

Tartalom

Előszó helyett	7
A teremtő Isten fogalma a Bibliában, az ókori zsidó hellenisztikus és talmudi irodalomban	9
A semmiből és a meglévő anyagból való teremtés problémája a zsidó gondolkodásban a Talmudtól a modern korig	26
Mózes és Áron alakja a hellenisztikus irodalomban és a Biblia utáni zsidó gondolkodásban	43
Jegyzetek az Eszter-tekercs héber szövegének görög betoldásaihoz	80
Preegzisztencia-képzetek a zsidó gondolkodásban – különös tekintettel a Tórára	95
Próféták és prófétizmus a Bibliában és a posztbiblikus zsidó irodalomban	108
Az angyalokról a zsidó gondolkodásban	166
A kiválasztottság fogalma a zsidó gondolkodásban	200
A megtérés fogalma a zsidó gondolkodásban	209
Imádság böjttel – Tóbiás 12,8	220
Semá Jiszráél!	251
Jegyzetek Szukkót ünnepéhez	260
A klasszikus görög gondolkodás pisztisz-fogalmáról	272
A korai posztbiblikus zsidó irodalom bölcsességképe	279
A cáddik – az igaz ember	290
Kisszé há-Kávód	295
A Ruách háKódes, a Sechiná és a bát kól	302
A cedáká és a zákát	323
A situf és a sirk	346

Újszövetségi teológiai képzetek következményei az életformára nézve	359
Az első századok keresztény–zsidó disputáinak Jézus-képe	370
Egy királyi üzenet – Szent István-i családkép	385
„Megttagadok minden közösséget a földi bálvány-istenekkel és a sátán hitvallásával: a gyűlölettel!” – Slachta Margit a szlovák zsidókért	396
Akit nem avattak boldoggá – Bernovits Vilma hitoktató	412

Előszó helyett

A kötet szerzőjét, több mint négy évtizede ismerem. Magam előtt látom őt örök hallgatóként, könyvtárunk hivatott őrőjeként, kutatóként, előadóként, családfőként, hitveséért és gyermekeiért aggódó, hívő, vallásos emberként, aki egész életében hidakat épített.

Ő a modern kor egyik hídépítője. Kutatja, keresi azokat a pontokat, amelyek összekötnek. Korunkban nagyon sokan beszélnek e témáról. Ő nagyon keveset beszél, de annál többet tesz.

Hallgatva előadásait, látva több évtizedes szervező munkáját, az igazságot szenvedélyesen kereső és kutató embert, akkor az esetek többségében az ő alakja rajzolódik ki előttünk. Kevesen tudják róla, hogy bravúros a humora, annál többen tudják róla, hogy kitűnő előadó és a szó legszebb értelmében megszállott pedagógus. Hitéből adódóan a lelke közepén ott találhatik a bizalom és a szeretet, amelynek áldott sugarából egy kevés ránk is vetül.

Látva és olvasva legújabb tanulmánykötetét szívből ajánljuk azt az olvasónak, annak a hitében s annak a gondolatnak a jegyében, hogy az általa megfogalmazottak közel hozzák egymáshoz a különböző gondolkodású hívő embereket s azokat, akiken még nem adatott meg a hit kegyelme.

Jeremiás próféta szavaival ajánljuk e kitűnő kötetet az olvasónak: „*Jés száchár lifullátéch – és lészen jutalma a cselekedeteidnek*” (Jer 31,16).

Schőner Alfréd
rektor, Országos Rabbiképző-Zsidó Egyetem

A teremtő Isten fogalma a Bibliában, az ókori zsidó hellenisztikus és talmudi irodalomban

Isten – az isteni Teremtő

Isten hatalmának és bölcsességének végső kifejezését a teremtés művében nyeri el. A csodák arra szolgálnak, hogy hangsúlyozzák az isteni mindenhatóságot. A legmagasabb csoda azonban maga a világmindenség (Zsolt 8,2.4¹). Nincs ugyan teogónia, de van egy kozmogónia, amelyet az isteni *fiat*, „legyen” (Gen 1,3²) hajtott végre. A Biblia nyitó versei végső soron nem mutatnak a *creatio ex nihilo*ra, a semmiből való teremtésre. A káosz primordiális, vagyis a világ első állapotát, a tóhu va-vóhu-t, amelyet a Gen 1,2³ említ, úgy tekinthetjük, mint ami a *materia primát* képviseli, amelyből a világ ki lett alakítva. Jób 26,7⁴ viszont költőien fejezi ki a hitet, hogy a világ a semmiből teremtett, és a próféták, valamint a zoltáros is ezt a meggyőződést igazolják (Iz 42,5; 45,7–9; Jer 10,12; Zsolt 33,6–9; 102,26⁵). Máimonidész nem gondolta azt,

¹ „Uram, mi Urunk, milyen csodálatos neved szerte a világon! Hisz az egeknél fenségesebb dicsőséged. [...] Hiszen ha nézem az eget, kezéd művét, a holdat és a csillagokat, amelyeket alkottál...” (Zsolt 8,2.4) (A tanulmányban szereplő bibliai idézetek a Káldi-Neovulgáta fordításból származnak.)

² „És Isten szólt: »Legyen világosság!« És lett világosság.” (Gen 1,3)

³ „A föld puszta és üres volt, és sötétség volt a mélység felett, és Isten Lelke a vizek felett lebegett.” (Gen 1,2)

⁴ „...az űr fölül feszíti ki az északot s a földet a semmi fölül függeszti...” (Jób 26,7)

⁵ „Ezt mondja az Isten, az Úr, aki az eget teremtette és kifeszítette, aki megszilárdította a földet, és ami belőle sarjad; aki lehetetet ad a rajta levő népnek, és lelket a rajta járóknak...” (Iz 42,5) „...Én alkotok világosságot, és teremtek sötétséget, én szerzek jólétet, és teremtek bajt; én, az Úr, cselekszem mindezeket. Harmatozatosok, egek, felülről, és a felhők hullassanak igazságot! Nyíljk meg a föld, teremjen szabadulást, és igazság sarjadjon velem! Én, az Úr, teremtettem azt.» Jaj annak, aki perbe száll formálójával, noha csak cserép a föld cserepei között! Mondhatja-e formálójának az agyag: »Mít csinálisz?«, vagy a mű: »Nincs ügyes kezed?«” (Iz 45,7–9) „Aki alkotta a földet erejével,

hogya a Biblia a *creatio ex nihilo*nak kétségbevonhatatlan bizonyítékát nyújtja.⁶ Maga a teremtés gondolata azonban a Biblia gondolatvilágában azt feltételezi, hogy a teremtetlen anyag létezése Isten istenségének súlyos kisebbitését jelenti. Isten az egyetlen Teremtő.⁷ Az égi lények, az „Isten fiai”, akikre Jób 38,7-ben⁸ történik utalás, valamint az angyalok, akiket a rabbinikus aggáda⁹ és néhány modern szentírás-magyarázó szerint a Gen 1,26 (és 3,22)¹⁰ szólít meg, maguk is teremtmények, és nem a kozmosz társtervezői vagy társépítői. Az angyalokat a Biblia úgy ábrázolja, mint akik az égi udvart alkotják, és részt vesznek az égi tanácskozásokban (1Kir 22,19kk; Jób 1,6kk; 2,1kk¹¹). Ezek az égi lények Isten hírnökeiként vagy küldötteiként cselekszenek. Héberül *málách*, görögül *angelosz*, amelyből az „angyal” szó származik. Mindkettő hírnököt jelent. Különböző feladatokat teljesítenek (például sátán, a „vádoló”), de a Biblia utolsó könyveit leszámítva nem individualizál-

megszilárdította a földkerekséget bölcsességével, és értelmével kifeszítette az eget...” (Jer 10,12) *„Az Úr szava alkotta az eget, szájának lehelete minden seregüket. A tenger vizeit mintegy tömlőbe gyűjtötte, az örvényeket tárházakba helyezte. Félje az Urat az egész föld, remegjen előtte a földkerekség minden lakója! Mert ő szólt, és meglettek, parancsolt, és létrejöttek.”* (Zsolt 33,6–9) *„Kezdetben megteremtetted a földet, s a te kezéd művei az eget.”* (Zsolt 102,26)

⁶ Máiimonidész: *A tévelygők útmutatója* 2,25.

⁷ *„Így szól az Úr, a te megváltód, aki formált téged az anyaméhtől fogva: »Én vagyok az Úr, aki alkottam mindent, aki egyedül feszítettem ki az eget, és szilárdítottam meg a földet; ki volt velem?»”* (Iz 44,24)

⁸ *„...miközben együttesen dicsérték engem a hajnali csillagok, és ujjongtak az Isten fiai mindnyájan?”* (Jób 38,7)

⁹ Aggáda: arám szó, jelentése: történet, amely a rabbinikus korban etikával, teológiával, történelemmel, népművészettel és legendákkal foglalkozott.

¹⁰ *„Majd azt mondta Isten: »Alkossunk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra, hogy uralkodjék a tenger halain, az ég madarain, az állatokon és az egész földön, s minden csúszómászón, amely mozog a földön!»”* (Gen 1,26) *„...és azt mondta az Úr Isten: »Íme, az ember olyanná lett, mint egy közülünk: tud jót és rosszat. Most aztán nehogy kinyújtsa a kezét, vegyen az élet fájáról is, egyen, és örökké éljen!»”* (Gen 3,22)

¹¹ *„Majd folytatta és azt mondta: »Halljad tehát az Úr szavát: Láttam az Urat, amint királyi székében ült, s az egész mennyei sereg jobbról s balról mellette állt, és az Úr azt mondta: 'Ki szedné rá Achábot, Izrael királyát, hogy felmenjen és elessék Rámót-Gileádnál?' Ekkor egyik ezt, a másik azt a dolgot mondta.»”* (1Kir 22,19–20) *„Egy napon pedig, amikor eljöttek az Isten fiai, hogy az Úrnál jelentkezzenek, a sátán is közöttük volt. Az Úr megkérdezte tőle: »Honnét jössz?» Az így felelt: »Szerte bolyongtam a földön és bejártam azt.»”* (Jób 1,6–7) *„Történt pedig, amikor egyik napon eljöttek az Isten fiai és jelentkeztek az Úr előtt, a sátán is eljött közöttük és a színe elé állt; az Úr pedig megkérdezte a sátánt: »Honnan jössz?» Az ezt válaszolta: »Szerte bolyongtam a földön és bejártam azt.»”* (Jób 2,1–2)

tak, nincsenek egyéni vonásaik, és nincsen nevük sem. Istennek nem is egyedüli hírnökei, hanem lehetnek természetes jelenségek, mint például a szél (Zsolt 104,4¹²), vagy az ember maga is cselekedhet ilyen minőségben (Num 20,16¹³). Némely kutató arra gondolt, hogy mivel a Biblia minden isteni erőt az egy Istenben koncentrált, a régi pogány istenségeket, amelyek a természet különböző erőit képviselték, Izrael vallásában angyalokká fokozták le. Másrészről viszont létezik a *sédim*¹⁴ kifejezés (Deut 32,17; Zsolt 106,37¹⁵), amelyet a nemzetek isteneinek megjelölésére alkalmaztak. Van azonban olyan vélemény is, hogy a *sédim* szó nem démonokat jelöl, hanem inkább olyan lényeket jelent, akiből hiányoznak mind az isteni, mind a démoni erők. Az angyalok fantasztikus sokasága, amelyet a pszeudoepigrafikus irodalomban találunk, ismeretlen a Bibliában. A bibliai és a posztbiblikus zsidó angeológia szempontjából azonban alapvető fontosságú, hogy ezek az égi lények Isten teremtményei és szolgálói. Beteljesítik az isteni akaratot, és azzal nem ellenkeznek. Az istenségek ellen háborút viselő, démoni erőkről vallott pogány felfogás a bibliai teológia számára teljességgel idegen és elfogadhatatlan. Maga a Sátán sem más, mint egy isteni célt szolgáló mennyei vádló. A kozmosz így tehát a felettünk lévő Isten műve, és az egész természet az ő dicsőségét hirdeti (Zsolt 19,2¹⁶). Minden az övé, és ő mindenek Ura (1Krón 29,11–12¹⁷). A teremtés ilyenfajta felfogásának jelentős tudományos és társadalmi következményei is vannak. A világmindenség a maga felmérhetetlen sokszínűségében is homogén egész marad. Nincs kozmikus küzdelem antagonisztikus erők között: sötétség és világosság, jó és rossz között, így az emberiség testvériséget alkot. Az ideális állapot nem a káosz. A megkülönböztetés

¹² „Követeiddé teszed a szeleket, szolgálóiddá a perzselő tüzet.” (Zsolt 104,4)

¹³ „...s hogy miképpen kiáltottunk az Úrhoz, s hogy ő meghallgatott minket, s angyalt küldött, aki kihozott minket Egyiptomból...” (Num 20,16)

¹⁴ *Sédim* (többes szám), *séd* (egyes szám) – jelentése: bálvány, rossz szellem, manó.

¹⁵ „...démonoknak (*sédim*) áldoztak, nem Istennek, isteneknek, kiket nem ismertek, újaknak, nemrég jötteknek, kiket atyáik nem tiszteltek.” (Deut 32,17) „Feláldozták fiaikat és leányaikat a gonosz szellemeknek (*sédim*).” (Zsolt 106,37)

¹⁶ „Isten dicsőségét beszélük az eget, és keze művét hirdeti az égbolt.” (Zsolt 19,2)

¹⁷ „Tiéd, Uram, a fenség, a hatalom, a dicsőség és a győzelem: tiéd a dicséret, mert minden, ami az égben s a földön van, a tiéd, tiéd, Uram, a királyság és te vagy valamennyi fejedelem felett. Tiéd a gazdagság, tiéd a dicsőség, te uralkodsz mindenben, a te kezében van az erő s a hatalom, a te kezében van a nagyság s az uralkodás mindenben.” (1Krón 29,11–12)

a Teremtő tervének alapvető eleme, így Bábel tornya szükségszerűen megsemmisítésre ítéltetett. Az emberiség családjának egysége – minden faji, kulturális és bőrszínbeli különbözőség dacára – világosan hangsúlyt nyer eredetében a Bibliában. Ádám minden ember atyja, és szerepe a végidőkben is lényeges (Iz 2,2–4¹⁸).

A teremtés folyamatát a Biblia nyitó fejezete úgy ábrázolja, mint a világmindenség és különösen a föld fokozatos kibontakoztatását az élet legsalsóbb szintjeitől az emberig, a teremtő folyamat csúcsáig. E beszámoló szerint Isten hat nap alatt fejezte be művét. A „napok” kifejezés itt valószínűleg egy meghatározatlan periódust jelent Gen 1,14-ből következően,¹⁹ ahol az időfelosztás először kerül említésre. A napok bibliai leírása azonban nem azt a célt szolgálja, hogy az olvasó számára tudományos vagy történelmi szövegkönyvet nyújtson, hanem hogy leírja Isten útjait. A Biblia változatos tartalmán végigfut egy fonál változatlan témaként: Isten és erkölcsi törvénye. A teremtés tartamánál messze nagyobb jelentőségű az a tény, hogy a teremtést a sábbát koronázta meg (Gen 2,1–3²⁰), ami pihenést és felüdülést hoz a munkában fáradt világnak. A kreatív szünet, amelyet az isteni példamutatás megszentel, része a legjelentősebb spirituális és társadalmi hozzájárulásnak, amellyel Izrael vallása szolgált a civilizáció számára. Az asszír-babiloni *sabbattu* vagy *sapattu* nem lehetett a héber sábbát előfutára, ugyanis az a hónap rossz előjelű 15. napjának megjelölésére szolgált, és a vele kapcsolatos felfogás olyan sarkalatosan különbözik a sábbátra utaló, a szentségre és a lelki testi megújulásra vonatkozó felemelő gondolatoktól, mint a gyásznapi örömteli ünnepnaptól.

¹⁸ „Ez történik majd az utolsó napokban: szilárdan áll az Úr házának hegye a hegyek tetején, kiemelkedik a halmok közül; és özőnlének hozzá mind a nemzetek. Odamegy számos nép, és így szólnak: »Jöjjetek, menjünk fel az Úr hegyére, Jákob Istenének házához! Hadd tanítson minket útjaira, hogy az ő ösvényein járjunk!« Mert Sionról jön a tanítás, és az Úr igéje Jeruzsálemből. Ítéletet tart majd a nemzetek között, és megfenyít számos népet; ők pedig kardjaikat ekevasakká kovácsolják, és lándzsáikat szőlőmetsző késekké. Nemzet nemzet ellen kardot nem emel, és nem tanulnak többé hadviselést.” (Iz 2,2–4)

¹⁹ „Azt mondta ezután Isten: »Legyenek világítók az ég boltozatán! Válasszák el a nappalt az éjszakától, jelezzék az időket, a napokat és az esztendőket...«” (Gen 1,14)

²⁰ „Elkészült tehát az ég és a föld, s azok minden ékessége. A hetedik napra befejezte Isten a munkáját, amelyet végzett, és a hetedik napon megnyugodott minden munkától, amelyet végzett. Megáldotta Isten és megszentelte a hetedik napot, mert azon nyugodott el minden munkájától, amelyet végezve teremtett az Isten.” (Gen 2,1–3)

Az ókori zsidó hellenisztikus irodalom

Görög források

Egy bizonyos zsidó istenfogalom valószínűleg ismert volt Arisztotelész köreiből. Tanítványa, Theophrastus²¹ (i. e. 4. sz.) azt mondta a zsidókról az Isten egységéről vallott felfogásuk miatt, hogy ők „a filozófusok a szíriaiak között”. A szkeptikus Abderai²² Hecataeus az első a görög gondolkodók közül, aki kísérletet tett az Istenről vallott zsidó felfogás lényegének meghatározására. Azt állítja, hogy a zsidók nem adnak formát vagy ábrázolást Istennek, mivel a kozmoszt, amely mindent magában foglal, mintegy Istennek tekintik. A zsidóknak Isten egységéről vallott felfogása Hecataeus szerint magában foglal minden létező dolgot. Megaszténész, a harmadik század eleji görög író szintén megjegyzi, hogy a fontos filozófusok Görögországon kívül Izrael bölcs férfiúi. Őt az a tény késztette erre a következtetésre, hogy az Isten egysége Izraelben elfogadott felfogás volt. Így a görög gondolkodók az isteni egységről vallott zsidó felfogást olyan nézetnek tekintették, amely a saját köreiből és az ión monisták²³ köreiből meglévő felfogással közös szellemiségű filozófiai elképzelésen alapult. Azonban Istennek a zsidó tanítás szerinti etikai perszonalizmusát, meghatározó tulajdonságát nem érintették a görög írók. Isten etikai akaratának az a felfogása, amely túl van a világmindenségen, túl van a természetben, és abszolút hatalommal bír a természet és az ember felett, távol állt a görög gondolkodásmódtól.

²¹ Theophraszosz (i. e. 372–287) görög filozófus, Arisztotelész tanítványa, majd 322-től utóda és a peripatetikus iskola vezetője. Természettudományokkal foglalkozott: növény-, állat- és ásványtannal, fizikával, csillagászzal, meteorológiával. 18 könyvet írt a természetfilozófia történetéről. *Peri lithon* (A kövekről) címmel az első ásványtani művet írta meg, amely reánk maradt. Ő használta először egyes ásványok kristályalakjának megjelölésére a *khrüsztallosz* szót, amely eredetileg jeget jelentett.

²² Abdera: görög tengerparti város Thrákiában a Nestus folyó torkolatától keletre, i. e. 650 körül iónok alapították. A monda szerint Herkules alapította kedvencének, a Diomédész lovaitól széttepett Abderusznak emlékére.

²³ Monizmus: *monosz* (egyetlen, egyedüli), amely a világ egységét hirdeti, megjelent a preszókratikus filozófusok egységében (*hen kai pan*).

A Septuaginta

A korai görög nyelvű zsidó írásokban nincsenek jelen az Isten egységéről alkotott görög koncepció befolyásának jelei. A Septuagintában²⁴ például felismerhető a fordítók abbéli szándéka, hogy elkerüljék az antropomorfizmust, például Ex 24,10-et („És látták Izrael Istenét”) így fordították le: „És látták a helyet, ahol Izrael Istene állt.” Ez a tendencia a Második Templom korabeli zsidó istenfelfogásban gyökerezik, amely a Tetragrammaton²⁵ kiejtésétől vagy a mindennapi életből vett kifejezéseknek Istenre vonatkozó alkalmazásától való tartózkodásban fejeződött ki. Ezt azonban nem kell úgy tekinteni, mint az antropomorfizmus elkerülésére irányuló szándékot, mivel a Bibliában nincs ilyen tendencia. Ez inkább az Isten felsége előtti hódolatot fejezi ki, amely az isteni ügyekre vonatkozóan speciális kifejezések kiválasztását követelte meg. Mindenesetre a Septuagintában nem jelentkeznek a görög filozófiai irodalomban használatos szakkifejezések vagy az ott használatos nyelvi fordulatok. Mindazok a kifejezések, amelyeknek a filozófusok speciális absztrakt megfogalmazást adtak, mint amilyen például a *nűsz* (értelem), *koszmosz* (világegyetem), *pszükhé* (isteni lélek), a Septuagintában nem absztrakt, elvont filozófiai értelmükben fordulnak elő, hanem „normális”, konkrét, mindennapi használatban. Még az apokrif Salamon bölcsessége című könyvben – amelyet kétségtelenül befolyásolt a görög filozófia – sem különbözik az Isten fogalma a Bibliában találhatóétól.²⁶ Bár a Salamon bölcsessége szerzője dicséri a

²⁴ Septuaginta: az úgynevezett Hetvenes fordítás, a héber nyelvű Bibliának körülbelül az i. e. 3. században készült görög fordítása. Az egyes könyvek fordítása nem egyszerre készült el, színvonaluk különböző; a héberül már nem beszélő ókori hellenisztikus zsidóság szentírás-olvasási igénye miatt volt szükség a fordításra.

²⁵ A Tetragrammaton azon négy szent héber betűből áll, amelyek Isten kimondhatatlan nevét adják. Azért, hogy véletlenül se ejtsék ki ezt a nevet, a jod-hé-váv-hé héber mássalhangzók alá az Ádonáj (Úr) szó magánhangzóit írták le. A mássalhangzóknak és a magánhangzóknak az összeolvasása egy értelmetlen, nem létező szót alkot. Ezt később a középkortól tévesen Jehovánek ejtették ki.

²⁶ A Salamon bölcsessége című könyv latin elnevezése Sapiaentia Salomonis. A görögül írt zsidó apokrif könyv az alexandriai kánon része. Műfaját tekintve a bölcsességirodalomhoz tartozik. A könyv Alexandriában keletkezett, az i. e. 1. században. Nem tudjuk, hogy Pál apostol ismerte vagy használta-e, mindenesetre bizonyos gondolati egybecsengések néha megfigyelhetők (SalBölcs 11,22; 12,12–18 || Róm 9,19–23; SalBölcs 12,8.10.11a.20a || Róm 9,22). Ez azonban nem jelent feltétlenül irodalmi kapcsolódást, elegendő a két szerzőt körülvevő azonos szellemi légkörre gondolni.

bölcsesség értékeit a könyvben, és úgy tekinti, mint a világ teremtésében részes partnert, ez a felfogás a legkisebb mértékben sem kisebbíti az Isten egységéről vallott koncepciót, mivel Isten a világ Teremtője, és a bölcsesség nem tekinthető az Istentől független vagy különálló entitásnak. A bölcsesség morális értéke az ember életében különös hangsúlyt kap. Olyan erő, amely kifinomítja az ember szellemét, és felemeli őt egy magasabb intellektuális és morális szintre. Az ember – a Salamon bölcsessége című irat szerint – személyes közelséget keres Istenhez. Isten kinyilatkoztatja magát a zsidó nemzet történetében jeleken és csodákon keresztül, felhasználva a jutalmazást és a büntetést. Mindez megegyezik a Bibliában találhatóakkal. Ugyanakkor, ellentétben a későbbi zsidó nézettel, a Salamon bölcsessége szerzője Istent mint a létező anyagból teremtőt tekinti (nem *ex nihilo*), a Platónnál az anyagról és formáról található elgondolásnak megfelelően.

A filozófus Paneasz Arisztobulosz (i. e. 2. sz. első fele) már világosan kifejezte ellenkezését az antropomorfizmussal szemben: olyan kifejezéseket, mint „Isten keze” vagy „Isten hangja” allegorikusan²⁷ úgy magyaráz, mint Isten hatalma, Isten világot uraló hatalmának ereje. Arisztobulosz tanításában már világosan látható a kísérlet, hogy az Istenre vonatkozó zsidó nézetet megfeleltesse a görög filozófusok tanításának, bár nehéz meghatározni, hogy Arisztobulosz maga melyik filozófiai iskolához tartozott. A tőle fennmaradt töredékek azt bizonyítják, hogy Püthagorasz és Platón filozófiáját a Bibliából eredeztették.²⁸

Az ún. Pszeudo-Ariszteász-levél²⁹ szerzője is a görög filozófia hatása

²⁷ Az allegória görög eredetű szó, jelentése: képletesen, képiesen szólni. Az *állá ágoreuej* azt az értelmi fáradozást jelenti, amikor egy nyelvi kifejezés vagy képzőművészeti alkotás mögött valami más, mélyebb értelmet keresünk, mint amit a szavak, betűk első hallásra, látásra kifejeznek. A művészetben elvont fogalmak, láthatatlan szellemi valóságok kifejezésére használták az allegóriát. Az antik retorika is kedvelte. Fontos szerepet játszott az ókori vallásokban, a szent okmányokban, ezek magyarázásában. A görögök hite szerint az istenek rejtélyekben, orákulumokban, misztériumokban jelentik ki magukat, ezért szükséges az allegorizáló írásmagyarázás. A görög allegorizáló írásmagyarázásnak nagy hatása volt a hellenista zsidóságra, valamint az alexandriai keresztény exegéta iskolára.

²⁸ KECSKÉS 1903, 148. o.

²⁹ Ariszteász levele a Biblia pszeudoepigráf iratai közé tartozik. Nem is igazi levél, hanem elbeszélés, amely legendás formában adja elő Mózes öt könyve görög fordításának a történetét. Eszerint II. Ptolemaiosz Philadelphosz (i. e. 285–246) azt kívánta az alexandriai könyvtár vezetőjétől, hogy készíttesse el a zsidó törvény fordítását a könyvtár részére. E célból két udvari tisztviselőt küldtek Jeruzsálembe, Ariszte-

alatt állt. Isten uralkodik minden teremtmény felett, és minden tőle függ, míg ő maga nem függ semmilyen teremtménytől. Az Ariszteász-levél szerzője lefekteti, hogy minden ember tudatában van a mindent teremtő, mindenek felett uralkodó és mindent igazgató Isten egységének, de különböző emberek más és más névvel illetik őt.³⁰ A görögök legfőbb istenének, Zeusz nevének tekintetében azt a tulajdonságot jelzi, hogy ő az élet forrása a természetben, és ennél fogva ez nem más, mint az egy Istenre vonatkozó egyik meghatározás.

Alexandriai Philón³¹

A görög filozófia befolyása különösen erős Alexandriai Philónnál. Philón – Platón³² befolyása alatt – gyakran használja Istenre a *tó ón*, *tó óntosz* terminusokat, amelyek Platón tanításában a „létet” vagy az „igaz létet” jelentik.³³ Alexandriai Philón rámutat, hogy ezek alapja az „én vagyok, aki vagyok” kifejezés.³⁴ A Septuagintában nincs utalás ilyen

ászt és Andreászt. Ezek meg is érkeztek Eleázár főpaphoz azzal a kéréssel, hogy bocsásson rendelkezésükre egy tóratekeresztet és tudós fordítókat. A kérés teljesült; Ariszteással minden izraeli törzsből 6-6 fordító, összesen 72 (innen a Septuaginta [LXX] név: Hetvenes fordítás) érkezett Alexandriába, és az ünnepélyes fogadtatás után félrevonultak a Pharosz-félszigeten. Itt 72 nap alatt elkészült a fordítás, amelyet mindenki külön-külön végzett, végül egybevetették, és a szövegre nézve tökéletesen egyetértettek. Ünnepélyesen elfogadták a fordítást az alexandriai zsidó gyülekezet képviselői is. Szó van még a levélben az Egyiptomban élő zsidó rabszolgák szabadon bocsátásáról, az Eleázár főpaprak küldött királyi ajándékokról, Jeruzsálem és a papi szolgálat leírásáról, Ariszteász és Andreász Eleázárral folytatott párbeszédéről a tisztasági és ételtörvények tárgyában, végül a király és a 72 bölcs asztali beszélgetéséről, amelyben minden bölcs úgy válaszol a király kérdésére, hogy kiderül a zsidó bölcsesség felsőbbrendűsége a görög filozófiával szemben. Mindez valószínűtlennek teszi azt, hogy az Ariszteász-levelet görög írta. Sokkal inkább olyan buzgó zsidó szerzőre kell gondolnunk, aki más fordításkísérletekkel szemben az alexandriai LXX-szöveg tekintélyét kívánta emelni. A levél valójában i. e. 130 és 100 közt keletkezett; a Tóra görög fordítása pedig nem királyi parancsra történt, hanem azért volt szükség rá, mert a görög környezetben élő zsidók már elfelejtették anyanyelvüket.

³⁰ *Ariszteász levele* 16.

³¹ Alexandriai Judaeus (i. e. 13 – i. sz. 54) a hellenisztikus ókor legnagyobb zsidó filozófusa.

³² Élt: i. e. 427–348/7.

³³ Lásd *Timaios* 27F–29D. Ez Platón egyetlen természetbölcseleti műve, amely a világ, az ember és az állatok keletkezésével foglalkozik.

³⁴ Alexandriai Philón: *De Somniis* 1:230–31. „Isten erre azt mondta Mózesnek: »Én vagyok az, 'Aki vagyok'«. Aztán azt mondta: »Ezt mondd Izrael fiainak: Az 'Aki van' küldött engem hozzátok!«” (Ex 3,14)

terminológiára. A Septuagintában található „én vagyok, aki vagyok” kifejezés nincs kapcsolatban a Platónnál és Alexandriai Philónnál használatos *tó ón*, *tó óntosz* kifejezésekkel. Alexandriai Philón olyan kifejezéseket is használ, mint „az egy”, „egység” stb., hogy hangsúlyozza Istennek a tökéletesség, a jó és a szép minden koncepciója feletti transzcendenciáját és azt, hogy ő az emberi felfogás és értelem felett van. Az Istenről vallott koncepció ilyen mértékű filozófiai absztrakciója kizárja az Isten és ember közötti személyes kapcsolat minden lehetőségét, amire a Bibliában és a későbbi irodalomban találunk példákat. Alexandriai Philón mint zsidó mégsem tudott megelégedni a puszta 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 Philón szerint két aspektusból lehetséges: a létezés és a lényeg vonalán. Isten létezésének koncepciója különösebb nehézség nélkül elérhető, hiszen művei tanúsodnak erről: a világegyetem, az ember és minden más teremtmény. Számos eltévelyedés fordul elő azonban egy ilyen koncepcióban, mivel sok ember nem tesz megkülönböztetést a világ uralkodója és a neki alárendelt erők között. Ezek az emberek hasonlítanak azokhoz, akik nem veszik figyelembe a szekérhajtót, és úgy gondolják, hogy a lovak irányítják a mozgást a cél felé saját erejükből. Így születnek az Istenről vallott téves elméletek, amelyek gyakoriak a bálványimádók között. Alexandriai Philón 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 Philón szerint a legnagyobb görög filozófusok el is érték, akiknek nevét nagy tisztelettel említi. Ugyanakkor Isten létezésének olyan elismerése, amely az anyagi világ szemlélésén alapul, nagyon távol áll a tökéletestől, mivel a teremtetlent a teremtettből ítéli meg, miközben lehetetlen megítélni Isten valóságát azokból a teremtményekből, amelyeket ő teremtett. Isten valóságának egy tökéletesebb felfogását azok érték el, akik „őrajta keresztül értették meg őt, a fényt a fényből”. Ezt csak néhány Istenhez közel álló érthette el, akiknek nincs szükségük külső analógiákra, hasonlóságokra segítségként Isten megértéséhez. Az ilyen egyént Alexandriai Philón szerint úgy hívják, hogy „Izrael” – saját

etimológiája szerint „Isten látnokai”.³⁵ Az isteni létezés megértésének ezt a szintjét érte el Mózes. Az isteni létezés megértésének eme szintje a legmagasabb szint, amelyet egy halandó elérhet. Az emberi természet ugyanis törekenysége miatt nem rendelkezik azzal az erővel, hogy az Isten természetéből bármit is felfogjon. A legélesebb látás sem képes látni őt, aki nem teremtett, mivel az ember nem rendelkezik olyan eszközzel, amely felkészítené, hogy felfogja az ő képmását. 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 elhanyagolható 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 Philónnál. Mivel az emberi értelem mindent kikutat, ami a földön található, az égi okok szemlélése felé fordul, és részt vesz azoknak harmonikus mozgásában. Innen pedig az intelligibilis, csak az ésszel felfogható érzékfeletti dolgok szférájába emelkedik, és az érzékelhető dolgok ideáit szemléli, magába szívva azok spirituális ragyogását. „Egy józan megrészegedés”, *néfália methé* keríti hatalmába, és felemeli a prófécia szintjére. Világfeletti vágyódásokkal teli lélekkel felemelkedik az intelligibilis, az ésszel felfogható érzékfeletti dolgok szférájába, a világ legmagasabb szintjére, és máris felkészíti magát a Királlyal való találkozóra az ő dicsőségében. Most azonban, amikor a látomás vágya a legnagyobb, fényképráztató sugarai szétáradnak, és csillogásuktól összeszűkül az értelem szeme.³⁶

Az Isten természete és az érzékelhető világ közötti közvetlen kapcsolatot lehetetlensége teremtette meg Alexandriai Philón világról vallott felfogásában a dualitás koncepcióját, amely felfogás nagymértékben magán viseli Platón 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 Philón tanításában a különböző szintek és a közvetítők gondolata hidalja át, amelyek kapocsként szolgálnak Isten abszolút lényé és az érzékelhető világ változó szintjei között. *Angelosz*,

³⁵ Alexandriai Philón: *De Praemiis et Poenis* 43kk.

³⁶ Alexandriai Philón: *De Opificio Mundi* 69–72; *De Praemiis et Poenis* 36k.

idea, logosz – ezek azok a kifejezések, amelyeket Alexandriai Philón használ a szintek teóriája alapelveinek megfogalmazására. Ezeknek a hatása a vallási gondolkodásmód alakulására igen nagy volt.

A talmudi irodalom

A Philónnál megtalálható elvont filozófiai koncepciók idegenek a Talmud³⁷ és a Midrás³⁸ rabbijainak gondolatrendszerétől. Megkülönböztethető azonban egy világos tendencia náluk, mégpedig az, hogy Istenről magasztos képet rajzoljanak, valamint az, hogy elkerüljenek minden olyan kifejezést, amely a legkisebb árnyékot is vethetné Isten abszolút egységként való felfogására. A Targumban,³⁹ a Biblia korai arám fordításaiban Isten neve mellé gyakran helyezik az „Isten szava” (*mémra*) kifejezést. Nincs azonban semmiféle kapcsolat a *mémra* szó és a *logosz* kifejezés között, illetve az Isten és a világ közötti közvetítőre vonatkozó elképzelés között. Amennyiben ez lett volna a szándék, akkor a *mémra* szót használta volna a Targum olyan versekben, mint például: „Az Úr elküldte szavát Jákóbbhoz” (Iz 9,7); „ilyen lesz az én szavam is, mely a számból jön” (Iz 55,11); „Elküldte a szavát, és meggyógyította őket” (Zsolt 107,20). Ugyanakkor pontosan ezek a versek azok a Targumban, amelyek a *pítgam* (szó) vagy *nevuáh* (jóslat, jövendölés, prófécia) szavakat alkalmazzák.

A Targumban a *mémra* (szó) kifejezés a teremtésre vonatkozóan sincs megemlítve. Ezt a szót, amely csak a Targumokban fordul elő – a Talmudban és a Midrásban nem – csak arra használták, hogy őrizkedjenek minden olyan felfogástól, amely az egyszerű emberek gondolatvilágában – akiknek a Targumok leginkább szóltak – megtámadhatta volna az istenség fenségének gondolatát, és Isten tiszta felfogását elhomályosíthatta volna. Ugyanilyen okok miatt lehet számos eufemizmust találni, vagyis olyan kifejezéseket, amelyekkel Isten nagyságát szerették volna kifejezni. Ezeket Isten neveinek szubsztitúciójaként,

³⁷ A *talmud* héber szó, tanítást jelent, arám megfelelője a *gemará*, vagyis tanulás. A Talmud a palesztinai és babiloni akadémiák bölcsei, az amórák Mísnaéhoz fűzött magyarázatait tartalmazza.

³⁸ A *midrás* héber szó, jelentése: keresni, kutatni. A Midrás a Szentírás klasszikus rabbinikus magyarázata abban a formában, ahogy a Szentföldön kialakult.

³⁹ A *targum* arám szó, jelentése: fordítás. A Targum arám nyelvű bibliamagyarázó fordítás.

helyettesítéseként használták. Ilyen volt például a *há-Gevurá* (a Hatalom), *Ráchmáná* (a Könyörülő), *há-Kádós Báruch Hu* (A Szent, áldott legyen ő), vagy olyan terminusokat, mint *Sámájim* (mennye), *há-Mákóm* (mindenütt jelen lévő). Ilyenek voltak még a *Ribbono sel Olám* (A világ Ura), a *Mi-se-Ámár ve-Hájá há-Olám* (ő, aki szólt, és a világ létrejött), az *Ávinu se-bá-Sámájim* (mi Atyánk a mennyekben) és a *Mi se-Sikken Semó ba-Bájit há-Ze* (ő, aki azt tette, hogy neve e házban lakozzék). A rabbik különös jelentőséget tulajdonítottak a Tetragammatonnak és az Elóhím istennévnek. A Tetragammaton a könyörület attribútumát jelentette, az Elóhím pedig az ítéletét.⁴⁰ Alexandriai Philón a Septuaginta hagyományának megfelelően a Tetragammatont a Küriosz (úr) szóval adja vissza, amely magában foglalja az uralkodást és az ítéletet is. A Küriosz nevet úgy tekintették, mint az ítélet jelzőjét, az Elóhím nevet pedig – amelyet a Septuagintában Theósznak⁴¹ fordítottak – a könyörület megfogalmazásának.

Isten egységének ideája, amellyel ebben az időben nem csak zsidók foglalkoztak, erőteljes hangsúlyt kapott az aggáában. Isten egységének koncepciója azon a premisszán, elképzelésen nyugodott, hogy a kozmosz minden tevékenységével együtt is felfoghatatlan egy egyedülálló erő létezése nélkül, amely előre elrendelt terv szerint és egy meghatározott célnak megfelelően determinálja és irányítja a világot. Azért, hogy ennek az elképzelésnek megfelelő kifejezést adjanak, az aggáda rabbijai különböző példabeszédeket használtak, amelyeknek prototípusai megtalálhatók Alexandriai Philónnál. Különösen népszerűek voltak „a hajó és a kapitány”, valamint „az épület és a tulajdonosa” vagy inkább „az épület és vezetője” témájú példabeszédek.⁴² Ahogy például lehetetlen a hajó számára, hogy eljusson rendeltetési helyére a kapitány nélkül, így a kozmosz és az egyének irányítása sem lehetséges egy irányító és felügyelő erő nélkül. Máshol az aggáában gyakran található példabeszédek Isten nagyságáról, hatalmas voltáról beszélnek, aki túl van az emberi megértés lehetőségein. Ha a nap csillogása megvakítja a szemet, mennyire inkább vakítja el Istennek a

⁴⁰ Genesis Rabba 33,3.

⁴¹ Theósz = Isten.

⁴² Sifre Deuteronomium 341; Genesis Rabba 12,12; Midras Zsoltár 23–24,1; Genesis Rabba 39,1.

fénye!⁴³ Az ember képtelen többet megfigyelni, mint Isten nagyságának egy részecskéjét. Az aggádikus kor rabbijai azt mondták, hogy ha az ember lelke túl van az intellektuális megértés lehetőségén, mennyivel kevésbé tudja megérteni a világmindenségnek és az élet forrásának a Teremtőjét.⁴⁴ Isten egyetlenségének elismerése a Talmud tudósai szerint a vallás kardinális kérdése arra vonatkozóan is, amire az emberiség mint egész kapott parancsot, vagyis a nóéi hét parancsra, beleértve a bálványimádást is.⁴⁵

Ha van bármiféle különbség a biblikus és a talmudi istenfogalom között, az abban jelölhető meg, hogy a Talmud istenfogalma talán „otthonosabb”, mint a Bibliáé. Még közvetlenebb, közelebb áll a néphez, a megtört szívűekhez, a segítségére igényt tartó, egyszerű emberekhez. Csak ebben az értelemben jelenik meg néha talán még jobban az etikai erények egybefoglalójaként, mint a bibliai istenkép.

Az aggádban nem található meg a bálványimádás melletti és elleni viták visszhangja úgy, ahogyan az a görög irodalomban ránk maradt ebből az időszakból. Az aggáda támadásai a bálványimádás ellen sokkal hevesebbek, mint a bibliai kor emlékei. Határozottan elítélik, elutasítják azokat, akik Istent ilyen módon gátlás nélkül megszenteltetik, tudniillik azt, ami a legszentebb az emberi életben: Isten szolgálatát. A bálványimádás elleni heves támadások során a rabbik nem tartózkodtak attól, hogy hasonló erővel támadják a császárimádást, vagyis a bálványimádásnak azt a típusát, amelynek Nimród, Sisera, Szanhérib, Hirám

⁴³ Chullin 59b.

⁴⁴ Midrás Zsoltár 103,1; Leviticus Rabba 4,3.

⁴⁵ Az ún. nóéi törvények héber neve: *sevá micvót bené Nóách*. Az a hét törvény, amelyet a pogányoknak, a nem zsidóknak is be kell tartani. Ezek alapja az Ádámnak szóló parancs (Gen 2,16) és a Nóéval a vízözön után kötött szövetség (Gen 9,4) rabbinikus értelmezése (Genesis Rabba 34; Szánhedrin 56a). Ezeknek a törvényeknek vannak különböző változatai, az általánosan elfogadott hét törvény mégis a következő dolgokat tiltja, illetve írja elő: 1. bálványimádás; 2. istenkáromlás; 3. gyilkosság; 4. szexuális bűn (fajtalankodás); 5. rablás (lopás); 6. evés az élő állatból (az élő állat levágott tagjának fogyasztása); 7. a tulajdonjog tisztelete (Szánhedrin 56a; Ávodá Zará 8:4). A zsidó hagyomány szerint ezektől az ősember is tartózkodott. Ha a nem zsidók áthágják ezeket a törvényeket, rájuk is halál vár. A Tóra többi törvényei csak a zsidókra vonatkoznak, bár a nem zsidók is betarthatják azokat. Azokat a nem zsidókat, akik betartják a nóéi törvényeket, helybéli idegennek, *gér tósávnak* kell tartani, akikre kiterjed a zsidó közösség támogatása (Ávodá Zará 64b). Maimonidész, a nagy zsidó gondolkodó úgy vélte, hogy a jámbor nem zsidók azért tartják meg ezeket a törvényeket, mert úgy gondolják, hogy ezek benne vannak a Bibliában.

és Nebukadnezár voltak a prototípusai.⁴⁶ Apokaliptikus körökben, azok között, akik a Merkává-féle⁴⁷ miszticizmust magyarázták, és azok között,

⁴⁶ Nimród: a név talán megfelel a babiloni Ninurta isten nevének, aki a háborúnak és a vadászatnak az istene volt. A Biblia Nimródöt Kús leszármazottjának mondja, aki nagy vadász, Bábel, Erech és Akkád városok első uralkodója (Gen 10,8–10; 1Krn 1,10). Mik 5,5 Nimród országaként Asszíriát nevezi meg.

Sisera/Sziszera: nem sémita név, bár formailag lehetne hittita, asszír, egyiptomi vagy északarab, de illír párhuzamok alapján görög eredetűnek tartják. Idegen eredetét alátámasztja lakóhelyének neve is: Haróset-Gójim = a népek Harósetje. Ez a jelző különbözteti meg egy hasonló nevű izraeli településtől. Jábinak, Hácór királyának hadseregarancsnoka. Az Úrtól elfordult nép büntetésül kapta 20 évig tartó sanyargatását. Majd Isten Debóra prófétanő által hívta el Bárakot a Sisera 900 vas harcikocsival felszerelt serege elleni harcra. Isten segítséget és győzelmet ígért. Szanhérib (asszír nyelven 'Szin pótolja a testvéreket'): az asszír nagykirálynak, II. Szárgonnak a fia, Asszír királya (i. e. 705–681), aki mind hódításaival, mind a művelődés előmozdításával ismertté tette a nevét. Biblikus szempontból elsősorban Szíriába és Föníciába vezetett sikeres hadjárata érdemel említést; Palesztinát is megtámadta.

Hirám ('a fivér fölséges' jelentésű héber Achiram rövidített változata): Tírus királya, Dávid és Salamon kortársa. Jó viszonyban volt Izrael királyaival (1Kír 5,15kk), és nagy hatással volt Izrael hajózására (1Kír 9,26–28; 2Krn 8,17kk), illetve építészetére: építőanyagot szállított, építőmestereket küldött (2Sám 5,11; 1Krn 14,1; 1Kír 5,15–26). Salamon viszonzásul búzát és olajat szállított Hirámnak (5,25), és átengedett neki Galileában hús várost (9,11–14). 2Krn 8,2: Hirám engedett át városokat Salamonnak. Josephus Flavius szerint, aki főnőciai forrásból merítette adatait, Hirám 34 évig uralkodott (i. e. 979–945). Nebukadnezár, Nabukodonozor (babilóniai nyelven 'Nabu oltalmazza az örököszt'): II. Nebukadnezár (i. e. 605–562) Nabopolasszár fia volt. Számos felirat tudósít kultikus és profán célú építkezéseiről; ezeket Babelben és másutt a régészeti feltárások is igazolták. Hadjáratairól a Biblia, illetve Josephus Flavius is beszámol. Már mint trónörökös hadat indított Egyiptom ellen az Eufrátesz felső folyásánál, és Karkemishnél érzékeny veszteségeket okozott az egyiptomiaknak (i. e. 605). Aja halála miatt nem vehette üldözőbe az egyiptomi csapatokat, de i. e. 601-ben újra megtámadta Egyiptomot, amelynek akkor Amaszisz fáraó volt az uralkodója. I. e. 597-ben egy újabb szíriai hadjárat során elfoglalta Jeruzsálemet, és Jójákin királyt, ennek anyját, a vezető embereket, illetve a tisztségviselőket stb. Babilonba hurcolta (köztük Ezékielt és Dánielt is; vö. 2Kír 24,8–17; 2Krn 36,5kk; Dán 1,1kk). 11 évvel később Cidkijjá uralma idején újra körülzárta Jeruzsálemet; kétévi ostrom után elfoglalta és nagyjából le is rombolta a várost; a lakosság jelentős része arra kényszerült, hogy kivándoroljon Babilonba vagy Egyiptomba. Rövid ostrom után Tírusz is kezére került (vö. Ez 26,1–28,19).

⁴⁷ A *Máásze Merkává* (héber, 'A szekér műve'): Kabbalának nevezték a Talmud bölcsei a próféták szavait és a Szóbeli Tant, a Talmud utáni korban már csak az utóbbit. A 13. században a titkos tanokat kezdték így nevezni. A legrégebb kabbalisztikus könyv, amely a titkok filozófiai vonatkozásaival foglalkozik, a *Máásze Berésit*, főműve, a *Széfer Hájcirá* (A teremtés könyve), amely kozmológiai és kozmogóniai kérdésekkel foglalkozik (Genesis 1. feje), és a *Máásze Merkávát*, az 1Krn 28,18 kifejezését használva, amely Ezékiel könyve első fejezetének látomásában van leírva. A *Széfer Hájcirá* a bölcsesség 32 ösvényét taglalja, amelyek a teremtett világ alatt húzódnak. A

akik mintegy „beléptek a Paradicsomba”, nincs észrevehető eltérés Isten aggádikus felfogásától. Ebben nagy szerepe volt annak a megkötésnek, amelyet a talmudi tudósok helyeztek a *Máásze Merkává* ezoterikus doktrínájának tanulmányozására, és azokra, akikről azt mondták: „beléptek a Paradicsomba”. Ennek ellenére sokan voltak köztük, „akik örülteknek néztek ki, és örültek is voltak”, vagy „akik levágták a fiatal hajtásokat”, azaz félrevezették az ifjúságot. A Talmud a *minim* (szektások) kifejezést alkalmazta rájuk, amely magában foglalta a keresztényeket, a gnosztikusokat és más szektásokat, akikre a rabbik mint teljesen hitetlenekre tekintettek.⁴⁸ Olyanokat is így neveztek, akik elutasították Isten egyetlen voltát. A rabbik – tekintet nélkül arra, hogy ezek a szektáriánusok zsidók vagy a zsidókkal azonosulni kívánó nem zsidók voltak-e – minden erőfeszítést megtettek, hogy kizárják őket a közösségből. Ezért a rabbik reakcióit az istenfelfogás különböző változataira – amely akkoriban széles körben elterjedt – különleges éberség jellemezte.

Talán ennél is jelentősebb volt azonban az, hogy az Istenről szóló tanításaikból hiányzott minden materialista elem. Bár a rabbik szerint az angyalok fontos szerepet játszanak az emberek életében, ez azonban nem befolyásolja Isten közelségét minden emberhez a mindennapi életben. A Talmud szerint: „Amikor az embert baj éri, nem tör rá azonnal jótevőjére, hanem megy, és megáll az ajtajában [...], és az hívja a szolgát, aki bejelenti, hogy »Ez és ez áll az ajtóban«. Nem így van ez azonban a Szenttel, az Egyetlennel, áldott legyen Ő! Amikor az embert baj éri, nem kell, hogy Mihályhoz vagy Gábrrielhez kiáltson, hanem hadd kiáltson hozzám, és én azonnal válaszolok neki.”⁴⁹

Isten közelsége a Talmud és a Midrás központi gondolata. Isten például gyászol azok miatt a sátáni rendeletek miatt, amelyek Izraelt sújtják. Isten maga is száműzetésbe megy gyermekeivel, tanulmányozza a Tórát, kifejti nézeteit háláchikus⁵⁰ témákban, és túláradó örömmel

Máásze Merkává a mennyei felemelkedés korai misztikus gyakorlatait tartalmazza, amelyeket Ezékielnek az isteni székérről szóló látomásával azonosítottak.

⁴⁸ Sifre Deuteronomium 32,39k. A Midrás (kutatás, tanulmányozás) irodalmához tartozik. A *psáttal* (betű szerinti értelmezés) szemben a szentírási versekből olyan következtetések levonása, amelyek megfelelnek az Írás szellemének.

⁴⁹ Jeruzsálemi Talmud, Beráchót 9,1; 13a.

⁵⁰ A *háláchá* törvényt jelent. A *hálách* (jár) igéből származik. Háláchának hívják a Talmudban található törvényeket, szemben az aggáival. Ugyancsak háláchák a későbbi törvényhozók, az ún. *pószkím* (döntnökök) által hozott törvények.

veszi tudomásul azt, ha a tudósok és bölcsek győznek a háláchában. Izrael minden generációja tanúja volt Isten közelségének. Isten felfedte magát mint harcos a Vörös-tenger mellett, mint könyörülettel teli bölcs a Szinájon, az aranyborjú imádása után pedig mint egy tállítba (imalepel)⁵¹ burkolt gyülekezetvezető, aki a népet arra tanítja, hogyan imádkozzon és tartson bűnbánatot. Ezek a metaforák nem antropomorf szándékúak, inkább arra szolgálnak, hogy ezekkel a merész és nagyhatású képekkel megértessék Istennek népéhez való közelségét. A bölcsek nem látnak különbséget abban, ahogy Isten közel állt népéhez a múltban, és ahogyan most van közel hozzá. Izrael kiválasztásának gondolata és rendeltetésének nagysága mind a múltban, mind a jelenben létező valóság, amely az Isten és népe közötti kapcsolat központjában van. Így teljes a bizalom a nép részéről, hogy Isten válaszolni fog népének, akármikor is keresik őt. Istennek az emberhez való közelsége a korszak etikai tanításában is benne van, amikor például a rabbik arra intették az embert, hogy kövesse Isten példáját: „Ahogy Ő könyörületes és együttérző, hasonlóképpen te is legyél könyörületes és együttérző.”⁵²

Bibliográfia

- BERKOVITS, Eli L.: *Was ist der Talmud?* Ner-Tamid-Verlag, Frankfurt am Main, 1963.
- BIALIK, Haim Nahman: Halachah and Aggadah [1916]. In: uő: *Revelment and Concealment. Five Essays*. Ibis, Jerusalem, 2000. 45–87. o.
- BIETENHARD, Hans: *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1951. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.)
- COHEN, Hermann: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. 2. kiad. Kaufmann, Frankfurt am Main, 1929.
- GINSBURGER, Moses: *Die Anthropomorphismen in den Thargumim*. Strassburg, 1891
- GINZBERG, Louis: *Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Literatur*. Berlin, 1900.

⁵¹ *Tállít*: négyszögletes gyapjúból vagy selyemből készült imalepel, négy oldalán a *cicittel*, a szemlélőszálakkal. A zsidó férfi imájának egész ideje alatt magára ölti, hogy eleget tegyen a tórai parancsnak: „És készítsetek magatoknak szemlélőszálakat nemzedékről nemzedékre!” (Num 15,38)

⁵² Mechiltá, be-Sallá 14,2; Sifra 19,1.

- GOODENOUGH, Erwin R.: *An Introduction to Philo Judaeus*. Yale University Press, New Haven, 1940. Reprint: Literary Licensing LLC, 2011.
- GORDIS, Robert: *The Book of God and Man. A Study of Job*. University of Chicago, Chicago, 1965.
- GRAETZ, Heinrich: *Gnosticismus und Judenthum*. B. L. Monasch, Krotoschin, 1846. Reprint: Gregg Intl Pubns, 1985.
- JACOB, Benno: *Im Namen Gottes*. Berlin, 1903. Reprint: BiblioLife, 2008.
- KAPLAN, Julius: *The Redaction of the Babylonian Talmud*. Bloch, New York, 1933.
- KATZ, Peter: *Philo's Bible. The Aberrant Text of Bible Quotations in Some Philonic Writings*. Cambridge University Press, 1950. Reprint: 2013.
- KAUFMANN, David: Attributenlehre. In: uő: *Gesammelte Schriften*. 2. köt. 1910.
- KECSKÉS Pál: *A bölcselet története főbb vonásaiban*. Budapest, 1903.
- KUHN, Peter: *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen*. Kosel, München, 1968. (Studien zum Alten und Neuen Testament 17.)
- MARMORSTEIN, Arthur: *The Old Rabbinic Doctrine of God*. 3 köt. Oxford University Press, London, 1927. Reprint: *The Doctrine of Merits in Old Rabbinical Literature and the Old Rabbinic Doctrine of God*. Ktav, New York, 1968.
- MAYBAUM, Sigmund: *Die Anthropomorphien und Anthropopathien bei Onkelos und die späteren Targumim*. Schletter'sche, Breslau, 1870.
- MAIER, Johann: *Vom Kultus zur Gnosis*. Otto Müller, Salzburg, 1964.
- MELAMED, Ezra Zion: *Halachic Midrashim of the Tannaim in the Babylonian Talmud*. The Hebrew University Magnes Press, Jerusalem, 1988.
- MIELZINER, Mose: *Introduction to the Talmud*. New York, 1925.
- MONTEFIORE, C. G. – LOEWE, H. M. J. (szerk.): *A Rabbinic Anthology*. 2. kiad. JPS, 1960.
- OTTLEY, Richard R.: *A Handbook to the Septuagint*. Methuen, 1920.
- SCHECHTER, Solomon: *Aspects of Rabbinic Theology*. 2. kiad. New York, 1961.
- SCHOLEM, Gershom: *Ursprung und Anfänge der Kabbala*. De Gruyter, Berlin, 1962.
- SPERBER, Daniel: *A Dictionary of Greek and Latin Legal Terms in Rabbinic Literature*. Bar-Ilan University Press, Jerusalem, 1984.
- STEINSALTZ, Adin: *Babylonian Talmud*. Tr. into Hebrew, vocalized, and annotated. 27 köt. Koren, Jerusalem, 2010.
- STRACK, Hermann L.: *Introduction to the Talmud and Midrash*. 5. kiad. JPS, Philadelphia, 1931.
- SWETE, Henry B.: *An Introduction to the Old Testament in Greek*. 2. kiad. Cambridge University Press, 1914.
- VERMES, Géza: *Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies*. Brill, Leiden, 1961.
- WRIGHT, Dudley: *The Talmud*. Williams and Norgate, London, 1932.
- WEINSTEIN, N. I.: *Zur Genesis der Agada*. 2. köt. *Die Alexandrinische Agada*. Frankfurt am Main, 1901.

A semmiből és a meglévő anyagból való teremtés problémája a zsidó gondolkodásban a Talmudtól a modern korig

1. A talmudi kor

A *másze berésitet*, a „teremtés aktusát” a talmudi időszakban – különösen a tannaiták korszakában – úgy tekintették, mint ami az ezoterikus tudományok körébe tartozik. A Misna¹ azt állítja: „Nem kell a nyilvánosság előtt magyarázni!” A Jeruzsálemi Talmud² azonban elmondja, hogy ez Rabbi Ákivá véleménye volt, míg Rabbi Izmaél megengedte magyarázatát. Valójában azonban a Genézis első verse, ami a talmudikus kozmogónia alapját képezi, vitás kérdés volt a két rabbi között,³ amelyből kiderül, hogy Rabbi Ákivá visszautasította azokat a gnosztikus nézeteket, amelyek szerint Isten nem egyedül teremtette a világot, és látható, hogy a tannaiták⁴ időszaka alatt a kozmogóniai diszkussziók a gnosztikus és egyéb, az anyag örökkévalóságát valló vagy Isten egyedüli teremtő voltát tagadó, eretnek nézetek visszautasításáról szóltak. Mindez világosan kitűnik a Misna-traktátusnak egy másik bekezdésből: „A filozófus azt mondta Rabban Gamalielnek, hogy Isten jó anyagot talált, amit felhasznált a világ teremtéséhez: »tőhú, vőhú«, sötétség, víz, szél és a mélység, amire Gamaliel élénken így válaszolt: »Jaj annak az embernek! A teremtés kifejezése kifejezetten ezekre használatos.«”⁵ Ez a válasz mindkét állítást, a primordiális anyag létezését és Isten egyedüli teremtő mivoltának visszautasítását is elutasítja.

¹ Chágigá 2,1.

² Chágigá 2,1, 77c.

³ Genesis Rabba 1,14.

⁴ Tanniták: arám/héber *tanna* (pl. tannaim), jelentése tanító; a szóbeli hagyomány 1–2. századi tanítómesterei.

⁵ Chágigá 1,9.

Véleménykülönbség volt Bét Sámmáj és Bét Hillél, vagyis a két iskola között a teremtés két aspektusára vonatkozóan. Az első úgy tartotta, hogy Isten a mennyeket teremtette először, és ezután a földet, míg Bét Hillél⁶ az ellenkezőjét gondolta. Bét Sámmáj fenntartotta, hogy a teremtés elhatározása éjjel történt, a cselekvés aktusa pedig nappal, míg Bét Hillél úgy gondolta, hogy „mind az intenció, mind az aktus nappal történt”.⁷ Rabbi Simeon ben Jocháj azonban mindkét állításra ugyanazokat a szavakat használja. Ő ezt mondta: „Meg vagyok döbbenve! Hogyan különbözhetnek a világ atyjai ezen a ponton! Az első esetben »mindkettő egyszerre lett teremtve, mint az edény és a fedője«, a másodikban pedig »Az intenció ott volt éjjel és nappal, míg a beteljesítés a nap fogyatkozásával.«” Ebből az állításból úgy tűnik, hogy Rabbi Simeon ben Jocháj, Rabbi Ákivá tanítványa korára a kozmogóniai spekulációk tilalma egy standard doktrína elfogadására lett leszűkítve, amely szerint a menny és a föld teremtése szimultán zajlott, az intenció pedig fontosabb az aktusnál. Ehhez pedig a Misna hozzáteszi a „mindaz, ami fent van, és ami alant, ami elmúlt, és ami jövődó” metafizikai spekulációjának tilalmát. Az intenció aktust megelőző jelentőségét számos bekezdés támasztja alá, amelyek olyan verseken alapulnak, mint például: „Az Úr szava alkotta az eget”⁸ – és amelyek hangsúlyozzák, hogy a teremtésben nem volt akcióra szükség, pusztán Isten akarata. Amint a Genesis Rabba mondja: „nem munkálkodással, pusztán szóval” teremtett az Isten.⁹ Ennek a meggyőződésnek a legismertebb megfogalmazása a Misna Ávót traktátusában található: „Tíz mondattal teremtett a világ.”¹⁰ Különösen heves volt a rabbik elutasítása a gnosztikus felfogással szemben, amely szerint a világot az angyalok teremtették. Az angyalok az Isten teremtményei, állítja a Genesis Rabba,¹¹ és mint mondja: „mindenki megegyezik abban, hogy semmi sem teremtett az első napon, hogy

⁶ Chágigá 1,15.

⁷ Chágigá 12,14.

⁸ Zsolt 33,6.

⁹ Genesis Rabba 3,2.

¹⁰ Avót 5,1: „Tíz mondattal teremtett a világ, és mi célból? Hiszen az Isten egy mondat által is teremthette volna. Ez azért történt, hogy annál nagyobb mértékben büntesse a gonoszokat, kik tönkreteszik a világot, mely tíz mondat által lett teremtve, és annál nagyobb jutalmat adjon a jámboroknak, kik fönntartják a világot, mely tíz mondat által lett teremtve.” *Imakönyv* 2004.

¹¹ Genesis Rabba 1,3; 3,8.

senki se mondhatja, hogy Mihály kiterjesztette (a boltozatot) délen, Gábiel északon, és a Szent, áldott legyen Ő, elkészítette a méreteit a központban.”¹² Az angyalok különbözőképpen lettek teremtve a második vagy az ötödik napon.¹³ Ehhez hozzá kell tenni azt az elméletet, amelyet Philo Judaeus a sztoikusoknak tulajdonít, miszerint ez a jelenlegi világ számos előző kísérleti világ után teremtett, és csak azért, hogy megsemmisítésre kerüljön.¹⁴ Rabbi Ábbáhu például úgy tartotta, hogy voltak egymást követő teremtések is.¹⁵

A világ teremtése niszán vagy tisri hónapban volt.¹⁶ Különleges figyelem fordult a fény teremtésének problémája felé, figyelembe véve azt, hogy a Nap teremtése csak a negyedik napon történt meg. Az ún. anonim bölcsek úgy vélekednek, hogy a világitó égítetek teremtése az első napon történt, ezek azonban nem lettek „felfüggesztve” a negyedik napig, míg Rabbi Jákób és Rabbi Eleázár azon a véleményen voltak, hogy az első napon teremtett fény egy speciális fény volt, „mellyel valaki elláthatott a világ egyik végéről a másikig”; de ezt a fényt – a világ későbbi, az özönvíz és a Bábel tornya napjaiban történt megromlása miatt – elrejtették és megőrizték a megigazultak számára az eljövendő időkre.¹⁷ Csak az amórák¹⁸ korszakában látunk egy megkülönböztethető és erősen mitologikus jellegű elemet belépni a rabbinikus kozmológiába. Számos különböző változat található az amórák időszakában olyan állításokra, mint például Júdáé a Rav nevében elhangzott mondata: „Amikor a Szent, áldott legyen Ő, meg kívánta teremteni a világot, azt mondta a tenger angyalának: »Nyisd ki a szádat, és nyeld el a világ minden vizeit!«, amire az így felelt »Mindenség Ura, elég nekem, ha megmaradok a magaménál«, mire Ő lábával lesújtott rá, és megölte.”¹⁹ Ezeknek azonban nincs megfelelőjük a tannaiták időszakban.

Az amórák időszakában a megtárgyalható témák területe egyre szé-

¹² Tanhum Berésít, Genesis 1,12: „hogy a szektariánusok ne mondhassák”.

¹³ Genesis Rabba 1,4.

¹⁴ Genesis Rabba 3,7.

¹⁵ Genesis Rabba 3,9; Ecclesiastes Rabba 3,11, Midras Psalmus 34.

¹⁶ Rós Hásáná 11a.

¹⁷ Chágigá 12a.

¹⁸ Amórák: arám/héber *amóra* (pl. amórait), jelentése: aki előad/magyaráz/fordít; a szóbeli hagyomány bölcsei Palesztinában és Babilonban a Misna megszerkesztése (kb. 200) és a babiloni Talmud lezárása (kb. 500) közti időben.

¹⁹ Bává Vátrá 74b.

lesebbé vált, és olyan gondolatok, amelyeket korábban ezoterikusnak tekintettek, behatoltak a nyilvános vitákba és az iskolák tanításaiba is. Volt egyértelmű ellenállás a szektariánus és más, nem elfogadható kozmogóniákkal szemben, de ez a polémia nem maradt befolyás és eredmény nélkül. Bizonyos elképzelések, amelyek fennmaradtak a hellenisztikus világban, megtalálták helyüket a rabbik képzeteiben is. Úgy tűnik, hogy a témára vonatkozó rabbinikus exegézisnek nem csekély része valójában ezeknek a kozmogóniai és kozmológiai spekulációknak a töredéke. Vannak feljegyzések negyedik századbéli híres babiloni amóráktól, akik kozmogóniai spekulációikat összekapcsolták teurgikus és mágikus tevékenységükkel, de nem tudunk arról, hogy ezek az ezoterikus doktrínák irodalmi formát nyertek-e. Valójában csak a későbbi kabbalisztikus²⁰ irodalomban, mint a *Széfér Jecirá* (A teremtés könyve) és a *Máászé Berésit* (A teremtés/a kezdet műve) barajtában²¹ alakult ki ez a felfogási rendszer.

1.1. Kommentárok a teremtéstörténethez

Voltak különböző kísérletek a teremtéstörténet nehézségeinek megoldására: 1. Az elbeszélést általában nem szó szerint értelmezték, mint a hat nap alatt történő teremtés aktusát. 2. A rabbik teljesen tisztában voltak azokkal a nehézségekkel, amelyeket a modern bibliakritika megpróbál a forrásteóriákkal megoldani, ilyen volt Isten különböző neveinek problémája és a kettős vagy hármas párhuzamos történetek, ők azonban a teremtéselbeszélés egységének alapján válaszoltak ezekre a kérdésekre.

Bár a teremtés ténye a hit elsődleges kérdésköre, még sincs egyöntetű és kötelező elképzelés arra vonatkozóan, hogyan teremtetett a világ. Rási²² úgy interpretálja a Biblia első versét, hogy amikor „kezdetben az Úr megteremtette az eget és a földet”, ez nem a teremtés kronológiája. Ugyanígy Isten neveinek különbözősége teljes mértékben ismert volt a rabbik előtt, de úgy magyarázták, hogy az Elohim azt jelenti: Isten

²⁰ Kabbala: *kábóló*, jelentése: kapott hagyomány, misztikus tan; a 13. században a titkos tanokat kezdték így elnevezni Dél-Franciaországban és Spanyolországban.

²¹ Barajta: arám *barajta* (pl. barajtot), jelentése: külső; általában a Misna szerkesztői által kihagyott tannaitikus tanítást jelenti.

²² Rási: Rabbi Slómó Jicháki (1040–1105), biblia- és talmudkommentárok szerzője.

az ő igazságosságának, a Tetragammaton²³ pedig Isten az ő könyörületének attribútumában. Philo Judaeus egyébként ennek az ellenkezőjét állította. A különböző elképzelések szerint Isten először megpróbálta a világot az igazságosságra alapítani, de ezt lehetetlennek találta, majd megpróbálta egyedül a könyörületre alapozni, de ugyanaz volt az eredmény, ezért teremtette meg a könyörülettel mérsékelt igazság elvét.²⁴ A teremtés különböző elbeszéléseinek egy további magyarázata pedig azon elv volt, hogy a Biblia néha általános vonatkozásokat tartalmaz, és később tér ki a részletekre. Ennek megfelelően Ádám teremtésének története Gen 1,27-ben, amely azt mondja el, hogy Ádám és Éva együtt teremtettek, az általános leírás, ennek részletei pedig Gen 2,21kk-ben található, amely elmondja, hogy az asszony Ádám bordájából lett megteremtve.²⁵ Hasonlóan, az állatok teremtésének rövid leírása Gen 1,24–26-ban kiterjesztésre kerül 2,19–20-ban, és a második fejezet azonnal az embernek a föld porából való teremtésével kezdődik, hogy az Édenkert elbeszélését kiterjessze. Az ellentmondást Gen 1 állítása, miszerint a növények a harmadik napon lettek teremtve, illetve a Gen 2,5-ben található elbeszélés között, miszerint nem volt cserje a mezőn, amikor Ádám teremtett, különbözőképpen válaszolták meg. Rási – Rabbi Asszival egyetértve²⁶ – úgy magyarázza, hogy a harmadik napon lettek megteremtve, de a hatodik után kezdtek el növekedni. Móse Nahmanidész²⁷ az elsőt „a föld növényeire” vonatkoztatja, azaz a vad növényekre, míg a másodikat a „mező növényeire”, azaz a művelés tárgyát képező növényekre, amelyek az ember tevékenységétől függtek.

Napjainkban egyre nyilvánvalóbb, hogy a bibliai narratíva egyfajta tudatos kísérlet az ismert mitológiai teremtéselbeszélések visszautasítására.²⁸

²³ Tetragrammaton (héberül: sém há-meforás): Isten négy betűből álló neve, amelyet ma nem ejtenek ki, helyette a héber Adonáj (Uram) szót használják. A tetragrammaton héber mássalhangzói (jod-hé-váv-hé) az Adonáj szó magánhangzóinak pontozásával vannak írva; ezek helytelen összeolvasásából származik a Jehova név. A név annyira szent, hogy az Adonáj-t is csak az imádságokban mondják, különben a *hásém* (a Név) utal arra, hogy Isten nevét tilos kiejteni.

²⁴ CASSUTO elfogadta a teóriát, amely szerint a különböző nevek különböző attribútumokat jelenítenek meg (1961, 7. o.).

²⁵ Midrás Jálkut *Genesis* 16.

²⁶ Midrás Jálkut *Genesis* 8.

²⁷ Móse Nahmanidész (1194–1270) a Ramban betűszóval vált ismertté: Rabbi Móse ben Nahman.

²⁸ CASSUTO 1961, Gen. 6,4.

2. A zsidó filozófia és a teremtéstörténet

A zsidó vallásnak a görög filozófiával való kezdeti konfrontációjától kezdődően a zsidó gondolkodók mindig megkísérelték harmonizálni a bibliai teremtéselbeszélést azokkal a filozófiai teóriákkal, amelyek alkalmasak voltak a harmonizációra, és védték őket azoktól a teóriáktól, amelyek összeegyeztethetetlenek voltak vele.

2.1. Alexandriai Philón (i. e. 15. – i. sz. 45)²⁹

Philón például saját teremtésteóriáját Platónnak a *Timaios*zban olvasható teremtésméletére alapozta, de kihagyott bizonyos kétséges ré-

²⁹ Alexandriai Philón az ókori zsidóság legnagyobb hellenista filozófusa volt. Körülbelül i. e. 15 és i. sz. 45 között élt. Gazdag alexandriai kereskedőcsaládból származott. A családnak szoros kapcsolatai voltak mind a császári házzal, mind Heródes dinasztiájával. Philón testvére Marcus Julius Agrippa (I. Agrippa) királynál az alabarkha, a pénzügyeket intéző legfőbb királyi tisztviselő rangját szerezte meg. Később Claudius császár barátja és anyjának tisztartója lett. Fia, Alexandrosz pedig i. u. 46–48 között procurator. Maga Philón az alexandriai zsidó közösségben fontos szerepet töltött be, a zsinagógában előadásokat tartott. Élénk figyelemmel követte kora világtörténelmi eseményeit, amelyek közül különösen fontos számára a korai császárkorban jelentkező zsidóüldözések, amely Seianus, Pilatus, Flaccus és Caligula működésében csúcsondott ki. Philón tevékenységével az alexandriai zsidóság szellemi vezetőjévé lesz. I. u. 39/40-ben idős emberként küldöttséget vezet Rómába Gaius Caligula császárhoz, hogy biztosítsa az egyiptomi zsidóság polgárjogait, amelyeket Flaccus helytartó tevékenysége veszélyeztetett. Ennek az útnak az eseményeiről szóló híradását és vele kapcsolatban levont tanulságait őrzi két műve: *In Flaccum* és a *Legatio ad Gaium*. Járt Jeruzsálemben is, és látta a Templomot, de csak annak előudvarába léphetett be.

Philón a zsidó és a görög gondolkodás szintézisére törekedett. Ezen szintézist azonban gyakran áttöri a különböző kultúrák eltéréséből adódó kettősség; Philón gondolkodásában szilárd helye van a Biblia Istenének, aki feltétlen Úr a világ és az ember felett. A világ (koszmosz noétosz), a megismerhető világegyetem és a mennyei ember (anthróposz uraniosz) mintegy Isten képmása (eikón). Az univerzum Platónhoz hasonlóan szellemi jellegű, amely rokon az őt életető erővel, a Logosszal, amely mellett hozzá hasonló, de vele nem egyenlő szerepet játszik az értelem (nousz, logiszmosz), a szellem (pneuma) és a gondolkodás (phronészisz). A Logosz valójában a világegyetem központja, aki megvolt, mielőtt Isten a világot megteremtette, de maga is Isten teremtménye. Ő az Isten igazi képmása, a tapasztalati világ viszont mintegy a Logosz képmása, egy második eikón (mimema), szűkebb értelemben maga az ember. Az ember ősképe a „mennyei ember”, aki a földi ember jobbik része, akiben együtt van a két nem, bár nem androgün jellegű.

Bár úgy látszik, hogy a Logosz szinte egy második isteni személy szerepét tölti be, Philón monoteizmusa abszolút szilárd. A Logosz mintegy Isten első, idősebb fiának

szeket, hogy kompatibilissé tegye őket a teremtés Bibliának megfelelő leírásával.³⁰ Philón elfogadta Platón koncepcióját egy örök Istenről, aki a világot létezésbe hozta, de nem tudta elfogadni azt a platóni teóriát, hogy Isten a világot egy örök, előzetesen létező anyagból teremtette. Úgy oldotta meg ezt a nehézséget, hogy azt állította, Isten teremtette meg mindkettőt, az előzetesen létező anyagot a semmiből, a világot pedig ebből az előbb létező anyagból. Az Isten és a teremtett világ közötti kapcsolat Philón szerint a logosz. Kezdetben a Logosz mint Isten lényegének része létezett, majd Isten saját külön létezését adott számára. Mint ilyen, különálló, testetlen létező, a Logosz magában foglalja az értelmes világot és az értelmes világot alkotó ideákat, amely világnak ő maga az értelme. Bár mindketten, Platón és Philón is úgy írták le a teremtést, mint egy aktust, amelyet Isten „akart”, különböző volt a felfogásuk abban, hogy mit értettek Isten „akarata”. Platón számára Isten „akarata” Isten természetének szükségszerű kifejeződését jelentette, ami arra vezette Platont, hogy feltételezze, hogy Isten a világot a szükségszerűség erejével teremtette meg, ezért az így teremtett világ sem lehet másmilyen. Philón

számít, míg vele szemben az érzékelhető világ (koszmosz aiszthétosz) csak Isten második, fiatalabb gyermeke, amelyet a Logosz mintegy ruhaként öltött magára. A Logosz a makrokozmoszt és a mikrokozmoszt nemcsak áthatja, hanem annak feje is. Epikurosz-ellenes hangszólyal hirdeti, hogy a világot Isten teremtette, és csak ez az egy Isten által teremtett világ létezik. Ezzel a gondolatmenettel Philón Mózesnek és szerinte Mózes szellemi utódjának, Platónnak a művét is előkészítette.

Isten a világot a maga erői, igéi (logoi) által kormányozza, amelyek az isteni értelem tulajdonságai, de a világgal szubsztanciálisan egyik is lehetnek mint megszemélyesített isteni attribútumok, hiposztázisok, amelyek Isten és a világ között állnak, de nem válnak soha istenekké, jóllehet olykor a teodicea szerepét is betöltik. Ezeknek a gondolatoknak a néphit ad tartalmat: lelkek, angyalok és démonok vannak az Isten és az ember között. A lelkek részben Istennél maradnak, részben inkarnálódnak, részben lesüllyednek. A Logosz mint főangyal adja meg mindennek a jellegét a világon. Ő határozza meg kinek-kinek a nemét, helyét és sorsát. Ő köti egybe a mennyei és a földi világot, Istent és az embert. Az ember halhatatlan lélekből és halandó testből áll, de a lélek nem egy démonizált világba, gonosz testbe jön, hogy aztán a halállal megszabadulva visszatérjen mennyei hazájába. Philón dualizmusa bibliai dualizmus marad, amelyben a gonosz nem önálló princípium, csak engedetlen teremtmény. Ez az alapvető különbség a gnózis és Philón megváltástana között.

Amikor a Logosz elhelyezi az embert a földi világba, egyúttal mint fiatalabb istenfiúnak részt ad neki a mennyei emberből is, azaz saját képmásából (eikón), és kaput nyit előtte, hogy dinamikus kapcsolatba lépjen az univerzum rendjével és magasabb régióival. Ezért Philón a Logoszt egyben Szabadítóknak (szótér) is nevezi. A Logosz az embert a tudatlanságtól és az engedetlenségtől szabadítja meg.

³⁰ WOLFSON 1948, 1: 180–380

azonban, követve az Írások koncepcióját Istenről mint mindent átfogó hatalommal rendelkező, szabad tényezőről, úgy interpretálta Isten „akaratát”, hogy az a világ teremtésében éppen azt jelenti, hogy a teremtés Isten szabad választása volt, és ezért ez lett a világ természete is. Philón szerint tehát amennyiben Isten úgy akarta volna, nem teremtette volna meg a világot, vagy teremthetett volna egy másfajta világot is.

3. A középkori filozófia

A zsidó filozófia ezt követő fejlődésében a legnagyobb kihívás az univerzum örökkévalósága elméletének arisztotelianus-neoplatonista védelmezői részéről érkezett; a legtöbb középkori zsidó filozófusnak meg kellett küzdenie ezzel a nézettel. Mivel a középkori gondolkodók különböző filozófiai rendszereken belül működtek, megmutatható, hogy a bibliai kozmogóniának a középkori zsidó filozófiában számos verziója létezett: 1. Száádjá ben József és a kálám,³¹ 2. a neoplatonikus emanációelmélet, 3. Móse ben Májmon agnosztikus megközelítési módja, 4. Lévi ben Gersom „platonizmusa” és 5. Chászadáj Crescas teóriája.

3.1. Száádjá ben József (882–942)³²

A teremtés első szisztematikus vizsgálata Száádjá gáónnál található. A *kálám* érvelési rendszerét alkalmazva Száádjá ben József megpróbálta bebizonyítani, hogy a világmindenség időben teremtett, hogy teremtője nem önmaga, és azt, hogy *ex nihilo* teremtett. Az első tézist illetően

³¹ A *kálám* az arabban teológiát jelent, a *mutákállim* szó pedig a teológusokat jelöli. A *kálám* szó eredeti jelentése: beszéd, a *mutákállim* pedig a beszélőt jelenti. A középkorban a héber megfelelője a *há-medábbberim* volt, ami a latin *loquentes*nek felel meg, amely a *kálám* kifejezés szó szerinti fordítása. A legrégebbi teológusokat, akiket ismerünk, mutazilitáknak hívták, és virágkoruk a korai abbászida periódusban volt (750–900) az iraki Bagdadban és Bászrában.

³² Száádjá ben József, gáon Felső-Egyiptomban született és Babilonban halt meg. Filozófus, exegeta és haláchista volt. Grammatikusként és lexikográfusként csaknem a teljes Bibliát lefordította arabra. 928-ban kinevezték a szúrai (Babilon) akadémia gáonjává, ahonnet ugyan hamar eltávolították, de 937-ben visszavették. Fő műve a judaizmus alapelveinek a mutazilita *kálám* hatását nagyban tükröző, arab nyelven írt védőbeszéde és dicsérete, a *Hitelvek és vélekedések* című könyve, amelyet 1186-ban fordított le héberre Jehuda ibn Tibbon *Széfér Emunót ve-Déót* címmel.

Száádjá ben József négy érvelést vezet elő *Hitelvek és vélekedések* című művében. Az első érv szerint mivel tudjuk, hogy Arisztotelész belátja, hogy a világmindenség méreteiben véges, ezért nem mondhatjuk, hogy végtelen ideig mozog, vagyis hogy örök, mivel egy véges test nem rendelkezhet végtelen erővel. A második bizonyíték a konstrukciós érv egy változata: a világmindenség részeinek kombinációja és rendje feltételezi egy teremtő létezését. A harmadik érv azon az alapon kívánja bemutatni a teremtést, hogy az akcicens, esetleges, vagyis véletlenszerű tulajdonságok létezése a világmindenségben, és magában foglalja azt, hogy a világmindenség maga is véletlenszerű, ebből következően nem örök. Végül pedig az örökkévalóság tézise magában foglalja azt, hogy a múlt idő végtelen. Amennyiben azonban így lenne, mivel egy végtelen kiterjedés nem lehet befejezett, a múlt idő soha nem érné el a jelent, ami abszurditás. Száádjá ben József *ex nihilo* teremtés melletti érvelései azt szolgálták, hogy bemutassák: egy örökkévaló, primordiális anyag feltételezése, amelyből a világmindenség teremtése állítólag létrejött volna, különböző abszurditásokhoz vezet.³³

3.2. A neoplatonizmus³⁴

A következő nagy filozófiai befolyás a neoplatonizmusé volt, amelynek Isaac Israeli ben Solomon (855–955) és Solomon ibn Gabirol (1020–1057) voltak jeles képviselői. Mivel a neoplatonizmus monista tendenciájú, nem meglepő, hogy a neoplatonisták kísérletet tettek arra, hogy megszüntessék a szakadékot Isten és a világ között. Ez a tendencia azonban nem könnyen fogadja el az Isten és a természet közötti hiátusra vonatkozó biblikus hangsúlyt. Így a zsidó neoplatonizmusban a teremtés problematikája különösen nyugtalanító. Amíg a pogány neoplatonisták, mint például Plótinosz, kitarítottak a világmindiségnek Istenből való örök és szükségszerű emanációjának felfogása mellett, a zsidó neoplatonisták dogmatikailag kötve voltak, hogy helyet találjanak az *ex nihilo* teremtésnek.

³³ *Hitelvek és vélekedések*, 1,1–2.

³⁴ A neoplatonizmus a platóni filozófiának Ammonios (3. sz. első felében) Szákkással kezdődő és Plótinoszsal (205–270) kibontakozó megújulása az i. sz. 3–6. századig, ami sztoikus, arisztotelianus és neopüthagoreus motívumokkal színezve misztikus metafizikát és teológiát hozott létre.

3.2.1. Isaac ben Solomon (855–955)³⁵

Isaac Israeli ben Solomonnál a világmindenség eredete két primitív állapotának alapvető megkülönböztetését találjuk. Az első szakaszban Isten szabad teremtő ereje manifesztálódik, míg az ezt követő fázisokban a természet és formái szükségszerűen emanálnak Isten erejének első termékeiből, az elsődleges anyagból és formából. Ily módon Isaac Israeli hozzáigazította a neoplatonikus emanáció elméletét a biblikus teremtés koncepciójához.

3.2.2. Solomon ibn Gabirol (1020–1057)³⁶

Solomon ibn Gabirol verziója a neoplatonizmusról ezt a feszültséget még élesebben állítja elénk. Vallásos költeményében, a *Keter Malkhut*-ban³⁷ természetesen hangsúlyozza az *ex nihilo* teremtést, filozófiai munkájában azonban, a *Mekor Chájjim*-ban³⁸ ingadozik a két nézet között, és megpróbál elsődleges hangsúlyt adni a világmindenség esetleges eredetének. Úgy tűnik, hogy a modern tudósok jobban tudatában vannak ennek a problémának, mint Solomon ibn Gabirol volt, de interpretációik különböznek. A neoplatonista filozófiák általában hajlanak a statikusságra, és hangsúlyozzák a világ emanációjának időtlenségét annak végső forrásából. Solomon ibn Gabirol kalandozása a neoplatonista metafizikában nem mentes ettől.

3.3. Móse ben Maimon (1138–1204)³⁹

Móse ben Maimon (Maimonidész) nem találja a *kálám* bizonyítékait meggyőzőnek, főleg amiért azok bizonyos fizikai és metafizikai feltéte-

³⁵ Isaac Israeli ben Solomon (855–955) orvos és filozófus. Egyiptomban született, majd Izraelbe ment, ahonnan újra visszatért Egyiptomba.

³⁶ Solomon ibn Gabirol (1020–1057), teljes nevén Solomon ben Juda ibn Gabriol, arab nevén: Abu Ayyub Sulayman ibn Yahya ibn Gabirul, latinul: Avicbron. Spanyol zsidó költő és filozófus.

³⁷ A királyi korona. Lásd: Solomon ibn Gabirol 1961.

³⁸ Az élet forrása.

³⁹ Móse ben Maimon, ismertebb nevén Maimonidész Cordobában született (1138) és Kairóban halt meg (1204). A zsidó irodalomban a Rámbám betűszóval ismert filozófus, haláchá- és szövegmagyarázó, illetve orvos. Családjá az Almohádi-hódításnak a zsidóságra gyakorolt romboló hatása miatt elhagyta Spanyolországot, ahonnan Észak-Afrikába, majd a Szentföldre, végül Kairóba mentek, és Fosztátban, a mai Ó-

lezéseken nyugszanak, amelyeket ő elutasít.⁴⁰ Ezen túlmenően elutasítja a teremtés neoplatonikus magyarázatát is.⁴¹ Másrészt pedig úgy érvel, hogy sem Arisztotelésznek, sem az iszlám követőinek nem sikerült demonstrálniuk a világmindenség örökkévalóságát. Így a kérdés nem dönthető el egyedül filozófiai alapokon. Móse ben Maimon szerint a kérdést el kell dönteni, mivel az örökkévalóság-elmélet elfogadása azt jelentené, hogy fel kell adni a csodákba vetett hitet, mivel az örökkévalóság-hipotézis egyenértékű azzal a felfogással, hogy az univerzum és törvényei szükségszerűen emanálnának Istenből. A csodákban való hit pedig azt jelenti, hogy Isten szabadon megszakíthatja a természet folyását. Így a teremtés kérdése különösen zavarbaejtő; dönteni kell, de a filozófia ezt nem tudja megoldani.⁴² Ezen a ponton Móse ben Maimon a kinyilatkoztatáshoz fordul mint végső döntőbíróhoz. Agnosztikus érvei ellenére Móse ben Maimon mégis hoz bizonyos filozófiai érveket a teremtés tézisére. Bevallja, hogy ezek az érvek nem döntöek, de a mérleget a Biblia javára billentik. Általánosságban megkísérlik bemutatni, hogy Arisztotelész örökkévalóság-teóriája nem nyújt magyarázatot a világmindenség anomáliáira, különösen az égitestek bizonyos szabálytalan tulajdonságaira. Gondoljunk például a bolygók szabálytalan mozgására vagy a csillagok fényének színkülönbségeire. Feltéve, hogy Arisztotelész hipotézise az univerzum örökkévalóságáról adott, és hogy minden természeti jelenség megmagyarázható a szükségszerű törvény fogalmaival, mégis nehéz – ahogy Arisztotelész maga is elismeri – ezeket a szabálytalan tényeket megmagyarázni. Miért bocsát ki egy csillag kékes fényt, egy másik pedig vöröset? – kérdezi Móse ben Maimon a *A tévelygők útmutatójában*.⁴³ Mindazonáltal ha feltételezzük, hogy a világmindenséget Isten szabad akaratából teremtette, akkor mindezeket a szabálytalan megnyilvánulásokat is Isten szabad

Kairóban telepedtek le. Móse ben Majmon 1177-ben a fosztáti zsidó hitközség vezetője lett, 1185-ben pedig Szaladin nagyvezír udvari orvosává nevezték ki. Sok orvosi értekezést írt, elkészítette a Misna arab nyelvű kommentárját és egy monumentális zsidó törvénykönyvet, a *Misné Tórát* (5Móz 17,18), amely a *Jád há-Házáká* (Az erős kéz) címet kapta. Híres munkája *A tévelygők útmutatója*, amelyet arabul írt, majd *Móre há-Nevukim* címmel héberre is lefordított munkája a zsidó arisztotelianizmus legkiválóbb képviselőjévé avatta. Gondolkodása Aquinói Szent Tamásra is hatott.

⁴⁰ A *tévelygők útmutatója*, 1,73–74.

⁴¹ Uo. 2,21.

⁴² Uo. 2,15.21.25.

⁴³ Uo. 2,22.24.

akarátának tulajdoníthatjuk. Így – bár a teremtés tézisére nincs döntő bizonyíték – ez a hipotézis könnyebben magyarázza a jelenséget, mint az örökkévalóság-elmélet. Tehát inkább filozófiai alapon, mint vallási megfontolásból elfogadható. A kérdést illetően, hogy vajon a teremtés *ex nihilo* történt-e, Móse ben Maimon azt állítja, hogy a téma nem döntő a vallásos hitre vonatkozóan. A szöveg szempontjából tekintve a Biblia egybehangzóan azt állítja, hogy a világmindenség teremtett valóság, de nem ilyen egyértelmű a teremtés részleteit illetően. Tisztán teológiai alapokon ez azonban nem fontos, mivel a primordiális anyagból történő platonikus teremtésteória is kompatibilis az isteni szabadsággal és a csodák létezésével. Mivel a platonikus teória nem került bizonyításra, a zsidó tradíció pedig a Genezist általában az *ex nihilo* teremtéssel magyarázza, Móse ben Maimon a hagyományt követi. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy kész volt újrainterpretálni az Írást, ha Platón teóriája bizonyítást nyert volna.⁴⁴

3.4. Lévi ben Gersom (1288–1344)⁴⁵

Móse ben Maimonnak a teremtés bizonyíthatóságát illető kétségeit két nagy utódja, Lévi ben Gersom és Chászdáj Crescas (+1412?) oszlatta el. Mindkét filozófus megpróbálja bizonyítani a teremtést, bár különböző módon teszik ezt. Lévi ben Gersom szerint az arisztotelészi fizika feltételezi a teremtést, még akkor is, ha valójában Arisztotelész ezt nem ismerte fel. Arisztotelész rendszere ugyanis teleologikus. Végekimenetelt és célokat tulajdonít a természetnek.⁴⁶ A természet teleológiai felfogása azonban feltételez egy teremtőt, aki a világmindenséget speciális célok szerint formálja.⁴⁷ Ezen túlmenően Arisztotelész dinamikai törvényei hamisnak bizonyulnak, amennyiben az örökkévalóság-elméletet elfogadjuk. Például Arisztotelész szerint egy bolygó sebessége az a funkció, ahány rotációt a bolygó tesz a föld körül egy adott időintervallumban. Amennyiben azonban a múlt idő végtelen, akkor a rotációk száma

⁴⁴ Uo. 2,25

⁴⁵ Lévi ben Gersom (1288–1344), betűneve: Ralbag, hívták Maestre Leo de Bagnolsnek, vagy Magister Leo Hebraeus Gersonidesnek is. A provence-i Gersonidész foglalkozott matematikával, asztronómiával, filozófiával és bibliamagyarázattal.

⁴⁶ Arisztotelész: *Fizika* 2.

⁴⁷ Lévi ben Gersom: *Széfér Milchámot ha-Sém*, 6,1.7.

minden bolygóra vonatkozóan a múltban ugyanaz lenne – végtelen. Következésképpen minden bolygó sebessége egyforma lenne, ami nem igaz.⁴⁸ Móse ben Maimonnal ellentétben azonban Lévi ben Gersom feltételezi, hogy Isten a világmindenséget egy örök, alakatlan anyagból teremtette.⁴⁹ Amennyiben ugyanis az *ex nihilo* teremtés elméletét fogadnánk el, nem lenne mód megmagyarázni, hogyan teremthetett egy fizikai univerzumot Isten, aki testetlen. Továbbá az *ex nihilo* teremtés elmélete feltételezi, hogy a teremtést megelőzően létezett egy vákuum, vagyis egy üres tér. Lévi ben Gersom szerint azonban a vákuum elképzelése abszurd. Lévi ben Gersom úgy véli, hogy az örök, alakatlan anyag doktrínáját a Tóra tanítja, és ez ennél fogva kompatibilis a zsidó hittel.⁵⁰ Ábrahám ibn Ezra (1090–1164) szintén javasolja a platóni elméletet Genézis-kommentárjában.

3.5. Chászdáj Crescas (1340–1412?)⁵¹

Chászdáj Crescas teremtésfelfogása a „teremtés” kifejezésének egy másik használatát mutatja be, és rámutat a világmindenség örökkévalóságára vagy időbeli kezdete felvetés ambivalenciájára. Míg Móse ben Maimon és Lévi ben Gersom úgy értelmezik a teremtést, mint aminek időbeli kezdete van, Chászdáj Crescas ezt a koncepciót okozati függőségként értelmezi. Ennek megfelelően az univerzum Istentől való okozati függőségben teremtett, amely tézist Arisztotelész is elfogadta. Az így értelmezett teremtés az időre vonatkozóan semleges koncepció, ugyanis a világmindenség teremtett voltának bizonyítása az örökkévalóság kérdését nem dönti el. Chászdáj Crescas számára a teremtés *ex nihilo* teremtést jelent.⁵² Amennyiben az egész univerzum Istentől függ, aki az egyetlen abszolút szükségszerű létező, minden *ex nihilo* teremtett, beleértve az anyagot, tekintet nélkül arra, hogy az örök-e vagy sem. Az örökkévalóságot illetően Chászdáj Crescas visszautasítja Móse ben Maimon és Lévi ben Gersom minden érvét a világmindenség

⁴⁸ Lévi ben Gersom: *Széfer Milchámot ha-Sém*, 6,1.11.

⁴⁹ *Timaios*, 49kk.

⁵⁰ Lévi ben Gersom: *Széfer Milchámot ha-Sém*, 6,2.1.

⁵¹ Chászdáj Crescas (1340–1412?), spanyol filozófus, teológus és államférfiú.

⁵² Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologiae*, I. 44. 1–2; 46. 1–2. Aquinói Szent Tamás elképzelései valószínűleg hatással voltak Chászdáj Crescasra.

időbeli létére vonatkozóan. Úgy tartja ugyanis, hogy az univerzum teleológiai karaktere, ami az említett filozófusok számára az időbeli lét bizonyítékául szolgált, megmagyarázható a világmindenség örökkévalóságának feltételezésével is, amennyiben az univerzumot úgy fogjuk fel, mint ami intelligenciát és tökéletességet mutat. Ez az érvelés látszólag arra utal, hogy Chászdáj Crescas hitt az univerzum örökkévalóságában. Ugyanakkor állítja, hogy a tradicionális bibliai felfogás szerint a világmindenségnek időbeli kezdete volt. Ezen elmélet megőrzi Chászdáj Crescas előszeretettel az örökkévalóság tézise iránt, amennyiben az a végtelen időt posztulálja, és konzisztens a tradicionális tanítással, miszerint az univerzumnak időbeli kezdete volt. Chászdáj Crescas valójában másodlagosnak tekinti ezt a problémát: számára ez nem jelent olyan tanítást, amelynek a tagadása aláásná a judaizmust, ahogy azt Móse ben Maimon hitte. Ami Chászdáj Crescas számára döntő jelentőségű, az annak a hite, hogy minden Istentől függ, ami számára az *ex nihilo* teremtést jelenti.⁵³

4. A modern gondolkodás

4.1. Franz Rosenzweig (1886–1929)⁵⁴

Franz Rosenzweig bontotta ki azt a gondolatot, hogy az Isten, az ember és a világmindenség közötti kapcsolat a judaizmus megértésének három fő kérdése. Franz Rosenzweig szerint az Isten és az univerzum közötti kapcsolat a teremtésben nyer kifejezést. Isten a világot a semmiből teremtette, és a káosz is „része a teremtésnek, és nem előzi meg azt”.⁵⁵ A teremtés Franz Rosenzweig számára végtelen folyamat, nem egyetlen

⁵³ Chászdáj Crescas: *Or Ádonáj* 3,1, 4–5.

⁵⁴ Franz Rosenzweig (1886–1929), német zsidó filozófus, teológus. Megérintette a keresztény hitre térés gondolata, de nem sokkal az első világháború kitérője előtt visszatért a judaizmushoz. 1918-ban fejezte be a *Der Stern der Erlösung* (A megváltás csillaga) című főművét, amely a kinyilatkoztatás eszméjét helyezi a filozófiai racionalitás középpontjába mint a gondolkodás és a létezés tájékozódási pontját, és igazolja – összevetve a keresztény úttal – a zsidó élet folyamatos fennmaradását. Frankfurtban megalapította a Freies Jüdisches Lehrhaus, amelyben olyan tanárok tanítottak, mint például Martin Buber, Nathan Birnbaum, Gershom Scholem vagy Leo Bäck. Buberrel hozzákezdett a héber Biblia németre fordításához.

⁵⁵ ROSENZWEIG 1930, 2: 59. kk.

esemény, amely a múltnak egy külön pillanatában történt. Mindez nem jelenti, hogy a világ minden pillanatban „teremtetik”, hanem, hogy létezése nem független Istentől, akinek hatalma tartja fenn a világot és mindent, ami benne van. Ennek a kapcsolatnak jelentős következménye az ember „teremtettségének” érzete, az az érzés, hogy függ Istentől, az ő Teremtőjétől. Ez a függőségérzés vezet végül is a kinyilatkoztatáshoz.⁵⁶

4.2. Martin Buber (1878–1965)⁵⁷

Martin Buber számára a teremtés koncepciójának alapvetően fontos jelentése abban áll, hogy a „teremtés maga már kommunikációt jelent a Teremtő és teremtménye között”.⁵⁸ A teremtés koncepciója Martin Buber szerint ahhoz a felismeréshez vezet, hogy az ember megváltja a világot cselekedetein keresztül. Az ember résztvevője a teremtésnek. Befejezi Isten teremtő művét, és ezzel kezdeményezi saját megváltását: „A teremtés – velünk történik, belénk égeti magát, izzással átformál minket, remegünk és elalélunk, alávetjük magunkat. Teremtés – részt veszünk benne, találkozunk az alkotóval, fölajánljuk magunkat neki, segítők és társak.”⁵⁹ Az a tény, hogy az ember részt vehet a teremtésben, „Isten határtalan hatalma és tudása ellenére – jelenti magát, az ember teremtésének misztériumát”.⁶⁰

4.3. Mordecháj Kaplan (1881–1983)⁶¹

Mordecháj Kaplan a teremtés természetéről folytatott középkori vitákat (hogy vajon *ex nihilo* vagy az elsődleges anyagból történt-e) a modern

⁵⁶ Uo. 2: 46. o.

⁵⁷ Martin Buber Bécsben született (1878) és Jeruzsálemben halt meg (1965), filozófus és teológus volt. Németre fordította a Bibliát, amit Franz Rosenzweiggel kezdett el. Az Írásban Izraelnek az örök Te-vel folytatott párbeszédét látta. Filozófiai munkássága hatalmas érdeklődést váltott ki a modern keresztény gondolkodás részéről is. Kezdetből cionista volt, 1938-ban Palesztinába települt, és a Héber Egyetemen a társadalomfilozófiai tanszéket vezette. Egész életében a palesztinai zsidók és arabok harmonikus együttműködéséért küzdött. Egy időben a kétnemzetiségű állam létrehozásának tervét is támogatta.

⁵⁸ BUBER 1991.

⁵⁹ BUBER 1994, 99. o.

⁶⁰ BUBER 1952, 138 o.

⁶¹ Mordecai Menahem Kaplan (1881–1983), az „amerikai iskola” legjelentősebb alakjai-

gondolkodásmód számára nem tekinti igazán lényegesnek, mivel azoknak a „spirituális élethez fűződő kapcsolata csak távoli”. Mordecháj Kaplan szerint az „Isten teremtette a világot” hagyományos tanítás morális indítéka az, hogy a valóság legistenibb természetű fázisát a kreativitás, illetve az élet spontán, nem a múlt által meghatározott aspektusainak folyamatos előretörése jelenti. A „látens és potenciális elemeknek a világmindenségben való létezése” azt jelenti, hogy sok minden lehetséges, és a teremtés még mindig folyamatban van, és hogy az embernek hatalmában áll megvalósítani ezeket a lehetőségeket. Mordecháj Kaplan számára a „kreatív élet” a teremtéstörténet esszenciája.⁶²

Bibliográfia

- ALTMANN, Alexander: *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*. Routledge & K. Paul, London, 1969.
- ALTMANN, Alexander – STERN, S. M.: *Isaac Israeli. A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*. Oxford, 1958.
- ALT, A. – BEER, G. – BÖHL, F. et al. (szerk.): *Altentestamentliche Studien. Rudolf Kittel zum 60. Geburtstag*. Hinrich, Leipzig, 1913.
- BUBER, Martin: *A próféták hite*. Atlantisz, Budapest, 1991.
- BUBER, Martin: *Eclipse of God. Studies in the Relation between Religion and Philosophy*. Harper, 1952.
- BUBER, Martin: *Én és Te*. Európa, Budapest, 1994.
- CASSUTO, Umberto: *Commentary on the Book of Genesis*. 1. köt. *From Adam to Noah*. Ford. Israel Abrahams. Magnes Press, Jerusalem, 1961.
- DIESENDRUCK, Zvi: Saadya's Formulation of the Time Argument for Creation. In: Baron, Salo W. – Marx, Alexander (szerk.): *Jewish Studies in Memory of G. A. Kohut*. New York, 1935. 145–158. o.
- HEIDEL, Alexander: *The Babylonian Genesis*. 2. kiad. University of Chicago, 1951.

nak egyike az Egyesült Államokban volt rabbi, és az úgynevezett rekonstrukcionista irányzat megalapítója volt. A judaizmust elsősorban fejlődő, átalakuló kultúrának tekintette, és nem kinyilatkoztatott tanításnak, illetve törvénynek. Isten, a Tóra és Izrael a zsidó világképben olyan háromságot alkotnak, amelynek minden eleme azonos fontosságú. Kaplan szerint mivel a zsidók nem hisznek többé az örök életben, üdvösségük csak e földön valósul meg, meg kell tehát teremteni az üdvösség számára az eszközöket. Felfogása szerint a zsinagógák a zsidó kulturális élet minden területét is hivatottak szolgálni, tehát a művészeteket, a zenét, a tanulást és az imát egyaránt.

⁶² KAPLAN 1937, 61. o.

- HERRMANN, Siegfried: Die Naturlehre des Schöpfungsberichtes. Erwägungen zur Vorgeschichte von Gen 1. *Theologische Literaturzeitung*, 86. évf. 1961. 413–424. o.
- Imakönyv*. Sziddur, Budapest, 1904. Reprint: OR-ZSE, Budapest, 2004.
- JUNKER, Hermann: *Die Götterlehre von Memphis. (Schabaka-Inschrift.)* Berlin, 1940.
- KAPLAN, Mordecai Menahem: *The Meaning of God in Modern Jewish Religion*. Behrman's, New York, 1937.
- LOEWENSTAMM, Samuel A.: The Death of Moses. *Tarbiz*, 27. évf. 1957/58. 142–157. o.
- Maimonidész: *A tévelygők útmutatója*. Logos 2000, Budapest, 1997.
- Platón: Timaiosz. In: *Platón összes művei*. 3. köt. Ford. Kövendi Dénes. Európa, Budapest, 1984. 307–409. o.
- REAU, Lpious: *Iconographie de l'art chrétien*. 1–2. köt. Presses Universitaires de France, Paris, 1956.
- ROSENZWEIG, Franz: *Der Stern der Erlösung*. 1–3. köt. Schocken Verlag, Berlin, 1930.
- SAMUELSON, Norbert M.: *Judaism and the Doctrine of Creation*. Cambridge University Press, 1994.
- SARNA, Nahum M.: *Understanding Genesis*. McGraw Hill, New York, 1967.
- Solomon ibn Gabirol: *The Kingly Crown*. Ford. Bernard Lewis. Valentine Mitchell, London, 1961.
- SPEISER, E. A.: *Genesis. Introduction, Translation, and Notes*. Doubleday, 1964. (Anchor Bible 1.)
- WILDBERGER, Hans: Das Abbild Gottes. Gen. 1,26–30. *Theologische Zeitschrift*, 21. évf. 1965. 245–259., 481–501. o.
- WOLFSON, H. A.: *Philo*. 1–2. köt. Cambridge, MA, Harvard University, 1948.

Mózes és Áron alakja a hellenisztikus irodalomban és a Biblia utáni zsidó gondolkodásban

Kocsis Zoltánnak ajánlva¹

1. Mózes

Mózes (héberül Móse, a Septuagintában Moüszész) a zsidó nép vezetője, prófétája és törvényadója volt az i. e. 13. sz. első felében. Isteni megbízást kapott, hogy vezesse ki az izraelitákat Egyiptomból, ezért 80 éves korától 120 éves korában bekövetkezett haláláig vezette őket vándorlásuk idején, amíg megérkeztek Moáb pusztájába.

1.1. A hellenisztikus irodalomban

Az ősi kultúrák bölcseinek elfogadására irányuló zsidó-hellenisztikus tendencia egész sor erőltetett azonosítást hozott magával, így például az Ízisz² – Éva, Szerapisz³ – József, Atlasz⁴ – Hénoch, Bel Kronosz⁵ –

¹ 2010. január 16-án mutatták be Budapesten, a Művészetek Palotájában Arnold Schönberg *Mózes és Áron* című operáját. Kocsis Zoltán írta meg a mű harmadik felvonását.

² Ízisz (ókori egyiptomi nyelven Iszet vagy Aszet) az ókori Egyiptom egyik legjelentősebb istensége, anyaistennő, a varázslás, a termékenység, a víz és szél, a tengerhajózás istennője, a nőiesség és a hűség szimbóluma, Ozirisz felesége, Hórusz anyja.

³ Szerapisz egyiptomi isten, kinek képét a monda szerint Ptolemaios Lagi uralkodása alatt a pontus Sinopéból Alexandriába vitték, ahol azután kultuszának főhelye támadt. Nem tudni, hogy mi szolgáltatott okot erre a mítoszra, mert valójában Szerapisz nem idegen istenség, hanem már II. Ramszesz korában nagy tiszteletben állott, és egyiptomi neve: Osar-Apiz (azaz Osiris-Apis), az Ozirisszé vált szent Ápiz bikát jelenti, aki Ré napisten helyébe a görög-egyiptomi Ptolemaioszok birodalmának nemzeti istensége lett. Ahogyan az egyiptomiak Szerapiszt Rével és Ozirisszel azonosították, úgy a görögök Heliosszal, Zeusszal és Hádésszel.

⁴ Atlasz a görög mitológiában a titánok leszármazottja, az óriás, aki a vállán tartja az égboltot. Iapetosz titán és Klümené tengeri istennő gyermeke, Prométheusz, Epimétheusz és Menoitiosz testvére. Ő a Heszperiszek és a Pleiaszok atyja, és gyakran őt tartják az elsüllyedt Atlantisz első királyának is. Részt vett a titánok lázadásában az olümposzi istenek ellen, amikor megostromolta a mennyeket. Az istenek csak nehezen tudtak győzni, így Zeusz büntetésül Atlaszt arra kárhóztatta, hogy örökké vállain tartsa az égboltot.

⁵ Kronosz Zeusz apja a görög mitológiában (Kronosz = Cronus). Római megfelelője Saturnus. Uranosz és Gaia gyermeke, a tizenkét titán legfiatalabbja. Az olümposzi

Nimród, Orpheusz⁶ – Dávid, Musaeos⁷ – Mózes, Zoroaszter⁸ – Ezékiel párokat azonosította. Mindez a zsidó kultúra hősi alakjainak attribútumához való civilizációs hozzájárulásban csúcsonyosodott ki. Így például Eupolemosz⁹ számára – aki kronológiájában több mint 500 évvel a trójai háború elé helyezte Mózeset – Mózes volt az első bölcs, valamint ő volt az első, aki az írást feltalálta a zsidóknak, akiktől aztán ezt átvették

istenek egyik atyja. Amikor a föld világra hozta az óriás titánokat, Uranosz megrémült látványuktól, de legfőképpen megijedt gyermekei erejétől és hatalmasságától. Így az ég azt mondta Gaiának, hogy rútságuk miatt a Tartaroszban fognak élni. A föld mélyén azonban nagyon keserves az élet, és a szerető anya, Gaia egyre nehezebben viselte, hogy a titánoknak ilyen sanyarú sorsot szánt apjuk. Egy nap megelégette Uranosz kegyetlenségét, és elhatározta, hogy bosszút áll rajta. Gaia úgy gondolta, hogy az ég istene fájdalmat okoz neki azzal, hogy teherbe ejti, majd szinte összes gyermekét a föld mélyére száműzi. Így aztán azt remélte, hogy szeretője jobb belátásra tér, ha megfosztja férfiasságától.

⁶ Orpheusz trák származású legendás dalnok a görög mitológiában. Őt tartották a líra feltalálójának vagy tökéletesítőjének. A zenéjével lecsillapította a vadállatokat, tánca indította a sziklákat, megállította a folyókat. Héthúrú lantján állítólag olyan harmóniakat volt képes megszólaltatni, amelyek megindították az alvilág őreit is. Értette a természet nyelvét, tudott beszélni az állatokkal. Úgy tartják, hogy ő tanította meg az emberiséget az orvoslásra, írásra és földművelésre.

⁷ Muszaios, Musaios, Musaeus (i. sz. 5. sz. második fele) görög költő. A források grammatikusnak nevezik, s talán azonos a Prokópiosz levelezésében előforduló Muszaiossal. Életéről egyébként semmi bizonyosat nem tudunk, egyes feltételezések szerint maga a Muszaiosz név is csupán felvett álnév, utalás a mitikus dalnokra. Neve alatt egyetlen költemény maradt fenn, a *Tá kátá Héro káj Leándron* (Héro és Leandrosz története) című 343 soros vers, amely a Hellészpontosz (a mai Dardanellek) innenső és túlsó partján lakó címszereplők titkos és tragikus végű szerelméről szól: hogyan ismerkedtek meg, hogyan vallottak szerelmet egymásnak, hogyan úszott át Leandrosz minden este kedveséhez a tengerszoroson, hogyan fulladt vízbe egy viharos éjszakán, s hogyan halt utána Héro. A téma maga nem új, már a római aranykor költői is utalnak rá, sőt Ovidius meg is verselte (*Heroides* 17–18).

⁸ Zarathusztra (görögül Zóroasztrész, perzsa, illetve óperzsa nyelven Zartost, illetve Zarathustra; Baktria/Sistan/Urmia, i. e. 628 – i. e. 551) iráni pap, a zoroasztrizmus prófétája. Zarathusztra a Szpitama család sarjaként született, az ókori Perzsia területén, valahol az Oxus folyó partján. Születésének és munkásságának idejével kapcsolatban számos nézet létezik. Vallási források az időpontot i. e. 6000 és 600 közé teszik, a kutatók azonban jelentősen szűkítik a szóba jöhető periódust. Mary Boyce szerint a Zarathusztra írásaiban található utalások alapján munkásságának időszaka i. e. 1700 és 1500 közé tehető. Más kutatók szerint, történeti források alapján ez az időszak az i. e. 6. századra esik

⁹ Eupolemosz a legkorábbi hellenisztikus kori zsidó történész, akinek a munkája öt (esetleg hat) töredékben maradt meg, Caesareai Euszebiosz *Praeparatio Evangelica* című művében idézetek formájában. Ugyancsak idézi Alexandriai Kelemen *Poli-hisztor* és *Stromata* című műveiben.

a főníciaiak, a főníciaiaktól pedig a görögök.¹⁰ Artapanosz¹¹ szerint Mózes – akit Musaeoszsal és Hermész/Thot¹² alakjával is azonosítottak – Orpheusz tanítója volt, aki felfedezte az írás művészetét, ő volt az első filozófus, és különböző békés és háborús gépeket talált fel. Ő volt a felelős Egyiptom politikai szervezetének felállításáért is – miután 36 provinciára felosztotta Egyiptomot –, és ő volt a kezdeményezője az állatkultusz bevezetésének Egyiptomban, amelyre úgy tekintettek, mint az egyetlen lehetséges eszközre, amely az egyiptomi tömegek állhatatlan jellemét megfékezhetné.¹³ A Pentateukhosz legkorábbi filozófiai exegétája, Arisztobulosz¹⁴ úgy tartotta, hogy Homérosz és Hésziodosz műveik nagy részét Mózes könyveiből merítették, amelyek Aristobulosz szerint már jóval a Septuaginta előtt le lettek fordítva.¹⁵ Alexandriai Philón fenntartja, hogy Hérakleitosz¹⁶ úgy kaparintotta meg az ellentétek teóriáját Mózesről, „mint egy tolvaj”.¹⁷ Hasonlóképpen azt állítja, hogy a görög törvényhozók számos törvényt „lemásoltak”

¹⁰ Euszebiosz: *Praeparatio Evangelica* 9,26.

¹¹ Artapanosz (i. e. 2. sz. második fele) görög nyelvű zsidó történetíró. Egyiptomban, Alexandriában élt. Műveit csupán közvetve ismerjük, Alekszandrosz Polühisztór közvetítésével Euszebiosz idézeteiből. Ő írta a *Peri Iudaión* (A zsidókról) című művet, amelyben a Tórából merített érvekkel azt kívánta bebizonyítani, hogy az egyiptomi kultúra zsidó, közelebről mögési forrásokra vezethető vissza.

¹² Hermész Triszmegisztoz a régi egyiptomiaknál az egyik nevezetes istenség, Tehut vagy Thot görög neve. A művészet íbiszmadár alakjában ábrázolja, vagy ember alakban íbiszfejjel. Ő a hold istensége, illetve az időszámításé, amely a hold járásán fordul meg, nemkülönben a mérésé és mértéké is. Az utóbbi alapon az idők folyamában (mint ez a papiruszokból kiderül) ő válik a világrend, a mindenségben uralkodó beosztás és célszerűségi istenszeme képviselőjévé. Védője és ura a törvényeknek, istene a szellemi hatalomnak, rendezője az istentiszteleti szertartásoknak és legfőbb ellenőre minden tudománynak és művészetnek, kinek az egyiptomiak nem csupán az írás feltalálását tulajdonítják, hanem azt is, ami az összes tudományok alapelveit és elemeit is képezi.

¹³ Euszebiosz: *Historia Ecclesiae* 9,27.

¹⁴ Paneasz Arisztobulosz (kb. i. e. 160) hellenisztikus zsidó filozófus, a peripatetikus iskola képviselője, bár ő is használja a platóni és a püthagoraszi elveket. Egyike volt a legkorábbi a zsidó alexandriai filozófusoknak, akiknek célja volt összeegyeztetni a görög filozófiát és a Szentírást.

¹⁵ Euszebiosz: *Historia Ecclesiae* 13,12.

¹⁶ Epheszoszi Hérakleitosz (i. e. 535–475) preszókratikus görög filozófus, az ióniai Epheszosz szülőtte. Hérakleitosz híres tana szerint a változás központi szerepet tölt be a világegyetemben, ahogy a híres mondás is állítja: „Nem léphetünk kétszer ugyanabba a folyóba.” Hitt az ellentétek egységében, amely kimondja, hogy „az út felfelé és lefelé egy és ugyanaz”.

¹⁷ Alexandriai Philón: *Quaestiones et Solutiones in Genesis* 4,152.

Mózes törvényeiből.¹⁸ Philón szerint Mózes megelőzte Platón anyagból történő teremtéstanát azzal, hogy a Genesisben azt tanítja, hogy víz, sötétség és káosz volt, mielőtt a világ létrejött.¹⁹ Josephus Flavius szerint Mózes volt a legkorábbi törvényhozó a világ feljegyzései szerint. Úgy gondolta, hogy maga a „törvény” szó ismeretlen volt az ókori Görögországban.²⁰ Ezen túlmenően, mint Josephus Flavius írja: „különösen két ponton követte Platón a mi törvényhozónkat [Mózes]. Előírta, mint a polgárok elsőrendű kötelességét, a törvények tanulmányozását, melyet szóról szóra kívülről meg kellett tanulniuk, és elővigyázatossági intézkedéseket hozott, hogy megakadályozza az idegenek számára, hogy találomra keveredjenek velük.”²¹ „A mi legkorábbi utánczóink – vonja le a következtetést Josephus Flavius – a görög filozófusok voltak, akik bár látszólag saját országaik törvényeit tartották be, viselkedésükben és filozófiájukban Mózes tanítványai voltak.”²² A pogány világban az egyetlen analógia a Mózes elsőségét állító feljegyzésekre Apameiai Numéniosz²³ híres mondata (Kr. u. 2. sz.), aki a Héber Biblia allegorikus interpretációját vezette be a pogány világ számára,²⁴ miszerint Platón Mózes volt, aki görögül beszélt.²⁵ Alexandriai Philón azt is állította, hogy Mózes volt „a törvényadók legjobbika valamennyi országban”, és törvényei a legkiválóbbak voltak, amelyek valóban Istentől jöttek. Ezt az a tény bizonyítja, hogy míg más törvényeket megszámlálhatatlan ok miatt módosítottak, Mózes törvényei szilárdak és mozdíthatatlanok maradtak. „Remélhetjük, hogy fenn is maradnak minden eljövendő kor számára [...], mindaddig, amíg a Nap és a Hold, a menny és az univerzum létezni fog.”²⁶ Valójában – mondja Alexandriai Philón – „természetes, hogy amikor egy nép nem fejlődik, dolgaikat bizonyos mértékben felhő borítja, de ha friss kezdetet kívánnak elindítani egy jobb jövőért, minden nemzetnek jobb, ha eldobja ősi szokásait, és egye-

¹⁸ Alexandriai Philón: *Specialibus Legibus* 4,61.

¹⁹ Alexandriai Philón: *De Providentia*; Jusztinosz mártír: *Apologia* 1,59.

²⁰ Josephus Flavius: *Apion* 2,154

²¹ Josephus Flavius: *Apion* 2,154

²² Josephus Flavius: *Apion* 2,281

²³ Apameiai Numéniosz görög filozófus. Apameiában, Szíriában élt a 2. század második felében. A neopitagoreizmus és neoplatonizmus előfutára volt.

²⁴ Apameiai Numéniosz: *Töredékek* 19; 32.

²⁵ Apameiai Numéniosz: *Töredékek* 10.

²⁶ Alexandriai Philón *De vita Mosis* 12.

dül a mi törvényeink tisztelete felé fordul”.²⁷ A zsidók hanyatló politikai szerencséjének dacára a Római Birodalom idején a Mózes iránti csodálat jele alkalmanként megtalálható volt olyan íróknál, mint például Pszeudo-Longinosz,²⁸ aki magasztalón írt a nagy törvényhozó szárnyaló géniuszáról.²⁹ Ezzel szemben Numéniosz,³⁰ Tacitus,³¹ Galénosz,³² Celsus,³³ Porphüriosz³⁴ és Iulianus³⁵ azonban rendkívül kritikusak, sőt ellenségesek voltak Mózesrel szemben.

1.2. Ókori támadások Mózes ellen

A legkorábbi, Mózesre vonatkozó görög utalások kedvezőek voltak. Abderai Hekataiosz³⁶ Mózeset mint a zsidó állam alapítóját mutatja be, Mózesnek tulajdonítva Palesztina elfoglalását, Jeruzsálem és a Templom építését. Hekataiosz platonikus módon úgy magyarázta, hogy Mózes 12 törzsre osztotta népét, mert a 12 tökéletes szám, amely

²⁷ Alexandriai Philón: *De vita Mosis* 44.

²⁸ Pszeudo-Longinosz (1. sz.) a *Peri hüpszusz* (A fenségéről) címen hiányosan ránk maradt esztétikai mű szerzőjének tudományos elnevezése. A szöveghagyomány az írást Dionüsziosz vagy Longinosz művének mondja, így a 19. századig Longinoszt tartották a munka szerzőjének, mígnem bebizonyosodott, hogy e szerzőnév téves, a mű jóval korábbi. Ezután többen Dionüsziosz Halikarnasszeusz szerzőségét valószínűsítették.

²⁹ Pszeudo-Longinosz: *Peri hüpszusz* 9,9.

³⁰ Numéniosz, a platonista filozófus a 2. században jelentős hatással volt a későbbi platonizmusra, leginkább Plótinoszra (3. sz.).

³¹ Tacitus Cornelius római történétíró (Kr. u. 55/56 – 117/120). Kora politikai életének tevékeny résztvevője volt: 97-ben consul, majd később Asia római tartomány kormányzója volt.

³² Claudius Aelius Galenus (129–199/217). A görög *galénosz* szó nyugodtat jelent, ez lett nevének jelzője. Ismertebb neve: Pergamoni Galénosz (ma Bergama, Törökország); kiemelkedő görög származású római orvos, sebész, filozófus.

³³ Celsus (görög: Kelszosz) 2. századi görög filozófus, a korai kereszténység nagy ellenfele. Ismert munkája: *Az igaz szó* (Lógosz aléthesisz).

³⁴ Porphüriosz (Batanea, Szíria, 232 – Róma, 304) görög újplatonikus filozófus.

³⁵ Flavius Claudius Iulianus (331, Konstantinápoly – 363, Tigris folyó, Maranga). 361–363 között császárként uralkodott a Római Birodalomban. Iulianust „Apostata” (Hítehagyott”) melléknévvel tartja számon a keresztény hagyomány, mert császárrá történő kikiáltását követően (360) nyíltan felhagyott a kereszténység gyakorlásával, és a hagyományos görög-római vallásokat ápolta és pártfogolta, amelyeket szerinte a Jamblikhosz-féle újplatonizmus hozott közös nevezőre.

³⁶ Abderai Hekataiosz (vagy Theos) görög történész és szkeptikus filozófus (4. sz.).

megfelel az év 12 hónapjának.³⁷ Megfigyelte a féltő gondoskodást a katonai kiképzésben, amellyel Mózes megpróbálta az ifjúságot erkölcsi visszafogottságra és hősi kitartásra nevelni.³⁸ Fontosabb ennél, hogy hangsúlyozta: Mózes nem vezetett be képmásokat az istentiszteleten, hogy Istent ne lehessen antropomorf módon elképzelni, hiszen csak a mindent magában foglaló mennyeket, vagyis a kozmoszt lehet Istennel azonosítani. Apameiai Poszeidóniosz³⁹ hasonlóképpen hangsúlyozta, hogy Mózes nem imádott bálványokat, és Istent a természettel azonosította.⁴⁰ Hamarosan azonban Mózes a zsidóellenes irodalom célpontjává vált. Abderai Hekataiosz korábban megjegyezte, hogy Mózes olyan életformát kezdeményezett, amely az emberektől való elkülönülést és az idegenek gyűlöletét bátorította. Az egyiptomi pap, Manethón⁴¹ szerint Mózes Heliopolisz lázadó papja volt, akit Osarsiphnak hívtak,⁴² és aki megparancsolta a zsidóknak, hogy mészárolják le Egyiptom szent állatait, majd a hikszoszok segítségével a kegyetlenség 13 éves uralmát teremtette meg az egyiptomiak felett, míg végül Amenophisz fáraó kiűzte őket.⁴³ Lüsziakhosz⁴⁴ azt írta, hogy Mózes úgy tanította a zsidókat, hogy ne mutassanak jóakaratot az emberek iránt, hogy mindig a legrosszabb tanácsokat adják, és romboljanak le az isteneknek szentelt minden templomot és oltárt, amit találnak.⁴⁵ Apollóniosz Mólón⁴⁶ azzal vádolta Mózeszt, hogy sarlatán és imposztor volt, aki a zsidóknak rossz törvényeket adott. Poszeidóniosz szerint amikor Antiokhosz Epiphánész belépett a Szentek Szentjébe, látta ott egy szakállas embernek a szobrát, aki számaron lovagolt,⁴⁷ aki egy könyvet tartott a kezében. Ez volt Mózes, aki az egész emberiség elleni gyűlölet törvényeit adta

³⁷ Platón: *Leges* 745b–d; *Respublica* 546b.

³⁸ Diodorus 40,3.

³⁹ Apameiai Poszeidóniosz (i. e. 135–51) görög filozófus, történész és tudós.

⁴⁰ Strabo 16,35.

⁴¹ Manethón vagy latinosan Manetho (Szebennütosz, Egyiptom, i. e. 3. sz. közepe) ókori egyiptomi pap, történetíró.

⁴² Chaeremon és Josephus Flavius: *Contra Apionem* 1,32.

⁴³ Josephus Flavius: *Contra Apionem* 1,228.

⁴⁴ Lüsziakhosz (360–281) makedón tisztviselő és diadochus volt.

⁴⁵ Josephus Flavius: *Contra Apionem* 1,309.

⁴⁶ Apollóniosz Mólón görög szónok, élt i. e. 70-ig. A zsidóságot hevesen támadta.

⁴⁷ Tacitus: *Historiae* 5,3.

át a zsidóknak.⁴⁸ Végül Nikarkhosz⁴⁹ azt írja, hogy Mózeset Alphának hívták – ami az Alexandriai Múzeum tagjainak borzalmas titulusa volt –, és valószínűleg a zsidó-hellenisztikus irodalomban Mózesre alkalmazták, mert leprás foltokat viselt az egész testén.

1.3. Mózes életrajza

A bibliai narratívában elszórta megtalálható Mózesre vonatkozó életrajzi részletek jelentős mértékben kidolgozásra kerültek a zsidó-hellenisztikus irodalom jellegzetes stílusában. Demetriosz (3. sz. vége) a *Júdea királyairól* című művében a kúsita asszonyt, akit Mózes feleségül vett,⁵⁰ Cippórával azonosította, állítva, hogy amennyire a nevekből következtetni lehet (a LXX felsorolja Dedan fiai között Ábrahám unokáját Ketura családjából, és Raguel, aki Demetriosz szerint Jetró apja volt), Cippóra hatodik generációs leszármazottja volt Ábrahám családjának. A Biblia szerint Ábrahám Ketura fiait „kelet felé, egy keleti országba” küldte (Gen 25,6), amit Demetriosz Kús földjeként azonosított. „Ezen az alapon jelentette ki Áron és Mirjam – vonja le a következtetést Demetriosz –, hogy Mózes kúsita nőt vett feleségül.”⁵¹ Mózes életének első részletes elbeszélése Artapanosz *A zsidókról* című munkájában található. Artapanosz szerint a fáraó leánya, Merris⁵² meddő volt, ezért egy zsidó gyermeket adoptált, akit Mózesnek nevezett el. Merris férje, Khenephresz, Memphisz királya féltékeny lett Mózesre, és megpróbált megszabadulni tőle úgy, hogy elégtelen háttérrel küldte egy etiópiaiak elleni küzdelembe. Itt tízévesi tartózkodása után az etiópiaiak annyira megkedvelték Mózeset, hogy befolyására elfogadták és felvették a körülmételés rítusát. Artapanosz azonban semmit nem tudott Mózesnek az etióp király lányával folytatott románcáról, és arról, hogy a lány elárulta neki a fővárost.⁵³ Artapanosz verziója a bibliai történettel kapcsolatban, miszerint Mózes megölt egy egyiptomit, hangsúlyozza, hogy az egyiptomi Mózes életére tört. Valójában csak az utolsó lehetőségként ölte

⁴⁸ Diodorus 34,1.3.

⁴⁹ Nikarkhosz: görög költő (1. sz.).

⁵⁰ Num 12,1.

⁵¹ Euszébiosz: *Historia Ecclesiastica* 9,29.

⁵² Josephus Flavius: *Antiquitates Iudaicae* 2,224 Thermuthis-ként nevezi meg.

⁵³ Josephus Flavius: *Antiquitates Iudaicae* 2,252. Demetriushoz és Ezékielhez, a költőhöz hasonlóan ő is Cippórával azonosította a kúsita asszonyt, akit Mózes nőül vett.

meg Mózes az egyiptomi Khanethothészt, hogy megmentse saját életét. Mózes népének kiszabadítására tett erőfeszítései börtönbe juttatták, de a vasak, amelyek fogva tartották, csodálatos módon lehullottak, és a börtönkapuk maguktól kinyíltak.⁵⁴ Mózes pálcája Artapanosz szerint minden egyiptomi templomban megtalálható volt, és hasonló volt a *szeisztron*hoz⁵⁵ vagy „csörgőhöz”, amelyet a Hathor-kultuszban alkalmaztak. A szeisztron segítségével emelte meg Ízisz a Nílus vízének szintjét, és ezért őt az Ízisz-himnuszokban Szeisztróphrósznak nevezték. Artapanosz két hagyományt említ a Vörös-tengerre vonatkozóan: a Memphisből és a Heliopolisból származót. A heliopoliszi hagyomány követi a Bibliát, míg a memphiszi azzal magyarázza az eseményt, hogy Mózes jól ismerte a területet, és megvárta az apályt.⁵⁶ Végül az okot, amiért az egyiptomiak üldözték az izraelitákat, Artapanosz azzal magyarázta, hogy vissza kívánták szerezni a tulajdonukat, amelyet az izraeliták kölcsönöztek tőlük.⁵⁷ Hasonló magyarázatot ad Trogus Pompeius,⁵⁸ aki azonban azt mondja, hogy a zsidók ellopták az egyiptomiak szent eszközeit. Artapanosz elbeszélése Mózes leírásával zárul: „Mózes, azt mondják, magas és pirosposzsgás volt, hosszú fehér hajjal és méltóságteljes megjelenéssel.”⁵⁹ Ezékiel⁶⁰ zsidó tragédiaíró művéből fennmaradt 269 sor, egy hosszú monológ Mózesről, amelyben elbeszéli pályafutását egészen a Midiánba történő meneküléséig. Tartalmaz ezen felül egy párbeszédet egy álomról, amelyben egy királyi személy égis érfő trónra ülteti Mózeszt, és amelyről Mózes szemlét tart az égi sereg felett, akik térdre esnek, majd elvonulnak előtte, mialatt Mózes megszámlálja őket.⁶¹ Alexandriai Philón a *De vita Mosis*ban

⁵⁴ Vö. a bebörtönzött isten, Dionysus tapasztalataival in: Euripidész: *A Bacchanaliák* 600.

⁵⁵ Szeisztron: ütőhangszer az ókori Egyiptomban, a suméroknál és Rómában. Egy fémkeretbe fémpalcákat erősítettek, ezek csörögnek, amikor a hangszert rázzák.

⁵⁶ Josephus Flavius: *Antiquitates Iudaicae* 2,341–49.

⁵⁷ Alexandriai Philón: *De vita Mosis* 1,141.

⁵⁸ Pompeius Trogus (Kr. e. 1. sz. – Kr. u. 1. sz.) r történetíró. Az Augustus korabeli történetírásnak egészen egyedülálló alakja volt, aki 44 könyvből álló *Historiae Philippicae* (Történelem Philipposz óta) című művében szembe fordult az addigi, jobbára Róma-centrikus annalista hagyománnyal.

⁵⁹ Euszébiosz: *Historia Ecclesiastica* 9,27.

⁶⁰ Ezékiel (más néven Ezékiel, a tragédiaíró) zsidó költő, drámaíró volt. Műve, az *Exagoge* elveszett, idézetek maradtak fenn belőle Euszébiosz, Epiphániosz és Alexandriai Kelemen műveiben.

⁶¹ Megtaláljuk még egy igen fontos madárnak, valószínűleg a főnixnek részletes leírását Elimnél.

leírja Mózes négy funkcióját mint király, törvényhozó, pap és próféta. Míg Mózes törvényének híre eljutott az egész civilizált világba – írja –, magát az embert, amilyen valójában volt, csak kevesen ismerték. A görög tanult férfiak, valószínűleg irigységből, visszautasították, hogy emlékezetre méltóként kezeljék. Bár ebben az értekezésben nincs kísérlet a zsidóellenes irodalom cáfolatára, Alexandriai Philón a *Hypothetica*ban⁶² utal arra a vádra, miszerint Mózes „imposztor és fecsegő sarlatán volt”. Úgy magyarázza az exodust, mint ami részben a zsidók túlszaporodásának következménye volt Egyiptomban,⁶³ valamint Istennek álmokban és víziókban adott revelációjának eredménye, hogy továbbmenjenek. Rámutat arra, hogy az izraeliták csodálata azon ember iránt, aki a törvényeket adta számukra, olyan nagy volt, hogy minden, ami számára jónak tűnt, számukra is az volt. Ezért akár saját következtetéséből származott az, amit nekik mondott, akár valamilyen természetfeletti forrásból, mindent Istennek tulajdonítottak.⁶⁴ A *De vita Mosis*ban Alexandriai Philón elmagyarázza, hogyan találta meg a gyermek Mózeszt a fáraó lánya. Állandó depressziós állapotban keseregve azon, hogy nem lehet gyermeke, aki követhetné apját a trónon, végül egy alkalommal összeomlott, és bár addig mindig saját lakrészében tartózkodott, elindult udvarhölgyeivel a folyó felé, ahol Mózeszt kitétték. Mivel a kis Mózeszt a vízből húzták ki, a fáraó lánya Mózesnek nevezte el a gyermeket, utalva az egyiptomi nyelv ’víz’ szavára. Ahogy Mózes növekedett szépségben és kedvességben, a fáraó leánya elhatározta, hogy saját fiának fogja hívni, hiszen méhe korábban megnagyobbodott, hogy azon keresztül születhessen meg saját fiaként. Tanítók érkeztek a fiúhoz Egyiptom különböző részeiről, sőt még Görögországból is. Rövid idő alatt azonban Mózes képességeivel túlszárnyalta őket. Elsajátította az egyiptomi és a görög oktatás legjavát. Csak a léleknek élt, nem a testnek. Egyszerűen élt, megvetett minden luxust. Mózes pályafutásának kezdete pásztorként jó képzés és megelőző gyakorlat volt a királyságra annak, aki az emberek nyáját volt hivatott terelni. Mivel Mózes esküvel tagadta meg a gazdagság halmozását, Isten azzal jutalmazta meg, hogy az egész világot kezeibe adta. Ezért minden elem engedelmeskedett neki mint mesterének, és meghajoltak parancsa előtt. Istennel való partneri

⁶² Alexandriai Philón: *Hypothetica* 355.

⁶³ Tacitus: *Historiae* 5,4.

⁶⁴ Tacitus: *Historiae* 357.

kapcsolata felhatalmazta, hogy ugyanazt a címet viselje: „Mivel istennek és az egész nemzet királyának nevezték, belépett a sötétségbe, ahol Isten volt, azaz a létező dolgok soha nem látott, láthatatlan, testetlen, archetipikus lényegébe.”⁶⁵

Néhány részlet még ide tartozik Josephus Flavius Mózes-elbeszéléseiből.⁶⁶ A fáraó rendeletet hozott, hogy írástudói tanácsára a héberék minden fiúgyermekét fojtsák meg. A jóslat szerint a születendő gyermek, ha életben hagyják, majd megalázza Egyiptomot, és felmagasztalja Izraelt. Mózes könnyű születése megkímélte anyját az éles fájdalomtól, és megmentette őt attól, hogy a figyelő egyiptomi bábák felfedezzék. A gyermek nagysága és szépsége elbűvölte Thermuthisz hercegnőt, aki megtalálta őt a Nílusban. Mivel a gyermek visszautasította minden egyiptomi szoptatós dajka keblét, anyját alkalmazták, hogy szoptassa. Mózes koraérettsége már játékaiban megmutatkozott. Midőn a hercegnő az újszülöttet apjának karjaiba helyezte, a fáraó, hogy kedvezzen lányának, diadémját a gyermek fejére helyezte, de Mózes letépte azt, a földre vetette, és megtaposta. Az egyiptomiak ezt rossz jelnek tekintették, és a szent írástudó, aki megjósolta születését, megpróbálta megölni. Thermuthisz azonban gyorsabb volt nála, és elvitte a gyermeket tőle. Josephus Flavius, akit hellenisztikus környezete magával ragadott, azt mondja, hogy miután átkelt a Vörös-tengeren, Mózes hexameterben komponált himnuszt Istennek.

Megemlíthető még Pseudo-Philón *Liber Antiquitatum Biblicarum* című munkája (i.sz. 1. sz.). A mű szerint Mózes körülmetélten született.⁶⁷ A fáraó leánya azért ment le fürödni a Nílusban a meghatározott időben, mert álmodt. Mielőtt Mózes széttörte a kőtáblákat, rájuk tekintett, és látta, hogy nincs írás rajtuk. Azért nem léphetett be az ígért földjére, hogy megkíméltesse a bálványok látványától, amelyek félrevezetik a népet. Mózes Isten kezeiben halt meg, aki személyesen temette el.⁶⁸ Halálának napján a mennyei istendicséret abbamaradt, ami sem azelőtt, sem azután soha nem történt meg.

⁶⁵ Alexandriai Philón: *De vita Mosis* 201; *Bölcsesség* 19,6.

⁶⁶ Josephus Flavius: *Antiquitates Iudaicae* 2,201.

⁶⁷ Szótá 12a; Exodus Rabba 1,20.

⁶⁸ Deuteronomium Rabba 11,10.

1.4. Mózes az apokaliptikus hagyományban

A *Mózes mennybemenetele* című hellenisztikus apokrif irat szerint⁶⁹ Mózes a világ teremtése előtt fel lett készítve arra, hogy közvetítője legyen Isten népével kötött szövetségének.⁷⁰ Nem volt egyetlen hely sem méltó arra, hogy sírja helyét jelölje, mivel síremléke a felkelő naptól a lenyugvó napig terjedt.⁷¹ Mózesnek népével való kapcsolata nem szűnt meg halálával, mivel Isten kijelölte őt arra, hogy közbenjárója legyen népének a spirituális világban is. Ebben a műben van Mihály angyalnak és a Sátánnak a vitája is Mózes temetéséről. A Sátán ellenzi Mihálynak Mózes eltemetésére szóló megbízatását azon az alapon, hogy ő az anyagi világ ura. Erre az érvre Mihály angyal így fel: „Az Úr utasítson rendre téged, mivel Isten lelke teremtette a világot és az emberiséget.” Más szóval a Sátán Istennek adja Mózes lelkét, de követeli testét mint saját kizárólagos területét. A szerző Mihály szavain keresztül visszautasítja ezt a gnosztikus dualizmust, hangsúlyozva, hogy Isten ura testnek és léleknek egyaránt, mivel ő mindenek Teremtője.⁷² Utalnunk kell itt a Mózessel és Ezrával, a „második Mózessel” kapcsolatos apokaliptikus tradícióra. A *Mózes mennybemenetele* című iratban Mózes titkos könyveket ad át Józsuének, amelyeket meg kell őriznie és el kell rejtenie „a bűnbánat napjáig, a látogatásig, amikor az Úr meglátogat majd téged a végső napok beteljesülésekor”.⁷³ A Jubileumok könyve szintén elbeszéli azt, hogy Mózes előtt a Szinájon felfedtetett a jövő, amelyben megmutatták neki a történelem minden eseményét, a múltat és a jövőt egyaránt.⁷⁴ Ezzel össze lehet hasonlítani 2Ezdr (LXX) 14. fejezetét, ahol Ezra (Ezdrás), a „második Mózes” isteni kinyilatkoztatásból megkapta az Írás 24 kanonikus könyvét, amelyet nyilvánossá kell tennie, és az apokaliptikus tradíció 70 könyvét, amelyet titokban kell tartania.

⁶⁹ Az *Assumptio Mosis* egy i. sz. 1. századi, talán farizeus szerző műve.

⁷⁰ *Mózes mennybemenetele* 1,14; 3,12.

⁷¹ *Mózes mennybemenetele* 11,8.

⁷² The Assumption of Moses. In: CHARLES 1897, 2: 105–107. o.

⁷³ *Mózes mennybemenetele* 1,18.

⁷⁴ *Mózes mennybemenetele* 1,26.

1.5. Mózes, a mágus

A pogány irodalomban Mózes érthető módon ritkán kerül elő, mégpedig mágusként. Apameiai Numéniosz például úgy mutatja be, mint egy nagy mágust, nagyobbat, mint riválisai, Iannes és Iambres,⁷⁵ mivel Mózes imái hatékonyabbak voltak, mint azokéi.⁷⁶ Ezen túlmenően néhány mágikus papiruszon Mózes úgy jelenik meg, mint akinek Isten misztériumokat adott át.⁷⁷ Megemlítenőd, hogy néhány qumráni töredéken titkos asztrológiai tanításokat tulajdonítottak Mózesnek.

1.6. Rabbiniкус források

A zsidó hagyományban jellegzetes ambivalencia figyelhető meg Mózes személyiségével kapcsolatban. Egyrésztől Mózes a legnagyobb a zsidó tanítók sorában, hatalommal bíró személy, az ember, akivel Isten „szemtől szemben” beszél, közvetítő Isten és ember között, a próféták mestere, ő kapja meg Istentől az emberiség számára szánt törvényeket. Másrésztől viszont a legnagyobb gondossággal figyel a hagyomány arra, hogy ne tulajdonítson semmilyen isteni vagy félisteni erőt Mózesnek. Mózes egy ember, emberi hibákkal és emberi bukásokkal. Törekedtek arra, hogy minden „személyi kultuszt” elvessenek, még ha az illető személy olyan kimagasló valaki is, mint Mózes. A judaizmus nem „mózesizmus”, hanem a zsidó nép vallása. Isten, és nem Mózes adja a Tóráját népének, Izraelnek. Vannak azonban zsidó gondolkodók, akik – nyilvánvalóan a keresztények Jézus-értelmezésének, illetve az iszlám Mohamed-értelmezésének hatására – felértékelik Mózes szerepét úgy, hogy a vallás körülötte összpontosuljon. Az ellenkező tendencia azonban ugyanilyen jelentős. Éppen azért, mert a kereszténység és az iszlám egy személy körül összpontosul, a zsidó gondolkodók kijelentik, hogy a judaizmus ezekkel ellentétben nem jelöl ki egy személyt, még egy Mózeset sem, aki a hit középpontja lenne. A probléma hangsúlyo-

⁷⁵ A fáraó két legendás varázslója. „*Ahogy Jannész és Jambrész ellene szegültek Mózesnek, úgy szegülnek ellene ezek is az igazságnak, mert bomlott elméjű, megbízhatatlan hitű emberek.*” (2Tim 3,8; Káldi-Neovulgáta ford.) „*Bement tehát Mózes és Áron a fáraóhoz, és úgy tettek, ahogy az Úr megparancsolta. Áron odadobta a botot a fáraó és szolgálai elé, és az kígyóvá változott.*” (Ex 7,10; Káldi-Neovulgáta ford.)

⁷⁶ Apameiai Numéniosz: *Töredékek* 18–19.

⁷⁷ *Papyri Graecae Magicae* 2,87.

zása különbözik aszerint, hogy a korszakokban, amelyekben Mózes szerepét tárgyalták, milyen erős kihívásokkal kellett szembenézniük. Érezték az igényt Mózes felsőbbrendűségének állítására, de egyszersmind megtagadtak tőle bármilyen isteni megtiszteltetést.

A Talmud korának bölcsei, Rav (Abba Aricha) és Samuel (a nehardeai akadémia vezetője) atz mondták, hogy a megértésnek ötven kapuja van megteremtve a világban, amelyek közül Mózes az összeset megkapta, egy kivételével, mivel mondva van: „*Kevéssel tetted őt [Mózeszt] kisebbé az angyaloknál.*” (Zsolt 8,6)⁷⁸ A próféták mindegyike úgy látta Istent, mint amikor az ember homályos tükörbe tekint, de Mózes úgy, mint amikor tiszta tükörbe néz.⁷⁹ Amikor Mózes megszületett, az egész házat fény töltötte be.⁸⁰ Mózes olyan kedves, gyengéd és figyelmes volt a bárányok iránt, amikor Jetró nyáját őrizte, hogy Isten Izrael pásztorává tette.⁸¹ Mózes számára egy olyan nagy tulajdonság, mint az istenfélelem, nagyon könnyen elérhető volt.⁸² Rabbi Jochánán⁸³ mondta: „A Szent, áldott legyen Ő, Isteni Jelenlétét csak azon nyugtatja, aki erős, gazdag, bölcs és szelíd, és Mózes rendelkezett mindezekkel a tulajdonságokkal.”⁸⁴ Egy álláspont szerint Mózes valójában nem halt meg, hanem most is Isten előtt áll, és neki szolgál, ahogy a Szináj hegyén tette.⁸⁵ Mózes igaz ember volt élete kezdetétől a végéig, ahogy Áron is az volt.⁸⁶ Itt, ahogy a rabbinikus irodalomban gyakran, Mózes dicsérete Áronéval párosul. Mózes és Áron alázata nagyobb volt Ábraháménál, hiszen Ábrahám úgy beszélt magáról, mint hamuról és porról,⁸⁷ míg Mózes és Áron kijelentették, hogy ők semmik.⁸⁸ Az egész világ csak Mózes és Áron érdeméért létezik.⁸⁹ Az ilyen és hasonló mondatok jellemzik a rabbinikus irodalmat, tudniillik hogy a végsőig elmennek

⁷⁸ Nedárim 38a.

⁷⁹ Jevámót 49b.

⁸⁰ Szótá 12a.

⁸¹ Exodus Rabba 2:2.

⁸² Beráchót 33b.

⁸³ Jochánán ben Zakkáj (+90) egyike a Második Templom zsidó bölcseinek, a tannáknak.

⁸⁴ Nedárim 38a.

⁸⁵ Szótá 13b.

⁸⁶ Megillá 11a.

⁸⁷ Gen 18,27.

⁸⁸ Ex 16,8.

⁸⁹ Chullin 89a.

Mózes dicséretében. Jóllehet más bibliai hősök esetében is van dicséret, és néhányszor Áron is osztozik Mózes dicsőségében.

A rabbik Mózeset általában Mose Rabbénu („Mózes a mi mesterünk”, vagyis tanítónk), a Tóra tanítójának címével illetik.⁹⁰ A Misnában arra is van utalás, hogy Mózes kezei önmagukban semmilyen hatást nem gyakoroltak Izrael hadiszerecséjére az Amálekkel folytatott csatában. Csupán amikor Izrael felemelte szemeit az Istenhez, erre való válaszként emelte fel kezeit Mózes is, hogy Isten megsegítette őket. Rabbi Eleázár a „Menjetek le”⁹¹ vers kommentárjában megjegyzi: „A Szent, áldott legyen Ő, mondta Mózesnek: Mózes, szállj alá a te nagyságodból! Aadtam vajon én nagyságot számodra másra, mint Izrael javára? Most pedig Izrael vétkezett, akkor mi szükségem van rád?”⁹² Rabbi Jose⁹³ azt mondta, hogy ha Mózes nem előzte volna meg, Ezra méltó lett volna arra, hogy megkapja a Tórát Izrael számára.⁹⁴ Nem idegenkedtek a rabbik alkalmanként attól sem, hogy kritizálják Mózes lobbanékony természetét,⁹⁵ és azt állították, hogy eltévelyedett, bár kész volt beismerni tévedését.⁹⁶

A rabbinikus hagyományban Mózes nemcsak az Írott Tant, hanem a Szóbeli Tant is megkapta, beleértve a „törvényeket, melyeket Mózes a Szinájon kapott” (Háláchá le-Mose mi-Szináj), és az összes új magyarázatot, amelyet egy buzgó Tóra-tanuló valaha is a tanítója elé vitt, már a Szinájon átadta Isten Mózesnek.⁹⁷ Az a gondolat, hogy a valóban új tanítások is benne voltak már a Tórában, amit Mózes megkapott, abból a történetből következett, miszerint Mózes az időn átutazva megérkezett Rabbi Ákivá iskolájába, és zavarta, hogy nem érti Ákivá tanítását, amíg

⁹⁰ NEUMARK (1919, 85. o.) feltételezi, hogy e cím hiánya a teljes Misnából tudatos keresztényellenes reakció, amellyel Mózes karakterét kissé visszafogottabban ábrázolják, hogy elkerüljék egy ugyanolyan cím használatát vele kapcsolatban, mint amilyen címet Jézus visel. *„Tudja meg tehát Izrael egész háza teljes bizonyossággal, hogy Isten Úrrá és Krisztussá tette őt, azt a Jézust, akit ti keresztre feszítettetek!”* (ApCsel 2,36; Káldi-Neovulgáta ford.)

⁹¹ *„Ekkor így szólt az Úr Mózeshez: Indulj, menj le, mert elromlott a néped, amelyet kihoztál Egyiptomból!”* (Ex 32,7)

⁹² Beráchót 32a.

⁹³ Rabbi Jose ben Halafta a tannák negyedik generációjának volt tagja (2. sz.). Sok rabbi Jose van a Talmudban, Jose ben Halafta az, aki egyszerűen csak mint rabbi Jose szerepel.

⁹⁴ Szánhedrin 21b.

⁹⁵ Peszáchim 66b; Szótá 13b.

⁹⁶ Zeváchim 101a.

⁹⁷ Jeruzsálemi Talmud Péá 2:6, 17a.

meg nem hallotta, hogy Rabbi Ákivá kijelenti: a tanítást maga is, mint Mózes, a színáji tanítás hagyományából kapta.⁹⁸ A gondolat, miszerint a legkiválóbb zsidó tanítók, akik újításokat vezettek be – Hillél, Johánán ben Zakkáj és Rabbi Ákivá –, Mózesrel azonosíthatóak, akinek munkáját ők folytatták, abban az állításban is kifejeződik, miszerint ezek a tanítók Mózeshez hasonlóan szintén 120 évig éltek, amely három 40 éves szakaszra oszlik.⁹⁹ Egy, a középkorban szélesesen elfogadott interpretáció szerint a „Mózes” nevet néha tudósoknak adták megtisztelő címként.¹⁰⁰

1.7. Az Aggáda

A menny és a föld csak Mózes miatt teremtett.¹⁰¹ A víz teremtésének elbeszélése a második napon nem fejeződik be a szokásos formulával: „és látta Isten, hogy ez jó”, mert Mózes arra rendeltetett, hogy víz által bűnhődjön, hiszen születésekor kitették a vízre.¹⁰² Noé csak azért menekült meg az özönvíztől, mert Mózesnek tőle kellett származnia.¹⁰³ A fel- és leszálló angyalok, akiket Jákob látott éjszakai látomásában,¹⁰⁴ valójában Mózes és Áron voltak.¹⁰⁵ Szülei házát betöltötte a fény születése napján. Körülmetélten született¹⁰⁶ Ádár hó 7-én.¹⁰⁷ Beszélt szüleihez születése napján, és prófétált hároméves korában.¹⁰⁸ A fáraó lánya fürödni ment, mert leprás fertőzést kapott, de ahogy megérintette Mózes bölcsőjét, meggyógyult. Ezért sajnálta meg a gyermeket, és megmentette a szolgálólányai tiltakozása ellenére. Amikor kinyitotta a bölcsőt, látta a Sekinát¹⁰⁹ Mózes mellett, és hallotta Mózes sírását, ami úgy hangzott, mint egy ifjúé.¹¹⁰ A fáraó asztrológusai korábban megjövendölték, hogy Izrael szabadítója hamarosan megszületik, és víz által fog bűnhődni.

⁹⁸ Menáchót 29b.

⁹⁹ Sifre Deuteronomium 327.

¹⁰⁰ Bécá 38b.

¹⁰¹ Leviticus Rabba 36,4.

¹⁰² Genesis Rabba 4,6.

¹⁰³ Genesis Rabba 26,6.

¹⁰⁴ Genesis Rabba 28,12.

¹⁰⁵ Genesis Rabba 68,12.

¹⁰⁶ Szótá 12a.

¹⁰⁷ Megillá 13b.

¹⁰⁸ Midrás Petirat Moshe, in: JELLINEK 1853, 1: 128.

¹⁰⁹ Sekiná (jelenlét): az isteni jelenlét vagy Isten jelenvalósága.

¹¹⁰ Exodus Rabba 1,23–24.

Miután Mózeset a vízre tették, azt mondták, hogy a szabadítót már vízbe vetették, ezért a fáraó hatálytalanította a rendeletét, miszerint minden fiúgyermeket meg kell ölni.¹¹¹ Nemcsak minden születendő gyermek megmenekült, de a Mózesrel együtt a Nílusba vetett 600 000 gyermek is megmenekült.¹¹² Mózes visszautasította, hogy egyiptomi dajkák kebléből szopjon, mert a száj, amely arra volt rendelve, hogy a Sekinával beszéljen, nem vett magához tisztátalan tejet.¹¹³ Egyedülálló szépsége magával ragadta a királyi ház szolgálattelvőit, a fáraó lánya adoptálta őt, és újra és újra kinyilvánította szeretetét iránta. Még a fáraó is játszott a csecsemővel, aki gyakran vette el annak koronáját és tette azt a saját fejére. A király tanácsadói megrettentek ettől a viselkedéstől, és azt tanácsolták a fáraónak, hogy ölje meg a gyermeket. Jetró azonban, aki a királyi tanácsadók sorában volt, követelte, hogy először tegyék próbára a gyermeket. Egy aranyedényt, valamint egy égő széndarabot hoztak Mózes elé, és épp az aranyedény felé nyúlt volna, amikor Gábrriel angyal megérkezett, és átirányította a kezét a forró szén felé. A kised az égő szenet a szájához vitte, és megégette a nyelvét, ennek eredménye volt a beszédhibája.¹¹⁴

Mózes nem csupán együttértett honfitársaival szenvedéseik idején, hanem segítette őket munkájuk ellátásában is, így maga készítette az agyagot a téglákhoz. Olyan feladatokat adott nekik, amelyek képességeiknek megfelelőek voltak, vagyis az erősebbek nagyobb terhet viseltek, a gyengébbek kisebb feladatokat láttak el.¹¹⁵ Csak azután ölte meg a kegyetlen egyiptomi munkafelügyelőt, miután az angyalok elrendelték annak halálát, mivel azt megelőzően megrontotta egy héber rabszolga feleségét, és ennek következtében a férj életére is tört. Mózes az egyiptomit vagy az Isteni Név segítségével, vagy saját fizikai erejével ölte meg. Miután Dátán és Ábirám informálták a fáraót Mózesről, Mózeset halálra ítélték, de a hóhér kardjának nem volt ereje felette, mivel nyaka olyan lett, mint egy elefántcsont oszlop.¹¹⁶ Mózes megmentette Jetró lányait, miután a pásztorok a kútba vetették őket, és megvédte őket

¹¹¹ Exodus Rabba 1,24

¹¹² Genesis Rabba 97,3.

¹¹³ Szótá 12b.

¹¹⁴ Exodus Rabba 1,26.

¹¹⁵ Exodus Rabba 1,27.

¹¹⁶ Exodus Rabba 1,28–31.

erkölcstelen szándékaiktól. Mózes csak egy vödör vizet húzott fel, és azzal megittatta az egész ott összegyűlt nyáját, mivel a víz a kezei között áldott volt.¹¹⁷ Egy hagyomány szerint Mózes csak úgy tudta nőül venni Cippórát, hogy megegyezett Jetróval, egyik gyermekét Jetró hitében nevelik fel, a többit a héber tradíció szerint. Ezen egyezés miatt Gersom nem volt körülmetélve, és az Egyiptomba való menet közben Mózes majdnem meghalt e mulasztása miatt.¹¹⁸ Más bölcsek véleménye szerint pedig¹¹⁹ Mózes nem tudta körülmetélni második fiát, Eliézert, mert az közvetlenül az Egyiptomból való kivonulás előtt született, és az egyetlen hibája Mózesnek az volt, hogy nem tette ezt meg azonnal, amikor elérkezett a pihenőhelyre.

Mielőtt Isten a nagyság adományát adja egy embernek, először kis dolgokban kipróbálja őt, és aztán emeli fel. Mózes azzal mutatta meg megbízhatóságát, hogy a nyáját kivezette a vadonba, hogy megkímélje mások mezejének tönkretételétől. Megmutatta könyörületességét is: egy fiatal gyermeket a vállán vitt, amikor az kimerült egy vízmedencéhez való futásban.¹²⁰ Isten égő csipkebokorban jelent meg neki, hogy bemutassa, hogy a zsidók olyan elpusztíthatatlanok, mint a bokor, amelyet nem emésztett el a tűz.¹²¹ Sokan azzal indokolják Mózes kezdeti hezitálását, amikor nem akarta elvállalni testvérei megmentésének küldetését, hogy visszaretent a megtiszteltetéstől és a megnövekedett tekintélytől, amely körülvette volna, ha sikeresen teljesíti a feladatát.¹²² Attól félt, hogy megsérti idősebb testvérét, akiről az gondolta, hogy neki kellene lenni a megmentőnek.¹²³ Azt óhajtotta, hogy a megmentő maga Isten legyen, és ne egy halandó, és így a menekülés örökérvényű legyen.¹²⁴ Dühös volt, mert Isten elhagyta Izrael gyermekeit 210 évre, és megengedte, hogy sok igaz elpusztuljon az egyiptomi munkafelügyelők keze által.

A bölcsek ugyanígy zavarban voltak Mózes Istennek adott látszólag tiszteletlen feleletétől, miszerint miután ő beszélt a fáraóval, a népnek

¹¹⁷ Exodus Rabba 1,32.

¹¹⁸ Exodus 4,24–26; Mekhilta Amalek.

¹¹⁹ Mekhilta Amalek; Talmud Jerusalaïm, Nedárim 3,14, 38b.

¹²⁰ Exodus Rabba 2,2–3.

¹²¹ Exodus Rabba 2,5.

¹²² Tanhuma va-Jikra 3.

¹²³ Exodus Rabba 3,16.

¹²⁴ Exodus Rabba 3,4.

nem lett jobb a sorsa.¹²⁵ Különböző magyarázatokat adnak Mózes panaszának milyenségére vonatkozóan: Dátán és Ábirám gúnyolódása Mózes sikertelenségén kiprovokálta Mózes haragját.¹²⁶ Mózes tévesen azt hitte, hogy a szabadulás teljes egészében a kegyelem mentén fog megtörténni, ezért azonnali lesz.¹²⁷ Úgy érezte, hogy a saját generációjában élő izraeliták nem érdemelték meg a rabság szigorú büntetését, és nem kételkedett benne, hogy Isten végül megszabadítja népét. A vének kezdték kísérni Mózeset és Áront a fáraó palotájához,¹²⁸ de fokozatosan lemaradtak, egyenként, majd párokban, úgyhogy mire a palotához értek, már csak Mózes és Áron voltak ott.¹²⁹ A kemény üzenetek dacára, amelyeket a fáraónak mondott, Mózes mindig megadta neki a királyoknak kijáró tiszteletet.¹³⁰ Mózes maga vitte véghez az összes csapást, kivéve azokat, amelyek kapcsolatban álltak a vízzel és a porral, mivel ő víz által menekült meg, és a por elrejtette az egyiptomi testét, akit megölt.¹³¹ Amikor Mózes meghirdette a végső csapást, nem mondta meg annak pontos idejét, csak annyit jelölt meg, hogy „éjfél körül”, mert félt, hogy a fáraó asztrológusai rosszul kalkulálnak, és hazugnak nevezik majd őt.¹³² Az exodus alatt, míg a tömegek csak arra gondoltak, hogy elvigyék az aranyat és az ezüstöt az egyiptomiaktól, Mózes elment, és visszaszerezte József koporsóját, ami ezután elkísérte az izraelitákat a sivatagban.¹³³

Mózes a Szináj-hegyre egy felhővel borítva ment fel, amely megszentelte őt arra, hogy a Tórát megkapja.¹³⁴ Amikor felment a magasba, a szolgáló angyalok vitatták a jogát „egy asszonytól születettnek arra, hogy megkapja a Tóra kincseit”. A Mindenható bátorítására Mózes bemutatta az angyaloknak, hogy csak a halandókra vonatkoznak a Tóra szabályai, így azok jogosan az övéi. Az angyalok ettől kezdve barátságosak voltak Mózesrel, és mindegyik felfedte előtte a titkát.¹³⁵ Tartózkodva az ételtől, Mózes negyven napon át úgy viselkedett a Szináj-hegyen, mint az

¹²⁵ Exodus 5,22–23.

¹²⁶ Exodus Rabba 6,2.

¹²⁷ Exodus Rabba 6,3.

¹²⁸ Exodus 3,18.

¹²⁹ Exodus Rabba 5,14.

¹³⁰ Exodus Rabba 5,15; Zeváchim 102a.

¹³¹ Exodus 2,12; Exodus Rabba 9,10; 10,7.

¹³² Beráchót 4a.

¹³³ Szótá 13a.

¹³⁴ Jómá 4a.

¹³⁵ Sábbát 89a.

angyalok.¹³⁶ Nappal instrukciókat kapott Istentől, és éjjel áttekintette a tanítást.¹³⁷ Nemcsak a Bibliát, a Misnát, a Talmudot és az Aggádát ismerte meg Mózes, hanem minden magyarázatot is, amelyet jövődöbéli tanulóknak kellett felvetniük, szintén megkapott kinyilatkoztatásban.¹³⁸ Mielőtt Mózes felment a hegyre, megígérte, hogy lejön onnan a 41. nap dele előtt. Azon a napon a Sátán összezavarta a világot, így az izraelitáknak délutánnak tűnt, amikor valójában még reggel volt. A Sátán azt mondta nekik, hogy Mózes meghalt, és soha nem fog visszajönni, amiért is a nép elkészítette az aranyborjút.¹³⁹ Mózes összetörte a kőtáblákat, és úgy tett, mintha a Tórárt nem kapták volna meg, hogy megmentse a bűnösöket a büntetéstől. Isten helyesnek ítélte ezt a cselekedetét,¹⁴⁰ és amikor Mózes megértette, hogy Izrael sorsa rajta és imáin múlik, elkezdte védeni őket.¹⁴¹ Úgy érvelt, hogy Isten nem adta parancsba a bálványimádás tiltását Izrael gyermekeinek, mivel az egyes számban, és nem többes számban szerepel a parancsolatban,¹⁴² így csak rá vonatkozik.¹⁴³ Mózes visszautasította Isten ajánlatát, hogy nagy nemzet ősvé teszi, mert attól félt, hogy azzal vádolják majd, hogy csak saját dicsőségét kereste, és nem a népét.¹⁴⁴

Isten nem adta meg Mózesnek, hogy megismerje Isten teljes dicsőségét, mivel visszautasította, hogy rátekinthessen az égő csipkebokorban.¹⁴⁵ Ugyanabban a barlangban rejtőzött, amelyet később Illés is elfoglalt.¹⁴⁶ Ha lett volna ott egy nyílás, még ha olyan kicsi is, mint egy tű foka, Mózes elemésztette volna az átvonuló isteni fényt.¹⁴⁷ Mózes ennek a fénynek csak a reflexióját kapta, és annak sugárzásától fénylett az

¹³⁶ Bává Mecia 86b.

¹³⁷ Exodus Rabba 47,8.

¹³⁸ Exodus Rabba 47,1.

¹³⁹ Sábbát 89a.

¹⁴⁰ Sábbát 87a.

¹⁴¹ Beráchót 32a.

¹⁴² „Rajtam kívül más istened ne legyen! Ne készíts magadnak faragott képet, és semmiféle képmást arról, ami fenn van az égen, vagy lenn a földön, vagy a föld alatt, a vizekben! Ne imádd ezeket, és ne szolgálj őket, mert én, az Úr, a te Istened, erős és féltékeny vagyok, és az atyák vétkét megtorlom gyermekeiken, és azok harmadik és negyedik nemzedékén, akik gyűlölnék engem!” (Ex 20,3–5; Káldi-Neovulgáta ford.)

¹⁴³ Exodus Rabba 47,9; további Mózes által felállított igazolást lásd az Aranyborjú cikkben.

¹⁴⁴ Beráchót 32a.

¹⁴⁵ Beráchót 7a.

¹⁴⁶ 1Kir 19,9–14.

¹⁴⁷ Megillá 19b.

arca.¹⁴⁸ E reveláció alatt Mózes egy mélyebb megértését kapta az isteni tanítások problémájának.¹⁴⁹ Utána úgy ismerték őt, mint a Tóra tanítóját,¹⁵⁰ mivel az úgynevezett ötven bölcsesség közül negyvenkilencnek a birtokában volt.¹⁵¹ Ő volt a legnagyobb próféta az izraeliták között,¹⁵² bár egy vélemény szerint Bálám majdnem egyenlő volt vele, azért, hogy a pogány népek ne tulajdoníthassák gonoszágaikat a próféta-i szellem hiányának.¹⁵³ Mózes követelte, hogy teljes elszámolás legyen a Szentélyhez gyűjtött anyagokról, mivel meghallotta, hogy gúnyolódók azzal vádolták, hogy elsikkasztotta az arany és az ezüst egy részét.¹⁵⁴ A Szentély felszentelésének hét napja alatt Mózes főpapként szolgált. Izrael királyának is tartották a negyvenévi vándorlás alatt. Amikor Mózes kérte ezt a két hivatalt, megtudta, hogy a papság már Áronnak, a királyság pedig Dávidnak lett átadva.¹⁵⁵

Mózes követelte, hogy vétke a szikla megütésekor legyen feljegyezve a Tórában,¹⁵⁶ hogy az eljövendő generációk tévesen ne tulajdoníthas-

¹⁴⁸ Exodus Rabba 47,6.

¹⁴⁹ Beráchót 7a.

¹⁵⁰ Megillá 13a.

¹⁵¹ Rós Hásáná 21b.

¹⁵² „De olyan próféta nem támadt többé Izraelben, akit az Úr színéről színre ismert volna és aki Mózeshez hasonló lett volna.” (Deut 34,10; Káldi-Neovulgáta ford.)

¹⁵³ Sifre Deuteronomium 357; Talmud Jerusalaím Szótá 5,8, 20d; Leviticus Rabba 1,12–14.

¹⁵⁴ Exodus Rabba 51,6.

¹⁵⁵ Exodus Rabba 2,6.

¹⁵⁶ „Mivel pedig nem volt vize a népnek, egybegyűltek Mózes és Áron ellen, s pörölni kezdtek és azt mondták: »Bárcsak elvesztünk volna akkor, amikor testvéreink, az Úr színe előtt! Miért hoztátok ki az Úr gyülekezetét ebbe a pusztába, hogy meghaljunk mi is, jószágaink is? Miért hoztátok fel minket Egyiptomból, s vezettetek erre a felette rossz helyre, amelyet bevetni nem lehet, amely nem terem sem fűgét, sem szőlőt, sem gránátalmát, sőt még csak ivóvíze sincsen?« Erre Mózes és Áron otthagyták a közösséget és bementek a szövetség sátrába, s arcukkal a földre borultak, és megjelent nekik az Úr dicsősége. Az Úr így szólt Mózeshez: »Vedd a botot és gyűjtsd egybe, te, meg Áron bátyád, a népet és szóljatok előttük a sziklának, s az vizet fog adni. Ha aztán így vizet fakasztottál a sziklából, ihat az egész közösség és jószágá.« Fogta tehát Mózes az Úr színe előtt levő botot, amint parancsolta neki, s egybegyűjtötte a népet a szikla elé és azt mondta nekik: »Halljátok, ti lázadók s hitetlenek! Fogunk-e tudni vizet fakasztani nektek ebből a sziklából?« Azzal felemelte Mózes a kezét, ráütött kétszer a bottal a sziklára és bőséges víz fakadt, úgy, hogy ihatott a nép és jószágá. Azt mondta erre az Úr Mózesnek és Áronnak: »Mivel nem hittetek nekem, s így nem bizonyítottatok engem szentnek Izrael fiai előtt, nem vizitek be a népet arra a földre, amelyet nekik adok.« Ez a Pörölés-vize: ott pöröltek Izrael fiai az Úr ellen, s ő ott bizonyította be rajtuk szentségét.” (Num 20,2–13; Káldi-Neovulgáta ford.)

sanak neki más bűnöket.¹⁵⁷ A nép türelmetlensége és a gúnyolódók csúfolkodásai okozták, hogy haragjában a sziklára ütött.¹⁵⁸ Valójában Isten már jóval korábban elrendelte, hogy Mózes nem léphet be az ígért földjére, és a Kádes pusztájában történt vétek csak ürügy volt, hogy Isten ne tűnjön igazságtalannak. Isten elmagyarázta Mózesnek, hogy ha nem lett volna a pusztában eltemetve azzal a generációval együtt, amely elhagyta Egyiptomot, az emberek tévesen azt hirdetnék, hogy annak a nemzedékének nincs része az eljövendő világból.¹⁵⁹ Mózes azonnal engedelmeskedett Isten parancsának, hogy bosszulja meg Izrael népét a midianitákon,¹⁶⁰ bár tudta, hogy amint ez megtörténik, ő meg fog halni.¹⁶¹ Halála előtt Mózes könyörgött egy utód kinevezéséért, aki sikeresen kezelni tudja majd népének problémáit.¹⁶² Mózes azt is kérte, hogy utódja majd vezesse a háborúban a népet, és ne rejtőzzön el az utolsó sorokban, ahogy azt a pogány királyok szokták.¹⁶³ Mózes könyörgött, hogy Isten törölje el a rendeletet, amely szerint ő nem mehet be a Szentföldre, hogy osztozhasson népe örömében, miután megtapasztalta bánatukat.¹⁶⁴ Isten azonban visszautasította ismételt kéréseit, mivel egy nemzedék vezérének sorstársaival kell maradnia, és Mózes generációja a sivatagban lett eltemetve,¹⁶⁵ és Józsué számára is elérkezett az idő, hogy vezérségét gyakorolja.¹⁶⁶

Mózes Isten csókjával halt meg¹⁶⁷ születése évfordulóján, Ádár hó 7-én. Isten maga temette el Mózes¹⁶⁸ egy sírban, amely el lett készítve számára már a teremtés sabbatjának estéjén.¹⁶⁹ Sírja Bét-Peorral szemben van, vezeklésül Izrael bűnéért, amiért a Peor bálványát imádták.¹⁷⁰ Sírját mégsem lehet megtalálni, mert az előtt, aki a völgyben áll, úgy

¹⁵⁷ Sifre Deuteronomium 26; Numeri Rabba 19,12.

¹⁵⁸ Numeri Rabba 19,9.

¹⁵⁹ Numeri Rabba 19,13.

¹⁶⁰ Numeri Rabba 31,2.

¹⁶¹ Numeri Rabba 22,22.

¹⁶² Numeri Rabba 21,2.

¹⁶³ Sifre Numeri 139.

¹⁶⁴ Deuteronomium Rabba 11,10.

¹⁶⁵ Numeri Rabba 19,13.

¹⁶⁶ Deuteronomium Rabba, LIEBERMAN 1964, 48, 124.

¹⁶⁷ Deuteronomium Rabba 11,10; Bává Vátrá 17a.

¹⁶⁸ Szótáot. 14a.

¹⁶⁹ Peszáchim 54a.

¹⁷⁰ Num 25,3.

látszik, mintha a hegycsúcson, míg a hegy csúcsáról úgy látszik, mintha a völgyben lenne.¹⁷¹

1.8. A középkori zsidó szemlélet

Minden zsidó filozófus egyetért abban, hogy Mózes profetikus revelációja más és magasabbrendű volt, mint az összes többi próféta prófeciái. Júda Halévi (1075–1141) írja, hogy Mózes prófeciája egyenesen Istentől jött. Ő nem akkor kapta a prófeciát, amikor aludt vagy amikor ébredés és álom közötti állapotban volt, és nem az aktív intellektussal való egyesülés révén érkezett el a prófeciához.¹⁷² A „próféta” megjelölés, amikor Mózesre és a többi prófétára alkalmazzák, Maimonidész (1135–1204) szerint kétértelmű. A prófécia tárgyalásakor *A tévelygők útmutatójában* Maimonidész azt állítja, hogy ő csak akkor utal Mózes prófeciájára, ha szembe akarja azt állítani általában a prófeciával.¹⁷³ Négy megkülönböztető jegyet jelöl meg Mózes és a többi próféta prófeciája között.¹⁷⁴ Minden próféta kinyilatkoztatása, kivéve Mózesét, álomban és látomásokban történt,¹⁷⁵ egy angyal segítségével, ezért a próféták szimbolikus nyelvezettel prófétáltak,¹⁷⁶ transzszerű állapotban,¹⁷⁷ és Isten akarata szerinti különböző időszakokban. Mózes ezzel ellentétben prófétai üzenetét teljesen éber állapotban kapta, nem szimbolikus nyelven, közvetlenül Istentől, és nem egy angyali közvetítőn keresztül, saját választása szerinti időben.¹⁷⁸ Úgy tűnik, hogy Mózes és a többi próféta prófeciái közötti összes különbség egyetlen alapvető különbségre redukálható, tudniillik hogy a képzeleti elem nem játszott szerepet Mózes prófétai tapasztalatában. A többi prófétánál pedig nagy szerepet játszott, mivel a prófécia, Maimonidész szerint, „[el]gy Istentől való áradás, mely az aktív intellektus közreműködésével először a racionális képesség felé, majd a képzeleti tehetség felé árad”.¹⁷⁹ Maimonidész azt írja, hogy míg

¹⁷¹ Szótá 14a.

¹⁷² Júdá Hálévi: *Széfér haKuzar* 1,87.

¹⁷³ Maimonidész: *A tévelygők útmutatója* 2,35.

¹⁷⁴ Maimonidész: *Jad, Jesodei ha-Tora* 7,6; *Commentar Szánhedrin* 10,7.

¹⁷⁵ Num 12,6.

¹⁷⁶ Num 12,18.

¹⁷⁷ Gen 1512.

¹⁷⁸ Num 12,6–8; Ex 33,11.

¹⁷⁹ Maimonidész: *A tévelygők útmutatója* 236.

más próféták „csak egy prófétai álomban hallhatják, hogy Isten beszél hozzájuk [...], Mózes [...] hallotta Őt a frigyláda takarója felett, a két kerub között, a képzeleti tehetség közreműködése nélkül.”¹⁸⁰ Mózes profetikus tapasztalata ekkor, úgy tűnik, racionális képességeinek magas fejlettségétől függött, és valószínű, hogy Maimonidész szerint – bár ezt kifejezetten nem mondja ki – Mózes egyesült az úgynevezett aktív intellektussal.¹⁸¹ A középkori filozófusok Mózes olyan tulajdonságait, mint bátorság, szerénység és igazságosság, a prófétai tapasztalat előfeltételének tartották.¹⁸²

A bibliakommentátorok tárgyalják, hogy miért rendezte Isten úgy, hogy Mózeset a fáraó lánya nevelje fel. Ávrahám ibn Ezra (1089–1164)¹⁸³ szerint ez azért történt, hogy Mózes bátorságot és vezetési képességet tanulhasson, olyan tulajdonságokat, amelyekre nem tudott volna szert tenni, ha a rabszolgák között nő fel. Másodsorban azért, hogy Mózes tisztelje népét, amit nem tett volna, ha gyermekkorától közöttük nő fel. Isaac Arama (1420–1494)¹⁸⁴ úgy érti ezt a részt, mint ami Isten abbéli céljaihoz tartozik, hogy a tirannus királyt saját háza népének egy tagja győzze le. Náhmánidész (1194–1270)¹⁸⁵ úgy érvel, hogy Mózes azért nevelkedett a fáraó udvarában, hogy hozzászokjon a királyi jelenléthez, hiszen arra rendeltetett, hogy a fáraó elé álljon, és követelje népe elbocsátását.

A Kabbalában szintén megtalálható Mózes jellemének magasztosí-

¹⁸⁰ Maimonidész: *A tévelygők útmutatója* 2,45.

¹⁸¹ Az aktív intellektus (isten ész) nyújtja az intelligibilis formákat, a passzív intellektus (ember) pedig felveszi ezeket. J. Guttmann felvetette, hogy Maimonidész szerint Mózes próféciaja különbözött a többi prófétáétól, amennyiben az „meghaladta a természetes rendet, és teljes egészében Isten egy természetfeletti akciójának következménye volt”, míg a többi próféta próféciai a próféták racionális és imaginatív képességeinek fejlődéséből együtt következtek. S. Atlas viszont úgy interpretálja Maimonidészt, mint aki azt állítja, hogy bár Mózes profetikus tapasztalata nem függött képzelőerejétől, nagyban függött azonban racionális képességeinek felsőbbrendű fejlettségétől. Ezért az nem teljes egészében Isten természetfeletti mozgásterében állt. Ugyanakkor azonban ő is úgy látja, hogy Maimonidész nézete szerint volt egy fontos elem Mózes prófétai tapasztalatában. Egy olyan összetevő, amely nem volt meg a többi próféta tapasztalatában, és ami Isten teremtő akaratából származott, nevezetesen a törvények átadása.

¹⁸² Maimonidész: *A tévelygők útmutatója* 2,38–40.

¹⁸³ Commentar Exodus 2,3.

¹⁸⁴ Isaac Arama: Akedat Yizhak 43.

¹⁸⁵ Commentar Exodus 2,11.

tása. Az „És Mózes felment a hegyre” versre¹⁸⁶ a *Zóhár*¹⁸⁷ megjegyzi: „Lásd a különbséget Mózes és minden más emberi lény között. Amikor más emberi lények felemelkednek, az vagyont vagy tiszteletet vagy hatalmat jelent, de amikor Mózes felemelkedik, mit mond az Írás? »És Mózes felment Istenhez... Boldog az ő része.«” A *Zóhárnak Rájá Meheimná, Hithű pásztor* néven ismert része egy misztikus párbeszéd Simeon ben Joháj (2. sz.) és a mennybéli Mózes között. Mózes és Áron a *Zóhár* számára Nezá és Hod szefirot¹⁸⁸ földi megfelelői. Mózes magas misztikus állapotát a *Zóhár* úgy írja le, mint a Sekinával való „aktust”, akinek ő a „férje”. Mózes Ábel reinkarnációja volt.¹⁸⁹ Így mint Ábel, az első pásztor, ő is pásztor volt. Isten emberei a pásztori foglalkozást választják, mert ez távol tartja őket a városoktól, ahol az ember ki van téve a bűnnek, és a pusztában megadatik számukra a lehetőség, hogy Istennel találkozzanak.¹⁹⁰

A prágai Júda Löw ben Becálél (MaHaRal 1517/20–1609) számára Mózes emberfeletti lény, a természetfeletti lények és az emberek között mintegy középen helyezkedik el. Ezért tudott egyformán otthon lenni a mennyben és a földön, és erre utalás van a nevében, mivel a „mem” betű a Mose névben az álefbét középső betűje. Samson Raphael Hirsch (1808–1888)¹⁹¹ viszont tagad minden minőségi felsőbbrendűséget Mózesnél. Nagyon különös a legenda, amelyet Israel Lipschütz ben Gedaliah (16–17. sz.) jegyzett fel: Egy király, miután hallotta Mózes hírért, elküldött egy ismert festőt, hogy fesse meg Mózes jellegzetes vonásait. Amikor visszatért a portréval, a király megmutatta a képet a bölcseknek, akik egyöntetűen kijelentették, hogy a portré egy degenerált alakot ábrázol. A meglepett király elutazott Mózes táborába, és maga is megfigyelte, hogy a portré nem hazudott. Mózes bevallotta, hogy a bölcseknek igazuk volt, hogy számos ördögi jellemvonást visel magán születésétől fogva, de azokat kontroll alatt tartotta, és sikerült uralkodnia rajtuk. Ez az elbeszélés azt a következtetést vonja le, hogy Mózes

¹⁸⁶ Ex 19,3.

¹⁸⁷ *Zóhár* II, 79b.

¹⁸⁸ Szefirák: a 10 isteni struktúra, amely az emanáció révén létrehozta a világot, és megalkotta a valóság különböző szintjeit (Széfer Jecirá, Széfer háBáhir). *Zóhár* I, 21b–22a.

¹⁸⁹ Shaar ha-Pesukim Exodus.

¹⁹⁰ Bahja ibn Aser: Commentar Exodus 3,1.

¹⁹¹ Commentar Exodus 24,1.

nagysága abban rejlett, hogy rendkívül nagy hátrányai dacára sikerült Isten emberévé válnia. Néhány rabbi azonban különböző kísérletet tett arra, hogy betiltassa e Mózes jellemét befeketítő legenda publikációját.

1.9. Modern kori megközelítések

Ahad Ha-Am (Asher Zvi Hirsch Ginsberg, 1856–1927) Mózesről írt esszéjét azzal kezdi,¹⁹² hogy kijelenti, őt hidegen hagyják a tudósok spekulációi, hogy vajon Mózes létező személy volt-e. Hiszen az igazi hős nem a történelmi személy, hanem az ember, akit a zsidó tradíció úgy ábrázol, mint a zsidó szellem megtestesítőjét. Mózes nem volt nagy katonai stratégia, sem ügyes politikus. Az ő szerepe elsődlegesen nem is a mindennapi értelemben vett törvényhozó volt, mivel a törvények, amelyeket ad, egy jövőbeni ideális állapot törvényei, amely állapotot még meg kell teremteni. Mózes inkább a „próféták mestere”, a prófétai ideál legmagasabb példája, amely az emberi életben kifejezésre jutott. A próféta könyörtelen az igazság keresésében, nem tűr semmilyen ellenkezést. Mózes víziója a tökéletes társadalom, olyan, amilyennek lennie kellene, és nem amilyen valójában. Mózes prófétai pályafutását az igazságtalanság és elnyomás elleni tiltakozással kezdi, és egész további életét ennek az eszmének szenteli. Hallja Isten hangját a szívében, aki sürgeti, hogy legyen elnyomott népének szabadítója. Ez az Isten, aki beszél hozzá és népéhez, nem egy törzsi Isten, hanem minden ember Istene, mindenkié, akit saját képmására teremtett. Mózesnek meg kell halnia azonban, anélkül, hogy beléphetne az ígéret földjére. A próféta túlságosan is képtelen arra a kompromisszumra, hogy népének vezére legyen az adott emberi szituáció egész valóságában. A vezér szerepe ezért át kell hogy szálljon valakire, aki jobban képes elfogadni az élet dolgait úgy, amilyenek azok valójában, még ha ez az álmok kisebbedését vonja is maga után. Így Mózes Izrael jelennel szembeni elégedetlenségének a szimbóluma. Ahogy Mózes, úgy Izrael is csak a múltban és a jövőben tanult meg élni, élete zarándokút a múltból a jövőbe. Izrael számára, ahogy Mózes számára is a jelennek – mivel az nem éri el az ideális állapotot – nincs valóságos létezése.

Sigmund Freud (1856–1939) *Mózes és az egyistenhit* (1939)¹⁹³ cí-

¹⁹² GINSBERG 1920, 210–221.

¹⁹³ FREUD 1946.

mű műve Mózes jellemének és működésének olyan interpretációja, amelyet sokan elemeznek, annak ellenére, hogy a tudósok többsége elutasítja Freud antropológiáját és a biblikus tudományok terén vallott nézeteit. Freud szerint Mózes nem izraelita, hanem egyiptomi volt. A monoteizmust, amelyet tanított, a tiszta monoteizmus egy korszakából merítette, melyet Ekhnaton fáraó korszakában építettek ki. Sigmund Freud úgy hitte, hogy az izraeliták, képtelenek lévén Mózes új eszméit elfogadni, valójában megölték őt. Mózes monoteista tanításai azonban továbbéltek az izraeliták faji tudatalatti szférájában úgy, hogy több száz év múltán újra megjelenjenek a próféták monoteizmusában. Mózes lemeszárlása Freud számára a primitív ember bűnének megisméltése volt, az ősapa meggyilkolása a féltékeny fiú által. Ezért a monoteista vallást a bűntudat kíséri, és az megváltást igényel. Freud elismeri teóriája spekulatív jellegét, de úgy érzi, ez megfelel elképzeléseinek arra vonatkozóan, hogyan keletkezett a vallás, és az embernek milyen szüksége van apafigurára.

Martin Buber (1878–1965) elfogadja Mózes alapvető történelmi reallitását, de megkülönböztetést tesz saga¹⁹⁴ és történelem között. A saga nem történelem, de nem is fikció. A történelmi események nyomában jár, és leírja azok hatását. A sagában a kreatív memória munkálkodik. A saga azonban nem egyszerűen a csoportpszichológia ügye. Eljuthatunk általuk a tényleges történelmi eseményekhez, amelyek olyan hatást gyakoroltak a népre, hogy csak az isteni hatalom hatásával tudták megmagyarázni azokat. Ez nem a „mítosz historizálása”, hanem a „történelem misztifikálása”. Ugyanakkor a „Mózes-mondában” a „mitikus” elem nem az istenek mítosza. Az emberi alak nem vesztette el alakját, történelmi feljegyzése még jelen van. Mózes Istenének leírásakor Martin Buber a következőt írja: „Ő az Egy, aki saját tulajdonát vezeti ki, ő a vezérük és előttük járó őrük. A nép hercege, törvényadó és egy nagy üzenet küldője. A történelem szintjén működik, a népeken és a népek között. Ami az ő célja és amiért Ő aggódik, az egy nép. Azt követeli,

¹⁹⁴ A saga (ejtsd: szága) prózai formában szájhagyomány által megőrzött, a 12. századtól kezdve pergamenre írt elbeszélés, amelyet helyenként verses betétek szakítanak meg. A saga műfaja az izlandi irodalomban volt elterjedt a 9–14. században. A saga skandináv szó, a jelentése „történet” (az izlandi nyelvben „történelem” is). A sagákat Izlandon írták, a műfaj nem terjedt el más skandináv területeken. A sagák írói, lejegyzői szinte kivétel nélkül névtelenek.

hogy ez a nép teljesen az ő népe legyen, szent nép. Ez azt jelenti, hogy olyan nép, amelynek teljes életét megszenteli az igazságosság és a hűség, egy nép, amely az Istenért és a világotért van. [...] Az, hogy Mózes ily módon tapasztalja meg őt, és ennek megfelelően szolgálja, ez az, ami megkülönbözteti őt mint élő és hatékony erőt minden időkre, és ez az, ami megkülönbözteti őt napjainkban is, olyan korban, amelyben nagyobb szükség van rá, mint korábban bármikor volt.”¹⁹⁵

1.10. A keresztény hagyomány

Mózes gyakrabban kerül említésre az Újszövetségben, mint bármelyik bibliai alak, ez hangsúlyozza a párhuzamot Mózes és Jézus szolgálata között.¹⁹⁶ Mint Izrael törvényadója és szabadítója, Mózes – a keresztény hagyomány szerint – Jézus küldetésének előképe, amely megjövendöli az Üdvözítő és az Újszövetség közvetítőjének eljövételét. Mózes az Istenbe vetett mély hit példája,¹⁹⁷ és mint Jézus, ő is a nép értetlenségével és ellenségességével találkozik.¹⁹⁸ Jézus azonban meghaladja Mózeset minden tekintetben. Mózes arcával ellentétben Jézus arcát nem borítja fátyol, és dicsősége tisztán lelki jellegű.¹⁹⁹ Mózes úgy jelenik meg, mint Isten hű szolgája, Jézus azonban Isten fia.²⁰⁰ Mózes állatok vérével pecsételi meg a szövetséget, de a Messiás az ő szövetségét, amely a keresztények számára határozottan meghaladja a mózesi törvényt, saját áldozatával pecsételi meg.²⁰¹ Az Exodus eseményei az egyházatyák számára mint Jézus életének tipológiai jelennek meg, így például a Vörös-tengeren való átkelés a keresztységben való üdvözülés típusa.

¹⁹⁵ Moses. Modern Interpretations. In: ABRAHAM et al. 2007, 14: 537–538. o.

¹⁹⁶ Mt 8,4; 17,1–8; Mk 7,10; 9,2–8; 10,2–9.

¹⁹⁷ Zsid 11,23–29.

¹⁹⁸ ApCsel 7,17–44.

¹⁹⁹ 2Kor 3,6–18.

²⁰⁰ Zsid 3,5–6.

²⁰¹ Zsid 9,11–22.

1.11. Az iszlám hagyomány

Musza (Mózes) személyisége és tettei fontos helyet foglalnak el a Koránban. Életének eseményeit a Korán születésétől fogva hosszan beszéli el. Valójában Nuh (Noé), Ibrahim (Ábrahám) és Mózes voltak az első hívők, és Mózes volt, aki megjövendölte Mohamed eljövetelét, akinek hite megegyezett Mózesével.²⁰² A Firavn (fáraó) és tanácsadói, Hamam és Qarun (Kóráh) rendeletének idején Mózes élete veszélybe került, és a kosárba helyezték. Ásijá, Firavn felesége(!) azonban megszánta Mózeset, megmentette, és felnevelte őt házában.²⁰³ Mohamed hozzáillesztette a Jákob Lábánt szolgáló éveiről szóló bibliai történetet is, s ezeket mint Mózesnek Suajb (Jetro) szolgálatában eltöltött éveit kapcsolja be, amelyeket azért szolgált, hogy elnyerje Jetro leányának kezét.²⁰⁴ Részleteket használ fel az Ággádából is: Mózes visszautasította, hogy egyiptomi asszony kebléből szopjon.²⁰⁵ A fáraó udvarában egy hívő megkísérelte megmenteni Mózeset.²⁰⁶ Allah felfüggesztette a hegyet Izrael népe felett, mint egy vödröt, hogy elfogadják a Tórárt.²⁰⁷ Megtaláljuk a kémek kiküldésének történetét (Josua ben Nun = Jusa); a Kóráhról (Qarun) és kincseiről szóló elbeszéléseket és sok hasonló részletet. A Korán olyan témákat és alakokat is tartalmaz, amelyeket az ókori irodalom nem ismer, mint például al-Samiri meséjét arról, aki elhajtja az aranyborjút, és a Mózesnek és szolgálóinak a világ végére történő utazásáról szóló legendát.²⁰⁸ Néhány Mózesről szóló mesét Umajja ibn Abi al-Salt is említ költészetében, és azok megszépítve bukkannak fel a muzulmán legendában, ahol új legendákkal keverednek. A bibliai Imran (Amram), Jukhabid (Jochebed) férje, Mózes és Áron apja csak a Korán utáni irodalomban szerepel. Imran (Amram) a Koránban Hanna férje (akinek nevét nem említi a Korán, csak a későbbi irodalom), és Miriamnak (Marjam), Jézus anyjának apja.²⁰⁹ Imran, Mózes apja a Fáraó egyik testőre volt. Miután a fiúgyermekek haláláról szóló rendelet kihirdetésre

²⁰² Szúra 7,140, 156; 42,11. (A szúrák a Korán fejezetei, a teljes könyv 114 szúrából áll.)

²⁰³ Szúra 26,18; 28,6–10.

²⁰⁴ Szúra 28,27.

²⁰⁵ Szúra 28,11.

²⁰⁶ Szúra 40,29.

²⁰⁷ Szúra 2,60, 87; 7,170.

²⁰⁸ Szúra 18,59–81.

²⁰⁹ Szúra 3, „Imran háza”.

került, nem hagyta el a palotát, és nem tartott házassági kapcsolatot feleségével. Egy nagy madár azonban elhozta feleségét, Jukhabidot hozzá a fáraó hálószobájába, anélkül, hogy felkeltette volna a testőrök figyelmét. A felesége megfogant, és világra hozta Mózeset. „Mózes kosarának” csodálatos gyógyító ereje volt a fáraó lánya számára is. A gyermek Mózes szintén tűztől menekült meg, mint Ábrahám. A fáraó próbára tette a gyermeket úgy, hogy egy égő szénrel és egy arannyal teli tálat tett a gyermek elé. Mózes az aranyat akarta megérinteni, de egy angyal eltérítette a kezét, egy égő szénrel tett a szájára, ami későbbi dadogását okozta. Jetró birkái pettyes és foltos bárányokat ellettek. Mózes pálcája egy olyan fáról származott, amely az Édenkertben nőtt, és amit ő a prófétáktól, Ádámtól, Jákobon keresztül örökölt. Mózes halálát az iszlám hagyomány úgy írja le, mint a történelemben páratlan eseményt, különösen Umara történeteiben.

2. Áron

2.1. Áron a rabbinikus irodalomban

A régebbi próféták és profetikus írók papjaikban a profetikus igazságnál alacsonyabb rendű vallási forma képviselőit látták. Isten szelleme nélkül való embereket, akikben nem volt meg az akaraterő, hogy ellenálljanak a bálványimádó hajlamok sokaságának. Így Áron, az első pap Mózes alatt volt rangsorban. Nem volt más, mint Mózes szócsöve és Isten akaratának végrehajtója, amelyet Mózes tárt fel. Mindez annak ellenére van így, hogy a Tóra tizenöt alkalommal mondja azt, hogy „az Úr beszélt Mózeshez és Áronhoz”. A papság befolyása alatt, amely a nemzet sorsát formálta a perzsa uralom idején, a papnak egy másik ideája alakult ki, amelyet Mal 2,4–7-ből²¹⁰ ismerhetünk meg. Ez a sokáig tartó folyamat felemelte Áront a Mózeszel azonos méltóságra. „Néha

²¹⁰ „Akkor megtudjátok, hogy azért küldtem nektek ezt a figyelmeztetést, hogy érvényben maradjon a Lévivel kötött szövetségem – mondja a Seregek Ura. Szövetségem volt velem, élet és békesség szövetsége. Azért adtam neki, hogy féljen engem. Félt is, és megalázkodott nevem előtt. Igaz tanítás volt a szájában, és nem volt álnokság az ajkán. Békességben és becsületesen élt előttem, és sokakat megtérített a bűnből. Mert a pap ajkai őrzik az Isten ismeretét, és tanítást várnak szájából, hiszen a Seregek Urának követe ő!” (Mal 2,4–7)

Áront, máskor Mózeset említi elsőnek az Írás – azért, hogy megmutassa, hogy ők egyenrangúak voltak.”²¹¹

2.2. Áron halála

A békés élet ígéretének beteljesítésében, amelyet a fejére öntött olaj szimbolizált,²¹² Áron halála, ahogy azt az Aggáda leírja, csodálatos nyugalom volt. Bátyja, Mózes és fia, Eleázár által kísérve Áron a Hór²¹³ hegyének csúcsára ment, ahol a szikla hirtelen megnyílt előtte, és egy gyönyörű barlang, amelyet egy lámpa világított meg, feltárult a szeme előtt. „Vedd le papi ruhádat, és helyezd fiadra, Eleázárra – mondta Mózes –, és utána kövess engem.” Áron úgy tett, ahogy parancsolta, majd beléptek a barlangba, ahol egy ágy volt elkészítve, amely körül angyalok álltak. „Menj, és feküdj az ágyadra, testvérem” – folytatta Mózes, és Áron szó nélkül engedelmeskedett. Ezután úgy hagyta el a lelke, mintha Isten csókolta volna meg. A barlang bezáródott Mózes mögött, amikor kilépett, majd leereszkedett a hegyről Eleázárral együtt, megszagattott ruhában és sírva: „Jaj, Áron, én testvérem! Te, Izrael könnyörgésének oszlopa!” Amikor az izraeliták zavarodottságukban kiáltottak: „Hol van Áron?”, angyalok tűntek elő a légből, akik Áron ravatalát vitték. Akkor egy hang hallatszott: „Az igazság törvénye volt a száján, és gonoszság nem volt ajkain: velem járt a megigazultságban, és sokakat visszahozott a bűnből.”²¹⁴ A Talmud és Josephus Flavius szerint Áron év hó elsején hunyt el.²¹⁵ A felhőoszlop, amely Izrael tábora előtt vonult, eltűnt Áron halálakor.²¹⁶ A felmerülő kérdéseket vagy ellentmondásokat Lev 20,22²¹⁷ és Deut 10,6²¹⁸ között a rabbik a következőképp oldják fel: Áron halálát a

²¹¹ Sír 14,6–24 erre az álláspontra jut, amikor a nagy emberek felsorolásába bevezeti Áron szolgálatának dicsőítő leírását.

²¹² Leviticus Rabba 10, Midrás Tehillim 133,1.

²¹³ Hór: Edóm határán lévő hegy, az exodus egyik állomása. Áron itt halt meg (Num 20,22–28; 21,4; 33,37–41; Deut 32,50).

²¹⁴ Mal 2,6–7.

²¹⁵ Széder Olám Rabba IX; Rós Hásáná 2, 3a; Josephus Flavius: *Antiquitates Judaicae* 4. 4 § 7. Josephus Flavius azt is mondja, hogy „meghalt, míg a sokaság rátekintett”.

²¹⁶ Széder Olam 9; Rós Hásáná 2b-3a.

²¹⁷ „Tartsátok meg minden rendelkezésemet, minden döntésemet, és teljesítsétek azokat, hogy ki ne hányjon benneteket az a föld, ahova beviszlek titeket, hogy ott lakjatok.”

²¹⁸ „Izrael fiai azután elindultak a Bené-Jaakán forrásaitól Mószerá felé. Ott halt meg Áron, és ott temették el. Helyette a fia, Eleázár lett a pap.”

Hór hegyén a nép veresége jelezte az Arad királlyal vívott ütközetben, amely miatt az izraeliták három körzetben Mosera felé menekültek vissza, és ott végezték el a gyászszerartást Áronért, ezért mondják: „Ott (Moseranál) halt meg Áron.”²¹⁹

A rabbik külön dicsérettel illetik azt a testvéri érzelmet, amely Áront és Mózeset összekötötte. Amikor Mózeset vezérré, Áront pedig főpappá nevezték ki, egyikük sem árult el semmilyen irigységet, ellenkezőleg, örvendeztek egymás nagyságán. Amikor Mózes először visszautasította azt, hogy a fáraó elé menjen, mondván: „Ó, Uram, könyörgök hozzád, küldd az ő keze által azt, akit akarsz”,²²⁰ nem akarta megfosztani Áront, a testvérét a magas pozíciótól, amelyet olyan sok évig betöltött. De az Úr megerősítette, mondván: „Figyelmezzél, amikor meglát majd téged, örvendezni fog szívében.”²²¹ Valóban, Áron megkapta jutalmát, mondja Simon ben Jocháj, mert a szívét, amely megtelt örömmel látván, hogy fiatalabb testvére nagyobb dicsőségre emelkedik, mint a sajátja, Urimmel és Tummimmal ékesítették, amelyek „Áron szívében voltak, amikor az Úr elé járult”.²²² Mózes és Áron szívükben örömmel találkoztak egymással, megcsókolták egymást, mint igaz testvérek.²²³ Róluk írták: „Nézzétek, mily jó, és mily gyönyörűség, ha a testvérek egységben laknak!”²²⁴ Róluk mondják: „*Szeretet és hűség találkoznak, igazság és béke csókolgatják egymást*”,²²⁵ hiszen Mózes jelentette a megigazultságot Deut 33,21²²⁶ szerint, és Áron a békét Mal 2,6²²⁷ szerint. A könyörületet pedig Áron személyesítette meg Deut 33,8²²⁸ szerint, és az igazság lakott Mózesben Num 12,7²²⁹ megfogalmazásában.

Amikor Mózes a felkenés olaját Áron fejére öntötte, Áron szerényen

²¹⁹ Talmud Jerusalaïm Szótá 1,17c.

²²⁰ Ex 4,13.

²²¹ Ex 4,14.

²²² Canticum Cantorum Rabba 1,10.

²²³ Ex 4,27; Én 8,1.

²²⁴ Zsolt 133,1.

²²⁵ Zsolt 85,11.

²²⁶ „Fejedelmi helyet szemelt ki magának, mert az ő részén került sírba Izraelnek tanítója. De azért ő kitarzott a nép vezérei mellett, és teljesítette az Úr igazságos parancsát s a rá vonatkozó ítéletet, elkísérve Izraelt.”

²²⁷ „Igaz tanítás volt a szájában, és ajkán nem volt gonoszság; békében és egyenes lélekkel járt velem, és sokakat eltértett a gonoszságtól.” (Káldi-Neovulgáta ford.)

²²⁸ „Lévíre vonatkozólag ezt mondta: Tökéletességedet és tudományodat szent emberednek adtad, akit próbára tettél a kísértésnél, perbe fogtál a Pörölés vizénél.”

²²⁹ „Ám Mózes, az én szolgálóm nem ilyen: ő az én egész házamban meghitt...”

meghajolt, és mondta: „Ki tudja, nem ejtettem-e foltot ezen a szent olajon, és így elvesztem ezt a magas hivatalt.” Akkor a Ruách Elóhím a következő szavakat mondta: „Nézzétek, a drága olaj, mely Áron szakállán lecsordult, mely ruhája szegélyén lefolyt, tiszta, mint a Hermon harmata.”²³⁰

2.3. Áron utódai

Áron felesége, Eliseba Amminadab lánya és Nakhsón nővére volt.²³¹ Áron fiai Eleázár, Itámár, Nádáb és Abihú voltak.²³² Áron leszármazottait áronitáknak vagy kohanitáknak hívták, ami azt jelenti, hogy pap. Minden más nem áronita lévita volt, Lévi leszármazottja, de nem a papi ágból. Azt a megbízatást kapták, hogy szolgáljanak az Áron családjából származó lévita papoknak a Szentélyben, majd később a templomi szolgálatban.

2.4. Az Aggáában

Az Áron személyét illető sok dicséret az Aggáában minimalizálni kívánja az aranyborjúval kapcsolatban elkövetett bűneit, és magyarázni akarja, hogy azok ellenére hogyan lehetett méltó mégis arra, hogy főpappá nevezzék ki.²³³ Áron nagyon szerette Mózeset. Teljesen mentes volt az irigységtől, és örvendezett sikerén. Mózes azért szabódott hosszan, hogy elfogadja hivatását,²³⁴ mert hosszú ideig Áron volt a zsidók prófétája és szószólója Egyiptomban, és nem akarta kiszorítani őt, míg csak Isten fel nem szólította, hogy vegye át a vezetést. Árontól távol állt, hogy ezért nehezteljen, sőt örvendezett. Ezért kapta a szent mellvért (Urim és Tummim) viselésének jogát a szíve felett.²³⁵ Áront külön dicséri az Aggáda békeszeretetéért; Mózesellentétben, akinek hozzáállása a „hadd hajlítsa meg a törvény a hegyet” volt (vagyis hogy

²³⁰ Zsolt 133,2–3; Tan., Korah, Buber, 14.

²³¹ „Áron pedig feleségül vevé magának Elisebát, Aminádáb leányát, Nakhsón hűgát ez szülé néki Nádábot, Abihut, Eleázárt és Ithámárt.” (Ex 6,23; Károli-ford.)

²³² „Az Áron fiainak is voltak rendjeik. Áron fiai: Nádáb, Abihú, Eleázár és Itámár.” (1Krón 24,1; Károli-ford.)

²³³ Sifre Deuteronomium 307.

²³⁴ Ex 4,14.

²³⁵ Tanhuma Exodus 27.

a törvényt minden körülmények között alkalmazni kell), Áron a békét szerette és kereste.

Áron soha nem szégyenített meg senkit azzal, hogy azt mondta neki, vétkezett, hanem minden módon ki akarta békíteni az ellentéteket, különösen férj és feleség között. Egy elbeszélés szerint ez a békeszeretet határozta meg Áronnak az aranyborjúval kapcsolatos magatartását. Halállal sújthatott volna mindenkit, aki imádta az aranyborjút, ahogy Mózes is tette, de a nép iránti szeretete és együttérzése megakadályozta ebben. A békés meggyőzést tartotta a legjobb módszernek ahhoz, hogy valakit a Tóra szeretetére vezessen, Hillél ezért kijelentette: „Legyetek Áron tanítványai, szeressétek és keressétek a békét, szeressétek felebarátotokat, és vezessétek őket a Tóra közelébe.”²³⁶ Ezért a viselkedéséért választották Áront arra, hogy főpap legyen. Isten tudta, hogy szándékai tiszteletre méltóak.²³⁷ Egy másik elbeszélés szerint Áron, miután már olyan hosszan halogatta, amennyire csak lehetett, azért egyezett bele mégis az aranyborjú elkészítésébe, mert az életére törtek, és félt, hogy ugyanolyan sorsra jut, mint Hur, akit a Midrás szerint a nép megölt, amikor ellenkezett velük.²³⁸ Áron pálcája ugyanolyan csodálatos hatalommal bírt, mint Mózes botja, és némely aggádikus mondás azonosnak mondja őket. Ezzel hozta meg Áron az első három csapást a tíz csapásból, mert a Nílus vize, amely körülvette a gyermek Mózeset, nem szenvedhetett Mózesától úgy, hogy vérré vált vagy békákat termelt, vagy a föld, amely védelmet jelentett Mózesnek, amikor elrejtette benne a megölt egyiptomit,²³⁹ nem teremhetett volna tetveket keze által. Mind az Aggáda, mind Josephus Flavius hangsúlyozza Áron nagy lelkierőjét két fia, Nádáb és Abihú halálakor; látta két – szó szerint – „csirkéjét” vérben fürödni, és csendben maradt.²⁴⁰ „Nagy bátorsággal viselte megpróbáltatását, mert lelke minden csapáshoz edzett volt.”²⁴¹ Nem vonta kérdőre Istent, hogy hogyan bánik vele, ahogy Ábrahám sem tette, amikor fiának, Izsáknak a feláldozását kérte tőle.²⁴²

²³⁶ Ávót 1,12.

²³⁷ Exodus Rabba 37,2.

²³⁸ Exodus Rabba 41,9; Szánhedrin 7a.

²³⁹ Ex 2,12.

²⁴⁰ Leviticus Rabba 20,4.

²⁴¹ Josephus Flavius: *Antiquitates Iudaicae* 3,208.

²⁴² Sifra 46a.

Áron volt egyike azoknak, akik nem a bűn miatt haltak meg, hanem „a kigyó mesterkedései miatt”.²⁴³ Amikor Áron meghalt, Izrael egész háza siratta,²⁴⁴ míg amikor Mózes, a vezér halt meg, aki kemény szavakkal fedte meg őket, a népnek csak egy része, „a férfiak” siratták meg.²⁴⁵

2.6. Mózes és Áron

A Midrás Tanhuma szerint Áron prófétai tevékenysége korábban kezdődött, mint Mózesé.²⁴⁶ Hillél Áront példának nevezte: „Legyetek Áron tanítványai, szeressétek és keressétek a békét, szeressétek a többi teremtményt, és vezessétek őket a Törvény közelébe!”²⁴⁷ Mindezt tovább illusztrálja az Ávot de-Rabbi Nátán (12) és a másutt megőrzött hagyomány,²⁴⁸ amely szerint Áron volt a nép ideális papja, a nép körében kedvessége miatt Mózesnél sokkal népszerűbb személy.²⁴⁹ Míg Mózes szilárd, megalkuvást nem ismerő, semmi helytelent nem tűrő vezető volt, Áron mint békeközvetítő járt körbe, kibékítette a feleséget a férjjel, ha látta, hogy elidegenedtek egymástól, vagy a szomszédokat, ha veszekedtek, és megnyerte a gonosztevőket a helyes út számára baráti közbenjárásával. A nép gyásza tehát Áron halála felett nagyobb volt, mint Mózes halálakor; mert amikor Áron halt meg, Izrael egész háza sírt, beleértve az asszonyokat is,²⁵⁰ Mózeset csak „Izrael fiai” siratták el.²⁵¹ Még az aranyborjú készítésével kapcsolatban is találnak a rabbik enyhítő körülményeket Áron számára.²⁵² Erősségére és csendes meghajlására Isten akarata előtt, amikor két fiát elveszítette, úgy utalnak, mint annak legjobb példájára, hogyan kell dicsőítenie az embernek Istent nagy csapás idején.²⁵³ Különös jelentőséggel bírnak azok a szavak, amelyeket Isten szavának tartanak, amikor a tizenkét törzs vezetői áldozatukat hozzák az újonnan felállított szentélybe: „Mondd meg

²⁴³ Sifre Deuteronomium 338–339.

²⁴⁴ Num 20,29.

²⁴⁵ Sifra 45d.

²⁴⁶ HALEVY 2007.

²⁴⁷ HALEVY 2007. Ávót 1,12.

²⁴⁸ Szánhedrin 6b.

²⁴⁹ HALEVY 2007.

²⁵⁰ Num 20,29.

²⁵¹ Deut 34,8.

²⁵² Szánhedrin 7a.

²⁵³ Zebahim 115b.

testvérednek, Áronnak: A törzsfők ajándékainál nagyobb a te ajándé-
kod; mert téged arra hívnak, hogy gyűjtsd meg a fényeket, és míg az
áldozatok csak addig tartanak, amíg a Templom tart, a Törvény fénye,
melyet te gyűjtasz, örökké tartani fog.”²⁵⁴

2.7. A keresztény tradícióban

Az Újszövetség és a későbbi keresztény hagyomány az áldozat bemuta-
tására méltó papság ősenek és alapítójának tekintette Áront, tehát Krisz-
tus egyik archetípusának. Főpap, aki felajánlja az áldozatot, közbenjár
a nép és Isten között, és szolgálatot tesz a Szentek Szentjében. Ezen
tipológia különösen a Zsidókhoz írt levélben kerül kifejtésre, amely
hangsúlyozza Jézus tökéletes áldozatát az ároni papság állatáldozata-
ival szemben. Jézusnak, az Újszövetség főpapjának előképe Áron, az
Ószövetség főpapja, de Krisztus papsága, amely „Melkizedek rendje
szerint” való, meghaladja és helyettesíti Áron papságát.²⁵⁵

2.8. Áron alakja az iszlámban

Áront az iszlámban prófétának tartják, és Harunként ismerik, ami az
Áron név arab megfelelője. Szerepe analógiája Alié is, akinek Mohamed
azt mondta: „Nem örülsz annak, hogy olyan leszel számomra, mint
Áron volt Mózes számára?”²⁵⁶ A Korán szerint Áron nem vett részt az
aranyborjú elkészítésében, és erőfeszítéseket tett arra, hogy elterelje
Izraelt annak imádatától.²⁵⁷

Ahogy a többi bibliai alak, Áron/Harun is csak fokozatosan lett ismert
Mohamed előtt. A Koránban²⁵⁸ Mózes és Áron együtt jelennek meg,
mint akik szabadulást nyertek – az egyiptomi rabszolgaságból – népük
vezetőiként. A Korán 20,29–30-ban Mózes azt kéri, hogy a testvére, Áron
legyen a segítője általános értelemben. A Korán 26,12-ben Áron kifejezi
félelmét, hogy ő gátlásos, és nem tud beszélni. Végül a Korán 28,35-ben,

²⁵⁴ Tanhuma, Buber 6.

²⁵⁵ Zsid 5,2–5; 7,11–12; 8,23–27. A mormonok például papi hierarchiájukban különbséget
tesznek az alacsonyabb ároni papság és a főpapi hivatal között, amely Melkizedek
rendje szerinti.

²⁵⁶ Sahih Bukhari V. 57,56.

²⁵⁷ Korán 20, 89.

²⁵⁸ Korán 37,114–20.

Mózes imádkozik Istenhez, és azt mondja: „Áron ékesszólóbb, mint én. Küld őt, hogy erősítsen engem!” Ahogy a Midrás is különböző módokon megpróbálja felmenteni Áront az aranyborjú esetének bűne alól, úgy a Korán elbeszélése is a szemlélő és adminisztrátor szerepét adja neki, nem egy főszereplőt, valamint az aranyborjú tényleges elkészítését egy bizonyos Számirinek tulajdonítja (Korán 20,96–7), ami talán „egy szamaritánust” jelent. Egy Korán utáni iszlám legenda különböző változatokban leírja azt, hogyan mutatja meg Mózes Izrael gyermekeinek, hogy nem ő ölte meg bátyját, ahogy azt gyanították, hanem Áron természetes ok miatt halt meg. Ezeknek a legendáknak a kései Midrásban meglévő hasonló történetekhez való viszonya még magyarázatra szorul.²⁵⁹ A Korán soha nem említi azt a tényt, hogy Áron lett volna a kohanita papi törzs atyja. Mohamed ókori életrajzírója azonban tudatában van ennek. A Medinában élő két fő zsidó törzset, a Quraiza és Nadir törzseket al-Kahinannak, „két papi törzsnek” nevezték. Amikor Mohamed zsidó feleségét, Száfíjját a Próféta egy másik felesége inzultálta, Mohamed a hagyomány szerint azt tanácsolta Száfíjjának, vágjon vissza azzal, hogy: „Az én apám Áron volt, és a nagybátyám Mózes.” A *vazír* szóból, amellyel Áron Mózessel szembeni alárendeltségét jelöli a Korán, lett a *vezír* cím, ami egy nagy hatáskörű és teljes hatalmat jelentő bírói, vezető szerepkörnek az elnevezése az iszlám társadalmakban.

Bibliográfia

- ALBRIGHT, William F.: *Yahweh and the Gods of Canaan*. Athlone, London, 1968.
- ABRAHAM, Israel et al.: Moses. In: *Encyclopaedia Judaica*. 2. kiad. 14. köt. Macmillan, Detroit, 2007. 522–543. o. Web: <http://tinyurl.com/qceazqc>. (Megtekintés: 2015. március 27.)
- BECKER, Erich: *Das Quellwunder des Moses in der altchristlichen Kunst*. Strassburg, 1909.
- BRAUN, Martin: *History and Romance in Graeco-Oriental Literature*. Blackwell, Oxford, 1938.
- BUBER, Martin: *Moses*. East & West Library, London, 1947.
- CHARLES, R. H. (szerk.): *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. 2. köt. *Pseudepigrapha*. Clarendon, Oxford, 1897.

²⁵⁹ Egy kísérlet annak magyarázatára, miért szólítják Máriát, Jézus anyját várandós korában „Áron nővérének” (Korán 19,27–29; Ex 15,20).

- CODY, Aelred: *A History of the Old Testament Priesthood*. Pontifical Biblical Institute, Rome, 1969.
- FREUD, Sigmund: *Mózes és az egyistenhit*. Budapest, 1946.
- FREUDENTHAL, Jakob: *Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste jüdischer und samaritanischer Geschichtswerke (Hellenistische Studien)*. 1–2. köt. Breslau, 1875/1878.
- GINSBERG, Asher Zvi: *Al Parashat Derakhim*. Judische Verlag, Berlin, 1920.
- GOODENOUGH, E. R.: *By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*. Yale, New Haven, 1935.
- GRESSMANN, H.: *Mose und seine Zeit*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1913. (FRLANT 18.)
- HALEVV, E. E.: Aaron. In the Aggadah. In: *Encyclopaedia Judaica*. 2. kiad. 1. köt. Macmillan, Detroit, 2007. 210. o.
- HENGEL, Martin: *Judentum und Hellenismus*. Mohr, Tübingen, 1969. (WUNT 10.)
- HIRSCHBERG, J. W.: *Jüdische und christliche Lehren im vor- und frühislamischen Arabien*. Krakau, 1939. (Mémoires de la Commission Orientaliste 32.)
- JAMES, Fleming: *Personalities of the Old Testament*. Scribner, New York, 1939.
- JELLINEK, A.: *Beth ha-Midrash*. 1–6. köt. Nies, Leipzig, 1853–1877.
- LIEBERMAN, Saul: *Midrash debarim rabbah*. Wahrmann, Yerusalaim, 1964.
- MELLINKOFF, Ruth: *The Horned Moses in Medieval Art and Thought*. University of California Press, Los Angeles – London, 1971.
- NEUMARK, D.: *Toledot ha-Ikkarim be-Yisrael*. 2. kiad. Odessa, 1919.
- OBERMANN, Julian (szerk.): *Studies in Islam and Judaism*. Yale University Press, New Haven, 1933. (Yale Oriental Series – Researches 17.)
- OSSWALD, Eva: *Das Bild des Mose*. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1962.
- PREISENDANZ, K.: *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*. 1–2. köt. 2. kiad. Teubner, Stuttgart, 1973–1974.
- RAD, Gerhard von: *Az Ószövetség teológiája*. 1. köt. Osiris, Budapest, 2007.
- REINACH, F.: *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*. Paris, 1895.
- ROSTON, Murray: *Biblical Drama in England*. Faber & Faber, London, 1968.
- ROWLEY, H. H.: *Men of God. Studies in Old Testament History and Prophecy*. Nelson, London – New York, 1963.
- SCHMID, H.: *Mose. Überlieferung und Geschichte*. Berlin, 1968. (BZAW 110.)
- SPEYER, Heinrich: *Die biblischen Erzählungen im Qoran*. Olms, Hildesheim, 1961.
- VERMES, Géza: *Scripture and Tradition in Judaism*. Brill, Leiden, 1961.
- VOLZ, P.: *Mose und seine Werk*. 2. kiad. Mohr, Tübingen, 1932.
- WACHOLDER, Ben Zion: *Nicolaus of Damascus*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles, 1962.
- WILLIAMSON, Ronald: *Philo and the Epistle to the Hebrews*. Brill, Leiden, 1970.

Jegyzetek az Eszter-tekercs héber szövegének görög betoldásaihoz

Bevezetés Eszter könyvének görög szövegváltozatához

Az Kr. e. 2. század elején íródott Ben Szíra-könyv (Jézus, Sírák fia/Ecclesiasticus) hősei között nem szerepel sem Mordecháj, sem Eszter alakja (Ben Szíra 44 50. fejj.). A második Makkabeus könyv, amely valószínűleg ugyanennek a századnak a végén íródott, viszont ádár hó 14-ét már „Mordecháj napjának” nevezi. „Aztán közös akarattal elhatározták, hogy ezt a napot nem hagyják soha megületlenül, hanem az arámul ádárnak nevezett tizenkettedik hónap 13-án, a Mordecháj napja előtti napon megünneplik.” (2Makk 15,36) Ez arra utal, hogy maga a történet és a púrim ekkor már ismert ünnep volt.¹ Eszter könyve Septuagintában található változatának egy kolofonja ír az Eszter-tekercs egy görög változatának Egyiptomba való érkezéséről. Eszerint Ptolemaiosz és Kleopátra uralkodásának negyedik évéről lenne szó, bár ténylegesen nem azonosítható az uralkodópár. Tudjuk például, hogy VII. Ptolemaiosz anyjával, II. Kleopátrával közösen uralkodott (i. e. 162/152–142). J. D. Levenson szerint² a lehetséges dátumok valószínűleg i.e. 114/13-tól 78/77-ig terjedhetnek. Így Eszter története és purim ünnepe ismert volt a palesztinai zsidóság előtt az i. e. 1. század kezdetén.

A purim története Eszter könyvében (Megillat Esztér: Eszter tekerce) olvashó, egy olyan szentírási műben, amelyben nem szerepel Isten neve. A bölcsek és tanítók szerint azért, mert Eszter királyné idejében Isten nem nyilvánosan művelt csodákat, mint peszách vagy hanukka idején, hanem titokban. A kánon születésekor voltak ellenzői is ennek a gondolatnak, ők nem akarták Eszter könyvét a Szentírásban látni. Az

¹ TALMON 1995.

² LEVENSON 1997, 27. o.

ellenzők végül Eszter neve betűinek egy másfajta olvasatát (*esszátér*: elrejtőzködöm – *sztr*: rejtve lenni, Nifal imperfectum S.1.) meggyőző magyarázatként fogadták el a könyv kanonizálásához, hiszen a „rejtőző Isten” fogalma már ismert volt. Eszter könyve így a diaszpórában, a gálútban élő zsidóságnak szóló szentírási könyvek közé kerülhetett. A Tórához hasonlóan Eszter könyve is tekercs formában olvasható, de nem két tartórúdja van, hanem csak egy.

Eszter könyvéből egy rövidebb héber szöveg és egy hosszabb görög maradt fenn. A görög szövegnek több változata is van, egyik a görög Biblia általános típusa, a másik ettől eltérő, amely Antiókhiai Lukianosz recenzójához tartozik. Antiókhiai Lukianoszt (+312) az ún. antiókhiai iskola megalapítójának tartják. Órigenészhez hasonlóan ő is foglalkozott a Szentírás szövegének javításával. A görög betoldások sorrendje a Textus Masoreticusban a következő:

- A) Mordecháj álma (1,1a–k)
- B) Artaxerxész első rendelete (3,13a–g)
- C) A zsidó nép imája (3,15a–i)
- D/1. a) Mordecháj imája (4,17a–m)
- D/1. b) Eszter imája (4,17n–kk)
- D/2. Eszter közbenjárása Artaxerxésznél (5,2a–p)
- E) Artaxerxész második rendelete (8,12a–cc)
- F/1. Mordecháj álmának magyarázata (10,3a–k)
- F/2. Függelék a görög fordítás eredetének megmagyarázására (10,31)

Ezeket a hozzáadásokat Szent Jeromos³ lefordította, és a héber szöveg végéhez csatolta (Vulgata 10,4–16,24).

Elemzésünk során a Septuaginta Alfred Rahlfs-féle kritikai kiadását vettük alapul.⁴ A Septuagintában a héber kánon szövegei és a görög betoldások a következő módon követik egymást:

1. LXX Eszter-A 1,1a–1,1k – TM Eszter 1,1–3,13
2. LXX Eszter-B 3,13a–3,13g – TM Eszter 3,14–3,15
3. LXX Eszter-C 3,15a–3,15i – TM Eszter 4,1–4,17

³Eusebius Hieronymus Sophronius, ismertebb nevén Szent Jeromos (340–420).

⁴*Septuaginta*. Id est Vetus testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Duo volumina in uno. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1935, 1979.

4. LXX Eszter-D/1 4,17a–4,17kk – TM Eszter 5,1–5,2
LXX Eszter-D/2 5,2a–5,2p – TM Eszter 5,3–8,12
5. LXX Eszter-E 8,12a–8,12cc – TM Eszter 8,13–10,3
6. LXX Eszter-F 10,3a–10,31

A görög fordítás i. e. 114-ben már létezett, Egyiptomba küldték, hogy a purimot hivatalos ünnepként elfogadják: „hogy tartsák meg a purim e napjait a meghatározott időben, ahogyan a zsidó Mordecháj meghagyta, s amint kötelezte őket és utódaikat, egybekötve vele a börtöt és a siránkozást.” (TM Eszter 9,31) 2Makk 15,36 szerint a palesztinai zsidók i. e. 160-ban ültek egy „Mordecháj-napot”, amely feltételezi Eszter történetének ismeretét, talán magát a könyvet is, amely a perzsa uralom végén vagy a hellenista kor elején keletkezett. Eredeti viszonya a purim ünnepéhez bizonytalan. A TM Eszter 9,20–32 hozzátoldásnak látszik, amely purim ünnepének elrendeléséről szól: „Mardocháj írásba foglalta ezeket az eseményeket, majd leveleket küldött Ahasvérós király minden tartományába az ott lakó zsidókhoz, a közelbe és a távolba egyaránt. Meghagyta nekik, hogy ünnepeljék meg minden évben ádár hónap 14. és 15. napját, mert ezek azok a napok, amelyeken a zsidók megszabadultak ellenségeiktől, s ez az a hónap, amikor szomorúságuk örömmre, gyászuk pedig ünnepnapra változott. Üljék meg ezeket a napokat vidám lakomákkal, küldjenek egymásnak kóstolót, s adjanak ajándékot a szegényeknek. A zsidók elfogadták hagyományként, amit már azelőtt is megültek, s aminek ügyében Mordecháj írt nekik: »Az agagita⁵ Hamdata fia, Hámán, minden zsidó üldözője vesztükre tört a zsidóknak, s 'purt', azaz sorsot vetett megsemmisítésükre és pusztulásukra. Amikor azonban azzal a kéréssel ment a királyhoz, hogy Mordecháj felakaszthassa, gonosz terve, amelyet a zsidók ellen agyalt ki, őellene fordult: akasztófára került fiaival együtt. Ezért nevezik ezeket a napokat 'purim'-nak a 'pur' szó alapján.« Ennek a levélnek a nyomán, s annak alapján, amit saját maguk is átéltek, és amit a hagyományokból megtudtak, a zsidók kötelezték magukat, utódaikat, s azokat, akik hozzájuk

⁵ *Agagita*: a zsidógyűlölő Hámán mellékneve (pl. Eszter 3,1), ahol nem világos, hogy hely- vagy nemzetségnévről van-e szó. Agag az amelekiták nomád törzsének királya volt, akit Saul legyőzött, és az átokparancs ellenére megkímélt, ezért ellenségeskedés támadt Saul és Sámuel között. Sámuel Agagot megölte: „...darabokra szabdalta őt az Úr előtt Gilgálban.” (1Sám 15,33)

csatlakoztak, hogy ezt a két napot ezen írás szerint évről évre megünneplik – ez megváltoztathatatlan törvényük lesz. Ezekre a napokra mindig emlékezni fognak, és megülik azokat nemzedékről nemzedékre minden családban, tartományban és városban. A purim e napjai nem szűnnek meg a zsidóknál, s emléküik nem homályosodik el az utódok körében. Eszter királyné, Abichajil lánya egész tekintéllyel írt, hogy érvényt szerezzen ennek a második purim-levélnek. Leveleket küldött Achaszvéros király 127 tartományába az ott élő zsidóknak, a béke és a hűség szavaival, hogy tartsák meg a purim e napjait a meghatározott időben, ahogyan a zsidó Mordecháj meghagyta, s amint kötelezte őket és utódaikat, egybekötve vele a bűntöt és a siránkozást. Eszter parancsa megerősítette a purim-előírásokat, és könyvbe írták őket.”

Az ünnep eredete homályos, és lehetséges, hogy a könyv utólag kapcsolódott vele össze, azért, hogy azt történetileg igazolja. Megjegyzendő tehát, hogy 2Makk 15,36 nem ismeri a purim szót Mordecháj napjával kapcsolatban.

Ahasvérós és Artaxerxész

Eszter könyvében a király két néven szerepel, a görög kiegészítő szövegben Artaxerxészről olvasunk, a héberben Ahasvérósról.

Ahasvérós I. Xerxész perzsa király másik neve (i. e. 486–465). Az óperzsa Kszajarsza szó torzított alakja. Jelentése: legfőbb uralkodó. I. Dáriusz fia és követője volt a királyságban. Anyját Atosszának hívták, aki Kürosz leánya volt. Ismert egyiptomi hadjáratáról, amikor Egyiptomot a Perzsa Birodalom részévé tette. Győztes harcot vívott Babilonnal, lerombolta erődítményeit és a Marduk-templomot. A Marduk-szobor beolvasztásával vége lett Elő-Ázsiában Babilon kultuszi és világnézeti befolyásának, és Zarathusztra vallása terjedt el a két folyó földjén. A görögök ellen is háborút viselt.

I. Artaxerxész perzsa királynak (i. e. 465–424) a perzsa kéziratokban Artahaszasztá a neve, és a történelem a Longimanus (hosszúkezű) melléknévvel ruházta fel. I. Artaxerxész I. Xerxész fia, akit a héber Biblia Ahasvérósnak hív (Eszter 1,1). Atyjának meggyilkolása után került trónra. Gyenge uralkodó volt, aki ellen odahaza fellázadtak a rokonai és a vezető emberek, Egyiptomban pedig a líbiai Inarus, akit az athéniak

is támogattak. Csak miután a perzsák elvesztették a szalamiszi csatát (i. e. 449), békült ki Athén a szuszai (Eszter 1,2 – Súsán) udvarral.

Tehát I. Xerxésznek, másik nevén Ahasvérósnak volt a fia I. Artaxerxész, vagyis a héber szöveg szerint Eszter könyvében a király I. Xerxész/Ahasvérós, a görög betoldásokban pedig fia, I. Artaxerxész.

A Septuaginta és a Textus Masoreticus⁶

Eszter könyvének az ókorban több változata is forgalomban volt. Két egymástól eltérő bibliai kánonról is beszélhetünk. Az elsőt maszoréta változatnak hívhatjuk, amely a héber tradíció vonala. A maszoréta szöveg (Textus Masoreticus) a héber Biblia azon formája, amely a rabbinikus hagyomány útján került átadásra, ezért kanonikus státust élvez a zsidóságban. Eszter könyvének ez a formája megkülönböztetendő a görög változattól, amelyet Septuaginta néven ismerünk (LXX). Lehet, hogy a görög változat maga is egy elveszett eredeti héber szövegemlék fordítása, amely közel állt a maszoréta szöveghez, de azzal nem egyezett meg teljes egészében.

A Septuagintában van hat bekezdés, amelynek nincs fennmaradt eredeti héber változata. Ez a hat bekezdés jelenti Eszter könyve szövegében a fő különbséget a zsidó és protestáns, valamint a római katolikus és keleti ortodox keresztény fordítások között.

Szent Jeromos egyházatya (4. század), mivel nem talált megfelelő héber eredeti szöveget a Septuaginta ezen hat bekezdéséhez, kételkedett eredetiségükben, és Eszter könyvének végére tette ezeket a szakaszokat a Vulgátában, a Bibliának általa elkészített latin fordításában. Ezen át-

⁶ A maszoréták megnevezése (baalé hammeszóra) a héber *mászár* igéből származik, aminek a jelentése: átad, hagyományoz. A maszoréták zsidó szövegkritikusok, illetve a maszóra tudósai voltak. Céljuk a Szentírás héber szövegének (beleértve a helyesírást, olvasást és értelmezést is) egységesítése és rögzítése volt, ők gondoskodtak arról, hogy a Tánách régi szövege megmaradjon, és ne romoljon. Ők vezették be a héber írás pontozással történő magánhangzó-jelölését. Körülbelül i. sz. 100-1000 között működtek. Kezdetben másolóknak, később pontozóknak is nevezték őket. A tibériási és a babilóniai hagyomány alapján két csoportba oszthatók. Különösen nagy tekintélye volt a ben Áser családnak Tibériásban. Hatásuk 1000 körül a córdobai kalifátuson keresztül Európára is kiterjedt, s főként a héber kiejtésben érvényesült. Maimonides (Mose ben Maimun) közvetítésével Áron ben Móse ben Áron szövege lett a mérvadó.

helyezés miatt – megfosztva a narratívában való természetes és eredeti elhelyezésüktől – e szövegrészek sokat veszítettek eredeti értelmükből. A 16. század protestáns reformátorai dekanonizálták azokat a latin szövegeket, amelyeknek nem volt héber eredetije (és amelyeket emiatt hosszú időn át kétely övezett), és a protestáns tradícióban rendszerint az apokrif (elrejtett) jelzővel illették őket. A trentói zsinat (1546) újra visszaadta ezen apokrif részek kánoni státuszát, és azok a mai napig a római katolikus Ószövetség autentikus részét képezik mint deuterokanonikus szövegek.

A keleti keresztények, bár hosszú időn át megkérdőjelezték Eszter könyve minden formájának kánoni státuszát, végül a Septuaginta változatát fogadták el hitelesnek, és a később kanonizált kiegészítő részeket mint deuterokanonikus szövegeket visszahelyezték eredeti septuagintabéli helyükre.

Dániel és Jeremiás könyvéhez hasonlóan Eszter könyve is komoly problémát jelent a fordítók és kommentátorok számára, amennyiben vallás- és felekezeti közti szempontokat is figyelembe kívánnak venni. Előjön az a kérdés, hogy a maszoréta szöveget előtérbe helyezzük-e zsidó és protestáns részről a római katolikus és keleti ortodox keresztény Septuaginta-felfogással szemben. A Septuagintát véve alapul Eszter könyvének egy olyan változatát kellene bemutatni, ami csak e két csoport számára ismert. Amennyiben a fennmaradó héber eredetivel nem rendelkező hat görög bekezdést a könyv végére helyezzük, vagy egy külön kötetbe tartozónak mutatjuk be kommentárjainkban – ahogy a magyarázók egy része teszi is –, a kontextustól megfosztott formában prezentálnánk a textusokat, ez pedig nem helyes sem a szövegek, sem azon keresztény felekezetek felé, akik továbbra is a Septuaginta szövegét tartják kánoninak.

Követendőnek látszik az a példa, hogy ahol a Textus Masoreticus fennmaradt, ott ez a szöveg kerül fordításra és magyarázatra. A görög kiegészítések ugyanilyen eljárásban részesülnek, és eredeti helyükön maradnak. Az egyetlen különbség, hogy ezeket a fejezeteket jelölő betűkkel látjuk el, és nem számokat kapnak, valamint dőlt betűvel szedve jelennek meg a szövegben, és a tartalomjegyzékben Eszter könyvénelkülön elhelyezést nyernek.

A Septuaginta kiegészítő szövegei

Vizsgáljuk meg tehát a deuterokanonikus kiegészítő szövegeket Eszter tekercsében! Az „A” fejezet, amely megelőzi a Textus Masoreticus első fejezetét, Mordecháj híres álmáról szól a két sárkány között zajló szörnyű harcra (LXX Eszter-A 1,1a–g). Ebben „az igazak egész nemzetsége rettegett” és várta a megsemmisülést, de egy „kis forrásból egész folyó támadt”, a nap feljött, és megmenekültek (LXX Eszter-A 1,1h–k).

LXX Eszter 1,1a–k: „(a) Artaxerxész nagykirály uralkodásának 2. évében, niszán hónap első napján álmodt Mordecháj, Jainak a fia, (aki) Simi fia volt, az meg Kis fia. Benjamin törzséből származott, (b) Szuzában lakó zsidó ember volt, egy tekintélyes férfi, aki a királyi udvarban teljesített szolgálatot. (c) Azok közé az elhurcoltak közé tartozott, akiket Babilon királya, Nebukadnezár vitt fogságba Jechonjával, Júdea királyával egyetemben. (d) Ez volt az álma: kiáltozás és lárma, mennydörgés és földrengés, nagy felfordulás az egész földön. (e) Egyszer csak előkerült két hatalmas sárkány, s mind a kettő készen állt a támadásra. Rettenetesen üvöltöttek. (f) Ordításuk arra indította a népeket, hogy harcoljanak az igaz nép ellen. (g) A sötétség és a homály napja volt! Szorongás és aggodás, félelem és nagy rettegés volt a földön. (h) Az igazak egész népe rettegett a rá váró veszedelemtől, várta pusztulását és hívta az Istent. (i) Könyörgésükre egy kis forrás bővizű, nagy folyóvá dagadt. (k) Fényesség támadt, felvirradt a nap, s a megalázottak fölemelkedtek és eltiporták a hatalmasokat.”

A következő éjjel Mordecháj kihallgatta a két eunuch, Bagatán és Tár-es beszélgetését, akik összeesküvést szöttek Artaxerxész király (ahogy a Septuaginta mindvégig nevezi) meggyilkolására. Mordecháj informálja az udvart erről, és előkelő pozícióba jut. Ezek után pedig Hámán kereste a módját, hogy Mordechájjal végezzen (LXX Eszter-B 3,13a–g⁷).

⁷LXX Eszter-B 3,13a–g: „(a) Így szólt a levél: »Artaxerxész nagykirály az Indiától Etiópiáig terjedő százhuszonhét tartomány kormányzójának és a nekik alárendelt vezetőknek. (b) Bár sok nép fölött uralkodom és az egész földkerekséget meghódítottam, nem akarok erőszakhoz folyamodni, hanem mindig szelíden és jóságosan uralkodva akarom biztosítani alattvalóim zavartalan életét, birodalmam nyugalalmát, biztonságát és a minden ember által óhajtott békét a legszélső határokig. (c) Amikor megkérdeztem tanácsosaimat, hogyan lehetne ezt megvalósítani, akkor Hámán, aki bölcsességével kitűnik köztük, s aki rendíthetetlen odaadásról és megingathatatlan hűségéről tett bizonyosságot, és (d) a második helyet foglalja el a birodalomban, tud-

A Septuaginta Eszter-B fejezetében, a 3,13a–g közötti versekben a zsidók elleni genocídiumról szóló ediktum szövege található. Ebben Artaxerxész király megerősíti, hogy méltányosan és emberségesen kíván uralkodni (LXX Eszter-B 3,13,a–c). Bemutatja, hogyan kívánja ezt megvalósítani, rámutat Hámán figyelmeztetésére, akit megdicsér, mert olyan népre figyelmeztette őt, akik engedetlenek a király felé (LXX Eszter-B 3,13d). Artaxerxész ezért elrendeli a nép megsemmisítését, beleértve az asszonyokat és gyermekeket is, ádár hó 14-én (LXX Eszter-B 3,13e–g), amely dátum számos nem maszoréta kéziratban szerepel. A maszoréta szöveg egyébiránt következetesen ádár hó 13-át említi. A C fejezet (LXX Eszter-C 3,15a–i⁸) elbeszéli a rendelet kihirdetését és a nép könyörgését. Ez a részlet nincs benne az 1975. évi új katolikus bibliafordításban, csak a Neovulgáta kiadásban szerepel.

A D fejezet (LXX Eszter-D 4,17a–kk) feljegyzi Mordecháj és Eszter imáját. Mordecháj imája (LXX Eszter-D 4,17a–l⁹) vallja Isten minden-

tomra adta, hogy a föld minden törzse között szétszórta él egy izgága nép, amely törvényeivel minden néppel ellentétben áll, állandóan megveti a király rendeleteit, s így akadályozza, hogy mindenki meglegedésére kormányozzuk a birodalmat. (e) Megtudtuk, hogy ez a nép – a népek közül egymaga – minden emberrel szemben ellenséges magatartást tanúsít, törvényeinktől idegen életmódot követ, és szándékainkkal szembeesegülve alávaló tetteket visz végbe, és veszélyezteti a birodalom nyugalmát. (f) Ezért elrendeltük, hogy azokat, akiket levelében Hámán – ügyeink intézője, s számunkra atyánk után az első – felsorol, azokat asszonyaikkal és gyermekeikkel egyetemben mind hányjátok kardélre, irgalmat és kíméletet nem ismerve a jelen esztendő 12. – azaz ádár – hónapjában, a 13. napon. (g) Ezek a régen is, most is gonosz emberek jussanak erőszakos úton az alvilágba, ugyanazon az egy napon, s szilárduljon meg az állam nyugalma és biztonsága.“

⁸ LXX Eszter-C 3,15a–i: (a) Lakomat ült minden nemzet; a király és Hámán, amikor bementek a királyi palotába, barátaikkal lakomáztak. (b) Ahol csak kifüggesztették a levél másolatát, nagy sírás és jajveszékélés volt a zsidóknál. (c) A zsidók atyáik Istenét hívták, és ezt mondták: (d) Urunk, Istenünk, egyedül te vagy Isten fenn az égben, és nincs más Isten kívüled. (e) Ha törvényed és parancsaid szerint tettünk volna, békében és nyugalomban élhetnénk életünk egész idején. (f) Most azonban, mivel nem tartottuk meg parancsaidat, ez a szorongatás ért minket. (g) Igazságos vagy, Urunk, irgalmas, fönséges és magasztos, és minden utad ítélet. (h) És most, Uram, ne add fiadat fogságra, se feleségeinket meggyalázásra és pusztulásra, aki irgalmas voltál hozzánk Egyiptomtól egészen mostanáig. (i) Könyörülj a te fő osztályrészedben, és ne add gyalázatra örökségedet, hogy ellenségeink uralkodjanak rajtunk!”

⁹ Mordecháj imája (LXX Eszter-D 4,17a–l): „(a) Mordecháj pedig megszagatta ruháit, szőrzsákba öltözött, és a nép véneivel együtt reggeltől estig arccal a földre borulva (b) így könyörgött: Ábrahám Istene, Izsák Istene és Jákob Istene, légy áldott! (c) Uram, Uram, mindenható Király, hatalmad alá tartozik minden, és nincs, aki akaratódnak ellenállhatna, ha azt határozta el, hogy megmented Izraelt. (d) Te alkottad az eget

hatóságát, védelmezi Mordecháj a gőg vádjával szemben, amiért nem hajolt meg Hámán előtt, és hívja Ábrahám, Izsák és Jákob Istenét, hogy mentse meg Mordecháj népét a megsemmisítéstől. Az LXX Eszter-D 4,17m Izrael népének könyörgését említi meg.

Izrael népének imája (LXX Eszter-D 4,17m): „(m) Egész Izrael is könyörgött minden erejéből, mert biztos halál fenyegette őket.”

Eszter imája (LXX Eszter-D 4,17n–kk¹⁰) hasonló módon hangzik el,

és a földet s az összes csodálatos dolgot, amit az ég pereme magában foglal. (e) Te vagy mindennek az Ura, és nincs, aki ellenállhatna fölségednek. (f) Te tudod, Uram, hogy Izrael szabadulásáért kész örömmel megcsókoltam volna még a lába nyomát is Hámánnak. (g) Azért nem tettem meg, nehogy embert illessek Istenemnek kijáró tisztelettel. Nem borulok le, Uram, más előtt, csak teelőtted, Uram, Istenem. (h) Nem büszkeségből, megvetésből, vagy valamiféle dicsőségvágyból cselekedtem, Uram. Jelenj meg Uram; mutakozz meg, Uram! (i) Most tehát, Uram, Királyom, Ábrahám Istene, Izsák Istene és Jákob Istene, könyörülj meg népeden, ellenségeink ugyanis el akarnak veszíteni minket, örökségedet pedig kiirtani. (k) Ne vesd meg tulajdonodat, amelyet kiszabadítottál magadnak Egyiptom földjéről. (l) Hallgasd meg könyörgésemet, légy irgalommal osztályrészedhez, változtasd öröme gyászunkat, hogy életben maradv a dicsérjük nevedet, Urunk, és ne zárd le azok ajkát, akik magasztalnak téged.”

¹⁰ LXX Eszter-D 4,17n–kk: „(n) Eszter királyné is az Úrnál keresett menedéket, mivel rettegett a veszélytől, amely fenyegette. (o) Levetette ezért díszes öltözékét, s a gyász ruháját öltötte magára, a kevelység kenetei helyett hamuval borította be a fejét, és testét bőjtellel sanyargatta meg. (p) Szolgálólányaival a földre borult reggeltől estig, és így imádkozott: (q) Ábrahám Istene, Izsák Istene és Jákob Istene, áldott légy! Segíts meg elhagyatottságomban, hiszen más segítőm rajtad kívül nincsen, (r) veszedelmem ugyanis nyilvánvaló. (s) Azt hallottam, Uram, őseim könyveiből, hogy megmentetted Noét a vízözönből. (t) Azt hallottam, Uram, őseim könyveiből, hogy te Ábrahám 318 emberének 9 királyt adtál át. (u) Azt hallottam, Uram, őseim könyveiből, hogy Jónást a hal gyomrából megmentetted. (v) Azt hallottam, Uram, őseim könyveiből, hogy te Ananját, Azarját és Misaélt kimentetted a tüzes kemencéből. (x) Azt hallottam, Uram, őseim könyveiből, hogy te Dánielt az oroszlánok verméből kihoztad. (y) Azt hallottam, Uram, őseim könyveiből, hogy te a halálra ítélt Hiszkijának, a zsidók királyának, miután életéért könyörgött, könyörületben tizenöt évvel toldottad meg életét. (z) Azt hallottam, Uram, őseim könyveiből, hogy te Annát, aki lelke keserűségében könyörgött, fiú utóddal ajándékoztad meg. (aa) Azt hallottam, Uram, őseim könyveiből, hogy te mindazokat, akik kedvesek előtted, megszabadítottad mindörökre. (bb) Most pedig segíts meg engem, aki egyedül vagyok, és senkim sincs rajtad kívül, Uram, Istenem. (cc) Te ismered, hogy utálatos volt szolgálódnak a körülméletlenek ágyasháza. (dd) Istenem, te tudod, hogy nem ettem az átok asztaláról, és áldozati borukat nem ittam. (ee) Te tudod, hogy nem találtam örömet másban attól a naptól kezdve, hogy idehoztak, egyedül tebenned, Uram. (ff) Te tudod, Uram, hogy a dísz, amelyet fejemen hordok, utálok, mint a havi tisztuláskor beszennyezett ruhát, és nem viselem nyugalmam napjaiban. (gg) És most jöjj segítségemre árvaságomban, adj ajkamra ékes szavakat az oroszlán színe előtt, tégy kedvessé előtte, és úgy hajlítsd a szívét, hogy meggyűljön ellenségünket, és elpusztuljon azokkal egyetemben, akik

de bővebb könyörgő imával. Eszter királyné bátorságért és ékesszólásért imádkozik, hogy tudjon hatni a királyra. Könyörgésében azt is elmondja (LXX Eszter-D 4,17cc-dd): „Te ismered, hogy utálatos volt szolgálódnak a körülméletlenek ágyasháza. Istenem, te tudod, hogy nem ettem az átok asztaláról, és áldozati borukat nem ittam.”

A D fejezet két részre bomlik, mert LXX Eszter-D/1 4,17a-kk után TM Eszter 5,1–2 jön, majd folytatódik a D rész: LXX Eszter-D/2 5,2a–p. Ez utóbbi rész feljegyzi, hogy Eszter félelemmel közeledik a királyhoz, tudva, hogy azzal életét veszélyezteti (LXX Eszter D/2 5,2a–f). Megtántorodva majdnem elájul, de Isten a király lelkületét gyengédségre változtatja, és Artaxerxész feleségíti és jóakarataról biztosítja az asszonyt (LXX Eszter D/2 5,2g–l). Ezután Eszter ismét mindenki nagy riadalmára elájult (LXX Eszter D/2 5,2m–p¹¹).

Az LXX Eszter-E 8,12a–cc szakasz, amely TM Eszter 8,12 és TM Eszter 8,13 közé ékelődik, Artaxerxész zsidók melletti ediktumának szövegét tartalmazza. Ebben a király Hámánt hálátlansággal vádolja, és Istenről beszél, aki mindent lát, és a gonoszt elítéli (LXX Eszter-E 8,12a–g¹²).

egyetértenek vele. (hh) Minket meg szabadíts meg ellenségeink kezéből, fordítsd gyásznkat örömmé, szomorúságunkat vidámsággá. (ii) Kelj föl, Istenünk, örökrészed fölé, tedd példává. (kk) Jelenj meg, Uram, mutatkozz meg, Uram!”

¹¹ LXX Eszter-D/2 5,2a–p: „(a) Amikor tündöklött a királyi ruhában, és segítségül hívta Istent, mindenek urát és szabadítóját, maga mellé vette két szolgálóleányát, (b) az egyikre könnyedén rátámaszkodott, mintha a gyönyörtől ájuldozna; (c) a másik pedig követte földre omló ruháját tartva. (d) Arca elpirult, szeme szomorúságot sugárzott, és halálfélelem szorongatta. (e) Belépett minden ajtón, és megállt a belső teremben a király előtt, ahol királyi trónusán ült, királyi ruhába öltözve, az aranytól és drágakövektől ragyogott: tekintete félelmetes volt, arany kormánypálcája volt a kezében. (f) Amikor fölemelte tekintetét, meglátta őt, s miként egy bika, mely haragjában el akarja őt pusztítani, felkiáltott: Ki merészelt hivatlanul belépni a terembe? A királyné összeesett, színe sápadttá változott, szolgálóleánya fejére borult, aki előtte haladt. (g) Akkor a zsidók Istene és minden teremtmény Ura szelíddé változtatta a király lelkületét. Sietve és félve lejött trónjáról, karjába vette őt, és amíg magához nem tért, gyengéd szavakkal kedveskedett neki: (h) Mi van veled, Eszter, nővérem és társam a királyságban? Testvéred vagyok, ne félj! (i) Nem kell meghalnod, nem temiattad, hanem másokért hozták ezt a törvényt. (k) Jöjj ide! (l) Fölemelte arany jogarát, Eszter nyakára tette, megcsókolta, és azt mondta neki: Szólj hozzám! (m) Ő így válaszolt: Uram, olyannak láttalak, mint az Isten angyalát, s fenségedtől való félelmemben szívem megzavarodott; (n) fenséges vagy, uram, arcod telve van kedvességgel. (o) Amíg beszélt, újra összeesett, és majdnem meghalt. (p) A király megjiejt, és minden szolgálója is.”

¹² LXX Eszter-E 8,12a–g: „(a) Hogyan parancsolta meg nekik, hogy éljenek törvényeikkel minden városban és segítőkkel és ellenségeikkel és azok ellenfeleivel, amint nekik

Valójában Hámán nem is perzsa („Hámánt, Amdata fiát, a makedónit, aki idegen a perzsa vértől és igen távol áll a mi szelídségünkötől, vendégként befogadtuk” – LXX Eszter-E 8,12n), hanem makedóniai, aki lázad, hogy eltegye láb alól a király jótevőjét, Mordechájit, illetve Esztert, valamint elárulja Perzsiát Macedóniának. „Mordechájra pedig, megmentőnkre és mindenkori jótevőnkre, és feddhetetlen uralkodótársunkra, Eszterre és egész népére ügyes és alattomos rágalmaival halált kívánt. Úgy gondolta, hogy miután ezeket megölte, elszigetel minket, és a perzsák birodalmát a makedónoknak juttatja.” (LXX Eszter-E 8,12q–r) Ezek után a zsidókat felmentik az engedetlenség vádjára, és Isten fiainak ismerik el őket. „Mi azonban e gonosztevő által halálra szánt zsidókat teljesen büntelennak találtuk, akik éppen ellenkezőleg, igazságos törvények szerint élnek, a Magasságbelinek, a hatalmas, mindenkor élő Istennek fiai, akiknek mi és atyáink az ország felvirágzását köszönhetjük.” (LXX Eszter-E 8,12s–t) Végül ádár hó 14-ét ünnepi státuszra emelik: „Legyetek segítségünkre azok ellen, akik a szorongatás idején megtámadják őket, védekezhessenek a tizenkettedik hónap – azaz ádár – 14. napján.” (LXX Eszter-D 8,12y) A maszoréta szövegben azonban purimot ádár 13-án ünneplik (TM Eszter 9,1): „A tizenkettedik hónapban, ez ádár hónapja, ennek 13. napján, amikor a király parancsát és rendeletét végre kellett hajtani, és a zsidók ellenségei remélték, hogy legyőzhetik őket, éppen ellenkezőleg, a zsidók kerekedtek felül ellenségeiken.”

Végül az LXX Eszter-F 10,3a–l fejezet, amely Eszter könyvét zárja a Septuagintában, bemutatja Mordechájnak a kezdeti figyelmeztető álomra vonatkozó és az Eszter könyvében feljegyzett események megfejtését, magyarázatát. A zsidók megszabadulását Istennek tulajdonítja (LXX Eszter-F/1 10,3a–f), és a purimot, ami a sors szavának többes száma, úgy értelmezi, mint két különböző sorsot. „(g) Két sorsot rendelt, egyet az Isten népe számára, a másikat pedig a pogányok összessége részére.

tetszik, egy napon, (b) Artaxerxész egész birodalmában a tizenkettedik hónap, azaz ádár tizennegyedik napján. (c) Ez a levél tartalma: (d) Artaxerxész nagykirály az Indiától Etiópiáig terjedő százhuszonhét tartomány fejedelmeinek és mindazoknak, akik parancsunknak engedelmeskednek, üdvöt mond. (e) Sokan, akik jótevőjük végtelen jóságából nagy kitüntetésben részesülnek, kevélységükben visszaélnék; (f) és nemcsak a királyok alattvalóit törekszenek elnyomni, hanem a nekik adott dicsőséget nem azokért viselik, akik adták, hanem fondorlatot eszelnek ki. (g) Nem elégszenek meg azzal, hogy kiöljék a hálát az emberekből, hanem a tapasztalatlan emberek hízelgéseitől felfuvalkodva úgy gondolják, hogy elkerülhetik a mindent látó Isten ítéletét, aki gyűlöli a rosszat.”

(h) Mindkét sors beteljesedett a meghatározott időben az ítélet napján Isten előtt mindegyik népen.” (LXX Eszter-F/1 10,3g–h) Az LXX Eszter-F fejezet kolofonnal végződik, amely elbeszéli a görög Eszter-könyv bizonyos változatának Jeruzsálemből Egyiptomba érkezését (LXX Eszter-F/2 10,3l). A kolofon a Káldi-Neovulgáta kiadásból hiányzik, az 1973-as Szent István társulati kiadásban pedig benne van: „(l) Ptolemeusz és Kleopatra uralkodásának 4. évében Dosziteus, aki papnak és levita származásúnak mondta magát, valamint fia, Ptolemeusz hozták ezt a purimra vonatkozó levelet. Azt állították róla, hogy hiteles, és a jeruzsálemi közösségből való Lüzimachosz fordította le, Ptolemeusznak a fia.” (LXX Eszter-F/2 10,3l)

A görög betoldások eszmei jelentősége és viszonya a kanonicitáshoz

Nincs okunk feltételezni azt, hogy a hat betoldás, a *Kiegészítések Eszter könyvéhez* egy szerző alkotása lenne. A kutatás szerint az A, C és D betoldások eredetileg valószínűleg héber vagy arám szövegek lehettek, a B és az E szövegek eredetije görög, míg az F-ről nem állapítható meg bizonyosan, hogy az eredeti szöveg héber vagy görög. A Textus Masoreticusba vagy annak egy közeli görög rokonába beültetve szövegünket mégis kitűnhet a Textus Masoreticus kiasztikus bilaterális¹³ struktúrája. Voltaképpen három ellentétpárból állnak Eszter tekercsének szövegbetoldásai:

A) A Mordechájt figyelmeztető álmom

F) Mordecháj álmának magyarázata

B) A zsidók elleni ediktum szövege

E) A zsidók melletti ediktum szövege

¹³ A kiazmus a retorikában tükörképes, keresztező elhelyezés; olyan retorikai eszköz, amely azzal ér el nagyobb hatást, hogy az első rész kulcsfontosságú elemeit a második rész fordított sorrendben ismétli meg. A transzmutáció, azaz áthelyezés, felcserélés egyik alfaja. Különösen népszerű volt a latin irodalomban; gyakran előfordul a héber költészetben is. A kiazmus (chiasmus) szó a görög „khí” (X) betűből származik, amely azt jelképezi, hogy a szöveg elemei fentről lefelé szimmetrikusak. Kiazmus jelenlétéről beszélhetünk egy szakaszon belül, ha a szövegben négy- vagy többtagú, bilaterális (kétoldalú, kölcsönös) szimmetria van egy centrális tengely körül.

C) A zsidó nép könyörgő imája

D) Mordecháj és Eszter imája és Eszter közbenjárása Artaxerxésznél

A hat görög szöveg behelyezése nem befolyásolja jelentősen a maszoréta Eszter-tekercs szövegének struktúráját, de új árnyalatot kölcsönöz a megállának. A Septuaginta-féle kiterjesztés első hatása az, hogy Eszter könyvét az Írások rangjára emeli, ahogyan például Ezdrásnál, Nehemiásnál és Dánielnél is megfigyelhetők hasonló folyamatok. Ugyanúgy, ahogyan Ezdrás és Nehemiás perzsa történeteiben (pl. Ezdr 1,1.5; 6,22, Neh 2,8.12.20) az isteni ok explicit kifejezése csak a történelmi folyamatba való isteni intervenciónak kevés, bár kritikus esetben jelenik meg (pl. LXX Eszter-D 4,17h; LXX Eszter-F 10,3f).

„Örömmel ülték meg hét napon át a kovásztalan kenyér ünnepét, mert az Úr örömmel töltötte el őket, feléjük hajlította Asszur királyának szívét, hogy megerősítse kezüket az Isten – Izrael Istene – házának építésére.” (Ezdr 6,22)

„Népem, Izrael az Istenhez kiáltott és megszabadult. Mert az Úr óvott meg minket ezektől a bajoktól. Az Úr vitte végbe ezeket a jeleket és csodákat, amilyeneket a pogányok között nem művelt soha.” (LXX Eszter-F 10,3f)

Figyelmet érdemel, hogy Isten explicit említése, ami annyira különbözik a Textus Masoreticustól, megjelenik a Septuaginta olyan szakaszaiban is, amelyeknek van maszoréta eredetijük. Például Eszt 6,1 a Textus Masoreticusban úgy hangzik: „A király álmatlanul töltötte azt az éjszakát”, a Septuagintában pedig: „Az Úr távol tartotta az álmat a királytól.” Ez is a szövegnek az Írások szintjére való emelésének példája. Vannak, akik arra gondolnak, hogy esetleg a Textus Masoreticus szövege az újtó ebben az esetben, és a Septuaginta ragaszkodik a történet elbeszélésének egy eredetibb, kifejezettebb teológiai módjához.

A Septuaginta Eszter-tekerce B és E fejezeteinek zsidóellenes és zsidók melletti ediktumának szövegei emlékeztetnek számos olyan bibliai szakaszra, amelyek idegen uralkodók dekrétumait vagy hitvallásait, illetve az eltörlésre kerülő zsidóellenes sorokat tartalmazzák (pl. Ezdr 1,2–4;¹⁴ 4,7–22; Dán 3,31–4,34, vö. 3Makk 3,12–29).

¹⁴ „Ezt mondja Kiroosz, a perzsák királya: az Úr, az ég Istene a föld minden országát nekem adta. Meghagyta nekem, hogy építsek neki házat a júdeai Jeruzsálemben. Aki közületek népéhez tartozik, azzal legyen vele az Istene! Menjen föl Jeruzsálembé, amely Júdedában van, s építse fel az Úrnak, Izrael Istenének házat. Ez az Isten Jeruzsálemben lakik. Azok-

Az Eszter-tekercs ediktumszövegei a Textus Masoreticus érvelési koncepciójába beleillenek, és nagyobb valószínűséget kölcsönöznek a történetnek, illetve megkísérlik megvalósítani azt.

Az Eszter-tekercs C és D/1 fejezetének imái ortodox, hívő benyomást adnak, ami méltóvá teheti a Textus Masoreticushoz. Mordecháj a Hámán előtt való meghajlást zsidó voltára való hivatkozással utasította vissza. Eszter számára utálatos volt az, hogy nem zsidó felesége lehet, nem evett nem zsidó ételt, és nem ivott áldozati bort (LXX Eszter-D/1 4,17cc–dd). Ezzel az LXX Eszter C és D fejezete mintegy asszimilálja Eszter könyvét a Pentateuchus törvényei által meghatározott normákhoz, amelyek központi jelentőségűek voltak a Második Templom idején, valamint az azt követő korok judaizmusában. Ezen túlmenően az imádságok segítenek átfórálni a könyvet példázattá is – amely nem pusztán az isteni szabadítást vagy ember és Isten együttműködését beszéli el, hanem tanácsot ad, hogyan viselkedjen egy zsidó vallási szempontból idegen környezetben vagy krízis idején.¹⁵ Ilyen kérő imádságok elterjedtek, ismertek voltak a Második Templom korában (pl. Ezdr 9,6–15; Neh 1,5,11;¹⁶ 9,6–37; Dán 9,4–19; Judit 9).

Végül Mordechájnak a jövődőt látó álma az LXX Eszter-A fejezetben és annak megfejtése LXX Eszter-F-ben asszimilálja a Textus Masoreticus Eszter-könyvét az apokaliptikus irodalomnak az írásokban ekkortájt kifejlődő tradíciójához. A történet átalakul az Istent és népét

nak, akik még megmaradtak, minden helységben, ahol idegenként élnek, e helységnek lakói legyenek a segítségükre ezüsttel, arannyal, természetbeli adománnyal és jószággal, a Jeruzsálemben lakó Isten háza javára felajánlott önkéntes adományokon kívül.” (Ezdr 1,2–4)

¹⁵ CLINES 1984.

¹⁶ Nehemiás így imádkozott: „Így szóltam: »Ó, Uram, égnek Istene, nagy és félelmetes Isten, te megtartod a szövetséget, és irgalmas vagy azokhoz, akik szeretnek és megtartják parancsaidat. Figyelden füled és legyen nyitva a szemed, s hallgasd meg szolgálóim ajkát, amelyet szolgálóidért, Izrael fiaióért most éjjel és nappal hozzád intézek. Megvallom Izrael fiainak vétkeit, amelyeket elkövéttünk ellened. Én is, atyám háza is vétkeztünk. Súlyosan vétettünk ellened, nem tartottuk meg parancsaidat, törvényeidet és rendelkezéseidet, amelyeket szolgálódnak, Mózesnek adtál. Emlékezz szavadra, amelyet Mózes szolgálódnak jelentettél ki, amikor azt mondtad: Ha hűtlenné váltok, szétszórlak benneteket a népek közé. Ha azonban visszatértek hozzám, megtartjátok parancsaimat és teljesítitek őket, még ha az ég széléig szét lesztek szórva, onnan is összegyűjtlek benneteket, és visszahozlak arra a helyre, amelyet nevem hajlékúul kiválasztottam. A te szolgálóidat és népedet nagy hatalmaddal és erős karoddal megmentetted. Ó, Uram, halld meg szolgálóim könyörgését, s szolgálóidnak a kérését, akik szívesen félik nevedet. Hadd legyen ma szerencséjé szolgálódnak, engedd, hogy kegyelmet találjon ez előtt az ember előtt!«” (Neh 1,5–11)

sújtó démoni erők közötti konfliktusnak az emberi történelemben való megnyilvánulásává. Ennek a keretnek a görög Eszter-könyvre való ráillesztése azt is szolgálhatja, hogy jobban megfeleljen a Dániel könyvében olvasható előzményeknek, ahol a történelem értelmét az álmokon és azok megfejtésén keresztül közlik (pl. Dán 2. fej.; vö. a 7–12. fejezetek látomásaival). A Septuaginta Eszter-könyve azonban nem mutat közvetlen hatást Dániel könyvével, de beszélhetünk párhuzamról vagy bizonyos hatásról. Mindkét esetben idegen udvarokban élő zsidók egykori történetei kerülnek új kontextusba egy apokaliptikus környezetben.

Bár a zsidó tradíció elvesztette ezt a hat görög nyelvű szövegkiegészítést, és nem tartja őket kánoninak, azok mégis értékes tanúi a Második Templom korabeli judaizmusnak, így fontosak a zsidó történelem számára. Azt, hogy pontosan mikor születtek, nehéz meghatározni. Legtöbbjük apologetikus és apokaliptikus tendenciái azt sugallják, hogy a szövegek az i. e. 2. században íródtak.

Bibliográfia

- A Biblia. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás.* Budapest, 1973.
- A Makkabéusok könyve.* Ford. Dercsényi Móric. Budapest, é. n. (Népszerű zsidó könyvtár 12.)
- BICKERMANN, E. J.: *Four Strange Books of the Bible. Jonah, Daniel, Koheleth, Esther.* Schocken Books, New York, 1967.
- CLINES, D. J. A.: *The Esther Scroll. The Story of the Story.* JSOT. Sheffield, 1984.
- GINSBERG, H. L.: *The Five Megilloth and Jonah.* JPS, Philadelphia, 1969.
- GUNKEL, Hermann: *Esther.* Mohr, Tübingen, 1916.
- HOSCHANDER, J.: *The Book of Esther in the Light of History.* Philadelphia, 1923.
- KLAAUW, J. van der – LEBRAM, J.: Esther. In: *Theologische Realenzyklopädie.* 10. köt. De Gruyter, Berlin, 1982. 392–395. o.
- LEVENSON, J. D.: *Esther. A Commentary.* London, 1997.
- Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján.* Budapest, 1997.
- PFEIFFER, Robert Henry: *Introduction to the Old Testament.* Harper, New York, 1941.
- Septuaginta.* Id est Vetus testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Duo volumina in uno. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1935, 1979.
- TALMON, Shemaryahu: Was the Book of Esther Known at Qumran? *Dead Sea Discoveries,* 2. évf. 1995. 3. sz. 249–267. o.
- WÜRTHWEIN, Ernst: Esther. In: Kurt Gallig (szerk.): *Die fünf Megilloth.* Mohr, Tübingen, 1964. (Handbuch zum Alten Testament 18.)

Preegzisztencia-képzetek a zsidó gondolkodásban – különös tekintettel a Tórára

A földi életet vagy a Teremtést megelőző létezését a zsidó apokrif és a rabbinikus írások az ember és a világ megváltására vagy a világ irányítására vonatkozó isteni terv személyeinek és dolgainak tulajdonítják. A zsidóság tanítói, így a talmudi kor és a középkor zsidó gondolkodói mindvégig foglalkoztak a zsidó teológiai gondolkodásnak e felfogásrendszerével. A világ teremtése előtt létezőkről alkotott nézetek közül az egyik legfontosabb a Tóra preegzisztenciája. A Tóráról alkotott felfogás az egyéb preegzisztencia-képzetek megvilágításában – a teljesség igénye nélkül – teljesebb képet nyerhet.

Az igazak lelkeinek preegzisztenciája

„Mielőtt Isten megteremtette a világot, konzultációt tartott az igazak lelkeivel.” Ezt a nézetet minden valószínűség szerint a Zend-Avesztából vették át, amelyben a mazdaizmus¹ hőseinek szent lelkei (fravasi) kozmikus tulajdonságokat birtokolnak. Ezekkel a lelkekkel Ahuramazda tanácsot ült, mielőtt megteremtette a világot.²

Hénoch beszél a szentek és igazak gyülekezetéről a Mennyben,

¹ Mazdaizmus (az óiráni Ahuramazda névből): Irán ókori vallása. A Kr. e. 6. században – mások szerint Kr. e. 1000 táján – alapította Zarathusztra (Zoroaszter). Tanítása a két Istenben való hit: egyikük Ahuramazda (Ormazd), a jó istene: tőle származik a világosság, a jólét, a tisztaság és a hasznos állatok. Vele állandó küzdelemben áll Ahriman, tőle származik a sötétség, a bűn, a tisztátlanság, a romlás és a kártékony állatok.

² SPIEGL 1877, 2,91–98.

a lelkek Urának szárnyai alatt, akik között ott van a Kiválasztott (a Messiás).³ Hénoch kiemelten említi „az első atyákat és igazakat, akik ezen a helyen (a Paradicsomban) laktak a kezdetektől fogva”.⁴ Valójában ez az „igazak gyülekezete” a Mennyben, amely majd meg fog jelenni a messiási időben,⁵ és a „Kiválasztott, aki rejtve volt, majd velük fog megnyilvánul (revelatio)”.⁶ Ugyanígy mondja 4Ezdrás könyve⁷ is, hogy a „rejtett/rejtőző Messiás megnyilvánul majd mindazoknak, akik vele vannak”.

A parszizmus⁸ fényt vethet ennek a vallási képzetnek az eredetére és jelentőségére. A halhatatlanokat, akik az Üdvözítő segítségére sietnek, nevükön nevezik, és ezeknek az örökké élő igaz férfiak és nőknek a számát 15-15 főben határozzák meg.⁹ A Talmud 30, illetve 36 igazról beszél: „A harminc igaz, akik mindennap Isten előtt állnak, megtartják a világot.”¹⁰ Másutt 36 igazról olvasunk.¹¹

A szír apokrif Báruch¹² beszél „az igaz lelkek bizonyos számáról, akik előjönnek elvonultságukból a Messiás eljövételét megelőzően”. A Talmud Jevámót traktátusa mondja:¹³ „Dávid fia nem jó el addig, amíg minden lélek el nem hagyta termét.”¹⁴

³ Hénoch 39,4–7; 40,5; 41,12.

⁴ Hénoch 70,41.

⁵ Hénoch 38,3; 53,6; 62,8.

⁶ Hénoch 48,6; 62,7.

⁷ 4Ezdr 7,28; 13,52; 14,8.

⁸ A parszizmus a régi perzsák, a helytelenül tűzimádóknak nevezett gebrek hite. Alapítója Zarathusztra (Zoroaszter).

⁹ WINDISCHMAN 1863, 244–249. o.

¹⁰ Genesis Rabba 36.

¹¹ A Jeruzsálemi Talmud Ávódá Zárá 2,40 és a Midrás Tehilim, valamint a Szukká 45b viszont harminchat igazról beszél.

¹² Szír apokrif Báruch 30,12.

¹³ Jevámót 62a.

¹⁴ A Kábbálában, a zsidó okkultizmusban a Gúf vagy Gúf terme (jelentése: test), amelyet Ocárnak is hívnak, a Lelkek Terme, ami a Hetedik Mennyben van. Innen származik minden emberi lélek. A Talmud tanítása szerint a messiás születésével a terem kiürül. Jelentése: minden létező egyedi lelket birtokol, és minden újszülött közelebb hozza a messiás eljövételét. Más zsidó legendák a lelkeket madárszerűen írják le, és a Gúf néha úgy jelenik meg, mint egy madárház vagy kolumbárium (mauzóleum). A zsidó folklór szerint a verebek látják az emberi lélek földre szállását, amit csiripeléssel jeleznek. A lelkek kincsesárának különös, „testként” történő leírása esetleg kapcsolódhat a mitikus Ádám Kádmónhoz, az első emberhez (nem vagy nem teljesen azonos a bibliai Ádámmal – ez nagyban függ a hagyománytól és attól, aki értelmezi). Adam Kadmon Isten „eredeti törekvése”, hogy létrehozza az emberiséget, egy fenséges lény

Mózes és a pátriárkák

Mózes preegzisztenciáját Alexandriai Philón *Assumptio Mosis* című műve említi:¹⁵ „Ő tervezett és készített engem a világ megalkotása előtt, hogy közbenjárója legyek a Szövetségnek.” Ugyanerről olvashatunk egy apokrif szövegben, amelynek címe *József imája*, amelyet Órigenész idéz.¹⁶ Itt Jákób mondja: „Én Isten angyala vagyok, egy őseredeti lélek, minden teremtmény elsőszülöttje, és ahogy én, úgy lett Ábrahám és Izsák is megteremtve, Istennek minden más műve előtt, enyém a legmagasabb tisztség Isten szemében, és én őt kimondhatatlan nevén hívom segítségül.” A pátriárkák pedig deklaráltan a Merkaba miszticizmus részei.¹⁷ Érdekes kitekintése még a kérdéskörnek például Ászenát nászruhája: „ami a világ kezdetétől fogva elő volt készítve”.¹⁸

Egy ősi baraita,¹⁹ amely különböző variációkban maradt fenn, hat vagy hét személyt és dolgot nevez meg, amelyeket a világ létrejötte előtt teremtettek:

1. a Tórát, amit „az ő útja elsőszülöttjének” neveznek;²⁰
2. a Dicsőség Trónját, „amit az őseredetiből alkottak”;²¹
3. a Szentélyt: „Kezdetektől létezik a Szentélyünknek a helye”;²²

volt, androgün (egyszerre férfi és női nemű) és makrokozmikus (léptékében egyenlő az univerzummal). Mikor Ádám bűnbe esett, az emberiség lefokozódott hússá és vérré, nemekre bomlott, akik halandó lényekké váltak, amilyenek mi – a jelenlegi emberiség – most vagyunk. A Kabbalának megfelelően minden emberi lélek csak egy töredéke (vagy töredékei) Adam Kadmon nagy „világlelkének”. Így minden emberi lélek a „gúfból” érkezik, ami maga Adam Kadmon.

¹⁵ Alexandriai Philón: *Assumptio Mosis* I.14.

¹⁶ Órigenész: *Johannem* xxv; vö. 4,84.

¹⁷ Genesis Rabba 72,7. Merkaba a zsidó miszticizmus egy irányzata 100–1000 között. Pl. az Ezékiel látomására visszamenő Dicsőség Trónja, illetve a *héchal* (palota, templom képzetek). Talán a legjelentősebb időszak 200–700 között volt.

¹⁸ Ászenát (Neith istennőhöz tartozó) József felesége, aki két fiat szült neki, Efraimot és Manasszét (Gen 41,45–52).

¹⁹ A Talmud legrégebbi rétege, a Misna mellett más gyűjtemények is voltak még, amelyeket azonban a Misna kizárólagossá vált tekintélye kiszorított. Ilyen kiszorított, apokrifnek mondott gyűjtemények a Baraiták (kinnrekedt Misna), amelyeket a későbbi vitákban, a Gemarában gyakran idéztek ellenbizonyíték-képpen, és amelyeket később Tószefta (toldalék) néven állítottak össze.

²⁰ „Az Úr útjának kezdetén alkotott engem, művei előtt réges-régen.” (Péld 8,22)

²¹ „Szilárdan áll trónod ősidők óta, öröktől fogva vagy te.” (Zsolt 93,2)

²² „Ó, dicső trónus, kezdetétől fogva felséges a hely, hol szentélyünk van!” (Jer 17,12)

4. a pátriárkákat: „Én láttam atyáitokat, mint a fügefa első termését, annak első idején”;²³
5. Izraelt: „A te gyülekezetedet, amit te a kezdetekkor teremtettél meg”;²⁴
6. a Messiást: „A nap előtt neve előretör, mint Jinnon (az Ébresztő)”;²⁵ valamint: „Az ő kiáradása létezik a kezdetektől fogva”;²⁶
7. a bűnbánatot: „Mielőtt a hegyek lettek, vagy megalkottad a földet és a világot...” Te mondtad, hogy „térjeteK vissza (Istenhez), ti emberek fia!”²⁷

Ehhez a héthez még három hozzájött:

8. a Gán Éden: „Az Úristen ültetett egy kertet Édenben a kezdetektől fogva.” Gen 2,8²⁸ rabbinikus interpretációja (*mi-kedem* – keleten);
9. a Gehinnom: „A Tofet²⁹ régtől fogva elrendeltetett.”³⁰ Van egy tizedik is, amelyet bizonyos források említnek:
10. a Szentföld: „Első a világ porából.”³¹

²³ „A pusztában olyannak találtam Izraelt, mint a szőlőfürtöt. Őseitekre úgy néztem, mint a fügefa első termésére.” (Óz 9,10)

²⁴ „Gondolj gyülekezetedre, amelyet hajdan létrehoztál, örökségedre, a néptörzsre, amelyet megváltottál, a Sion hegyére, amelyen laktál!” (Zsolt 74,2)

²⁵ Zsolt 72,17 rabbinikus interpretációja: „Maradjon meg neve örökké, terjedjen híre, amíg a nap ragyog!” Jeremiás siralmi Rabba 137,1.

²⁶ „Te pedig, efráta! Betlehem, bár a legkisebb vagy Júda nemzetségei között, mégis belőled származik az, aki uralkodni fog Izráelen. Származása visszanyúlik a hajdankorba, a távoli múltba.” (Mik 5,1) Pirké Rabbi Eliezer III.

²⁷ „Mielőtt hegyek születtek, mielőtt a föld és a világ létrejött, öröktől fogva mindörökké vagy te, ó, Isten! A halandót visszatérítetted a porba, és ezt mondd: TérjeteK meg, emberek!” (Zsolt 90,2–3)

²⁸ Gen 2,8 rabbinikus magyarázata: „Ültetett az Úristen egy kertet Édenben, keleten, és ott helyezte el az embert, akit formált.”

²⁹ Tófet: hely a Hinnom völgyében, ahol Ácház (2Kir 16,3; 2Krn 28,3) és Mánássze (2Kir 21,6; 2Krn 33,6) idejében gyermekeket áldoztak Molochnak.

³⁰ „Mert régóta készen van a vesztőhely, készen áll a királynak is, mélyre és szélesre készítve, bőven van tűz is, fa is. Az Úr lehelete úgy lobbantja lángra, mint egy kénköves patakot.” (Iz 30,33)

³¹ „...amikor még nem alkotta meg a földet, a rónákat, még a világ legelső porszemét sem. Ott voltam, amikor megszilárdította az eget, amikor kimérte a látóhatárt a mélység fölött.” (Péld 8,26–27) Peszáchim 54a; Nedárim 39b; Pirké Rabbi Eliézer III; Tánna debe Elijáhu Rabba 31; Midrás Tehillim Zsoltár 74; Zsoltár 113; Genesis Rabba I,3; Sifre Deuteronomium 37.

Számos erre vonatkozó párhuzam található különböző apokrif iratokban. „A Dicsőség Trónja volt az első, amit Isten megteremtett.”³² A Paradicsom az igazak számára készített a jutalom minden kincsével,³³ tehát a kezdetek idején elkészítettet.³⁴ Leviatán és Behemót szintén a kezdetek idején teremtettek,³⁵ és „az első nap fényének dicsősége elkészült az igazak számára”.³⁶ Elkészült a Gyehenna is, és annak kínzásai a gonoszoknak.³⁷ Jeruzsálem szintén öröktől fogva létezik.³⁸ A Messiás megmutatja majd az összes rejtett kincset is.³⁹

A messiás preegisztenciája

A messiás preegisztenciája magában foglalja a teremtés előtti létezését, nevének létezését, létezését a világ teremtése után. Két bibliai szakasz hordozza a messiás preegisztenciájáról vallott felfogást: Mik 5,1⁴⁰ beszél egy betlehemi uralkodóról, akinek „[s]zármazása visszanyúlik a hajdankorba, a távoli múltba”. Dán 7,13 mondja: „Láttam az éjszakai látomásban: Jött valaki az ég felhőin, aki emberfiához volt hasonló; az öregkorú felé tartott, és odavezették hozzá.” Hénoch könyve messianisztikus hasonlataiban (37–71) három preegisztenciáról beszél: „A Messiás Isten kiválasztottja volt a világ teremtése előtt, és ő előtte lesz az örökkévalóságig.”⁴¹ Mielőtt a nap és a zodiákus jelei megteremtettek, vagy az ég csillagai, nevüket kiejtették a Lelkek Urának (Istennek) jelenlétében.⁴² Ezekon a bekezdéseken kívül csak általános megjegyzések vannak arról, hogy a Messiást Isten elrejtette és vigyázta,⁴³ de semmi-

³² Szláv Hénoch 25,4.

³³ Midrás Tehillim Zsoltár 31,20(19).

³⁴ Apokrif Báruch 4,6; 52,7; 81,4; 84,6; Szláv Hénoch 9,1; 49,2; Etióp Hénoch 103,3; 38,3; 4Ezdr 8,52.

³⁵ Apokrif Báruch 29,4; 4Ezdr 6,49; 3 Bává Vátrá 44b.

³⁶ Apokrif Báruch 48,49; 59,11; 56,7; 4Ezdr 7,9; 8,52; Agg 12a; Genesis Rabba 3,6.

³⁷ Apokrif Báruch 59,2; 4Ezdr 7,84.93; 8,59; 13,36; Szláv Hénoch 10,4.

³⁸ Apokrif Báruch 4,3,6; 4Ezdr 7,26; 8,52.

³⁹ Hénoch 54,3; 59,4; 51,13; 4Ezdr 12,32; 13,35; 14,9.

⁴⁰ „Te pedig, efrátai Betlehem, bár a legkisebb vagy Júda nemzetségei között, mégis belőled származik az, aki uralkodni fog Izráelen. Származása visszanyúlik a hajdankorba, a távoli múltba.” (Mik 5,1)

⁴¹ Hénoch 48,6.

⁴² Hénoch 48,3.

⁴³ Hénoch 42,6–7; 46,1–3.

lyen kijelentés nincs arról, hogy mikortól létezik. Preegzisztenciáját 2Ezdr is állítja (kb. Kr. u. 90), amely szerint Isten megóvta és elrejtette „egy hatalmas időre”. Az emberiség nem láthatja, kivéve kijelölt órájában.⁴⁴ Egyébiránt nincs említés sem a világ előtti létezésére, sem személyére vagy nevére vonatkozóan.⁴⁵

Ugyanígy vélekednek tehát a rabbik a hét dologról is, amelyek a világ teremtése előtt lettek megformálva. Ezek között az utolsó a messiás neve volt,⁴⁶ és a Targum úgy értelmezi a messiás nevének preegzisztenciáját, amint az Mik 5,1, Zeváchim 4,7 és Zsolt 72,17 részekből következik.⁴⁷

Az „Isten Lelke/Ruách Elóhím”, amely a „vizek felett lebegett”,⁴⁸ a messiás lelke volt.⁴⁹ Zsolt 36,10-re és Gen 1,4-re utalva a Pesziktá Rábbá kijelenti:⁵⁰ „Isten látta a Messiást és a tetteit a teremtés előtt, de elrejtette őt és nemzedékét a Dicsőségének Trónja alatt”. Amikor Sátán meglátta, ezt mondta: „Ez a messiás, aki ledönt engem a trónról.” Isten azt mondta a messiásnak: „Efraim, igazságomnak felkentje, te magadra vetted a teremtés hat napjának szenvedéseit.”⁵¹ A messiás preegzisztenciája a mennyben van, és ottani kiemelt helye gyakran kerül felemlítésre. Rabbi Ákibá úgy magyarázza Dán 7,9-et, mint ami a Mennyei Trónokra való utalás – az egyiket Isten, a másikat pedig a messiás foglalja el,⁵² akivel Isten beszélget.⁵³

A Zak 2,3-ban említett „négy ács” a Másiáh ben Dávid, a Másiáh ben József, Illés és Melchizedek.⁵⁴ A messiás nem jön szombati napon, amit a mennyben és a földön egyaránt megtartanak,⁵⁵ és Cion bűnei miatt

⁴⁴ 2Ezdrás 12,32; 13,26.52; 14,9.

⁴⁵ Vö. Szír Apokrif Báruch 29,3.

⁴⁶ Vö. Zsolt 72,17; Peszáchim 54a.

⁴⁷ „Maradjon meg neve örökké, terjedjen híre, amíg a nap ragyog! Nevével mondjanak egymásra áldást; mondja őt boldognak minden nép!” (Zsolt 72,17)

⁴⁸ Gen 1,2.

⁴⁹ Genesis Rabba 8,1; vö. Pesziktá Rabba 152b, ami a következőt jelenti, utalva Iz 9,2-re: „A Messiás megszületett (megteremtett), amikor a világ készült, bár léte már gondolatban megvolt a teremtés előtt.”

⁵⁰ Pesziktá Rábbá 161b.

⁵¹ Pesziktá Rábbá162a; vö. Jálkut Izajás 499.

⁵² Chágigá 14a; vö. Hénoch 55,4; 59,29.

⁵³ Peszáchim 118b; Szukká 52a.

⁵⁴ Szukká 52a.

⁵⁵ Érubin 43a.

rejtőzködik.⁵⁶ A végső időnkig így is marad a mennyben, ahol az ún. hét terem közül az ötödikben ül. Vele vannak még néhányan, akik nem ízlelték meg a halált, így Hénoch, Mózes és Illés,⁵⁷ és ő az, aki a mennyek felhőin érkezik.⁵⁸ Mint ahogy a menny, a messiás is tűzből van,⁵⁹ és ennek megfelelően csillagnak is tekintik.⁶⁰ Az a gyakori formula, miszerint „Dávid fia csak akkor jön el”,⁶¹ feltételezi azt, hogy a mennyben lakott, és az az állítás, hogy a világ csak az ő gyönyörködtetésére (valamint Dávid és Mózes gyönyörködtetésére) létezik, magában foglalja a preegzisztencia meglétét,⁶² de nem fog megjelenni, amíg minden lélek el nem hagyta a kincstermet.⁶³ A messiás nevei: Csillagok Fia,⁶⁴ a Felhők Fia,⁶⁵ „ő, aki a felhőkben lakozott”,⁶⁶ „Örökkévaló”,⁶⁷ „Fény”,⁶⁸ és „Tinnon” (jinnón jeásruhi).⁶⁹ Mindez kifejezi azt, hogy eredete és preegzisztenciája a mennyben van. Ezért ő magasabban áll, mint a szolgáló angyalok,⁷⁰ és örökké él.⁷¹

⁵⁶ Targum Mikeás 4,8: „És te, őrtornya a nyájnak, Sionnak várhegye! Visszatér hozzád, és helyreáll a régi hatalom, Jeruzsálem királysága.”

⁵⁷ 2Ezdr 6,26; 13,52.

⁵⁸ 2Ezdr 12,3; Dán 7,3-ra támaszkodva: „Négy igen nagy vadállat emelkedett ki a tengerből, mindegyik különbözött a többitől.”

⁵⁹ 2Ezdr 13,27–28; vö. Pesziktá Rábbá 162a; Iz 1,11-re támaszkodva: „De mindnyájan, akik tüzet szítotok, gyújtónyilakat gyártotok, saját tüzetek lángjába kerültök, nyilaitok tüzebe, melyeket gyújtottatok! Az én kezem teszi ezt veletek, kínok közé kell jutnotok!”

⁶⁰ Targum Numeri 24,17.

⁶¹ Szánhedrin 38a és másutt.

⁶² Szánhedrin 96b.

⁶³ Guf; Ávódá Zará 5a.

⁶⁴ Táánit 4,7–8 etc.

⁶⁵ Szánhedrin 96b; 1Krón 3,24.

⁶⁶ Targum 1Krónikák 3,24.

⁶⁷ Követve Jeremiás 23,6 és Jeremiás Siralmai Rabbát I.

⁶⁸ Dán 2,22; Jeremiás siralmai Rabba 1; Genesis Rabba 1,6

⁶⁹ Zsolt 72,17 szerint mielőtt a napot teremtették, a neve létezett: „Maradjon meg neve örökké, terjedjen híre, amíg a nap ragyog! Nevével mondjanak egymásra áldást; mondja őt boldognak minden nép!” (jinnón jeásruhi) Szánhedrin 98c etc.

⁷⁰ Jálkut 2,476.

⁷¹ Midrás Tehillim 2; Yalkut 2,476.

Az Újszövetség

Az Újszövetség irataiban ugyanez az eszme megtalálható az isteni üdvözítő tervben szereplő személyekre és dolgokra vonatkozóan. Amikor Jézus Jn 8,58-ban azt mondja: „Bizony, bizony, mondom néktek, mielőtt Ábrahám lett volna: én vagyok”, itt utalás történik a messiásra. Így a Királyság (a Mennyek Királysága) is – ami a Paradicsom jutalma – „örököljétek a világ kezdete óta számotokra (az igazak részére) elkészített országot”.⁷² Mt 13,35-ből⁷³ úgy tűnik, hogy Zsolt 78,2 az „ősidők titkai” kifejezést azokra a messianisztikus titkokra érti, amelyek a világ kezdetekor készültek. Hasonló módon, az igazak nevei „be lettek írva az Élet Könyvébe a világ alapjaitól fogva”.⁷⁴

A mártíriumot szenvedett próféták vére is a világ kezdetétől fogva ontatott,⁷⁵ és ugyanígy a „Bárány” vére is.⁷⁶ Az apostolok Mesterükkel voltak „kiválasztva a világ kezdetétől fogva”.⁷⁷

A Tóra preegzisztenciája

A Talmud Peszáchim traktátusában olvashatjuk: „Hét dolog volt megteremtve a világ teremtése előtt: a Tóra, a bűnbánat, a Gán Éden (Éden kertje – Paradicsom), a Gehinnom, a Dicsőség Trónja, a Templom és a messiás neve.”⁷⁸ Egy későbbi iratban ezt olvassuk: „A világ teremtésének kezdete előtt született a király messiás, aki belépett (Isten) gondolatába, mielőtt a világ megteremtett volna!”⁷⁹

⁷² Mt 25,34; Ávót 3,16.

⁷³ Mt 13,35: *hogy beteljesedjék, amit az Úr mondott a próféta által: „Példázatokra nyitom meg számat, és a világ kezdete óta rejtett dolgokat jelentek ki.”*

⁷⁴ „...akiknek nincs beírva nevük az élet könyvébe a világ kezdete óta.” (Jel 17,8)

⁷⁵ „...hogy számat adjon ez a nemzedék minden próféta vééréért, amelyet kiontottak a világ kezdete óta.” (Lk 11,50)

⁷⁶ „...akinek neve nincs beírva a megöletett Bárány életkönyvébe a világ kezdete óta.” (Jel 13,8) „...mert akkor sokszor kellett volna szenvednie a világ kezdete óta. Most azonban egyszer jelent meg az idők végén, hogy áldozatával eltörölje a bűnt.” (Héb 9,26)

⁷⁷ Ef 1,4; vö. Jn 17,24; 1Pét 1,20; Héb 4,3.

⁷⁸ Peszáchim 54a.

⁷⁹ Pesziktá Rabbáti 152b.

A Tóra idősebb, mint a világ, hiszen már 947 generációval⁸⁰ vagy 2000 évvel⁸¹ a teremtés előtt létezett.⁸² Az eredeti Tóra, mint minden más égi létező, tűzből állt, a lángok fekete betűjével íródott a tűz fehér hátterére.⁸³ Isten tanácskozott a Tórával a világ teremtésekor, mivel a Tóra maga volt a bölcsesség.⁸⁴ A Tóra Isten első revelációja volt, amelyben Isten részt vett. A Tóra minden időkre és az egész emberiségnek adatott, így semmilyen további reveláció, isteni kinyilatkoztatás nem várható már. A Tóra minden népnek a saját nyelvén adatott, hiszen az isteni hang hetvenféle volt.⁸⁵ A Tóra örökre fényben ragyog, amelyet hetven nép írnokai írtak le.⁸⁶ Ekkor már minden, ami a Neviimben (próféták) és a Ketuvimben (hagiographák/szent iratok) található, benne volt a Tórában.⁸⁷ Így tehát ha az izraeliták nem vétkeztek volna ókori történelmük során, akkor csak Mózes öt könyvét kapták volna meg.⁸⁸ A próféták és a szent iratok egyszer majd meg fognak szűnni, de a Tóra örökre megmarad.⁸⁹ A Tóranak minden betűje élő teremtmény. Amikor Salamon több feleséget vett el, Devórim (Deuteronomium/5Móz) könyve Isten elé vetette magát és panaszkodott, hogy Salamon el akarja távolítani a Tórából a *járbe* szó *jod* betűjét,⁹⁰ amellyel a poligámia tilalma lett kimondva: „És ne vegyen magának sok nőt, hogy el ne térjen szíve; és ezüstöt meg aranyat ne szerezzen magának nagyon sokat!”⁹¹ Isten pedig így válaszolt: „Salamon és a hozzá hasonló ezek elenyésznek majd, de a Tóranak egyetlen betűje sem lesz eltörölve!”⁹² A különálló betűk hiposztazálódtak,⁹³ és aktívan részt vettek még a világ teremtésében

⁸⁰ Zeváchim 116a.

⁸¹ Genesis Rabba VIII.

⁸² WEBER 1897, 15. o.

⁸³ Jeruzsálemi Talmud Sekálím 49a. BLAU 1902, 156. o.

⁸⁴ Ez egy *passim*, vagyis a fogalom kiterjesztése (Tánách Berésit).

⁸⁵ WEBER 1897, 16–20. o. BLAU 1894, 84–100. o.

⁸⁶ BACHER 1903, 203., 416. o.

⁸⁷ Táánit 9a.

⁸⁸ Nedárim 22b.

⁸⁹ Jeruzsálemi Megillá 70d.

⁹⁰ „*Ne legyen sok felesége, hogy szíve el ne hajoljon, nagyon sok ezüstöt és aranyat ne gyűjtsön.*” (Deut 17,17)

⁹¹ Deut 17,17.

⁹² Leviticus Rabba XIX; Jeruzsálemi Szánhedrin 20c; Canticum Cantorum Rabba 5,11. BACHER 1903, 123. o.

⁹³ A görög szó eredeti jelentése: valaminek alapja, alja, anyaga, tárgya, illetve: valóság, lét, lényeg. A mitológiában: ha valamely istenség valamely tulajdonsága elválik

is.⁹⁴ Ezen elképzelés valószínűleg gnosztikus spekulációkból ered. Az egész világ a Tórának csak 1/3200 része.⁹⁵

Izrael ezt a kincset csak szenvedésén keresztül nyerhette el,⁹⁶ mivel a könyv és a kard egyszerre jött az égből, és Izraelnek választania kellett a kettő között.⁹⁷ Ha bárki tagadja a Tóra égi eredetét, az elveszíti az eljövendő életet, az *Olám Hábát*.⁹⁸ Ez a nagyrabecsülés megtalálható abban a szabályban is, miszerint a Tóra egyetlenegy példánya is felbecsülhetetlen értékű, valamint abban a parancsban is, hogy egy városnak a lakói kötelezhetik egymást a Tóra tekercseinek beszerzésére.⁹⁹ A jámbor hívő a Tórának egy példányát a zsinagógának adományozta,¹⁰⁰ és mindenkinek kötelessége volt az is, hogy készíttessen egyet a maga számára. A Tóra iránti tisztelet jelentősen befolyásolta a másolatok terjesztését, ami a könyvtárak megalapításához is vezetett.¹⁰¹

„Mózes megkapta a Tórát a Szinájon” – mondja Ávót traktátusa.¹⁰² Mégis van egy ősi zsidó hagyomány, amely szerint a Tóra már a mennyben létezett, vagyis nem csupán Mózesnek adatott át isteni kinyilatkoztatásban, hanem létezett már a világ teremtése előtt is. A Septuaginta zsidó apokrif könyve, a Jesuá Ben Szíra azonosította a Tórát a preegzisztens módon létező, megszemélyesített bölcsességgel.¹⁰³ A rabbinikus irodalomban azt tanították, hogy a Tóra volt az egyike annak a hat vagy hét dolognak, amelyek már a világ teremtése előtt léteztek.¹⁰⁴ Ezekről a világ teremtése előtt már létező dolgokról azt tartották, hogy csak a Tóra és a Dicsőség Trónja jött valóban létre, míg a többiek csak megfogantak, valamint azt, hogy a Tóra megelőzte a Dicsőség Trónját.¹⁰⁵

tőle, és mint külön istenség személyesítették meg, önállósították. Innét a filozófiai kritikában: valaminek, ami nem önálló, ami csak tulajdonság, cselekvés, tehát csak másan van vagy más által történik, önállóan létező gyanánt való fölfogása. Platón az eszmét hiposztazálja, Schopenhauer az akaratot, Hegel például a fogalmat.

⁹⁴ BACHER 1903, 1: 347. o.

⁹⁵ Érubin 21a.

⁹⁶ Beráchót 5a.

⁹⁷ Sifre Deuteronomium 40. BACHER 1903, 2: 402. o.

⁹⁸ Szánhedrin 10,1.

⁹⁹ Toszeftá, Bává Mecíá 3,24; 11,23.

¹⁰⁰ Bává Kámmá 2,3.

¹⁰¹ BLAU 1902, 84–97. o.

¹⁰² Ávót 1,1.

¹⁰³ Jesuá Ben Szírá 1,1–5, 26; 15,1; 24,1 kk., 34,8; vö. Péld 8,22–31.

¹⁰⁴ Genesis Rabba 1,04; Peszáchim 54a.

¹⁰⁵ Genesis Rabba 1,4.

Galileai Eliézer ben Josze szerint a Tóra már 974 generációval a világ teremtése előtt létezett. A Tóra Isten kebelén nyugodott, és részt vett a szolgáló angyalok éneklésében.¹⁰⁶ Simeon ben Lákis azt tanította, hogy a Tóra megelőzte a világ teremtését kétezer évvel.¹⁰⁷ Az eredeti Tóra, mint minden más égi létező, tűzből állt, a lángok fekete betűjével íródott a tűz fehér hátterére.¹⁰⁸ Rabbi Ákivá szerint a Tóra „egy értékes eszköz, amellyel a világ megteremtett”.¹⁰⁹ Ráv Hosájá határozottan azonosítja a Tórát a Példabeszédek könyvében szereplő preegzisztens Bölcsességgel, és azt mondja, hogy Isten úgy teremtette meg a világot a Tórára tekintve, amint az építész a tervrajzára nézve építi meg a palotát.

A Tóra első szava a Geneziszben a berésít volt, de nem abban az értelemben, hogy „kezdetben”, hanem a „kezdet” értelemben. A „kezdet” – valószínűleg a filozófiai értelemben vett görög *arché* – jelöli a Tórát, mert írva van a Bölcsességről (= Tóra), hogy „[a]z Úr útjának kezdetén alkotott engem, művei előtt réges-régen”.¹¹⁰ Ráv Hosájá azt is tanította, hogy Isten kikérte a Tóra tanácsát, mielőtt megteremtette a világot.¹¹¹ A Tóra preegzisztenciájának koncepciója implicit módon talán már Alexandriai Philónnál jelentkezett, aki írt Isten Logoszáról a teremtésben,¹¹² és azonosította Isten Logoszá a Tórával.¹¹³

Száádjá ben József gáon (822–942) abból kiindulva utasította el a preegzisztencia tanát, hogy az ellentmond annak az elvnek, hogy a világ a semmiből (*ex nihilo*) teremtett. Szerinte a Péld 8,22¹¹⁴ verse az általa idézett Ráv Hosájánál nem jelent többet, mint azt, hogy Isten bölcs módon teremtette meg a világot.¹¹⁵

Júda ben Barzillai Barcelona (12. század) a hely problémáját vetette fel. Hol tarthatta volna Isten a Tórát a világ teremtése előtt? Miközben elképzelhetőnek tartja, hogy Isten a világ teremtése előtt már megalkotta a Tórát, ő inkább arra gondol, hogy a Tóranak az isteni elmében volt

¹⁰⁶ Genesis Rabba 28,4.

¹⁰⁷ Leviticus Rabba 19,1.

¹⁰⁸ Jeruzsálemi Talmud Sekálim 6,1; 49a.

¹⁰⁹ Ávót 3,14.

¹¹⁰ Péld 8,22; Genesis Rabba 1,1.

¹¹¹ Tanchuma B.2.

¹¹² *De opificio mundi* 20, 25, 36; *De cherubim* 127.

¹¹³ *De migratione Abrahami* 130; *De opificio mundi* és *De Vita Mosis* II.

¹¹⁴ „Az Úr útjának kezdetén alkotott engem, művei előtt réges-régen.” (Péld 8,22)

¹¹⁵ Száádjá ben József: *Hittételek és vélemények* 1,3 és Száádjá kommentárja a Példabeszédek könyvéhez.

preegzisztenciája. Végül azonban azt mondta, hogy a Tóra preegzisztenciája tulajdonképpen egy rabbinikus metafora. Azok, akik szeretik és tanulmányozzák a Tórát, méltók arra a tanításra, hogy a Tóra még a világ megteremtése előtt létezett.¹¹⁶

Ábrahám Ibn Ezrá (1089–1167) felvetette az idő problémáját. Szerinte lehetetlen, hogy a Tóra kétezer évvel megelőzte volna a világ létrejöttét, vagy akár csak egy pillanattal is, hiszen az idő véletlenszerű mozgás, és nem volt mozgás, mielőtt Isten megteremtette az égi szférát. Végül arra a következtetésre jutott, hogy a Tóra preegzisztenciájáról való tanítás metaforikus talány.

Az ókori és középkori zsidóság preegzisztencia-fogalma különös jelentőséget nyer a kereszténység számára az Újszövetségben, János evangéliumának prólogusában, ahol Jézust a logoszfogalommal értelmezi és azonosítja a himnusz és az evangélium szerzője. Ennek előzménye természetesen egyrészt a görög filozófiában, másrészt Alexandriai Philón műveiben keresendő.

Bibliográfia

- BACHER, Wilhelm: *Die Agada der Tannaiten*. 1–2. köt. Strassburg, 1903.
- BLAU, Ludwig: *Zur Einleitung in die Heilige Schrift*. Strassburg, 1894.
- BLAU, Ludwig: *Studien zum althebräischen Buchwesen*. Strassburg, 1902.
- BUXTORF, J.: *Lexikon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum*. Lipsiae, 1875.
- DALMAN, G.: *Die Worte Jesu*. Hinrichs, Leipzig, 1899.
- DRUMMOND, J.: *The Jewish Messiah*. London, 1877.
- Encyclopaedia Judaica*. CD-ROM. 1997.
- HERLITZ, Georg – KIRSCHNER, Bruno (szerk.): *Jüdisches Lexikon*. 1–4. köt. Jüdischer Verlag, Berlin, 1927–1930. Web: <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/freimann/content/titleinfo/405002>. (Megtekintés: 2015. április 9.)
- HÜHN, E.: *Die Messianischen Weissagungen des Israelitisch-Jüdischen Volkes bis zu den Targumim Historisch-Kritisch Untersucht*. Mohr, Freiburg im Breisgau, 1899.
- Jewish Encyclopedia*. 1–12. köt. Funk & Wagnalls, New York, 1901–1906. Web: <http://www.jewishencyclopedia.com/>. (Megtekintés: 2015. április 9.)
- SCHÜRER, Emil: *Geschichte des jüdischen Volks im Zeitalter Jesu Christi*. Hinrichs, Leipzig, 1909. Web: <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/freimann/content/titleinfo/338>. (Megtekintés: 2015. április 9.)

¹¹⁶ Kommentár *Széfér Jecirá* 88–89. Vö. Salamon ben Abraham Adret: *Perushei Aggadot*.

SPIEGL, F.: *Eranische Altertumskunde*. Leipzig, 1877.

SZÉCSI József: A cáddik, az igaz ember. *Remény*, 15. évf. 2012. 1. sz. 28–31. o.

Web: <http://www.remeny.org/remeny/2012-1-szam/szecsji-jozsef-a-caddik-az-igaz-ember/>. (Megtekintés: 2015. április 9.)

SZÉCSI József: Kisszé há-Kávóð – A Dicsőség Trónja. In: „*Vízió és valóság*”. *A Pázmány Péter Katolikus Egyetemen 2010. október 28 – 29-én »A dialógus sodrában...« címmel tartott zsidó–keresztény konferencia előadásai*. Budapest, 2011. (Studia Theologica Budapestiensia 35.) 311–316. o.

ÚJVÁRI Péter (szerk.): *Magyar zsidó lexikon*. Budapest, 1929. Web: <http://mek.oszk.hu/04000/04093/html/>. (Megtekintés: 2015. április 9.)

WEBER, Ferdinand: *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud*. Leipzig, 1897. Reprint: Hildesheim – New York, 1975.

WINDISCHMAN, Friedrich: *Zoroastrische Studien*. München, 1863.

Proféták és profétizmus a Bibliában és a posztbiblikus zsidó irodalomban

1. Proféták és profécia

1.1. A Bibliában

A Tenách második része két részből áll. Az egyik a Neviim risónim (korai proféták): Józsué, a Bírák, Sámuel, és a Királyok könyvei tartoznak ide; a másik a Neviim áhárónim (kései proféták): Izaiás, Jeremiás, Ezékiel és a 12 kisproféta könyvei.

Ez a felosztás alapvetően kronológiai. Egy másik felosztás korai és íróprofétákról beszél. Az íróproféták munkája írásban maradt ránk, amit vagy saját maguk jegyeztek fel, vagy tanítványaik, illetve írnokaik rögzítettek írásban.¹ A korai proféták első irodalmi emlékei viszont az életükről szóló történetek és beszámolók voltak, amelyeket először szóban hagyományoztak tovább követőik. A korai profétákról is maradt fenn számos harmadik személyben íródott életrajzi beszámoló,² ezek a történetek azonban másodlagosak. Nagyobb jelentőségűek a belső különbségek, amelyek döntő módon különböztetik meg az íróprofétákat elődeiktől.

1.2. A profécia természete

A profécia intézménye arra épül, hogy Isten akaratát kiválasztott egyéneknek közli az egymást követő generációk során. A proféta karizmatikus egyéniség, aki a jövődőlés ajándékával van felruházva, hogy képes legyen fogadni és továbbadni a kinyilatkoztatás üzenetét. Mint Isten szóvivője, a proféta nem maga választotta a hivatását, hanem ő a választott, sokszor akarata ellenére kiválasztott arra, hogy közvetítse

¹ Pl. Jer 36,4.18.

² Pl. Iz 36–39; Jer 26kk; Ám 7,10–17.

Isten művét népének, tekintet nélkül arra, hogy azok óhajtják-e hallani azt vagy sem.³ Egy próféta nem maga dönt úgy, hogy prófétál, és nem veleszületett vagy elsajátított képessége révén lesz próféta. A prófécia nem tudomány, amelyet meg lehet tanulni vagy el lehet sajátítani. Nincs benne törekvés az Istennel való egységre, nincs *unio mystica*, nincs az Istennek a próféta szellemében való bennlakozása elragadtatás vagy transz segítségével, sőt még spirituális kontempláció révén sem. A prófétát az Isten választotta, és az ellenállhatatlan késztetést érez, hogy közvetítse Isten üzenetét és továbbadja akaratát, még akkor is, ha ő maga nem ért egyet vele. Arra rendeltetett, hogy elszigetelődjön embertársaitól, hogy elviselje a kiválasztottság felelősségét és terhét. A próféta Isten jelenlétében áll,⁴ és az isteni tanács részese.⁵ Akkor beszél, ha parancsolják neki, amikor azonban parancsot kap, akkor beszélnie kell.⁶ Kijelölt hírvivő, le kell fordítania a kapott üzenetet népének nyelvére. Bár a prófétát elbűvöli az isteni szó, és a „szó rabjává” válik, mégsem veszíti el egyéniségét, és nem szenved semmilyen személyiségzavarban. Az „Úr szava”, és nem a „szelleme” a prófécia elsődleges forrása. A „szellem” előkészítheti a prófétát, hogy befogadja az isteni üzenetet, de maga az Úr szava az üzenet. Ami a prófétát prófétává teszi, az nem a szellem, amely elborítja vagy megindítja őt – hiszen ez a szellem motiválta a véneket, a bírákat, a naziritákat és a királyokat is –, hanem a hallott és továbbadott szó. Valójában Isten „szelleme” vagy „keze” csak alkalmanként kerül említésre a klasszikus próféták írásaiban (kivétel ebben Ezékiel), és ilyenkor az üzenet ösztönzését, és nem a tartalmát jelenti. A próféta, bár tudatában van, hogy az isteni szó elragadtatta, és hogy Istennel való találkozásban van része, mégis képes a reagálásra és a válaszadásra, és Istent még párbeszédre is készítheti. Az isteni kényszer nem érinti a próféta személyes szabadságát, személyisége fennmarad, és az isteni üzenet az ő saját tónusának hangsúlyát kapja meg.

A prófétai tapasztalat a konfrontáció tapasztalata. A próféta egyszerre befogadó és résztvevő. Pusztán az isteni szóval felfegyverkezve, az isteni akarat kivitelezőjeként, a világot *sub specie Dei*, Isten tetszése

³ Ez 3,11.

⁴ Jer 15,1.19.

⁵ Iz 6; Jer 23,18; Ám 3,7.

⁶ Ám 3,8.

szerint látja. Nem az Isten létével, hanem Isten terveivel foglalkozik. Nem Istentől van tudomása, hanem Istentől van tudása Isten történelemben való tetteire vonatkozóan. A próféta nem filozófus és nem is szisztematikus teológus, hanem egy szövetség közvetítője, aki eljuttatja Isten szavát népéhez, hogy alakítsa a jövőt a jelen megreformálásával. Az üzenetnek nem ő a legvégső forrása, és nem is ő a legutolsó címzettje. Ő a középen álló, aki rendelkezik az isteni szó meghallásának ellenállhatatlan élményével, és akinek végre kell hajtania a súlyos feladatot, hogy hordozza azt egy rendszerint közömbös, sőt ellenséges hallgatóság számára. A próféta egyénisége soha nem szenved csorbát. Két próféta soha nem prófétált ugyanolyan stílusban. Egyedülálló irodalmi stílusuk, akár imákban, himnuszokban, példabeszédekben, vádakban, prédikációkban, gyászénekekben, gúny- vagy bordalokban, illetve törvényi ítélezésekben nyert kifejezést, magán viselte a független kreativitás jelét. Az isteni üzenet törést szenved az emberi közvetítőn keresztül. Ezt drámai módon hozza felszínre az a meghökkentő kép, ahogy a befogadó próféta szó szerint megeshi Isten szavát, és azután hozza napvilágra.⁷ Isten beszél a prófétához, és a próféta szólal meg. Az isteni kinyilatkoztatást egy emberi közvetítő mondja ki.

1.3. Eredet és funkció

A héber *návi* kifejezés rokon az akkád *nabū* 'hívni', 'valakit elhívni' igével, és először Ábrahámra alkalmazták. Ő ezt a címet közbenjáró szerepe miatt érdemelte ki: „De neked [Abimelek] vissza kell adnod az asszonyt [Sárát] férjének – mivel ő próféta, ő járjon közben érted, hogy megmentsd életed.”⁸ A próféta hivatalának eredete a Deuteronomium szerint a színáji eseményben gyökerezik. Mivel a nép félt, hogy Isten szavát közvetlenül kapja egy nyilvános teofánia közepette, arra kérte Mózes: „menj közelebb, és hallgasd meg, amit az Úr, a mi Istenünk mond neked [...], és mi megtartjuk azt.”⁹ Ez összecseng a Mózes által mondottakkal: „Abban az időben az Úr és köztetek álltam, hogy közve-

⁷ Jer 15,16; Ez 3,1.

⁸ Gen 20,7.

⁹ Deut 5,24.

títsem nektek az Úr szavait, mivel ti féltetek a tűztől, és nem mentetek fel a hegyre.”¹⁰ Így Mózes Isten szóvivőjévé vált a nép felé.

A *návi* kifejezést a Septuaginta a görög *prophétész* (próféta) szóval fordítja, ami azt jelenti, aki 'valaki nevében beszél' vagy 'valakiért beszél' (nem valaki előtt), vagyis inkább szóvivő, mint szószóló és jövendölő. Ő az Isten szája.¹¹ Ő az, akihez Isten beszél, és aki azonnal továbbítja Isten szavát a népnek. Ez tulajdonképpen a Biblia számos helyén megtalálható prófétai szerep legalapvetőbb meghatározása. Ex 4,15–16-ban Mózes és Áron szerepe, amelyet a fáraó előtt kell betölteniük, a következőképp rajzolódik ki: „Te [Mózes] beszélj vele [Áronnal], és add a szavaidat a szájába [...] és ő beszél majd helyetted a néphez. Így ő a te szóvivőd lesz, és te olyan leszel, mint egy Isten [Elohim].” Ex 7,1-ben „[a]z Úr válaszolt Mózesnek: Lásd, én olyanná teszek a fáraó előtt, mint egy Isten [Elohim], és a te bátyád, Áron lesz a te prófétád [návi].” Ugyanígy Deut 18,18-ban: „Prófétát támasztok nekik saját népük köréből, amilyen te vagy. Ajkára adom szavaimat, és ő mindent elmond nekik, amit parancsolok neki.”

1.4. Álmodok

Mózes – bár először csak a Deuteronomiumban nevezik *návinak* –¹² par excellence prófétának van kiválasztva. Őt az különbözteti meg mindenkitől, hogy Isten közvetlenül neki fedi fel magát, „szemtől szemben, tisztán, és nem rejtélyekben”, míg más prófétáknak csak látomásokban vagy álmokban fedte fel magát.¹³ Ez a megkülönböztetés az álmok és a prófécia között azért jelentős, mert általános volt az a hiedelem, hogy az istenek akaratukat álmokon keresztül közlik az emberrel. Az isteni reveláció számos esetét tanúsítja a Biblia, például Abimelek,¹⁴ Salamon,¹⁵ Jóel¹⁶ és Jób¹⁷ álmait.

Deut 13,2kk-ben az álmok közvetlenül kapcsolódnak a próféciához.

¹⁰ Deut 5,5; vö. Ex 19,19.

¹¹ Jer 15,19.

¹² Deut 18,15; 34,10.

¹³ Num 12,6–8.

¹⁴ Gen 20,3; 31,10–13.

¹⁵ 1Kir 3,5–14.

¹⁶ Jo 3,1.

¹⁷ Jób 33,14–18.

Ezért nem csoda, hogy akkor ezeket az isteni akarat lehetséges eszközének tekintették.¹⁸ Isten akarata feltárásának ezt az eszközt kárhoztatták a kései próféták.¹⁹ Ezen túlmenően József és Dániel kivételével, akik mindketten idegen udvarokban szolgáltak, és álomfejtő tudásukat közvetlenül Istenre vonatkoztatták, Izraelben nem létezett olyan álomfejtő tudomány, amilyen akkoriban igen elterjedt volt Egyiptomban és Mezopotámiában.

1.5. Jövendölés

Az előbb említett idézetekben Jeremiás és Zakariás könyvében az álomfejtés eszköze együtt jár a jövendöléssel, azzal a tudománnyal, amely ismert és elterjedt volt az egész ókori Közel-Keleten. Ez magas kvalifikációt igénylő foglalkozás volt, amely szakértő gyakorlóját képessé tette a jövőbe látásra azáltal, hogy az istenek megmagyarázhatatlan akaratának mélyére tudott tekinteni. A jövendölés tudománya rendkívül kidolgozott volt, és számos különböző területet fogott át, beleértve a hepatoscopiát (májból való jövendölést), az extispiciumot (a szervek eltéréseiből való jövendőmondást), a lecanomantiát (a vízbe dobott tárgyak hangjából való jövendölést), a libanomantiát (füstölők égetését), a necromantiát (halottidézést), a belomantiát (nyilak használatát), a belekből olvasást, a madárjóslatot, az asztrológiát stb. Izrael szomszédainak ezen elterjedt gyakorlatai ellen hangsúlyozza a Biblia: „Ne gyakorold a jövendölést és a jóslást!”²⁰ „Ne fordulj a szellemekhez, és ne kérdezd az ismerős szellemeket.”²¹ A legátfogóbb tilalom Deut 18,10–11-ban található: „Ne akadjon köztetek senki, aki fiát vagy lányát arra készíti, hogy tűzön menjen át, aki jövendőmondásra, varázslásra, csillagjóslásra vagy boszorkányságra adja magát, aki bűbájosságot íz, szellemet vagy lelket kérdez, aki halottat idéz.” Mindezek az intézkedések a kánaániták jövendőmondó gyakorlatai ellen irányulnak. A Biblia azonban tisztában van más népeknél történő előfordulásával is, például a filiszteusoknál,²² a babiloniaiaknál²³ és az egyiptomiaknál.²⁴

¹⁸ Pl. 1Sám 28,6; vö. 1Sám 28,15.

¹⁹ Jer 23,28; 27,9; Zak 10,2; vö. Jer 29,8.

²⁰ Lev 19,26.

²¹ Lev 19,31; 20,6.27.

²² 1Sám 6,2; Iz 2,6.

²³ Iz 47,9, 12–13; Jer 10,2; 50,35; Ez 21,26–28.

²⁴ Iz 19,3.

Bár számos bibliai analógia van a jövendölés különböző formáira, például a hidromantia (vagy oleomantia),²⁵ a halott lelkeken keresztül történő közlés²⁶ és a fákból való jóslás,²⁷ a fent idézett bibliai rendeletek határozottan tiltják ezek gyakorlását – még a legnagyobb szükség esetén is, ahogy Izaiás gúnyosan megjegyzi²⁸ –, mivel azok mind illegális eszközei az isteni akarat kifürkészésének.²⁹ Mindegyik magában foglal valamilyen művészetet vagy tudományt, és emberi képességre támaszkodik, hogy behatoljon az isteni misztériumokba. A jövendőmondás eredendően pogány gyakorlat, és gyakorlóit a hamis prófétákhoz kapcsolódnak.³⁰ Technikai ügyeskedéssel kísérli meg az ember, hogy akciót kezdeményezzen. A próféciában azonban a kezdeményezés teljes egészében Istenre van hagyva, aki közli szándékait látomásokon és hallucinációkon keresztül, és akit semmiféle emberi eszközzel nem lehet kényszeríteni, hogy felfedje terveit.

Mindazonáltal számos, a Bibliában szankcionált és legitim eszköz van a prófécián kívül is, amelyekeken keresztül Isten felfedheti szándékát: álmodok,³¹ a főpap mellvértjére helyezett Urim és Tummim³² és az efód.³³ Valójában úgy tűnik, a korai próféták néha ugyanezt a szerepet töltötték be, mint az utóbbi kettő. Erre utal a mód, ahogy a kérdéseket alternatívák egyszerű formájába szorítják.³⁴ A sorsvetéshez³⁵ és az istentélethez is folyamodtak alkalmanként.³⁶ Minderről azonban egészen Dávid koráig nem lehetett újra hallani. Attól kezdve a reveláció egyetlen legitim formája az, ami Istentől jön kiválasztott prófétáján keresztül: „Mivel Isten nem tesz semmit addig, amíg terveit ki nem nyilvánította prófétáinak.”³⁷

²⁵ Gen 44,5.15.

²⁶ 1Sám 28.

²⁷ 2Sám 5,24.

²⁸ Iz 9,18.

²⁹ Vö. 1Sám 28,3, 9; 2Kir 23,24; Iz 2,6; 8,19; 44,25; Ez 13,17.

³⁰ Mik 3,6–7; Jer 27,9; 29,8; Ez 13,9.23.

³¹ 1Sám 28,6.

³² Ex 28,30; Lev 8,8; Num 27,21; 1Sám 14,41; Ezdr 2,63.

³³ 1Sám 23,9.

³⁴ 1Sám 14,37.42; 23,11; 1Kir 22,6.

³⁵ Num 26,55–56.

³⁶ Num 5.

³⁷ Ám 3,7.

1.6. Korai próféták

A korai prófétákra négy elnevezés utal: *hóze* vagy *roé*, mindkettő jelentése 'látnok'; *is há-Elóhím*, 'Isten embere'³⁸ és *návi*, 'próféta'. Az utóbbi a klasszikus próféták általános elnevezése is. A látnok az volt, aki rendelkezett a képességgel, hogy felfedje, ami rejtve volt az egyszerű halandók előtt, aki képes volt megmondani a jövőt. A *roé* elnevezést először Sámuelre alkalmazzák 1Sám 9-ben, amikor Saul atya szamarainak keresésében kéri a látnok Sámuel segítségét, és hajlandó negyed sékel díjat fizetni neki. Sámuel, akit ebben az elbeszélésben³⁹ *is há-Elohinnak* is neveznek, és akit az Úr előzetesen értesített Saul érkezéséről, megadja a szükséges információt, és ráadásul felkeni Sault Izrael királyának,⁴⁰ valamint informálja Sault azokról az eseményekről, amelyek a hazafelé vezető úton fognak történni vele. Ezen a narratíván belül fordul elő először, hogy a szerző fontos történelmi-kronológiai lábjegyzettel egészíti ki az elbeszélést: „Őt, akit *návinak* hívnak, korábban *roé*nek neveztek.”⁴¹ A *roé* címet később alkalmazza Sámuelre 1Krón 9,22; 26,28 és 29,29. Az egyetlen másik személyiség, aki világosan erre a címre tarthat számot, az Hánáni.⁴² 1Krón 29,29 szerint a három különbözőképpen címzett próféta Dávid korszakában: Sámuel, a *roé*, Nátán, a *návi* és Gád, a *hóze* együtt vannak megnevezve.

A *hóze* címet először 2Sám 24,11-ben alkalmazzák Gádra, ahol Dávid *hózéjának* nevezik,⁴³ ahol ismét protokolláris megkülönböztetést kap Nátántól, a *návitól*. Ami a két cím felcserélhetőségét illeti, megfigyelhető, hogy Gádot is *návinak* hívják 1Sám-ben. A Krónikák szerint számos más király is tartott az udvarában férfiakat, akik a *hóze* címet viselték. 1Krón 25,5 Hemant említi mint *hozét* Dávid szolgálatára; 2Krón 9,29 Jedót (Iddo) Jeroboám mellett;⁴⁴ 2Krón 19,2 Jehut, Hánáni fiát Jehozafát mellett. 2Krón 33,18-ban egy ismeretlen ember a *hoze*

³⁸ 1Kir 13,1; Illés: 1Kir 17,18.24; 2Kir 1,10; Elizeus: 2Kir 4,7.9.21; 8,4.8. 11; 13,19; vö. Deut 33,1; Józs 14,6; Zsolt 90,1; Ezdr 3,2; 1Krón 23,14; 2Krón 30,16.

³⁹ 1Sám 9,6.

⁴⁰ 1Sám 10.

⁴¹ 1Sám 9,9.

⁴² 2Krón 16,7.10; néhányan Cádok papnak is tulajdonítják (2Sám 15,27), ez azonban kétséges.

⁴³ Ugyanígy 1Krón 21,9.

⁴⁴ 2Krón 12,15-ben megkülönböztetik Semaiától, a *návitól*.

Mánássze számára, és 2Krón 35,15-ben Jehu, Hemán és Ászáf vannak Joziá mellett. Mivel csak a *hóze* terminust (és nem a *roét* vagy *návit*) találjuk, amikor utalás történik egy királyra (*hóze há-melech*), ez nagy valószínűséggel arra utal, hogy a látnokok, akik ezt a címet viselték, hivatalosan az udvarhoz tartoztak, úgynevezett udvari próféták voltak.

A *hóze* elnevezés egy időben kapcsolódott a *návihoz*: pozitívan 2Sám 24,1-ben és 2Kir 17,13-ban, negatívan Iz 29,10-ben (vö. 2,7), Ám 7,12-ben és Mik 3,7-ben. Hogy ez a terminus technicus nem korlátozódott Izraelre, hanem elterjedt nyugat-szemita cím volt az ilyen látnokok megnevezésére, azt bizonyítja Hámát királya, Zákir (i. e. 7. sz.), aki azt mondja: „Felemeltem kezeimet Baalsa(maj)nhoz, és Baalsamajn válaszolt nekem (és beszélt) a látnokokon és jövendőmondókon keresztül.”⁴⁵

1.7. A csoportos prófétálás

Az első történet a Bibliában, amely utalást tesz egy látnokra, próféták csoportjait is megemlíti. Amikor Saul konzultál a látnokkal, Sámuellel, hogy atyja elveszett szamarainak holléte felől tudakozódjon, azt mondják neki: „fejedelem lesz népe, Izrael felett”.⁴⁶ A jövendölés igazának alátámasztásául elmondják neki, hogy Gibeába érkeztek találkozni fog egy „csapat prófétával, akik a magaslatról jönnek lefelé, előttük pedig fuvola, dob és hárfa lesz”. Amikor pedig így lett, és találkozott velük, „Isten szelleme hatalommal reá szállt, és ő eksztázisban beszélt közöttük”. Ez a találkozás lett a forrása a közmondásos kérdésnek: „Saul is a próféták között van?”⁴⁷ 1Sám 19,18–24 ezt a mondást a csoportos prófétálás elterjedt szokásának egy másik esete kapcsán beszéli el: Saul embereket küldött Dávid elfogására, aki akkor Sámuel társaságában tartózkodott. Amikor azonban az emberek „látták a próféták csoportját az élükön álló Sámuellel, az Isten szelleme Saul embereire is rászállt, és ők is prófétáltak”. Ez az eset még kétszer megismétlődik, mivel az újabb küldötteket is elragadtatás éri a próféták csoportjával való érintkezéskor. Végül Saul maga megy Dávid elfogására, de Isten szelleme reá is rászáll, és prófétálni kezd Sámuel előtt, leveti ruháit, egész nap és egész éjjel meztelenül hever. Innen a mondás: „Saul is a próféták között van?”

⁴⁵ PRITCHARD 1969, 655. o.

⁴⁶ 1Sám 10,1.

⁴⁷ 1Sám 10,12.

1.8. Az ekstázis

A próféták csoportjainak ekstztatikus természetét előrevetíti a Num 11,16kk, egy narratíva, amelynek célja valószínűleg az ekstztatikus prófétálás legitimizációja volt. Mózes összegyűjtött hetven embert a nép vénei közül, és elhelyezte őket a gyülekezet sátora köré. Az Úr leszállt egy felhőben, és beszélt Mózeshez. Visszavett a lélekből, ami Mózesen volt, és a hetven vénre helyezte. „És amikor alászállt rájuk a lélek, eksttázisban beszéltek.”⁴⁸

A csoportos eksttázis egy másik esete található 1Kir 22-ben, ahol mintegy négyszáz próféta esik eksttázisba Jehozafát és Acház királyok előtt a ramót-gileádi támadás előestéjén. Ez a kollektív dionüszoszi örület nem korlátozódik kizárólag az izraeli prófétákra. 1Kir 18 elbeszéli, hogy 450 kánaáni Baal-próféta (és 400 Asera-próféta, 1Kir 18,19) „kiabált és szokásukhoz híven karddal és lándzsákkal szabdalta magát, míg ki nem buggyant a vérük. A dél elmúltával eksttázisban prófétáltak, egészen az esti áldozat bemutatásának idejéig.”⁴⁹ Az ekstztatikus elragadtatás nem korlátozódott csoportokra, egyének is megkaphatták. Így például Illés: „Az Úr keze Illésen volt [...] és ő futott Aháb (szekerei) előtt.”⁵⁰

Egy Biblián kívüli próféta is tanúskodik, egy az egyiptomi Ven-Amonról szóló 11. századi mesében, amely Bübloszban játszódik. Elmondja, hogy „mialatt Zakar-Baal, Büblosz királya isteneinek mutatott be áldozatot, az isten elragadta egyik fiát, és megszállottá tette. Azt mondta neki: hozd fel az istent! Hozd a küldöttet, aki viszi őt. Amon az, aki küldte őt! Ő az, aki jövetelre készítette őt! Mialatt a megszállott ifjú őrjöngött azon az estén...”⁵¹ További példák találhatók erre a jelenségre a hettita *siunianzában*, és a preiszlám *kahinszban*.

Ilyen állapotban az ember – ahogy Saul is tette – „másik emberré” válik,⁵² és lehet, hogy bolondként viselkedik, ahogy azt tanúsítja Saul kísérlete Dávid megölésére 1Sám 18,10kk-ben. Az ilyen megszállt egyének irracionális és ekstztatikus viselkedése az örült ember benyomását

⁴⁸ Num 11,25; 11,16–27.

⁴⁹ 1Kir 18,28–29.

⁵⁰ 1Kir 18,46.

⁵¹ PRITCHARD 1969, 26. o.

⁵² 1Sám 10,6.

kelti. Így, amikor Elizeus Ramót-Gileádba megy, hogy felkenje Jehut, Izrael királyát, Jehut megkérdezik: „Minden renben van? Miért jött ez az őrült hozzád?”⁵³ Az „őrült” és az „ekszztatikus próféta” kifejezések egymás mellé helyezése megtalálható Jer 29,26-ben és Óz 9,7-ben, a „próféta” párhuzama az „őrült”.⁵⁴

Izraelben egy ekzztatikus elragadtatást külső eszköz is előidézhet, például a zene. 2Kir 3,15-ben Elizeus zenészt kér, „és amikor a zenész játszott, az Úr ereje reá szállt”. A prófétai csoport különböző hangszereinek speciális említése található meg 1Sám 10,5-ben és 2Krn 35,15-ben. A tánc mint a prófétai ekzstázis előidőzésének eszköze csak a kánaánita Baal-prófétákkal kapcsolatban kerül említésre 1Kir 18,26-ban. Mindazonáltal ezt az elragadtatást mindig úgy fogják fel, mint ami Istentől függ, közvetlenül neki tulajdonított, és vagy az „Úr keze” (jád), vagy az „Úr lelke” (ruách), vagy „Isten lelke” (ruách) okozza. Az „Úr keze” kifejezést használják arra, hogy utaljanak az isteni inspirációra, amikor Elizeus a zenéhez folyamodik, hogy segítse előidézni az állapotot.⁵⁵ Megtalálható 1Kir 18,46-ban is, amikor Illés ekzztatikus elragadtatásban szalad Áháb szekerei előtt.⁵⁶ Az „Isten lelke” kifejezés pedig 1Sám 10,6.10-ben, valamint 19,20.23-ban, ahol a lélek „hatalommal jött” Saulra és küldötteire.⁵⁷ 1Kir 22,21–24-ben a „lélek” a felelős a hamis prófécia létrejöttéért. Oded fia, Azariás 2Krn 15-ben és Zakariás fia, Jácháziél 2Krn 20,14-ben az „Isten/Úr lelke által” érintettek, mikor az reájuk száll.⁵⁸ A „lélek” ebben a felfogásban azonban nem maga az isteni reveláció, csak a reveláció befogadásának pszichológiai előfeltétele.

⁵³ 2Kir 9,11.

⁵⁴ A bolond ember héber elnevezése, a *mesugga* ezekben a versekben terminus technicus, rokon a Mariban talált akkád *muhhum* 'őrült, bolond' kifejezéssel.

⁵⁵ 2Krn 3,15.

⁵⁶ Vö. Jer 15,17.

⁵⁷ Vö. 1Sám 18,10.

⁵⁸ Vö. Neh 9,30.

1.9. A próféták csoportos élete

A prófétákat mint csoportot számos prominens személyiség neve fémjelzi, így Sámuel, Nátán, Illés és Elizeus, és számuk időnként több száz is lehetett. Sokszor verődtek össze, hogy megalkossák a „próféták tanítványai csoportjait” (bené ha-neviim), akik vagy egy szentélyben, vagy azon kívül laktak. Ilyen csoportokról akkor hallunk először, amikor Saul találkozik a próféták egy csoportjával,⁵⁹ majd újra az Illés és Elizeus-ciklusban. Bár 2Kir 4,38-ban azt halljuk, hogy közösen étkeztek, némely tagjuk házas volt, és családja volt. Elizeus csodát tett egyik tagjuk özvegyének.⁶⁰ Némelyeknek saját házuk volt.⁶¹ Egy csoport volt Bét-Élben és egy másik Jerikóban, az utóbbi ötven főből állt.⁶² Elizeus csodákat vitt végbe csoportja nevében Gilgalban,⁶³ akik közül egyet elküldött, hogy felkenje Jehut.⁶⁴ Elizeust mesterüknek is hívták.⁶⁵ Obádjá, Ácháb tisztartója százat mentett meg közülük a Jezebel-ostrom idején,⁶⁶ Ácháb és Jehozafát 400 prófétával konzultált Rámót-Gileád megtámadása előtt.⁶⁷ Van egy lehetséges, bár messze nem igazolt utalás, hogy az öröklés szerepet játszott ezeknek a köröknek a kialakulásában, mivel Jehu hózéja Hanani fia volt, valószínűleg ugyanannak a Hananinak a fia, aki *roé* volt.⁶⁸

A próféták némelyikének voltak kísérői. Elizeus Illésnek szolgált,⁶⁹ és Elizeusnak magának is volt egy segítője (mesáret).⁷⁰ A szinonim kifejezést, a *naart* is használják Illés szolgálóra,⁷¹ illetve Elizeuséra,⁷² akit Geházi, Elizeus szolgálója is kísért,⁷³ és az „Isten embere” segédeire 2Kir 6,15-ben.

⁵⁹ 1Sám 10,5.10.

⁶⁰ 2Kir 4,1–7.

⁶¹ 1Kir 13,15.

⁶² 2Kir 2,3.5.7.15.

⁶³ 2Kir 4,38–44, ahol százan vannak megemlítve.

⁶⁴ 2Kir 9,1.

⁶⁵ „Atya”, 2Kir 6,21.

⁶⁶ 1Kir 18,3–4.13

⁶⁷ 1Kir 22,6.

⁶⁸ 2Krán 16,7; 19,2; 1Kir 16,1.7.

⁶⁹ 1Kir 19,21.

⁷⁰ 2Kir 4,43; 6,15.

⁷¹ 1Kir 18,43; 19,3.

⁷² 2Kirlyok 4,38; 9,4.

⁷³ 2Kir 4,12.25; 5,20; 8,4.

1.10. A próféták szerepe a társadalomban

Ezek a korai próféták fontos szerepet játszottak a közösségi ügyekben, és gyakran keresték őket, hogy tanácsot adjanak, és jóvendölést mondjanak Isten nevében. 1Kir 14,5-ben Jeroboám felesége fordul Ahijához; 1Kir 22,8-ban Jehozafát és Ácháb Michajához;⁷⁴ 2Kir 3,4-ben Jehosafat és Jeroboam Elizeushoz; 2Kir 8,8-ban Ben-Hádád (Arám királya) Elizeushoz; és 2Kir 22,13-ban Jozijá Huldához. Számos utalás történik ezeknek a szogáltatásoknak a kifizetésére vonatkozóan is, néha olyan kis összegről szólva, mint egy negyed sékel⁷⁵ vagy tíz vekni kenyér, némi sütemény és egy korsó méz;⁷⁶ vagy olyan sokról, mint negyven tevé megrakva Arám kincseivel.⁷⁷ A próféták elmondták jóslataikat, akár kérték tőlük, akár nem. 2Kir 1,3kk-ben Illés megállítja Áhászja követeit, miközben azok úton vannak, hogy Báál-Zebubot kérdezzék meg. A Silóba való Ahija megszaggatja ruháit, amikor találkozik Jeroboammal, és megjövendöli az Egységes Királyság szétszakadását;⁷⁸ és Semájá meghirdeti ugyanannak a királynak, hogy nem szabad testvérei, Izrael fiai ellen hadba vonulnia.⁷⁹

1.11. A politika

Ezek a korai próféták nagymértékben befolyásolták Izrael politikai sorsát. Sámuel választotta Izrael királyává mind Sault,⁸⁰ mind Dávidot.⁸¹ Nátán megfenyítette Dávidot Bát-Sevával és férjével, Uriával való viselkedése miatt,⁸² és később ösztönözte a rendeletet, miszerint David Bát-Sevá fiát, Salamont ismerje el következő királyként.⁸³ Áhijá jelentette be Jeroboám kiválasztását Izrael királyaként, majd elvetését is.⁸⁴ Egy másik „Isten embere” jelentette Jeroboamnak Joziá születését, aki majd elpusztítja

⁷⁴ Vö. 1Kir 22,5.

⁷⁵ 1Sám 9,8.

⁷⁶ 1Kir 14,3.

⁷⁷ 2Kir 8,9.

⁷⁸ 1Kir 11,29.

⁷⁹ 1Kir 12,22.

⁸⁰ 1Sám 9.

⁸¹ 1Sám 16.

⁸² 2Sám 12,7.

⁸³ 1Kir 1,8.

⁸⁴ 1Kir 11,29–39; 14,1–18; 15,29.

a magaslatok bálványimádó papjait.⁸⁵ Semajá megtiltotta a királynak, hogy megkísérelje újra hatalma alá hajtani az északi törzseket.⁸⁶ Oded fia, Ázárjá befolyásolta Ázá királyt, hogy reformot vezessen be, és Istenre hagyatkozzon;⁸⁷ Hanáni, a látnok megfeddte Ázát, amiért Ben-Hádád segítségét kérte a Bása, Izrael királya által felállított blokád ellen.⁸⁸ Jehu elítélte Jehosafátot, Júda királyát, amiért Áhábbal szövetségelt.⁸⁹ 1Kir 22-ben Áháb és Jehozafát mindketten a prófétákhoz fordulnak egy orákulumért, hogy az mondja meg, háborúba menjenek-e vagy sem, és Michajehutól kapnak választ. „Menjek harcba Rámot-Gileád ellen, vagy tartózkodjam ettől?” Ennek a kérdésnek egy alternatív formája emlékeztet arra a típusra, amellyel előbb az Urimhoz és Tummimhoz fordultak. Elizeus megjövendöli Moáb vereségét Jehosafát és Jehoram előtt.⁹⁰ Elizeus egyik társát kéri, hogy kenje fel Jehut Izrael királyává, majd inspirálja annak lázadását Jehoram ellen,⁹¹ és később⁹² szimbolikus cselekedetek által segíti biztosítani Joas győzelmét az arameusok felett.

A próféták olyan fontosak voltak a koronának, hogy számos király saját udvari prófétákat tartott. Mind Nátán,⁹³ mind Gád⁹⁴ Dávidnál szolgált. Dávid udvarában voltak Ászáf, Heman és Jedutun fiai, „akik hárfával, fuvalával és cimbalommal tudtak prófétálni”.⁹⁵ A Krónikás szerint mind Nátán, mind Ahijá megírta Salamon pályafutását.⁹⁶ Jedo (Iddo) írta meg vagy Salamon, vagy Jeroboam⁹⁷ történetét, Iddo és Semajá jegyezte fel Rehoboám cselekedeteit,⁹⁸ és Iddo tette ugyanezt Ábijá, Rehoboám utóda esetében⁹⁹.

⁸⁵ 1Kir 13,1–2.

⁸⁶ 1Kir 12,22–24; 2Krón 11,2–4.

⁸⁷ 2Krón 15,1.

⁸⁸ 2Krón 16,1.

⁸⁹ 2Krón 19,2–3. Ő mondta el ennek a királynak a pályafutását is: 2Krón 20,34.

⁹⁰ 2Kir 3,16.

⁹¹ 2Kir 9.

⁹² 2Kir 13,14.

⁹³ 2Sám 7; 1Kir 1,8.

⁹⁴ 1Sám 22,5; 2Sám 24,11; 1Krón 21,9; 29,29; 2Krón 29,25.

⁹⁵ 1Krón 25,1; 2Krón 29,30; 35,15. Figyelemre méltó a kapcsolat a próféták és a zenészek csoportja között.

⁹⁶ 2Krón 9,29.

⁹⁷ 2Krón 9,29.

⁹⁸ 2Krón 12,15.

⁹⁹ 2Krón 13,22.

1.12. A telepátia és a jóslás

Ezek a korai próféták telepáták voltak, és képesek voltak előre jelezni jövőbeni eseményeket. Például Ahijah megjövendölte Jeroboam házá-
nak megdöntését és fiának halálát.¹⁰⁰ Illés megjövendölt egy aszályt¹⁰¹
és Áházjá halálát;¹⁰² Elizeus előre jelezte egy hét évig tartó éhínség
bekövetkeztét¹⁰³ és számos más eseményt. A Bét-Élben és Jerikóban lévő
prófétai csoportok tudták, hogy az Úr elragadja Illést halála napján.¹⁰⁴
Elizeus tudta, hogy Gehazi fizetséget fogadott el, mivel azt mondta:
„Nem voltam-e ott veled lélekben, amikor egy ember kihajolt hozzád a
kocsijából? Ideje van a pénz elfogadásának?”¹⁰⁵ Azt is tudta, hogy hol
táboroznak az arameusok,¹⁰⁶ és meghallotta, amit beszélnek.¹⁰⁷ Csak
kivételes esetekben nem látta előre az eseményeket, például amikor a
sunemita fiának halála bekövetkezett, kijelentette: „Az Úr elrejtette
előlem, és nem mondta el nekem.”¹⁰⁸ Elizeus még transzba is esett, és
előre megmondta, milyen károkat okoz Izraelnek Házáel, Arám kirá-
lya.¹⁰⁹ Még ha némelyek ezek közül az események közül *vaticinium ex
eventunak*, azaz esemény utáni próféciónak is minősülnek, az elbe-
szélés megfelelően világossá teszi, hogy a nép hitt a próféta jövőbelátó
képességében. Némely próféta látnok volt, például 1Kir 22,19kk-ben
Mikájehu látja Istent trónján a magasságban, 1Kir 6,17-ben Elizeus lát
egy hegyet tele lovakkal és szekerekkel.

¹⁰⁰ 1Kir 14,6.

¹⁰¹ 1Kir 17,1.

¹⁰² 2Kir 1,4.

¹⁰³ 2Kir 8,1.

¹⁰⁴ 2Kir 2,3.

¹⁰⁵ 1Kir 5,26.

¹⁰⁶ 2Kir 6,9.

¹⁰⁷ 2Kir 6,12.

¹⁰⁸ 2Kir 4,27.

¹⁰⁹ 2Kir 8,11.

1.13. A szimbolikus cselekedetek

A próféták azonban nem pusztán előre jelezték a jövőbeni eseményeket. Gyakran végeztek szimbolikus cselekedeteket, amelyek dramatizálták és konkretizálták a kiejtett szavakat. Bár a kiejtett szó dinamizmusát kreatív hatásúnak tekintették önmagában és önmaga által is, ezek a cselekedetek további megerősítést jelentettek, amelyek hatékonyak voltak, és az elsődleges előmozdító szerepét játszották egy esemény bekövetkeztében. Áchijá tizenkét darabra szabdalja köntösét, és azt mondja Jeroboámnak, vegyen belőle el tízet, „mivel azt mondja Izrael Istene: Kiveszem ezt a királyságot Salamon kezéből, és neked adok tíz törzset, de megtartok egyet szolgálóm, Dávid kedvéért...”¹¹⁰ Elizeus pedig elrendeli, hogy Joás fogjon nyilakat és vesszőket, nyissa ki az ablakot kelet felé, és lőjön: „Az Úr győzelmi nyilai, az Arám feletti győzelem nyilai! Mivel harcolni fogsz az arameusok ellen Afeknál, amíg megsemmisíted őket.”¹¹¹

1.14. A csodák

A próféták csodatevők is voltak. Közülük a két leghíresebb Illés és Elizeus. Illés tesz csodát azért, hogy a sareptai özvegyasszony kosara és olajoskancsója ne ürüljön ki „Isten szava szerint, amit mondott”,¹¹² később pedig visszahozza az özvegy fiát az életbe.¹¹³ Sikeresen hoz tüzet a magasságból a kánaánita prófétákkal folytatott versenyében,¹¹⁴ kettéválasztja a Jordán folyót azzal, hogy köntösével rácsap,¹¹⁵ és tüzes szekér ragadja fel a mennybe.¹¹⁶ Utóda, Elizeus kettéválasztja a Jordánt Illés köpenyével,¹¹⁷ egy kis kancsó olajjal sok nagy korsót megtölt,¹¹⁸ és visszahoz az életbe egy halott gyermeket.¹¹⁹ Amikor Jerikó lakói pa-

¹¹⁰ 1Kir 11,29.

¹¹¹ 2Kir 13,14.

¹¹² 1Kir 17,8.

¹¹³ 1Kir 17,17–24.

¹¹⁴ 1Kir 18.

¹¹⁵ 2Kir 2,8.

¹¹⁶ 2Kir 2,11.

¹¹⁷ 2Kir 2,13–14.

¹¹⁸ 2Kir 4,1–7.

¹¹⁹ 2Kir 4,34kk.

naszkodtak, hogy a „víz romlott és a föld terméketlen”, kért egy edényt és sót, amit a vízbe dobott, és azt mondta: „Így szól az Úr: Meggyógyítottam ezeket a vizeket, sem halál, sem terméketlenség nem származik ezekből. A vizek pedig meggyógyultak.”¹²⁰ Egyszer Gilgálban, éhínség idején a prófétai közösség panaszkodott, hogy a levesnek, amelyet ettek, halálíze volt. Lisztet öntve a levesbe, Elizeus csodat tett, és ehetővé tette az ételt.¹²¹ Egy másik csoda egy kis mennyiségű ételt száz férfi számára elegendővé tett: „Mivel így mondja az Úr: Enni fognak, és maradékot is hagynak.”¹²² Csodatévő képessége halála után is megmaradt. Egy halott emberről mondták, hogy visszajött az életbe, miután holttestét Elizeus sírjába dobták, és az megérintette csontjait.¹²³

A legtöbb ilyen közügyekben való közbenjárás, telepatikus látomás, jövőmondás, szimbolikus cselekedet, csodajel és csodás tett Isten akaratával van összekapcsolva, és neki tulajdonítja a próféta. Nincsenek természetfeletti hatalmak vagy személytelen erők megidézve, hogy elérjék a kellő eredményt. Nem veleszületett képességek vagy tulajdonságok segítik a prófétát. Kizárólag Isten akarata működik mind szavaikban, mind tetteikben. Nincs mágikus vagy okkult művészet, amelynek mesterei lennének; a reveláció közvetlenül Istentől jön. Isten áll a próféta mögött, és egyedül Isten az, akihez a próféta imádkozik, és akinek közbenjárását kéri, például amikor Jeroboám keze meggyógyul,¹²⁴ amikor Széreptá és Sunem feleségeinek fiai életre kelnek,¹²⁵ és amikor tűz jön az égből, és válaszol Illés Istenhez szóló imájára.¹²⁶

Ezek a próféták nem mindig élvezték azt a biztonságot és sértetlenséget, amit a prófétai pozíció biztosíthatott volna számukra. Ácháb üldözte Illést, vagy megengedte Jezabelnek, hogy üldözze őt.¹²⁷ Michájehu börtönbe került, mert megjövendölte Izrael vereségét és Áháb halálát,¹²⁸ és Ázá, Júda királya fogságba vetette Hánánit, a látnokot,

¹²⁰ 2Kir 2,19–22.

¹²¹ 2Kir 4,38–41.

¹²² 2Kir 4,42–44.

¹²³ 2Kir 13,20–21.

¹²⁴ 1Kir 13,4.

¹²⁵ 1Kir 17,20; 2Kir 4,32.

¹²⁶ 1Kir 18,36.

¹²⁷ 1Kir 17.

¹²⁸ 1Kir 22,27.

amiért a próféta megfeddte, hogy nem Istenre hagyatkozik, hanem elfogadja Arám királyának segítségét.¹²⁹

1.15. Biblián kívüli prófécia: Mari

Az újasszír korszakban a kedvező jóslatokat személyesen szállították Eszarhaddon királynak olyan egyének, legtöbbször nők, akik Istár nevében fordultak a királyhoz. Nagyobb jelentőségűek azonban a korai prófécia megértésében azok a Mariból származó ékírásos dokumentumok, amelyek karizmatikus egyénekre utalnak, akik spontán módon jelennek meg a király előtt, hogy szóbeli üzenetet adjanak át számára egy istenség parancsára, így Dágán, Terká és Tutul istenektől. Adadnak, Kallassu és Aleppo istenének vagy Anunitunak, Mari istenének nevében. Ezeket az isten által inspirált embereket az akkád *muhhüm* (fem. *muhhutum*) 'örült, eksztatikus' (vö. heb. *mesuggá*, 2Kir 9,11; Jer 29,26; Óz 9,7) elnevezéssel illetik, illetve az *apilum* (fem. *apiltum*) 'válaszadó' kifejezéssel nevezik meg. Az utóbbi valamennyire hasonlatos az udvari prófétához, amilyen Gád és Nátán volt. Említésre kerül az *apilum* egy csoportja is, amely megfelelhet a Bibliában említett prófétai csoportoknak. Mariban nők is viselték ezeket a címeket, őket a Bibliában említett prófétanőkhöz lehet hasonlítani: Huldához,¹³⁰ Noadjához¹³¹ és Mirjámhoz.¹³²

A prófétai kijelentések elfogadott bevezető formulája (kivéve a templomi kijelentéseket) a jól ismert „hírvivő formula” volt: „És ő így szólt hozzám: Az Isten (személynév) küldött engem.” A Biblia gyakran használ hasonló kifejezéseket, például: „Így szólt az Úr!”, „Az Úr, a héberek istene küldött engem”,¹³³ „Az Úr küldött engem.”¹³⁴ A marii próféta istenének szavait, amelyek gyakran egy álomban nyilvánultak meg neki,¹³⁵ átadta a királynak, és követelte, hogy a király teljesítse

¹²⁹ 2Krón 16,7–10.

¹³⁰ 1Kir 22,14

¹³¹ Neh 6,14

¹³² Ex 15,20

¹³³ Ex 7,16

¹³⁴ Jer 26,12

¹³⁵ Vö. Num 12,6; Deut 13,2; 1Sám 28,6.15; Jer 23,25; 29,8; Zak 10,2

az isten akaratát. Az egyik táblán¹³⁶ még egy idegen nemzet, Babilon próféciájára is van példa.

Bár a marii dokumentumok tartalmazzák a bibliai prófécíát leginkább megközelítő párhuzamokat, számos jelentős eltérési pont mutatkozik:

1. Az izraeli prófécíától 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 király 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 marii dokumentumokban legalább két olyan momentum van,¹³⁷ amikor a végső döntés a királyra van bízva; a próféta szava nem abszolút.

5. A Mariban szokásos gyakorlat, miszerint egy hajfürtöt vagy a próféta tunikájának egy rojtját küldték el, hogy azonosítsák a prófétát és igazolják hitelességét, teljesen elfogadhatatlan a Bibliában, ahol a próféta szava az egyetlen és abszolút igazolás a próféta számára.

6. Még az igazolás ilyen jelei mellett is a próféta szava Mariban néha hitelességi ómeneknek volt alávetve. A bibliai próféták szavaival ellentétben a marii próféták szavai nem tartanak igényt feltétel nélküli elfogadásra.

7. Ezen túlmenően nincs az izraeli prófécíában láncolatra utaló analógia,¹³⁸ arra a láncolatra, amely a próféták egymást követő, századokon átívelő vonulatát produkálta. Olyan prófétákét, akik vezették és tanították a népet, megfeddtek őket bűneikért, és a pusztulás büntetésének lehetőségével fenyegettek vagy a jövőbeni restaurációt hirdették. Mégis a Mariban működő próféták inkább összehasonlíthatóak a korai izraeli udvari és kultikus prófétákkal, akik elsőként az uralkodókat szólították meg. Ebből származik az intézmény közös közel-keleti háttere.

¹³⁶ *Archives royales de Mari* (= ARM) 13 (1964), no. 23.

¹³⁷ ARM 2 (1950), no. 90; ARM 3 (1950), no. 40.

¹³⁸ Vö. Iz 30,10; Jer 7,25; 25,4; 29,19; Óz 6,5; 1,11; Ám 2,11–12; 3,7.

1.16. A korai és klasszikus próféták összehasonlítása

A preklasszikus prófétákat, miután összehasonlítottuk őket marii elődeikkel, megvizsgálhatjuk utódaiknak, a klasszikus prófétáknak tükrében is. Néhány fontos különbség:

1. A klasszikus próféták elvetették a kultuszt és a rituálét, és etikai monoteizmusra szólítottak fel.

2. Elvetették a populáris próféták nacionalista megközelítésmódját, és az univerzalizmus koncepciójával helyettesítették azt.

3. A preklasszikus próféták eredetileg jövőmondók voltak, legfőbb funkciójuk a jövő előrejelzése volt. A klasszikus próféták viszont népük megjobbítását óhajtották annak érdekében, hogy megmenthessék őket.

4. Míg a populáris próféták bizonyos csoportok tagjaiként működtek, a klasszikus próféták mindig egyedül léptek fel, például. Ám 7,14.

5. A populáris próféták eksztatikus módon, érzékeiket intoxikálva működtek,¹³⁹ és zenei kíséretet alkalmaztak, hogy előidézzék vagy fokozzák elragadtatásukat.¹⁴⁰ A klasszikus próféták ezzel szemben legtöbbször józanul mondtak orákulumot, érzékeik felett tiszta uralommal rendelkeztek.

Sokak véleménye szerint áthidalhatatlan szakadék van a két csoport között, és Ámossal, az első irodalmi prófétával érkezünk a vízválasztóhoz. Az említett kritériumok kisebb-nagyobb mértékben igazak. Mégis látni fogjuk, hogy a törés nem teljes, és a klasszikus próféták életével és írsaival való kapcsolat és folytonosság számos pontját lehet megtalálni. A klasszikus prófécia, mint az ősi Izrael bármely más intézménye, nem légüres térben létezett, hanem az ősi múlt dicsőségének árnyékát hordozta maga mögött. A klasszikus próféták számos területen tartoztak hálával elődeiknek. A *naviim* mindkét csoport elnevezése. Mindkét csoport egyedül Izrael Istene nevében beszélt, aki közvetlenül nekik tárta fel akarátát. Mindkét csoport tagjait Isten küldi, hallják az isteni szót, és tagjai az isteni tanácsnak. Üzeneteik a Szövetségben gyökereznek. Ezek és az alábbi megfontolások arra a következtetésre vezetnek, hogy létezett egy folyamatos vallási tradíció.

¹³⁹ 1Sám 19,20–24.

¹⁴⁰ 2Kir 3,15.

1.17. Rítus – moralitás

Ebben a témában nem lehet világos dichotómiát, kettősséget leírni a preklasszikus és klasszikus próféták között. Nátán próféta megfeddi Dávid királyt az erkölcsi törvény megszegéséért a Bát-Sevával való viselkedésében, és Illés felelősségre vonja Áhábót a Nábót-ügy miatt, amelyben Áháb eszköze volt a gyilkosságnak. Igaz, mindkét vád az erkölcsi törvény, a házasságtörés és gyilkosság elsődleges megszegésére vonatkozik, és királyokhoz szól, mégis integrált részét képezik az etikai-morális dimenzióknak. Itt is idézhetjük Sámuel feddését Saul felé: „Ugyanúgy gyönyörét leli az Úr a felajánlásokban és égőáldozatokban, mint a szavának való engedelmisségben? Többet ér az engedelmisség, mint a véresáldozat, és a szófogadás többet, mint a kosok hájának bemutatása.”¹⁴¹ A klasszikus próféták azonban nem vetik el jobban a kultuszt magát, mint ahogy elvetik az imát vagy bármely más formáját az istentiszteletnek, amikor számukra, ahogy látni fogjuk, a kultikus kötelességek másodlagosak a viselkedés morális kódjának beteljesítéséhez viszonyítva, és attól függenek. Van egy határozott változás a hangsúly mértékében, de nem az alapelvben. A kultuszellenes szavak pedig – a jobbtítás szándékával – a száműzetés előtti próféták írásaiban találhatók. A száműzetés korában élő és a száműzetés utáni próféták könyveiben a rítus már magasan értékelt és pozitívnak tekintett valami.

1.18. Nacionalizmus és univerzalizmus

Nacionalista és univerzalista tendenciák kisebb-nagyobb mértékben mindkét csoport írásaiban megtalálhatók. Ez látható Illés parancsában, miszerint Elizeus kenje fel Házáelt, Arám királyát,¹⁴² mivel az Úr egyaránt tekintendő Arám és Izrael Istenének. Egyéb univerzalista témákat példáz a korai prófétáknál 1Kir 20,28, ahol Isten embere azt mondja Izrael királyának: „Így szól az Úr: Mivel az arameusok azt monják, az ÚR a hegyek istene, de nem a völgyek istene, ezért én ezt a sokaságot a kezdre adom, és tudni fogod, hogy én vagyok az Úr!” Ugyanígy 1Kir 5,15, amelyben így vall Námán, az arám hadsereg parancsnoka, miután meggyógyult a Jordánban való merítkezés után, amelyet Elizeus írt elő

¹⁴¹ 1Sám 15,22.

¹⁴² 1Kir 19,15.

számára: „Figyelmezzél, tudom, hogy nincs más Isten a világon, csak Izrael Istene.” A klasszikus próféták univerzalista próféciái nem mondanak ellent annak, hogy a nacionalista orákulumok döntő számban vannak jelen.

1.19. Jövendőmondók és erkölcsi ítélőbírók

A jövendőmondó magatartás nem korlátozódott kizárólag a populáris prófétákra. Például Izaiás előre megmondja Hiszkijá jövőjét¹⁴³ és Jeremiás Cidkijáét.¹⁴⁴ Jeremiás megjósolja próféta riválisának, Hánénjének halálát is.¹⁴⁵ Ugyanakkor a korai próféták, Nátán, Illés és Elizeus tevékenysége sem korlátozódott kizárólag a jövendölés területére és a kérdések megválaszolására, hanem ők maguk is hírnökök, apostolok, erkölcsbírók és fenyítőik, akik Isten szavát adják tovább.

1.20. Csoportok és egyének

Bár Sámuelet, Illést és Elizeust próféták csoportjai követték, amikor küldetésüket teljesítették, ők azt egyedül, egyénenként végezték, ugyanúgy, mint a kései próféták. Ez utóbbiaknak is lehetnek viszont követőik (pl. Iz 8,16-ban: Kösd össze a tanúbizonyyságot, pecsételd le a tanítást tanítványaimban!), mivel nagyon valószínű, hogy ezeknek a prófétáknak a tanítványai voltak, akik leírták mesterük szavait.¹⁴⁶

1.21. Eksztázis

Az eksztázis sem korlátozódik a preklasszikus prófétákra. A klasszikus prófétáknak is voltak látomásaik és természetfeletti tapasztalataik prófétikus „elragadtatásaik” idején. Ezékiel különösen ki volt téve különböző eksztatikus rohamoknak, Hózeást „őrültnek” nevezték,¹⁴⁷ és ugyanígy közvetlen utalással Jeremiást is.¹⁴⁸

¹⁴³ Iz 37,1; 38,1.

¹⁴⁴ Jer 32,4–5.

¹⁴⁵ Jer 28,16–17.

¹⁴⁶ Pl. Jer 36,4.

¹⁴⁷ Óz 9,7.

¹⁴⁸ Jer 29,26.

1.22. Szerepük a társadalomban

A klasszikus próféták igen fontos szerepet játszottak az izraeli társadalomban. Ahogy a korai prófétákkal, velük is konzultáltak mindazok, akik Istentől vártak információt. Jeremiást Cidkijá király hírnökei kéri: „Tudakold meg az Úrtól, hogy Nebukadnezár, Babilon királya háborút készít-e ellenünk...”¹⁴⁹

1.23. Szimbolikus cselekedetek

A klasszikus próféták is véghezvittek szimbolikus cselekedeteket, amelyek nem pusztán előre tudatták a jövőbeni eseményeket, de hatékonyak voltak azok megvalósulásának kezdeményezésében is. Ezek a cselekedetek azonban, és ezt hangsúlyozni kell, különböztek a mágikus cselekedetektől, mivel nem támaszkodtak semmiféle okkult művészetre vagy tudományra, hanem közvetlenül Isten akaratából voltak levezethetők, és minden esetben az ő terveinek és céljainak beteljesítését szolgálták. Ebbe a kategóriába sorolhatók a szimbolikus nevek, amelyeket Izaiás adott gyermekeinek: „a maradék visszatér”¹⁵⁰ és a „rablás siettet, a fosztogatás gyorsít”,¹⁵¹ és nagyon valószínű, hogy a saját neve is.¹⁵² Izaiás meztelenül és mezítláb járt három évig annak jeleként, hogy AsszírIA királya az egyiptomiakat és etiópiaiakat meztelenül viszi száműzetésbe.¹⁵³ Jeremiás¹⁵⁴ tartózkodott a házasságtól és a gyermekek birtoklásától, mintegy ómenként, miszerint Izraelben mind a szülők, mind a gyermekek elvesznek az éhínségben. Vásárol egy lenvászon övet, viseli, majd eltemeti egy sziklahasadékban, később, mikor kivesszi onnan, úgy találja, hogy tönkrement, semmire nem jó. „Így fogja az Úr tönkretenni Júda és Jeruzsálem büszkeségét, akiknek Istenhez kellett volna ragaszkodniuk, de nem engedelmeskedtek.”¹⁵⁵ Megvásárolja a fazekas cserépedényét, és azonnal eltöri, hogy jelezze:

¹⁴⁹ Jer 21,1–2; vö. hasonló kérés Jer 37,7-ben és 42,1-ben; és a tanács Jer 23,33kk-ben. Ez 8,1; 14,1; 33,30; valamint ellenkezőleg: Iz 30,1–2.

¹⁵⁰ Iz 7,3.

¹⁵¹ Iz 8,3.

¹⁵² Iz 8,18; vö. a gyermek neve, „Velünk az Isten”: Iz 7,14.

¹⁵³ Iz 20,2.

¹⁵⁴ Jer 16,1.

¹⁵⁵ Jer 13,1.

„az Úr megtöri ezt a népet és ezt a várost, ahogy eltörik a fazekas edényét, hogy soha ne lehessen megjavítani.”¹⁵⁶ Az Úr azt parancsolja neki, hogy csináljon kötelékeket és igát, és tegye azokat saját nyakára, annak jeleként, hogy az a nemzet és királyság, amely nem hajtja meg nyakát Nebukadnezár, Babilon királyának igája alatt, meg lesz büntetve, és csak akik behódolnak, azok munkálhatják saját földjeiket.¹⁵⁷

Hananja, a „hamis” próféta szimbolikus aktusként eltöri ugyanezeket a jármokat, és mondja: „Ezt mondja az Úr: Így fogom letörni két esztendő mulva Nebukadnezárnak, Babilon királyának igáját az összes nemzetek nyakáról.” Jeremiás ezután helyettesíti a fából készült jármot vasból készülttel, és megismétli ugyanazt az üzenetet.¹⁵⁸ Majd Jeruzsálem ostroma utolsó hónapjaiban megveszi a földeket nagybátyjától annak jeleként, hogy „házak, mezők és szőlőligetek újból vásárolhatók lesznek ezen a földön”.¹⁵⁹ Jer 43,8kk-ban azt a parancsot kapja, hogy vegyen nagy köveket, és ássa el azokat a fáraó palotájának bejárata előtt az agyagos talajban Tafneszben annak jeleként, hogy az Úr Nebukadnezár trónját ezekre a kövekre fogja helyezni. Jer 51,61–64-ben, amikor Szerájá Babilonba jön, Jeremiás megparancsolja neki, hogy olvassa fel az általa írt könyvet, amelyben Jeremiás leírta mindazt a romlást, ami Babilonra száll. Ezután követ kell kötnie erre a könyvre, és az Eufráteszbe kell dobnia, és így kell szólnia: „Így süllyedjen el Babilon, és ne keljen föl többé abból a nyomorúságból, melyet ráhozok.” Az átkok elsorolása és a tekercs elsüllyesztése előre megjövendöli Babilon bukását. Ezekiel¹⁶⁰ fog egy téglát, rárajzolja Jeruzsálem képét, támadást indít ellene, falat épít köré, töltést emel előtte, tábort ül köré, és faltörő kosokat helyez el körülötte. Ezután fog egy vaslapot, és elhelyezi, mint egy vasfalat önmaga és a város közé, és hangsúlyozza a város ostromát mint egy „jelet Izrael házának”. Majd sokáig jobb és bal oldalán fekszik felváltva, jelezve Izrael és Júda jövőbeni büntetésének napjait. Ezekben a napokban nagyon keveset eszik és iszik, beleértve az árpakenyeret, amely emberi ürüléken sült, ezzel jelezve, hogy „Izrael népe tisztátalan kenyeret fog enni a nemzetek között”, és „kenyeret kimérve [...] és

¹⁵⁶ Jer 19,1.

¹⁵⁷ Jer 27,2; ugyanezt csinálja Cidkija: 1Kir 22,11.

¹⁵⁸ Jer 28.

¹⁵⁹ Jer 32,6.

¹⁶⁰ Ez 4,1.

vizet mértékkel iszik majd”.¹⁶¹ Az ötödik fejezetben vesz egy éles kést, borotvaként használja, hogy levágja a haját és a szakállát, és elosztja egy mérlegen különböző részekre, hogy jelezze a várható ítéletet. A 12. fejezetben pedig nyíltan készül a száműzésre a nép színe előtt.

Tehát, bár a klasszikus próféták egyedüli ereje, „háborús eszköze” a kimondott szó kreatív hatalma, ez a szó néha drámai megerősítést nyert a szimbolikus cselekedet önbeteljesítő ereje által, ahogy a preklasszikus próféták esetében is volt.

1.24. Jelek és csodák

Az irodalmi próféták elődeiket követve szintén folyamodtak ahhoz, hogy jeleket és csodákat használjanak az eljövendő eseményekre vonatkozó jóslataik igazolására. Izaiás a következőket mondja Aház királynak, mivel az nem bízott teljes mértékben az Úrban, hogy ellenálljon a szír–efraimita koalíciónak: „Az Úr maga ad jelet neked: egy fiatal nő gyermeket fogan és fiút szül, és Immánuelnek fogja hívni.” Mielőtt ez az ifjú felnő, Arám és Efráim királyságai elpusztulnak.¹⁶² Ugyanez a próféta ad jelet Hiszkijá királynak, hogy bizonyítsa vele, hogy az Úr meghallgatta imáit. 15 évvel meghosszabodik élete, és megszabadul Asszíria királyának kezei közül: „Ez a jel számodra az Úrtól, hogy az Úr megteszi, amit megígért: Visszatérítem az árnyékot Aház lépcsőjén tíz fokkal.”¹⁶³ Meg is gyógyítja a királyt azzal, hogy egy fűgés süteménnyel keni be a gyulladását.¹⁶⁴ A megelőző fejezetben a következő jelet adja ugyanennek a királynak: „Ez lesz a jel számodra: ebben az esztendőben azt eszitek, ami magától terem, a másodikban, ami a parlagon sarjad, de a harmadikban vethettek, arathattok, szőlőt ültethettek. Ez a jel arra, hogy Júda maradéka gyökeret ver, és gyümölcsöt hoz.”¹⁶⁵

Egy megszégyenítő konfrontációban Hánánjával, a „hamis” prófétával, aki később összetöri Jeremiás fából készült igáját, majd vasrudakkal helyettesíti azokat, Jeremiás a következőt mondja: „Ezt mondja az Úr:

¹⁶¹ Ez 4,9.

¹⁶² Iz 7,10–25.

¹⁶³ Iz 38,5–8.

¹⁶⁴ Iz 38,21–22; 2Kir 20,7.

¹⁶⁵ Iz 37,30.

Elpusztítalak a föld színéről még ebben az évben, mert az Úrtól való elpártolást hirdetted. Meg is halt Hánánjá még abban az évben.”¹⁶⁶

Jer 28,15–17 elmondja, hogy abban az évben Hananja meghalt.¹⁶⁷ Egy alkalommal Ezékiel maga válik jellé a nép számára, amikor Isten előre megmondja, majd be is teljesíti a próféta feleségének halálát, és megtiltja, hogy a próféta meggyászolja az asszonyt annak jeleként, amit a nép meg fog tapasztalni.¹⁶⁸

1.25. Látomások

Mind a preklasszikus, mind a klasszikus próféták ugyanazt az orákulumterminológiát használják: „Így szól az Úr!” Bár az utóbbiak inkább „hallók”, mint „látók”, ők is gyakran számolnak be látomásokról, például Ámosz látomásai,¹⁶⁹ Izaiás,¹⁷⁰ Jeremiás,¹⁷¹ Ezékiel különleges látomásai,¹⁷² és Zakariás.¹⁷³ Valójában a látomások fontos szerepet játszanak a klasszikus próféták írásaiban, mint ahogy a következő idézetek mutatják: „Én szóltam a prófétákhoz; én voltam, aki megsokasítottam a látomásokat.”¹⁷⁴ „Eljön az idő, amikor kiárasztom Lelkemet minden testre; fiaitok és leányaitok prófétálni fognak, véneitek álmokat álmodnak, és ifjaitok látomásokat látnak.”¹⁷⁵ „Bizony, lázongó nép ez, hazug fiak, fiak, akik nem akarják meghallani az Úr parancsait; akik azt mondják a látnokoknak: Ne lássatok, és a prófétáknak: Ne prófétáljatok nekünk arról, mi a helyes!”¹⁷⁶

Preklasszikus elődeikhez hasonlóan az irodalmi próféták is használják alkalmanként az „Úr keze” kifejezést,¹⁷⁷ valamint az „Úr lelke” megfogalmazást, hogy leírják azt az erőt, amely működésbe hozza és felidézi elméjük kinyilatkoztató állapotát. Az irodalmi prófécia eksz-

¹⁶⁶ Jer 28,16–17.

¹⁶⁷ Jer 28,15–17.

¹⁶⁸ Ez 24,15.

¹⁶⁹ Ám 7,8.

¹⁷⁰ Iz 6.

¹⁷¹ Jer 1,11; 24,1.

¹⁷² Különösen Ez 1–3; 8–10.

¹⁷³ Zak 5–6.

¹⁷⁴ Óz 12,11.

¹⁷⁵ Jo 3,1.

¹⁷⁶ Iz 30,9–10; Iz 29,10; Ám 7,12 negatív értelemben.

¹⁷⁷ Iz 48,16; 59,21; 61,1; Jo 3,1; Mik 3,8; Zak 7,12; Iz 11,2; Óz 9,7.

tatikus jellege különösen dokumentálva van Ezékiel különböző tranzaszaiban. Végül pedig a klasszikus próféták is néha elviselték szörnyű jóslataik következményeit. Ahogy Áháb üldözte Illést¹⁷⁸ és bebörtönözte Mikeást, mert előre megjósolta Izrael vesztét és a király halálát,¹⁷⁹ ugyanúgy Jeremiást is kalodába zárják¹⁸⁰ és börtönbe is vetik,¹⁸¹ Uriját pedig kivégzik.¹⁸²

1.26. Klasszikus prófécia

A klasszikus prófétákat nem érthetjük meg teljesen elődeik ismerete nélkül. Ők is az izraeli monoteizmus keretein belül fejlődtek ki. Önmagukat egymásba kapcsolódó láncszemeknek tekintették a hírnökök Mózesig visszanyúló láncolatában. Néhány prófétára rendkívül nagy hatást gyakorolt a Tóra irodalma, például Jeremiásra a Deuteronomium, Ezékielre a Papi irat, és sokat köszönhetek az Exodust, Dávidot és Siont érintő korábbi tradícióknak. Mindazonáltal nem magyarázhatóak pusztán elődeik vagy a korábbi tradíciók alapján, mivel az i. e. 8. századtól fogva új dimenzióval bővült az izraeli vallás, amely határozottan alakította a nemzet karakterét. Ámossal, a Tekoából származó pásztorral kezdődően nagy vallási tanítók és gondolkodók sora nőtt fel, akik ihletett szószólók és Isten szavának szenvedélyes hirdetői voltak.

1.27. Történelmi keret

Fellépésüket nagyban veszélyeztették speciális történelmi és politikai események. A klasszikus próféták időbeli behatárolódása egy 300 évet átölelő időszak, amelyet két kataklizmaszerű esemény félmjelzett. Az első próféták fellépése az Észak-Izrael bukását (i. e. 722) megelőző néhány évtizedre tehető, az arameusokkal vívott, száz évig tartó háború lezárását követően – ama háborúét, amely hatalmas társadalmi szakadékot idézett elő az elszegényedett tömegek és a gazdag kisebbség között, eltűnésük pedig körülbelül egy századdal Jeruzsálem lerombo-

¹⁷⁸ 1Kir 17.

¹⁷⁹ 1Kir 22,27.

¹⁸⁰ Jer 20,2.

¹⁸¹ Jer 32.

¹⁸² Jer 26,20–23.

lása (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, Tiglát-Pilezer (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 (Ózeás 4–14), 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 kifejezett ellenséget. Izaiás hívása viszont Asszíria hanyatlásának csúcspontjára érkezett. Ő ezt a nemzetet Isten haragja ostorának hívta, és az utolsó világhatalomnak tekintette. Asszíria bukásával egy időben érkezik az arroganciának, az ember bálványimádó magatartása gyökerének elpusztulása is. Mikeás és Cefánjá is tudott az asszír veszélyről, de Mikeás egy kései interpolációját kivéve¹⁸³ ők – Izajáshoz hasonlóan – nem vonták be Babilóniát történelmi előrelátásukba. Náhúm, aki kicsit később érkezett, örvendezett Asszíria bukásán, de hallgatott Babilóniáról. Habakuk 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 kárkemisi 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 Nebukadnezár idején élt, prófétált Babilónia bukásáról, de soha nem jelölte meg Perzsiát mint hódítót. Perzsia csak egyszer kerül említésre ezzel kapcsolatban, és akkor is csak mellékesen Ez 38,5-ben: „Perzsák, etiópok és líbiaiak vannak velük, akik mind pajszot és sisakot viselnek.”

Csak a száműzetés idején élt anonymus Deutero-Izajás próféta¹⁸⁴ idején kerül Kürosz, Perzsia királya kifejezetten említésre, akkor is kedvező módon.¹⁸⁵ Izrael három utolsó prófétája, Aggeus, Zakariás és Malakiás a száműzetés után működtek, perzsa uralom alatt, és nem voltak tudatában a görög birodalom eljövendő uralmának. Eltekintve

¹⁸³ Mik 4,10.

¹⁸⁴ Iz 40.

¹⁸⁵ Iz 44,28; 45,1.

néhány későbbi kiegészítéstől, a próféták jóslatai mindig saját koruk helyzeteire irányultak.

Így tehát a klasszikus prófécia kialakulása és kicsúcsosodása egybeesett a nagy világbirodalmak felemelkedésével és bukásával. A preklasszikus próféták idején a politikai-történelmi horizont korlátozott, helyi jelentőségű volt. Az ellenség – az ammoniták, moabiták, edomiták, filiszteusok és arameusok – azokban az időkben nem törekedtek világhatalomra. A korszak, amely tanúja volt a nagy birodalmak megszületésének, tanúja volt az egyedülálló vallási jelenségnek, a klasszikus próféciának is, amely ezeket a világszinten 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, Szennáherib, Nebukadnezár, Kürosz, de figyelme mindig Izraelre összpontosult. Legfőbb érdekltsége Izrael sorsa volt az Isten által irányított világpolitika sodrában. A próféták megadták a választ a „miért” kérdésre a pusztulást illetően és a „hogyanra” a jövőbeni restaurációra vonatkozóan.

1.28. A próféta küldetése és megbízatása

A próféta küldetése és megbízatása új irodalmi műfajt teremtett, annak elbeszélését, ahogy a hívást a próféta megkapta. Ilyen megbízatásról vagy újbóli megbízatásról szóló beszámolók találhatóak Izajás könyve 6. fejezetében, Jer 1,4kk-ban és 15,19–21-ben, Ezékiel 1–3. fejezeteiben és talán a Deutero-Izaiás 40,6–8-ban.

A próféta hivatás első leírása, azaz Mózes megbízatásáé előrevetít számos olyan motívumot, amely időről időre előbukkan a többi próféta küldetésének leírásában:

1. a próféta szerény foglalkozása, így Ámoszé, akit nyája mellől hívnak el, hogy próféta legyen (Ám 7,14);
2. az emberi válasz;
3. tiltakozás a küldetésre való alkalmatlanság, elégtelen képességek miatt;
4. és az isteni megerősítés. Mózes többször megkísérelte, hogy eltérítse Istent attól, hogy őt válassza, mivel úgy érezte, hogy nem rendelkezik elég hitelességgel a küldetésre. Elégtelenségre hivatkozott: „Ki vagyok

én, hogy a Fáraóhoz menjek, és megszabadítsam Izraelt Egyiptomból?”¹⁸⁶
 „Uram, én sosem voltam a szavak embere [...] a szavam akadozó, a nyelvem lassú.”¹⁸⁷

A 6. fejezetben, amely leírja Izaiás újbóli küldetését a prófétai hivatalra, miután a próféta panaszkodott „tisztátalan ajkai” miatt, először megszentelik ajkát, majd – miután hallja Isten kérdését: „Kit fogok küldeni?” – önként ajánlja fel szolgálatát: „Kész vagyok, küldj enyem!”¹⁸⁸ Jeremiás, aki születése előtt lett kijelölve és felszentelve hivatására, elmondja, hogyan érintette meg Isten az ő ajkait, és adta szavait a szájába.¹⁸⁹ Ezekiel úgy írja le felavatását, mint egy Isten által írt tekercs lenyelését.¹⁹⁰ A beszéd szerve kifejezetten említést kap minden ilyen prófétai elbeszélésben, mivel a próféta a kijelölésben Isten „szájává” válik. Mindazonáltal nemcsak az ajkak, hanem a próféta egész lényé Isten szolgálatába áll.

1.29. A próféta vonakodása és Isten megerősítése

A próféták mindazonáltal gyakran vonakodtak elfogadni a hívást. A legdrámaibb példa erre Jónás sikertelen menekülése. Mózes, Izaiás és Jeremiás visszautasítása az isteni elhívásra mindhármuk esetében a beszéd szervükre utal: „Soha nem voltam a szavak embere.”¹⁹¹ „Jaj nekem, végem van; mert tisztátalan ajkú ember vagyok.”¹⁹² „Jaj, Uram, Isten, nézd, nem tudok én beszélni, hiszen még tapasztalatlan vagyok.”¹⁹³ Isten bátorító megerősítéssel válaszol Mózesnek,¹⁹⁴ Izajásnak,¹⁹⁵ és különösen Jeremiásnak: „Övezd fel derekad [...] ne ijedj meg tőlük [...] harcolni fognak ellened, de nem győznek le, mert veled vagyok, és megszabadítalak, mondja az Úr.”¹⁹⁶

¹⁸⁶ Ex 3,11.

¹⁸⁷ Ex 4,10.

¹⁸⁸ Egy beavatási vízióban a prófétát valószínűleg nem kérik fel, hogy önként jelentkezzen, hanem kényszerítik, hogy akarva-akaratlan induljon a küldetésre.

¹⁸⁹ Jer 1,9.

¹⁹⁰ Ez 3,1.

¹⁹¹ Ex 4,10.

¹⁹² Iz 6,5.

¹⁹³ Jer 1,6.

¹⁹⁴ Ex 4,11.

¹⁹⁵ Iz 6,7.

¹⁹⁶ Jer 1,17–19; 15,19–21.

1.30. A próféta élete

Miért van az isteni megerősítésnek ilyen kiáradása a próféta életében? A próféta hivatalt nem volt könnyű viselni. A próféta érzelmi tapasztalatainak leírása, miután „erős látomásban” részesült, néha túláradóan félelmetes: csontjai megtelnek fájdalommal és rettegéssel, fájdalma a szülési fájdalomhoz hasonlatos; megkínzott, rettegéssel és terrortal sújtott, tántorog és Isten iránti haraggal telik el.¹⁹⁷

Ennél jóval jelentősebb azonban az a tény, hogy egy ilyen kiválasztott hírnök magányos individuummá válik, akinek életét egyedüllét és keserűség jellemzi: „Nem ültem a vigadozók körében, súlyos kezed terhe alatt egyedül ültem.”¹⁹⁸ „Ó, bárcsak a pusztában akadna számomra szállás, itthagyhathnám népemet, és messze mehetnék tőlük, mert mindnyájan házasságtörő és hitszegő emberek.”¹⁹⁹ Jeremiás, akinek személyes vívódásai és vallomásai jobban ismertek, mint a többi prófétaé, paradigmájává vált azoknak, akik szenvednek missziójuktól. Nem csoda, hogy nem volt eufórikus egy ilyen feladatra való kiválasztástól. Elutasítva és elkergetve, megátkozza sorsát: „Jaj nekem, anyám, miért is szültél? Hogy a perlekedés és ellentmondás embere legyek az egész ország számára? Nem vagyok hitelező, nekem sem kölcsönös senki, mégis mindenki átkoz.”²⁰⁰ Még saját családja és rokonai is a legfőbb ellenzői közé számítanak.²⁰¹ Ellenségei folytonosan életére törtek.²⁰² Meg is átkozta sorsát: „Átkozott legyen a nap, amelyen születtem. Ne legyen áldott a nap, melyen anyám szült [...] Miért is jöttem ki méhéből, hogy csak nyomorúságot és bánatot lássak, és bánatban vesztegessen napjaim.”²⁰³

A próféták sorsa volt, hogy nemzetük bukásának hírnökei legyenek. Az ítélet hírvívói arra ítéltettek, hogy szenvedjenek saját üzenetüktől: „Uram, meddig!”²⁰⁴ „Hadd sírjak keserűen. Ne vigasztalj meg engem

¹⁹⁷ Iz 21,3–4; Jer 4,19; 6,11; 15,17; Hab 3,16.

¹⁹⁸ Jer 15,17.

¹⁹⁹ Jer 9,1.

²⁰⁰ Jer 15,10.

²⁰¹ Jer 12,6; 20,10.

²⁰² Jer 11,19.

²⁰³ Jer 20,14–18.

²⁰⁴ Iz 6,11.

népem leányainak veszte miatt.”²⁰⁵ „Ezért gyászba öltözöm és jajgatok, mezítláb járok, és ruhátlanul üvöltözök [...] gyógyíthatatlan csapások érték el Júdát, és Jeruzsálem kapujához értek.”²⁰⁶ „Ki adja meg, hogy a fejem vizek forrásává váljak, és a szememből könnyek patakja fakadjon, hogy éjjel-nappal sirassam népem leányainak lemészárlását?”²⁰⁷ A próféta siratja a küszöbön álló tragédiát és szavainak visszautasítását: „Ha nem hallgattok intő szómra, titokban sírok majd gőgötök miatt, és szememből patakszik a könny, mert az Úr nyája fogságba kerül.”²⁰⁸

A próféta élete ki van téve a kínnak, félelemnek, elutasításnak, megvetésnek és a börtönnek is.²⁰⁹ Néhányan nem menekültek meg gyilkosoktól.²¹⁰ Bár a próféta az áldozatokkal együtt sír és népével együtt kiáltozik, azok mégsem értik meg őt. Nagy, de elviselhetetlen a sors annak számára, aki állítja, hogy el lett bűvölve, és kényszerítve lett szerepére: „Rászedtél, Uram! S én hagytam, hogy rászedj. Erősebb voltál nálam, és legyőztél.”²¹¹ Mindazonáltal nem hagyhatja abba a próféta: „Ha azt mondom, nem említem őt, nem beszélek többé a nevében, ilyenkor mintha tűz gyúlt volna a szívemben, és átjárta minden csontomat, és nem tudtam elviselni.”²¹² Ugyanakkor ennek ellenére lehet, hogy Isten hallgattatja el,²¹³ vagy az emberek gúnyolják ki és zavarják el. Jeremiás meg is átkozza népét, és bosszút kér ellenségeire.²¹⁴

1.31. Szemrehányás Istennek

Jeremiás arra a szélsőségre is ragadtatik, hogy szemrehányást tegyen Istennek: „Miért vagy olyan, mint egy ember, aki megnémul, mint egy ember, aki nem tud segíteni?”²¹⁵ „Olyan lettél számomra, mint a csalóka

²⁰⁵ Iz 22,4.

²⁰⁶ Mik 1,8–9.

²⁰⁷ Jer 8,23.

²⁰⁸ Jer 13,17; 10,19; 14,17–18.

²⁰⁹ Iz 28,9–10; Jer 11,18–23; 12,1; 15,10.15; 17,14–18; 18,18–23; 20,7–18; 37,12–21; Ez 21,11–12; Óz 9,8; Ám 7,12–13; Mik 2,6.

²¹⁰ Jer 26,20–23; Uriás.

²¹¹ Jer 20,7.

²¹² Jer 20,9.

²¹³ Jer 7,16; 11,14; 14,11.

²¹⁴ Jer 11,20b; 12,3b; 15,15a; 18,21–23.

215 Jer 14,9.

patak, amelynek vizére nem lehet számítani!”²¹⁶ Ezzel az utolsó kirohanással a prófétai ellenkezés elérte a csúcspontját, amit Isten válasza is mutat: „Ha visszatérsz hozzám, helyreállítalak, és előttem állhatsz majd.”²¹⁷ Érdekes módon aki egész életét arra szentelte, hogy a népet megtérésre buzdítsa, most maga kell hogy „megtérjen”. Miért? Azért, hogy ismét Isten küldöttje lehessen. „Szájammá teszlek téged!”²¹⁸ Úgy tűnik tehát, hogy Jeremiás rövid időre elvesztette prófétai hivatalát. Ez a „megjelölés” újabb megerősítést nyer Isten válaszában emlékeztetőjében, ahol Isten megismétli szinte pontosan ugyanazokat a szavakat, amelyekkel a prófétát az eredeti elhívásban bátorította: „Erős bronzfallá teszlek ez előtt a nép előtt; támadni fognak téged, de nem győznek feletted, mert veled vagyok, hogy megmentselek, és megszabadítsalak – mondja az Úr!”²¹⁹ Jeremiás arcátlanul szemrehányó fellépése után újból megbízatást kap, hogy Isten szavát közvetítse.

1.32. Hamis próféták

A probléma, hogy hogyan lehet megkülönböztetni a prófétát, akit valóban Isten küldött, a „hamis” prófétától, zavarba ejtő. A hamis prófétának nincs elnevezése a Bibliában. A rabbinikus irodalomban található megkülönböztetést a Biblia görög fordítása vezette be: Jeremiás könyvének néhány versében²²⁰ és Zakariás könyvében²²¹ mint pseudoprófétákat említi őket. A héber Bibliában azonban mind a „hamis”, mint az „igaz” prófétára a *naviim* elnevezés található, és mindkét csoport inspirációra és küldetésre hivatkozik. A Deuteronomiumban van számos nem túl sikeres kísérlet, hogy megdönthetetlen kritériumokat állítsanak fel a kettő megkülönböztetésére. Deut 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

²¹⁶ Jer 15,18.

²¹⁷ Jer 15,19.

²¹⁸ Jer 15,19.

²¹⁹ Jer 15,20.

²²⁰ Jer 6,13; 26,7.8.11.16 (LXX 33); 27,9 (LXX 34); 28,1 (LXX 35).

²²¹ Zak 13,2.

meg hát, azok a szavak, melyeket bár a próféta az 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.” Deut 13,2kk egy lépéssel tovább megy: még akkor is, ha egy próféta olyan orákulumokat nyújt, amelyeket 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.

Ritkán fordul elő arra példa, hogy egy izraelita próféta másik isten nevében szól,²²² és egy sincs, aki azt követelné, hogy idegen istent tiszteljenek. 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 jóslta, hogy a babiloni fogság két éven belül megszűnik, míg Jeremiás kijelentette, hogy Isten terve az, hogy Izrael megadja magát, és hetven évig marad száműzetésben?²²³ Jeremiás maga is teljesen zavarban volt, és anélkül hagyta el a vita helyszínét, hogy további ellentmondást szegezett volna szembe Hánánjával.²²⁴ Ezen túlmenően számos olyan alkalom került feljegyzésre, amikor egy elismert próféta által mondott prófécia nem valósult meg, ahogy azt a próféta jelezte – még egész élete folyamán sem! Például Jeremiás gyalázatos halált jóslt Jehoiakim királynak,²²⁵ 2Kir 24,6 azonban határozottan meghazudtolja ezt a jóslatot. Ezékiel előre jelezte Tírusz elpusztulását Nebukadnezár kezétől,²²⁶ de később beismerte, hogy a király ostroma a város ellen sikertelen volt.²²⁷ Sem Aggeus,²²⁸ sem Zakariás²²⁹ dicsőséges várakozásai és tervei Zerubbabel számára nem valósultak meg soha.

Jeremiás egy másik objektív kritériumot keresett az igaz és hamis próféta megkülönböztetésére, amikor drámaian konfrontálódott Há-

²²² Jer 2,8; 23,13.

²²³ Jer 27–28.

²²⁴ Jer 28,11.

²²⁵ Jer 22,19.

²²⁶ Ez 26,7–14.

²²⁷ Ez 29,17–20.

²²⁸ Ag 2,21–23.

²²⁹ Zak 4,6–7.

nánjával, Ázur fiával.²³⁰ Hánánjá kijelentette Ádonáj nevében, hogy az Úr letöri Babilon igáját, és két éven belül a Babilonba száműzött nép és királya, Jehojáchin visszatér Izraelbe. Jeremiás őszintén kívánta, hogy Hánánjá szavai igaznak bizonyuljanak. Nem kérdőjelezte meg a jóslat őszinteségét, és nem hívta Hánánját hamis prófétának, csupán rámutatott: „Teelőttem és énelőttem a régi próféták háborújáról, pusztulástól és járványról prédikáltak sok ország és királyság ellen.” Csak a jövő igazolhatja annak a prófétának a jóslatát, aki békét jövendől. „Mert arról a prófétáról, aki jólétet jósol, csak akkor ismerik el, hogy az Úr küldte, ha szavai beteljesülnek.” Hogyan lehet azonban felfüggeszteni egy ítéletet addig, amíg a történelem nem döntött?

Jeremiás – mindenki másnál inkább – állandó harcban volt ezekkel a prófétákkal. Három különböző típusát támadja a „hamis” prófétáknak:²³¹

1. Akik álmokat látnak, és azokat úgy mondják el, mintha Isten szavai lennének, és így félrevezetik a népet, „A próféta, aki álmodást lát, mondja el álmát!”

2. Akik plágiumot követnek el, „akik ellopják az én szavaimat egymástól”, és úgy tesznek, mintha közvetlen revelációban lett volna részükhözük.

3. Azok, akik „saját szavaikat használják”, kifőzik saját orákulumaikat, és mint próféciát adják tovább. Mindazonáltal, amikor próféta került összetűzésbe prófétával, nemcsak a nép zavarodott össze, hanem Jeremiás maga is. Hánánjá esetében szavát veszítette, és képtelen volt egyetlen objektív kritériumot megjelölni, amellyel igazolhatta vagy támadhatta volna ellenfelét.²³²

Hogy még jobban bonyolódjon a helyzet, előfordulhat, hogy egy „hamis” próféta félrevezeti az igaz prófétát,²³³ és a hamis próféciát maga Isten is inspirálhatja, hogy megtévessze és csalogassa Izraelt.²³⁴ Ez 14,9–11 szerint ezen túlmenően Isten valójában rászédheti a jóhiszemű prófétát is, hogy hamis üzenetet továbbítsa!

Amennyiben valamelyik próféta morális jelleme kérdéses volt – ha

²³⁰ Jer 28.

²³¹ Jer 23.

²³² Jer 28.

²³³ 1Kir 13.

²³⁴ 1Kir 22,21.

iszákos,²³⁵ házasságtörő vagy hazug volt;²³⁶ ha megélhetésre használta hivatalát úgy, hogy azt mondta a népnek, amit hallani akartak, és nem azt, amit hallaniuk kellett –,²³⁷ vagy ha „professzionális” próféta volt és a templom személyzetéhez tartozott,²³⁸ hitelessége nyilvánvalóan nagymértékben kérdésessé vált. De mi a helyzet a többiek esetében? Ha nem volt különbség a prófécia technikai formájában, mi a helyzet a tartalomra vonatkozóan? Nyilvánvalóan az egyetlen, de messze nem megdönthetetlen kritérium az üzenet természetére vonatkozóan az, hogy jólétről vagy csapásról szólt-e. A nemzeti vallásos üdvözülésről szóló proklamációk gyanú tárgyát képezték több mint 250 évig.²³⁹ Lehetőséges volt, hogy ezek a prófécia a korona és a kultusz nemzeti érdekeit szolgálták – Hánánjá a kultikus edények korai visszatértét jövendölte.²⁴⁰

Ez sem lehet azonban abszolút értékű meghatározás, mivel mind a száműzetés előtti (például Náh 2,1 és Jer 30–33, amennyiben ezek a fejezetek működésének korai szakaszából származnak), száműzetés korabeli (például Deutero-Izajás) és száműzetés utáni próféták is (például Aggeus, Zakariás és Malakiás) adtak vigasztaló üzeneteket, és néhányan közülük a kultuszról is pozitívan vélekedtek. Így tehát a prófécia hamissága vagy igazsága nem lehet meghatározható a forma és tartalom külső jegyei alapján. Ezt csak az a személy döntheti el, akinek valódi belelátása 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?”²⁴¹

1.33. A próféta mint közbenjáró

Az ilyen vallásos tapasztalat ellenállhatatlan hatása az „Istentől megrészegetett”²⁴² emberre, „aki az Úr tanácsában állt, látta és hal-

²³⁵ Iz 28,7.

²³⁶ Jer 23,14.

²³⁷ Mik 3,11.

²³⁸ A pap és a próféta közös bírálata fellelhető: Iz 28,7; Jer 23,11.34; Mik 3,11; Zak 7,2–3.

²³⁹ Vö. 1Kir 22,11; Jer 6,14; 8,11; 14,13; 23,17; 28,2; Ez 13,16; Mik 3,5.

²⁴⁰ Jer 28,3.

²⁴¹ Jer 23,28–29.

²⁴² Jer 23,9.

lotta az ő szavát”,²⁴³ nem pusztán arra kényszerítette őt, hogy mondja el az üzenetet, hanem néha arra is, hogy közbenjárjon népe javára. Itt van egy lehetséges módja annak, hogy a kétféle prófétát megkülönböztethessük: ez a próféta közbenjáró funkciója. Ebben a szerepben, ami különbözik a hírvivői szereptől, a próféta megkísérli, hogy imákon keresztül elhárítsa a fenyegető veszedelmet. Az első személy a Bibliában, akit a próféta név illethet, Ábrahám nem azért érdemelte ki ezt a címet, mert jóslatokat mondott Isten nevében, hanem azért, mert kész volt közbenjárni a népért: „Mivel ő próféta, járjon közben érted, hogy megmentse életed.”²⁴⁴ Ábrahám bátran kísérelte meg azt is, hogy megmentse az ikervárosokat, Szodomát és Gomorrát, és bátran szólott Istenhez: „Az egész föld bírása ne járna el igazságosan?”²⁴⁵

A próféták mintaképe, Mózes paradigmaként és ékesszólóan példázza a próféta misszónak ezt az aspektusát számos alkalommal:

1. Az aranyborjú esete után: „Uram, miért lobbannál haragra néped ellen, amelyet nagy hatalommal és erős kézzel hoztál ki Egyiptomból [...] Lohadjon le hát haragod, és vond vissza a csapást, amellyel a népet sújtani akarod. Emlékezzél Ábrahámra, Izsákra és Jákobra, akiknek megesküdtél magadra, és akiknek megígérted: Utódaitokat úgy megsokasítom, mint az ég csillagait, és az egész földet, amelyről beszéltem, utódaitoknak adom, hogy övék legyen örökre.”²⁴⁶ Mózes könyörgése sikeres volt. „Erre az Úr visszavonta a csapást, amellyel népet megfenyegette.”²⁴⁷

2. Taberánál: „Akkor a nép Mózeshez fordult. Mózes pedig közbenjárt értük az Úrnál, és a tűz kialudt.”²⁴⁸

3. A kémek története után Mózes így imádkozott: „Ezért így imádkozom, bizonyuljon nagynek türelmed [...] nagy irgalmadban bocsásd meg ennek a népnek a bűnét, ahogy Egyiptomtól idáig mindig megbocsátottál ennek a népnek.”²⁴⁹ Ismét sikerrel járt: „Erre az Úr válaszolt: Megbocsátok, ahogy kérted.”²⁵⁰

²⁴³ Jer 23,18.

²⁴⁴ Gen 20,7.

²⁴⁵ Gen 18,25.

²⁴⁶ Ex 32,11–13.

²⁴⁷ Ex 32,14.

²⁴⁸ Num 11,2.

²⁴⁹ Num 14,13.

²⁵⁰ Num 14,20 – Mózes közbenjárására vonatkozóan Miriam és Áron esetében lásd Num 12,13 és Deut 9,20.

A következő prófétai közbenjárók sorában Sámuel, aki imádkozott népe nevében, miután vereséget szenvedtek a filiszteusoktól,²⁵¹ majd nevükben akkor, amikor királyt kértek, amely kérés oly nagyon elkeserítette Istent,²⁵² és Saul nevében, miután Isten elutasította őt mint Izrael királyát.²⁵³

Jeremiás könyvében mind Mózes, mind Sámuel kiemelt szerepet kapnak mint a nagy közbenjárók példái népük javára.²⁵⁴ Jeremiás, bár sikertelen, de méltó utódja volt két elődjének. Azt, hogy imádkozott népe nevében, számos esetben kifejezetten említi a szöveg, például az aszály idején, amikor feladata súlya vezette, hogy dacoljon Istennel: „Miért vagy olyan, mint egy zavarodott ember, mint egy ember, aki nem tud segíteni?”²⁵⁵ Még meggyőzőbbek Isten kifejezett parancsai Jeremiás számára, hogy ne járjon közben: „Ne imádkozz ezért a népért, ne járj közbe nálam, ne kiálts vagy imádkozz értük, mert nem hallgatlak meg!”²⁵⁶ Amikor Isten megpróbálja elhallgattatni Jeremiást 14,11–12-ben, a próféta mégis könyörgésben tör ki értük.²⁵⁷ A kocka azonban el lett vetve, a nép elítéltetett. Még Mózes és Sámuel²⁵⁸ is tehetetlen volt ilyen helyzetben. A közbenjárás már nem segíthetett, vagy Isten nem engedett meg semmilyen új közbenjárást, mert az eltéríthette volna saját terveitől.

Az említett részek és Ámosz könyörgései²⁵⁹ teljesen világossá teszik, hogy a próféta elsődleges funkciója népének védelme volt, és hogy közbenjárjon nemzete javára. Hiszkijá és Cidkijá királyok mindketten kérték Izaiást²⁶⁰ illetve Jeremiást,²⁶¹ hogy járjanak közbe Izraelért, amikor ellenséggel álltak szembe.

A közbenjárás így az igaz prófétai küldetésnek szerves része volt. Prófétának lenni azt jelenti, beszélni Istenhez a nép érdekében, és

²⁵¹ 1Sám 7,5–9.

²⁵² 1Sám 12,19.23.

²⁵³ 1Sám 15,11.

²⁵⁴ Jer 15,1; Zsolt 99,6.

²⁵⁵ Jer 14,1; vö. szavait 4,10-ben és 15,11-ben, illetve vallomását 18,20-ban: „Emlékezz, hogy álltam színed elé, hogy közbenjárjak értük, és elhárítsam haragodat felőlük.”

²⁵⁶ Jer 7,16; 11,14.

²⁵⁷ Jer 14,13.

²⁵⁸ Jer 15,1.

²⁵⁹ Ám 7,1–3, 4–6.

²⁶⁰ Iz 37,2 = 2Kir 19.

²⁶¹ Jer 37,3; vö. 42,2.20.

felvállalni a nép ügyét. Amennyiben a próféta elutasította volna ezt a kötelességet, és nem akart volna polemizálni Istennel, csak ahhoz ragaszkodott volna, hogy a néphez beszéljen Isten nevében, meghazudtolta volna prófétai hivatását. Ekkor tehát „hamis” próféta lett volna. Ez az interpretáció megerősítést nyer Ezékielnél, aki maga is gyakorolja a közbenjárás hagyományát.²⁶² Ez 13,4–5-ben Isten kijelenti: „Prófétáid olyanok voltak, mint a rókák a romok között, ó, Izrael, nem álltatok be a résekbe, nem építettétek meg a falakat Izrael köré, hogy szilárdan álljon a harcban az Úr napján!” A próféta missziója volt, hogy beálljon a nemzet falainak réseibe, azokba a résekre, amelyeket népe bűnei okoztak. Meg kellett akadályoznia Istent abban, hogy közbelépjen, mert a közbelépést úgy hívják, hogy ítélet és romlás. Ezt nyíltan állítja Ez 22,30–31: „Kerestem köztük olyan embert, aki falat építene, aki odaállna elé a résbe, hogy megvédje az országot a pusztulástól, de senkit nem találtam. Akkor rájuk zúdíttam haragomat, és elpusztítottam őket haragom tüzével...” Ugyanezzel a képpel találkozunk Zsolt 106,23-ban.

Tehát bár néhányan a „hamis” próféták közül kaptak kinyilatkoztatást, és látomásaik voltak, végeztek szimbolikus cselekedeteket,²⁶³ mondtak orákulumokat²⁶⁴ és prófétáltak az Úr nevében,²⁶⁵ mivel jó szerencsét és prosperitást ígértek, hamis biztonságérzetbe csalogatták a népet.²⁶⁶ Jeremiás azzal vádolta őket, hogy nem Isten küldte őket,²⁶⁷ hogy nem voltak az isteni tanács tagjai,²⁶⁸ és nem jártak közben Istennél a nép érdekében.²⁶⁹ Mégis a végső ítéletet csak egy igaz próféta hozhatja meg, de még az igaz próféta sem volt mindenkor teljesen biztos.

²⁶² Ez 9,8; 11,13.

²⁶³ Jer 28,10.

²⁶⁴ Jer 23,31.

²⁶⁵ Jer 14,14; 29,9.

²⁶⁶ Jer 6,14; 8,11; 14,13; 23,17; 28,2.

²⁶⁷ Jer 14,14–15; 23,21.32; 28,15; 29,9.

²⁶⁸ Jer 23,18.

²⁶⁹ Jer 27,18.

1.34. Történelem: 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, amelyben az egész történelmet úgy tekintették volna, mint amit Isten akarata irányít, és nem interpretálták nemzetük történelmét egy mindent átfogó isteni terv egységes részeként. Jóllehet Izrael Istene minden emberhez szólt,²⁷⁰ a szövetségi kiválasztás egyedül Izraelre vonatkozott: „Egyedül téged választottalak ki a nemzetek közül, ezért megbüntetek minden bűnödért!”²⁷¹ A kiválasztottság nem volt garancia a speciális védelemre. Néhány próféta kifejezetten harcolt a sérthetlenség e népszerű felfogása ellen.²⁷² A kiválasztottság következménye a fokozott felelősség volt.

Míg a világ nemzeteit csak a fenálló rend súlyos megsértéséért tartották bűnösnek, Izrael volt egyedül az, aki felelőssé lett a morális és etikai törvény minden áthágásáért. A klasszikus próféták írásainak egyik jellegzetessége a korrupció kitartó és erőteljes bírálata a morális, etikai és társadalmi területet illetően. Senki nem maradt érintetlen támadásaiktól, sem királyok, sem papok, sem próféták, bírák, asszonyok, hitelezők, gazdag földbirtokosok, sőt a szegényebb osztályok tagjai sem. Komoly kritikával illettek gyilkosságot, jogi korrupciót, erőszakot, kegyetlenséget, tisztességtelenséget, kapzsiságot, elnyomást, kizsákmányolást, vesztegetést, prostitúciót, elfajultságot, kicsapongást, arroganciát, fényűzést, apátiát, hatalomvágyat és militarizmust. Ezeknek mindegyike azt példázza, hogy ha „Istent elfejtjük”, az a nemzet dezintegrációjához, végül elítéltetéséhez vezet.²⁷³ A bálványimádás szintén a szokásos szigorú kritika tárgya volt.²⁷⁴

²⁷⁰ Lásd pl. Iz 13,23; Jer 27,2; 28,8; 46–51; Ez 25–32; Ám 1,3–2,3; 9,7; Abd; Náh 3.

²⁷¹ Ám 3,2.

²⁷² Pl. Iz 28,15; Jer 5,12; Ám 5,14.

²⁷³ Pl. Iz 3,14–15.16–24; 5,8.11–12.18–19. 20–23; 9,8–9.16; 31,1; Jer 5,26; 7,9; Ez 22; Óz 1,7; 4,2.6. 11–13; 6,8–10; 7,1–7; 8,14; 10,13; 12,8–9; 13,6; Ám 2,6–8; 3,10–11; 4,1; 5,7; 6,1–7.13; Mik 3,1–3.11; Szof 1,12.

²⁷⁴ Pl. Iz 65,3–4; Jer 7,18.30–31; 19,4–5; Ez 8; Óz 2,15; Ám 8,14; Szof 1,4–6.

1.35. A moralitás primátusa

Különleges figyelmet érdemel a próféták kultuszt illető új felfogása és a moralitás szupremációját valló újszerű elképzelése. A próféták és a kultusz kapcsolatának interpretációja különböző állomásokon ment keresztül. Sok biblikus meggyőződése az volt, hogy a pap és a próféta alapvetően szemben áll egymással. Úgy tekintették, hogy a próféta legnagyobb hozzájárulása a vallás deritualizálása volt. A próféta alapvető üzenete az „etikai monoteizmus” volt, inkább hangsúlyozva a moralitást, mint a rítust. Ezért úgy gondolták, hogy a próféta független szelleme homlokegyenest ellenkezett a papéval, aki a szervezett vallás professzionális hivatalnokja volt. Az előbbi a helyes viselkedésben, az utóbbi a rítusokban volt érdekelt. A próféta a „szó rabja” volt – ő hozta Isten szavát az embernek. A pap a „kultusz rabja” volt – ő emelte fel az ember áldozatát Istenhez.

Más kutatóknál, az ún. formakritikai tanulmányok előrehaladtával bizonyos tudományos irányváltás következett be, és kísérletet tettek arra, hogy rámutassanak a próféta kultuszhoz való pozitív viszonyára. Isteni sugallatra születő jóslataik ugyains az izraelita istentisztelet szerves részének voltak tekintendők. Ezeknek az orákulumoknak az időpontja, később pedig a tartalma is liturgikusan meghatározott volt. A prófétát a kultikus személyzet tagjának tekintették.

Mindkét nézet, különösen az utóbbi szélsőségesnek tekinthető, és állandó viták tárgya. A kultuszt illető prófétai támadások Izrael vallásában új elvet vezettek be: Isten parancsának lényege nem a kultuszban, hanem az élet morális és etikai szférájában keresendő. A Tórában és a preklasszikus prófétai irodalomban nincs éles megkülönböztetés a kultikus és morális előírások között. Mindkettő egyaránt fontos, és mindkettő alapvető a nemzet folyamatos fennállása tekintetében. A klasszikus próféták szavaival azonban egy új aspektus került bevezetésre. Míg Sámuel az engedelmesség előrealósága mellett érvelt az áldozattal szemben,²⁷⁵ Ámosz és a társpróféták hangsúlyozták a moralitás primátusát.²⁷⁶ A próféták nem voltak egybehangzóbban ellene a kultusznak, mint amennyire az éneknek és zsoltárnak²⁷⁷ vagy az

²⁷⁵ 1Sám 15,22.

²⁷⁶ Iz 1,11–17; 66,1; Jer 6,20; 7,21–23; 14,12; Óz 6,6; Ám 5,21–25; Mik 6,6–8.

²⁷⁷ Ám 5,23.

imának, ünnepnek és a szombatnak²⁷⁸, amelyeket mind megemlégtettek támadásaikban. Ellenkezőleg, Izaiás elhivatása, úgy tűnik, akkor érkezett, amikor a Templomban volt.²⁷⁹ A száműzetés kora,²⁸⁰ valamint a száműzetés utáni próféták, Aggeus és Zakariás is nagyon pozitív módon viseltettek a Templom és a kultusz iránt. Támogatták a szentély újrépítésének gondolatát az áldozati istentisztelet helyreállításával, és hangsúlyozták a szertartási törvényeket. A próféták nem ítélték el az áldozati gyakorlatot, de elleneztek a kultusz abszolutizálását.

1.36. Viszonyulás a rituáléhoz

Izraelben a rituálét úgy tekintik, mint Isten ajándékát az ember számára, a kegyelem egy aktusát, amelynek az ember javát kell szolgálnia. Olyan eszközt nyújt az embenek, amellyel közelebb kerülhet Istenhez. Az istentisztelet és a szertartás eszközök, az igazságosság és a megigazulás pedig célok. Isten az igazat kívánja, nem a rítust. Amikor a kultusz a helyes magatartás szubsztitúciójává, helyettesítésévé válik, el kell ítélni. A vallást nem szabad azonosítani a formális istentisztelettel, és nem szabad az év bizonyos meghatározott időpontjaira korlátozni, hanem át kell fognia az ember egész életét. Így bármely kultikus tett, amit olyan valaki tesz, akinek etikai és morális karaktere megkérdőjelezhető, Isten számára elfogadhatatlan.

Érthető tehát, hogy miután a próféták megkérdőjelezték a kultusz mindentől független fontosságát, összetűzésbe kerültek az intézményes vallás vezetőivel, a papokkal. Olyan összetűzésekről, mint amilyen Ámosz és Ámaszjá között zajlott,²⁸¹ vagy Jeremiás és Fássur pap,²⁸² illetve Maszja fia Szofonja között történt,²⁸³ soha nem hallottunk a preklasszikus időkből. Jeremiásnak az ellenfelekkel való drámai, majdnem tragikus összetűzése idején²⁸⁴ a papok az első sorokban követelték a

²⁷⁸ Iz 1,13–15.

²⁷⁹ Iz 6.

²⁸⁰ Iz 44,28; 52,11; 66,20–24; Jer 33,11.18; Ez 20,40–44; 22,8.26; 40–48.

²⁸¹ Ám 7,10.

²⁸² Jer 20.

²⁸³ Jer 29,25.

²⁸⁴ Jer 26.

próféta halálát, akit ekkor „blaszfémiával” vádoltak, amiért megkérdőjelezte a Templom sérthetlenségét.²⁸⁵

Az ókori Közel-Kelet minden vallásában a helyes istentisztelet kiemelten fontos volt, mivel úgy gondolták, hogy az istenek jóléte attól függ, hogy a templom hogyan van fenntartva, és a napi áldozatbemutatók rendben van-e. A proféták azonban leértékelték a rituálé alapvető jelentőségét, és hangsúlyozták, hogy Isten végső soron a helyes viselkedéssel törődik. Az igazságosság, megigazulás, kedvesség, integritás és hűség szerepelt Isten legfőbb követelményei között.²⁸⁶

1.37. Moralitás és sors

A proféták egy lépéssel tovább is mentek ennél. Nem pusztán a moralitás mindenek feletti fontosságát hirdették, hanem felfogásukban a morális viselkedés Izrael nemzeti sorsát meghatározó tényezővé is vált. Ez elmozdulást jelentett a Tórában és a korai profétáknál kifejezett korábbi tradíciótól, amely szerint a bálványimádás bűne jelenti a legfőbb vétet. Ők nem pusztán a kardinális bűnöket – a gyilkosságot és vérfertőzést – ítélték el, hanem a társadalom mindennapi életében elkövetett immorális cselekedeteket is. A klasszikus proféták megjelenésével egy új kritérium kezdett működni: a morális becsületesség. A nemzet sorsa ehhez kötődött, és a megigazultság hiánya Izrael végével volt egyenlő.

1.38. Bűnbánat

A proféták kitartóan kérték Izraelt, hogy Istent keresse annak érdekében, hogy éljen.²⁸⁷ Jámborságot és az Isten és Izrael között megkötött szövetséghez való hűséget követeltek, büntetéssel és a szövetségben lévő átkok beteljesülésével fenyegették azokat, akik hűtlenek voltak hozzá. Bírálatukat és félelmetes átkaikat nem végső szónak és célnak tekintették. Azok inkább hiábavaló kísérletek voltak arra, hogy az embert felemeljék letargikus jelenéből, didaktikus eszközként működtek, hogy az óhajtott célt, a bűnbánatot elérjék. A félelmetes büntetéssel való profétai fenyegetés célja az volt, hogy a büntetés ne következzen

²⁸⁵ Jer 7.

²⁸⁶ Pl. Jer 9,22–23; 22,15–16; Óz 6,6; Ám 5,15.24; Mik 6,8.

²⁸⁷ Ám 5,4.14.

be. Bírálták, figyelmeztették és felszólították az embert, hogy hagyja el erkölcstelen útjait annak érdekében, hogy elkerülje a küszöbön álló pusztulást. Az emberhez fordultak, akinek megadatott a szabadság legmagasabb áldása és a bűnbánat képessége.

A próféták nem mindig álltak készen az isteni ítélet véglegességének elfogadására. Imádkoztak, hogy a bűnbánat hozza meg a kívánt hatást. „Ki tudja, talán Isten megváltoztatja szándékát, elfordul izzó haragjától, hogy ne semmisüljünk meg.”²⁸⁸ Ninive királyának szavai a prófétai érzelmet fejezik ki – vö. a tengerészek „talán” szavával: „A hajóskapitány ekkor odament hozzá, és azt mondta neki: Miért alszol olyan mélyen? Kelj fel, hívd segítségül Istenedet! Hátha gondol ránk az az Isten, és nem veszünk el!”²⁸⁹ Vannak más példák is: „Ki tudja, hátha visszatér, megbocsát, és áldás fakad nyomában.”²⁹⁰ „Talán megkegyelmez az Úr, a seregek Istene, és kegyes lesz József maradékához.”²⁹¹ „Talán menedéket találtok az ő haragjának napján.”²⁹² Az isteni tervek nem megváltoztathatatlanok, az ember cselekedetei megbillentik az igazság és könyörület mérlegét: „Olykor azt határozom egy nemzet és egy ország felől, hogy gyökerestől kitépem, földre sújtom, és elpusztítom, de ha ez a nemzet elhagyja gonoszságát, amely miatt ellene szóltam, akkor én is megbánom azt a rosszat, amellyel sújtani akartam. Máskor meg azt határozom egy nemzet és egy ország felől, hogy felépítem és elültetem. Ha azonban a nemzet gonoszságot művel a szemem előtt azzal, hogy nem akar hallgatni a szavamra, akkor én is megbánom azt a jót, amellyel el akartam halmozni.”²⁹³ Még az „isteni megfordulás” olyan lehetőségéről is elmélkedtek, amely nem függött az ember megtérésének elsődlegességétől: „Hogyan vethetnék el, Efraim! Hogyan hagyhatnának el, Izrael! Elvethetlek-e, mint Admát, olyanná tehetlek-e, mint Cebojmot? Szívem megváltozott bennem, együttérzésem meleget áraszt, nem hagyom, hogy fellobbanjom haragom: Efraimot nem pusztítom el többé...”²⁹⁴ Az együttérzés legyőzheti a haragot.²⁹⁵

²⁸⁸ Jón 3,9.

²⁸⁹ Jón 1,66.

²⁹⁰ Jo 2,14.

²⁹¹ Ám 5,15.

²⁹² Szof 2,3.

²⁹³ Jer 18,7–10; vö. Ez 3,17–21; 33,7–20.

²⁹⁴ Óz 11,8–9.

²⁹⁵ Vö. Jer 33,8; Mik 7,18–19.

1.39. A szabadság felfüggesztése és Isten megközelíthetlensége

A proféták azonban nem voltak gyakran ilyen optimisták. Nagyon jól ismerték a fenyegetés hiábavalóságát.²⁹⁶ A népnek ez a gyógyíthatatlan makacssága és keményszívűsége²⁹⁷ arra vezette az egyik profétát, hogy a legradikálisabb lépést tegye meg: a szabadság felfüggesztését. Izaiás azt a megbízatást kapja: „Tedd érzéketlenné e nép szívét, süketté a fülét, kösd be a szemét, hogy ne lásson a szemével, ne halljon a fülével, és ne értsen a szívével, és ne térjen meg, hogy meggyógyuljon!”²⁹⁸ A proféta lett Isten hírnöke, hogy megkeményítse a nép szívét, és így megakadályozza, hogy megtérjenek. Mivel Izrael olyan sokszor vetette meg Isten szavait, és mivel nem tértek meg hozzá, Isten megtagadta tőlük a megtérés privilégiumát – egészen addig, amíg a népeességnek mindössze egytizede maradt fenn.

Máskor pedig Isten büntetés gyanánt elérhetetlenné tette magát a nép számára²⁹⁹ vagy a proféta számára. Jeremiás nem kapott azonnali választ Hánánjá számára,³⁰⁰ és egyszer tíz napot kellett várnia Isten szavára.³⁰¹

1.40. Új szövetség (Jer 31,31–34)

Az ember válaszára váró frusztráció és annak belátása, hogy az ember saját erejéből nem képes teljesen visszatérni Istenhez, egy egészen új gondolat kifejlődésének adott teret.³⁰² Ha az ember nem kezdeményezi a folyamatot, Isten kezdeményezi azt. Ő pedig nemcsak kezdeményezi, de be is fejezi. Ez a felfogás rejlik az „új szövetség” gondolatában. Isten a figyelmeztetések és büntetések haszontalanságától való elkeseredésében akarátát közvetlenül az ember szívébe ülteti, és az isteni „oltással” megváltoztatja az ember természetét. Az ember kőszíve hússzívvé változna. Egész lényét eltöltené „Isten ismerete”, így nem tehetne mást, mint hogy engedelmeskedjen Istennek; nem lenne képes arra, hogy

²⁹⁶ Pl. Ám 4,6–11; Iz 1,5kk; 9,12; Jer 2,30; 5,3.

²⁹⁷ Jer 5,21; Iz 42,18–20; 43,8; 46,12; 6,10.17; 9,25; Ez 2,4; 12,2.

²⁹⁸ Iz 6,10.

²⁹⁹ Pl. Óz 5,6; Ám 8,11–12.

³⁰⁰ Jer 28,11.

³⁰¹ Jer 42,7.

³⁰² SHALOM 1992.

visszautasítsa Isten tanítását. Ez az új szövetség megtörhetetlen lenne, és a végső megváltás előfutára volna.³⁰³

Jeremiás a szövetségekötés hagyományának a fogalmiságával beszél a választott nép és Isten közötti viszony gyökeres megújulásáról. Új szövetség kötésére azért van szükség, mert a nép megszegte a Sínainál kötöttet, bár az Úr híu maradt ahhoz. A Tóra, a „törvény”, azaz Isten kijelentése, ami a mózesi szövetség középpontjában állt, továbbra is megmarad. Nem Isten akaratának a kijelentését kell megújítani, hanem a nép ahhoz való viszonyának kell megváltoznia. A kőtáblára írott parancsolatok nem maradnak külső rendelkezések, hanem az új Izrael szívében élnek. Az engedelmesség nem külső követelmény lesz, hanem szívből fakadó belső készség és igény. Míg korábban próféták, papok és bölcsek (Jer 18,18) tanították a népet, addig erre a jövőben nem lesz szükség: Isten akaratának szív szerinti cselekvése a helyes istenismerettel azonos (vö. Jn 7,17; Jer 22,16). A kérdéskör jelentőségét aláhúzza az a körülmény, hogy Jézus utolsó pészachi vacsoráján ezekre a jeremiási kijelentésekre utalt (Lk 22,20; 1Kor 11,25).³⁰⁴

1.41. Izrael jövője

A megújított szövetséggel Izrael jövőbeni közössége, amelyet a maradék alkot,³⁰⁵ akik túléltek az „Úr napját”, békében fog élni, nem ismer majd elnyomást, igazságtalanságot és háborút.³⁰⁶ Ez olyan kor lesz, amelyben Isten dicsősége megnyilvánul az egész emberiség számára,³⁰⁷ és így minden nemzet elveti majd a bálványimádást, egyedül Izrael Istenét ismeri el és imádja.³⁰⁸ Jeruzsálem a világ spirituális központja lesz,³⁰⁹ ahonnan az egész emberiség számára árad Isten útmutatása. Izrael Deutero-Izajás szerint próféta nemzetté válik,³¹⁰ aki Isten tanítását

³⁰³ Iz 55,3; Jer 24,7; 31,30–33; 32,38–41; Ez 16,60; 34,25; 36,26; 37,26; Deut 30,6; Iz 11,9; 54,13.

³⁰⁴ KÜRTI 1981.

³⁰⁵ Iz 4,3–4; 8,16–17; 10,20–21; Jer 31,31; Ám 9,8; Mik 7,8; Szof 2,3–9.

³⁰⁶ Pl. Iz 2,1–5; 10,27; 11,1–9; 60,5–16; 61,4–9; Óz 2,21kk; Mik 4,3–4.

³⁰⁷ Iz 40,5.

³⁰⁸ Iz 19,18–25; 45,22kk; Jer 3,17; 12,16; Ez 17,24; Mik 7,16kk; Hab 2,14; Szof 2,11; Zak 2,15; 8,20–23; 14,16–21.

³⁰⁹ Iz 2,2.

³¹⁰ Iz 49,2–3; 51,16; 59,21.

osztja szét az egész emberiség számára,³¹¹ és dicsőségét beszéli el.³¹² A „nemzetek világosságává” válik,³¹³ és Isten áldását és jótéteményeit szállítja majd a föld minden határáig.³¹⁴

2. Próféták és prófétizmus a posztbiblikus zsidó irodalomban

2.1. A Talmudban

A számos aggadikus elem dacára, amely 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 útána egyetlen prófétának sem sikerült hozzá hasonlóan 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,³¹⁵ de minden jövőbeni próféciára is alkalmazhatóvá válik. E koncepció különböző módokon 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, amelynek nincs fénye”,³¹⁶ az Újszövetség szavai szerint pedig: „tükör által homályosan”.³¹⁷

Van egy tendencia arra is, hogy Izaiásnak elsőbbséget adjanak a próféták között. Bár van olyan kijelentés, miszerint a négy majdnem kortárs próféta, Izaiás, Ámosz, Mikeás és Ózeás közül Ózeás az első mind időben, mind jelentőségben,³¹⁸ mégis állítják, hogy az összes próféta közül csak Mózes és Izaiás „tudták, mit prófétálnak”.³¹⁹ Kettejüket

³¹¹ Iz 42,1–4.

³¹² Iz 43,21.

³¹³ Iz 42,6; 49,6.

³¹⁴ Iz 45,22–24.

³¹⁵ Num 12,6–8.

³¹⁶ Jevámót 49b.

³¹⁷ 1Kor 13,12.

³¹⁸ Peszáchim 87a.

³¹⁹ Midrás-Zsoltár 90,1 no. 4.

együtt emlegetik úgy, „mint a próféták legnagyobbikát”.³²⁰ Izaiás többet prófétált, mint bármely más próféta, és ő nemcsak Izraelnek, hanem az egész emberiségnek prófétált.³²¹ Ő a revelációt közvetlenül Istentől kapta mindig, és próféciái amolyan „dublőrök” voltak.³²² 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 „világváros lakója (kerách), aki látja a király személyét”.³²³

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 Lev 27,34 versét („ezek a parancsolatok, amelyeket az Úr Mózesnek parancsolt Izrael gyermekei számára a Szináj hegyén”), hogy „ezért egy próféta se tegyen új felfedezéseket”.³²⁴ „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.³²⁵ Ezzel megegyezően a zsidó tradíció szerint a Tórát és Mózeszt csupán továbbvitték a vének utódai Józsué után, a nagy zsinagóga férfiuinak elődei. A prófétáknak azon kijelentései, amelyeknek nincs igazolásuk a Tórában, vagy gyökerük nem ott van, nem képezhetik a zsidó háláchá részét. A keresztény gondolkodás szerint, amely 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.”³²⁶ Minden törzsből származtak próféták. Mégis csak azok a próféciák kerültek feljegyzésre, amelyekben a jövő generációinak szóló tanítás volt, „amelyek arra szolgáltak”. A zsidó hagyomány szerint negyvennyolc férfi próféta volt és hét prófétanő: Mirjámhoz,³²⁷ Debórához és

³²⁰ Deuteronomium Rabba 2,4.

³²¹ Peszikta Rabbati 34,1 58a.

³²² Peszikta deRab Kahana 125b.

³²³ Chágigá 13b.

³²⁴ Sábbát 104a.

³²⁵ Megillá 14a.

³²⁶ Szukká 27b.

³²⁷ Ex 15,20; Num 12,2.

Huldához a rabbik hozzáadják Sárát, Hannát, Abigélt és Esztert.³²⁸ Volt hét nem zsidó próféta is: Balaám és apja, Beor,³²⁹ Jób és három kísérője, és Elizeus, Barachel fia,³³⁰ de közülük Balaám összehasonlíthatatlanul a legnagyobb volt. Őt még Mózeszel is egyenrangúnak tekintették, így a nem zsidó nemzetek nem panaszkodhattak, hogy prófécia nélkül maradtak.³³¹ A prófécia számukra mégis éjszaka érkezett, és csak „fél szavakban”, a „függöny mögül”.³³² Minden próféta csak prófétált a messiási korról, vagyis arról, hogy a jelenlegi világ nem az ideális állapot, de nem adatott meg számukra, hogy az eljövendő égi világot lássák.³³³ Azon állítás, miszerint „ugyanaz az üzenet (jel) adatik számos prófétának, de nincs két próféta, aki ugyanabban a jelben prófétálna”,³³⁴ valószínűleg úgy értendő, hogy minden próféta Isten szavát tárja fel, de mindegyiknek megvan a saját különös üzenete vagy tanítása. Az antropomorfizmus bátor használata a prófétáknál „nagyságuk” jele.³³⁵ Jeremiás kivételével minden próféta a remény és vigasz egy megjegyzésével zárja prófeciáját.³³⁶ Ahol egy prófétának a származása is megvan adva, ez azért van, mert az apja is próféta volt; ahol származásának helye nincs megadva, az azt jelenti, hogy a próféta jeruzsálemi volt.³³⁷

A próféták a Tenáchban a korai és késői próféták csoportját alkotják, de a koraiak csoportja az Első Templom korabeli összes prófétát magában foglalja, a későbbiek csoportjához csak a száműzetés utániak tartoznak (Aggeus, Zakariás és Malakiás).³³⁸ Minden próféta gazdag volt. Érdekes bizonyítás található erre Ámossal kapcsolatban. Ő egyszerre volt tekoai pásztor³³⁹ és a szikomorfák gondozója.³⁴⁰ Mivel szikomor csak a Sephelában nő, nem a hegyes Tekoa tartományban, valószínűleg gazdag földbirtokos volt nyájakkal Júdeában és ültetvényekkel Sephe-

³²⁸ Megillá 14a.

³²⁹ Szánhedrin 105a.

³³⁰ Bává Vátrá 15b.

³³¹ Jalkut 966; Numeri Rabba 14,34.

³³² Genesis Rabba 52,5.

³³³ Beráchót 34b.

³³⁴ Szánhedrin 89a.

³³⁵ Numeri Rabba 19,4.

³³⁶ Jeruzsálemi Talmud, Beráchót 5,1, 8d.

³³⁷ Megilla 15a.

³³⁸ Szótá 48b.

³³⁹ Ám 1,1.

³⁴⁰ Ám 7,14.

lában.³⁴¹ Amikor a prófécia véget ért, a Sechina³⁴² eltávozott Izraelből, és a Bát Kól³⁴³ vált részleges helyettesítővé.³⁴⁴ Talmud beszél a próféták rendjéről is.³⁴⁵

2.2. A zsidó filozófiában

2.2.1. Alexandriai Philón

Alexandriai Philón³⁴⁶ a prófétát papnak, látnoknak és törvényadónak tekinti egy személyben. A prófétai megismerés az értelmet meghaladó legmagasabb forma, amely az érzéki percepción alapszik. Amikor az isteni prófétai szellem az emberen nyugszik, az ember általa „elragadtatásba” esik, mintegy őrületbe, 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.

2.2.2. A középkori zsidó filozófia

Az, hogy a próféták és a prófécia a középkori zsidó filozófia nagy témája volt, 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 tulajdonosságai igen fontos kérdések. Túlzott leegyszerűsítés lenne, 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

³⁴¹ Nedárim 38a.

³⁴² Sechina (jelenlét) – az isteni jelenlét vagy Isten jelenvalósága. A Sechinát gyakran azonosítják Istennel, de néhány zsidó filozófus egy fényből teremtett külön lénynek tartotta, amellyel az ember kapcsolatba lép.

³⁴³ Bát Kól (a hang leánya) – mennyei hang, amely Isten üzeneteit közvetítette, miután a bibliai prófécia korszaka véget ért.

³⁴⁴ Jómá 9b.

³⁴⁵ Bává Vátrá 14b.

³⁴⁶ I. e. 20 – i. sz. 50.

Maimonidész³⁴⁷ *A tévelygők útmutatója* című munkájára illik. Részletes elemzésen keresztül Maimonidész új kiindulóponttal szolgál a prófétai jelenség megismeréséhez és megértéséhez. A korai rabbik, valamint a *falasifa* (filozófia) nyomán, amely Platónt és Arisztotelészt követő muszlim tanítványok elemzéseire támaszkodott, és újraértelmezte a kérdést, Maimonidész megváltoztatta azt a látásmódot, ahogyan a zsidó prófétákat és különösen a legnagyobb prófétát, Mózeszt szemlélték. Azért, hogy megismerjük Maimonidész próféciáról vallott nézetének a tradicionális felfogástól való eltérését, meg kell vizsgálnunk azt a kritikai módot, ahogy Maimonidész felhasználta al-Farabi³⁴⁸ és Avicenna³⁴⁹ filozófiai tanítását. Maimonidész számára a próféták és a prófécia tanulmányozása a politikai tudomány része volt. A próféta politikai funkciójának hasonló hangsúlyozása a Maimonidész előtti zsidó írásokban csak igen halványan található meg.

2.2.2.1 SZÁÁDJÁ GÁON³⁵⁰

A 10. századi babilóniai gáon, Száádjá a *Hitek és vélemények könyve* című művében³⁵¹ a próféciát szükségesnek tekinti mind a tradicionális, mind a kinyilatkoztatott parancsok esetében. Az utóbbi esetben a próféta Isten eszköze, hogy akaratát 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, amelyekkel anticipálhatja, megelőlegezheti az értelem várható konklúzióit. A próféta hitelességét az általa végzett csodák igazolják, de ezen igazolás csak arra a tanításra vonatkozhat, amely nem mond ellent a józan észnek. A csodák nem igazolhatják azt a prófétát, akinek üzenete abszurd és racionálisan lehetetlen.

³⁴⁷ 1135–1204.

³⁴⁸ Abu Naszr Muhammad, 870–950.

³⁴⁹ Abu Ali al-Husszein ibn Abdallah ibn Sina, 980–1037.

³⁵⁰ Száádjá (Ben Jozséf) gáon, 882–942.

³⁵¹ Száádjá gáon: *Hitek és vélemények könyve* 3. fej.

2.2.2.2. JÚDÁ HÁLÉVI³⁵²

Júdá Hálévinek a próféciáról vallott, a *Kuzari* című művében lejegyzett 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 legtöbben – valójában el is érték ezt a szintet.³⁵³ Az isteni törvényhez ragaszkodók legkisebbike is nagyobb, mint a legnemesebb a pogányok között. Nem ismerünk próféciát más nemzetből vagy a filozófusok között.³⁵⁴ A prófécia ajándéknak tűnik. A prófétai inspiráció elérésének vagy kiérdemlésének módjait különbözőképpen fejti ki Hálévi a *Kuzariban*, de az intellektus tökéletesítését a mű kifejezetten nem említi. A hangsúlyt inkább a jámbor cselekedetek hosszan tartó gyakorlására, a szentségre és tisztaságra való törekvésre helyezi. Ezen az úton közeledik az ember Istenhez, amennyire emberileg lehetséges, és a legmagasabb szinten elérheti „az Örökkévaló jelentésének” ismeretét. Az Örökkévalóról 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 Arisztotelésznek ez az Istene nem azonos Ábrahám Istenével”.³⁵⁵ Azok, akik prófétai inspiráció által „megízlelik és látják, hogy jó az Úr”, képesek sokakat maguk után vonzani. Amikor a zsidók politikai valóságot is alkottak, a papok és a próféták a nép tanácsadói és vezetői voltak. Az isteni törvényhez ragaszkodók megnyugvásukat megtalálják a prófétai tanításokban. Az egyszerű beszédek vonzóbbak, mint a filozófusok ékesszóló érvelései.³⁵⁶ A próféták ereje mindenekelőtt abban a képességben rejlik, ahogyan az emberekhez szólnak.

2.2.2.3. MAIMONIDÉSZ

Maimonidész 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, amely által az isteni bölcsesség biztosítja az emberi

³⁵² 1075 előtt – 1141.

³⁵³ Júdá Hálévi: *Kuzari* 1,103.109; 2,14; 4,17.

³⁵⁴ Uo. 5,20; 1,4.99.

³⁵⁵ Uo. 2,14; 5,20; 1,103; 4,15–16.

³⁵⁶ Uo. 2,28; 4,17.

faj fennmaradását és tökéletesedését. A prófécia előfeltételei 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, a céljában válik láthatóvá. Az emberi törvény pusztán a politikai test jólétére és boldogságára irányul, akárhogy definiálja is azt a közösség, 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 bele minden emberbe, azok képességeihez igazodva. Ami megkülönbözteti a Tórát a hétköznapi törvénytől, az különbözteti meg a valódi prófétát is a hétköznapi törvényhozótól, ti. a spekulatív igazságok megragadásának képessége, amely párosul a néptömegek elérésének és tanításának képességével.

Azt a próféciaira vonatkozó vulgáris véleményt, miszerint Isten bármelyik erkölcsös embert – akár bölcs, akár tudatlan – prófétává tehet, el kell vetni. A filozófusi vélemény pedig, amely 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 tökéletesíthető, megfelelő természetes diszpozíció természetes eredménye, amely az isteni akaratnak a tárgya. Egy ember lehet képes a prófeciára, tökéletesíthette morális és racionális képességeit, és csodálatos módon mégsem válik prófétává. Maimonidész a prófeciát Istentől eredő kiáradásként definiálja, amely az aktív intellektuson, az isteni értelmén 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, ami felszabadítja az embert a fizikai élvezetekkel való törődés és azok uralma alól.

Lehetővé teszi azt, hogy a legnagyobb odaadással forduljon az isteni dolgok felé. A tudomány embere, aki a spekuláció iránt elkötelezett, csupán 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 készíti-e 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 képességével is rendelkezniük kell. Mint tanítók és a nép vezetői, akik az isteni törvény útján járnak, 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, amellyel 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, amely mindenki számára érthető nyelven van megfogalmazva, tökéletes közösség formálódik, amely arra rendeltetett, hogy ismerje és imádjja az Istent.

2.2.2.4. JOSZÉF ALBO³⁵⁷

Maimonidész próféciára vonatkozó számos tétele megerősítést nyer a 14–15. századi spanyol rabbi, Jozsef Albo *Széfer há-Ikkárim*³⁵⁸ című művében. A filozófusok körében hiányzó prófécia arra a következtetésre vezeti Jozsef 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 kérdéses az, hogy ez az

³⁵⁷ 1380 k. – 1444 k.

³⁵⁸ A gyökerek könyve.

ember javára válik-e vagy sem.³⁵⁹ Sem a jövő megjövedése, sem a csodák megtétele nem az, ami a leginkább meghatározza, megkülönbözteti, jellemzi a prófétákat.³⁶⁰ A prófécia empatikus, beleérző eszköz, amellyel a legtöbben megérthetik az emberi véget. A prófécia legmagasabb formájában az ember információt kap a szabályokról és irányokról, amelyekkel és amerre elvezetheti a nemzetet vagy nemzeteket, illetve az egész emberiséget az emberi tökéletességre.³⁶¹ Jozsef Albo szerint „[n]incs köztünk senki, aki ezt a szintet elérte volna, kivéve Mózeszt, a mi tanítónkat”.³⁶²

2.3. 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, amely 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 Sechina manifesztálódására korlátozzák. A próféta szavait úgy tekintik, mint egy revelációs tapasztalatra adott személyes választ.

³⁵⁹ Uo. 1,21.1; 3,8.6

³⁶⁰ Uo. 1,18.13; 3,10.16

³⁶¹ Uo. 3,8.9; 3,10.11; 3,12.1

³⁶² Uo. 3,10.11

Dogmatikus racionalistaként Moses Mendelssohn³⁶³ 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.³⁶⁴

Az idealista filozófusok, hangsúlyozva a prófécia kognitív, megismerő aspektusait, a morális és vallási lényeglátás speciális képességének tekintették a próféciát. Hermann Cohen³⁶⁵ úgy gondolta, hogy a próféták úttörő gondolkodók voltak, akik megtisztították 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.³⁶⁶

Kaufmann Kohler,³⁶⁷ mint sokan mások a „progresszív reveláció” doktrínájának képviselői közül, úgy tekintették a próféták „inspirált” morális és vallási lényeglátásait, mint fontos mérőköveket az emberi szellem evolúciójában a magasabb etikai és metafizikai igazság felé.

Élesen bírálva az idealista teóriákat, amelyekkel a próféciát az emberi szellem funkciójára redukálják, Solomon Ludwig Steinheim³⁶⁸ azt állította, hogy a kinyilatkoztatást nem lehet pusztán a lényeglátás racionális és spirituális terminusaival megmagyarázni. A judaizmus központi vallási állításai nem származhatnak saját értelmi képességeinkből azok belső korlátoltsága miatt. A prófécia elsőrendű funkciója azon vallási igazságok közvetítése, amelyek csak természetfeletti revelációból ismerhetők meg.³⁶⁹ Mindazonáltal Solomon Ludwig Steinheim felruházta az értelmet azzal a fontos funkcióval, amely képes meghatározni azt, hogy az Írásnak mely részei tartalmazzák az örök igazság kinyilatkoztatásait.

Samson Raphael Hirsch³⁷⁰ és más ortodox gondolkodók a Szentírás verbális inspirációjának doktrínájához ragaszkodtak. Elleneztek a bibliakritika minden formáját. Samson Raphael Hirsch hangsúlyozta, hogy

³⁶³ Moses ben Menahem, Ra-Mbe-Ma-N vagy Dessau Moses (1729–1786).

³⁶⁴ MENDELSSOHN 1852, 2,3.

³⁶⁵ 1842–1918.

³⁶⁶ COHEN 1924, 1: 310–316. o.

³⁶⁷ 1843–1926.

³⁶⁸ 1789–1866.

³⁶⁹ Salomon Ludwig Steinheim: *Die Offenbarung nach dem Lehrbegriffe der Synagoge*. 5.

³⁷⁰ 1808–1888.

az Írásra mint alapvető adottságra kell tekinteni, ugyanúgy, ahogy a tudósok tekintenek a természeti jelenségekre mint adottságra.³⁷¹ Elvetette az evolúciós teóriát, amely szerint a késői próféták működése fejlődés lett volna a korábbiakéhoz képest.³⁷²

Naturalista gondolkodók, mint Ahad Ha-Am³⁷³ és Mordecai Kaplan³⁷⁴ kizárták a prófécia természetfeletti vonatkozásait. Mégis, mivel 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.

Zsidó egzisztencialista gondolkodók a prófeciát mint Isten és ember közötti dialogikus kapcsolatot jellemzik, és nem egy üzenet továbbításának tartják. Martin BUBER³⁷⁵ *A próféták hite* (1991) című könyvében azt írja, hogy a próféta részese egy Isten–ember találkozásnak. A próféta üzenete tükrözi a próféta személyes válaszát az Istennel való találkozására.

Franz Rosenzweig³⁷⁶ szerint bár a kinyilatkoztatás természetfeletti esemény, amely bizonyos időben bizonyos egyénnel történik meg, a próféta szavai azonban tisztán emberi „interpretációi” a revelációs tapasztalatnak, amelyben Isten kinyilvánítja az ember iránti szeretetét.

Abraham J. Heschel³⁷⁷ vitatja, hogy a próféta tapasztalatok pusztán az Isten jelenlétére vagy szeretetére irányulnának. Szerinte az „isteni pátosz” revelációjára is vonatkoznak. Bár a prófécia kinyilatkoztatott tapasztalat, amelyben Isten tervei és kívánságai az ember számára megérthetővé válnak,³⁷⁸ a tapasztalat kifejezését befolyásolja a próféta kulturális háttere és személyes stílusa.³⁷⁹

Az ortodox gondolkodók közül Joseph Dov Soloveitchik³⁸⁰ *A hit ma-*

³⁷¹ HIRSCH 1960, jegyzetek a 18. levélhez.

³⁷² HIRSCH 1962, 7. o.

³⁷³ Asher Hirsch Ginsberg (1856–1927).

³⁷⁴ Menahem Mordecai Kaplan (1881–1983).

³⁷⁵ 1878–1965.

³⁷⁶ 1886–1929.

³⁷⁷ 1907–1972.

³⁷⁸ HESCHEL 1962, 307–323. o.

³⁷⁹ HESCHEL 1965, 258–262. o.

³⁸⁰ 1903–1993.

*gányos embere*³⁸¹ című cikkében kifejti, hogy a prófétai találkozás dialógus, amelyet 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 Kook³⁸² próféciára vonatkozó nézetei művében misztikus orientációját tükrözik.³⁸³ Valódi metafizikai megértés Abraham Isaac Kook szerint nem lehetséges pusztán értelemmel. Amennyiben helyesen és jól képzett egy jámbor ember, akkor szent élete és képzeletereje képessé teheti őt arra, hogy az isteni Forráshoz kapcsolódva megértse a valóságot a Sechinának, az isteni Jelenlétnak 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.

Bibliográfia

- BUBER, Martin: *A próféták hite*. Atlantisz, Budapest, 1991.
- COHEN, Hermann: *Jüdische Schriften*. 1–3. köt. Szerk. Bruno Strauss. Berlin, 1924.
- EISSFELDT, Otto: *The Old Testament. An Introduction*. New York, 1965.
- GUTTMANN, Julius: *Philosophie des Judentums*. München, 1933.
- HESCHEL, Abraham Joshua: *The Prophets*. Philadelphia, 1962.
- HESCHEL, Abraham Joshua: *God in Search of Man. A Philosophy of Judaism*. New York, 1965.
- HIRSCH, Samson Raphael: *Nineteen Letters*. New York, 1960.
- HIRSCH, Samson Raphael: *Horeb. A Philosophy of Jewish Laws and Observances*. London, 1962.
- HÖLSCHER, G.: *Die Profeten. Untersuchung zur Religionsgeschichte Israels*. Leipzig, 1914.
- KOOK, Abraham Isaac: *Orot ha-Kodesh*. 1–3. köt. Jerusalem, 1963.
- KÜRTI László: Jeremiás könyvének magyarázata. In: *Jubileumi kommentár*. Budapest, 1981. 692–731. o.
- LINDBLOM, Johannes: *Prophecy in Ancient Israel*. Oxford, 1962.
- MENDELSSOHN, Moses: *Jerusalem. A Treatise on Religious Power and Judaism*. Ford. Isaac Leeser. 1852.

³⁸¹ SOLOVEITCHIK 1965.

³⁸² 1865–1935.

³⁸³ KOOK 1963, 267–272. o.

- MOWINCKEL, Sigmund: *Prophecy and Tradition. The Prophetic Books in Light of the Study of the Growth and History of Tradition*. Oslo, 1946.
- NETANYAHU, Benzion: *Don Isaac Abravanel. Statesman & Philosopher*. 2. kiad. Ithaca, 1968.
- NOVECK, Simon (szerk.): *Great Jewish Thinkers of the Twentieth Century*. Washington, 1963.
- PINES, Shlomo: Introduction. In: *Moses Maimonides: Guide of the Perplexed*. Chicago, 1963.
- PRITCHARD, James B.: *Ancient Near Eastern Relating to the Old Testament*. 3. kiad. Princeton, 1969.
- RAD, Gerhard von: *Az Ószövetség teológiája*. 1–2. köt. Budapest, 2007.
- ROBINSON, Theodore H.: *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel*. London, 1932.
- ROTENSTREICH, Nathan: *Jewish Philosophers in Modern Times. From Mendelssohn to Rosenzweig*. New York, 1968.
- SCOTT, R. B. Y.: *The Relevance of the Prophets*. New York, 1944.
- SHALOM, M. P.: Neviim, Charisma, Prophets and prophecy. In: *Encyclopaedia Judaica*. CD-ROM. 1992.
- SOLOVEITCHIK, Joseph Dov: The Lonely Man of Faith. *Tradition*, 7. évf. 1965. 2. sz. 5–67. o.
- STRAUSS, Leo: *Philosophie und Gesetz*. Berlin, 1935.
- WOLFSON, H. A.: *Philo*. 1–2. köt. Cambridge, MA, 1947. 11–72. o.
- WURZBURGER, W. S.: Modern Jewish Thought. In: *Encyclopaedia Judaica*. CD-ROM. 1992.

Az angyalokról a zsidó gondolkodásban

1. A Biblia

A Biblia szerzői közül sokan beszélnek Istennek olyan teremtményeiről, akik az embereknél tudásban és hatalomban felsőbbrendűek, de Istennek alárendelt lények. Ezek a lények a földi királyok udvarnokaihoz hasonló módon Isten szolgálattevőiként tevékenykednek. Követek is, akik elviszik Isten üzenetét az embereknek, és végrehajtják Isten akaratát.

Az angyalokra a leggyakrabban használt héber szó a *málách*, amelynek jelentése „üzenetvivő” (ugariti nyelvben *lak* – küldött). Sokszor emberekre vonatkozik,¹ néha átvitt értelemben használták.² E szót a Septuaginta az *angelosz* szóval jelölte, amelynek több jelentésváltozata volt. A latin bibliafordítás idején nyerte el a szó európai, kizárólagos „angyal” jelentését. A posztbiblikus héber irodalom a *málách* kifejezést csak emberfölötti üzenetvivőkre alkalmazta, az emberi közvetítőkre más szavakat használt. Nyilvánvalóan a jobb megértés miatt hívta az angyalokat a Biblia Isten *málách*jainak, míg ugyanazt a címet alkalmakként Isten emberi küldötteire is használta: Agg 1,13 (málách Ádonáj) vagy Mal 2,7 (málách Ádonáj ceváót). Másutt az angyalokat az *elóhím*³ kifejezéssel illették, gyakrabban *bené Elóhím* vagy *bené Élím* (istenek fiai – Isten fiai); általános jelentésük: „isteni lények”. Úgy is ismertek, mint *kedósim*.⁴ Gyakran az angyal neve egyszerűen „ember”. A titokzatos lény, aki Jákóbbal küzdött, először „ember”, majd *elóhím*.⁵

¹ Gen 32,4.

² Zsolt 104,4.

³ Általában „isten” vagy „istenek”; Gen 6,2; Jób 1,6.

⁴ Kedósim: vagyis „szent lények” (Zsolt 89,8; Jób 5,1).

⁵ Gen 32,24(25).28(29).30(31).

Ózeás azonban úgy is utal rá, hogy *málách*.⁶ Ennek a változatosságnak köszönhetően vannak olyan szövegek, ahol nem világos, hogy emberi vagy emberfeletti hírnökről van-e szó. A Biblia angyali természetű, szárnyas lényekről is beszél, akiket keruboknak és szeráfoknak hív, és akik számos funkciót töltenek be. További nehézséget okoz az, hogy a Biblia nem mindig különbözteti meg világosan Istent és Isten hírnökét. Így például Hágár találkozik az angyallal, de később úgy beszél hozzá, mint „az Úrhoz, aki szólt hozzá”.⁷ Isten parancsolja meg Izsák feláldozását, később viszont az Úr angyala szól Ábrahámhoz a mennyből.⁸ „*Íme, az Úr angyala [málách Ádonáj] kiáltott a mennyből, és azt mondta: Ábrahám, Ábrahám!*” (Gen 22,11) Az Úr angyala (málách Ádonáj) jelenik meg az égő csipkebokorban Mózesnek: „*Ekkor megjelent neki az ÚR angyala [málách Ádonáj] tűz lángjában egy csipkebokor közepéből*” (Ex 3,2), de a történet további részében Mózes Istennel beszél.⁹ Ugyanígy Gideon néha Istennel beszél, néha Isten angyalával.¹⁰ Egyesek ebből azt a következtetést vonták le, hogy az angyal nem tekinthető független lénynek, hanem pusztán az isteni hatalom és akarat megnyilvánulásának. Mások szerint ezeknek a történeteknek a legkorábbi verzióiban az emberekhez közvetlenül szólt Isten, és csak a későbbi szerzők enyhítettek a történeten azzal, hogy közbeiktattak egy angyalt.

2. Az angyali seregek

Mikeás leír egy látomást, amelyben az Úr a trónján ül, a mennyei sereg pedig jobbján és balján áll.¹¹ Izajás úgy látja a trónon ülő istenséget,¹² hogy közben a szeráfok hirdetik szentségét és felségét. A szeráfok egyike megtisztítja Izajást egy jelképes aktussal, ezért Izajás – Malakiással

⁶ Óz 12,5.

⁷ Gen 16,7 (málách Ádonáj); Gen 16,13: „*Erre ő ezt a nevet adta az Ádonájnak, aki vele beszélt: Te vagy az Isten [Él], aki láttál engem!*” (Ugyanígy Gen 21,17kk-ben.)

⁸ „*Miután mindezek megtörténtek, Isten [Elóhím] próbára tette Ábrahámot.*” (Gen 22,1kk)

⁹ „*Amikor Ádonáj látta, hogy odamegy megnézni, szólította őt Elóhím a csipkebokor közepéből...*” (Ex 3,4)

¹⁰ „*Aztán elment az Úr angyala [málách Ádonáj]; „Ekkor az Úr [Ádonáj] rátekintett”* (Bír 6,11.14).

¹¹ 1Kir 22,19; 2Krn 18,18.

¹² Iz 6.

ellentétben – nem tanúja, hanem résztvevője a tanácsnak,¹³ és amikor az Úr hívja, mint Mikeás látomásában (ahogy Élét hívják az istenek tanácsába a *Keret* című ugariti eposzban), hogy önként jelentkezzen, Izajás válaszol. Ahogy az ősi kozmikus himnuszban, úgy Zsolt 89,1–3.6–19 szavaiban is, Isten jóságát dicséri a szent lények egyesülete, mert – ahogy a zsoltáros hangsúlyozza – ő összehasonlíthatatlanul nagyobb náluk, és borzongva állnak előtte.¹⁴ Ezért e képzet szerint ők állnak Isten előtt, egyedül csak Isten ül.¹⁵ A kivétel, amely erősíti a szabályt, Iz 14,13-ben van: a beszélő ott egy pogány. A deuteronomiumi elképzelés szerint az Úr tulajdonképpen az égi lényeket és a bálványokat a pogányoknak rendelte imáadására, Izraelt pedig kiválasztotta, hogy őt imádják.¹⁶ *„Ha felemeled szemedet az égre, és látod a napot, a holdat s az ég minden csillagát, meg ne ejtsen valahogy a tévedés, és ne imádd és ne tiszteld őket! Ezeket az Úr, a te Istened mindazoknak a népeknek a szolgálatára teremtette, amelyek az ég alatt vannak.”* (Deut 4,19) Deut 32,8–9 szerint: *„Amikor kiadta a Főnséges a népek örökségét, és az emberek fiait különválasztotta, a népeknek a határokat az isteni lények száma szerint adta, de az Úr része az ő népe, Jákob az ő egyedüli ajándéka.”* A maszoréták olvasatában *bené Jiszráél* (Izrael gyermekei) a két értelmezés keveredése lehet: a qumráni töredék és a Septuaginta szövegének (*szárá Él* – Isten szolgálattevői) összekeveredése. A tanítás az, hogy a nemzetek sorsát az égi „miniszterek” közötti harc határozza meg, akikhez rendelve vannak, és hogy Izraelnek szintén van „minisztere”, Mihály, akit egy másik angyal, Gábiel segít. Jób könyvében az isteni lények testületként jelennek meg Isten előtt, talán azért, hogy számot adjanak feladataik teljesítéséről, és új parancsokat kapjanak. Egyikük a Sátán, aki funkcióját Isten irányítása alatt viszi végbe.¹⁷ Az angyalok, akiket Jákob látott a létrán le- és felmenni,¹⁸ hírnököknek látszanak, akik küldetést teljesítettek, és visszamennek a mennybe, hogy azokról jelentést adjanak.

¹³ Zak 3,7b.

¹⁴ Zsolt 89,6–9.

¹⁵ 1Kir 22,19; Iz 6,2; Zak 3,1–7, különösen 3,7 vége; Jób 1,6; 2,1.

¹⁶ Deut 4,15–20; 29,25.

¹⁷ Jób 1,6kk; 2,1kk.

¹⁸ Gen 28,12.

3. Az Úr angyala

Az elbeszélő könyvek számos példával szolgálnak, amikor egy angyal – ritkábban kettő vagy három – üzenetet hoz, cselekedetet visz végbe, vagy mindkettőt végzi. Az angyal emberi alakban jelenik meg, és nem azonnal ismerik fel angyalként. A Hágárnak megjelenő angyalt¹⁹ és a Mória hegyén Ábrahámnak megjelenő angyalt²⁰ már említettük. Ezen túlmenően három „ember” jelenik meg, hogy hírvil vigyék Ábrahámnak Izsák születését; kettő közülük továbbmegy Szodomába, hogy figyelmeztesse Lótót a menekülésre, és hogy elpusztítsa a várost.²¹ Isten angyala megjelenik Jákobnak egy álomban, és azt mondja: „Én vagyok Bét-Él Istene”, és ajánlja neki, hogy térjen vissza otthonába.²² Isten angyala szerepet játszik a Sás-tenger eseményeiben.²³ A Szövetség könyvében Isten megígéri, hogy elküldi angyalát, hogy az vezesse az izraelitákat, és legyőzzék az akadályokat az ígélet földjére való bemenetelük idején. Isten elküldi angyalát, akinek híven engedelmeskedni kell. *„Íme, elküldöm angyalomat, hogy előtted haladjon, őrizzen téged az úton, és bevigyen arra a helyre, amelyet neked szántam!”* (Ex 23,20) Amikor Bálám beleegyezik Bálák kérésébe, az Úr angyala ígész elleniségeként jelenik meg. Az angyal látható a nőstény számár számára, de Bálám nem látja az angyalt mindaddig, amíg az Úr fel nem nyitja a szemét.²⁴ Amikor az „Úr seregének vezére” megjelenik Józsuének, először nem fogja fel, hogy látogatója egy angyal.²⁵ Az Úr *máláchja* Bír 2,1kk-ben és 5,23-ban lehet, hogy egy próféta. A látogató azonban, aki Gideont vezérré hívja, és csodákat tesz, egy angyal.²⁶ Ugyanez igaz a küldöttre, aki megjövendöli Sámson születését, és akinek angyali természete csak akkor nyilvánul meg, amikor felszáll a mennybe az oltár tüzeinek lángjában.²⁷ Egy angyal kivont karddal a dögvész úgy-

¹⁹ Gen 16,7kk; 21,17kk.

²⁰ Gen 22,11kk.

²¹ Gen 18,1kk; 19,1.13kk.

²² Gen 31,11kk.

²³ Ex 14,19kk.

²⁴ Num 22,22kk.

²⁵ Józs 5,13.

²⁶ Józs 6,11kk.

²⁷ Józs 13,2kk, különösen 16,20.

nőke Dávid napjaiban.²⁸ Az idős próféta úgy tesz, mint aki a revelációt egy angyaltól kapja.²⁹ Az Illés-történetben is megjelenik egy angyal.³⁰ Szanhérib hadseregét az Úr angyala pusztítja el.³¹ Az Úr angyala kétszer jelenik meg a Zsoltárookban: 34,8-ban védelmezi az igazat, 35,5–6-ban pedig kárhozatot hoz a gonoszra.

4. Angyalok a Ketuvimban

Az angyalokra való utalás a Zsoltárok könyvében mindenütt megtalálható. Néhány helyen felszólítják az angyalokat, hogy csatlakozzanak a többi teremtményhez Isten dicséretében.³² Zsolt 91,11–12-ben Isten megparancsolja angyalainak, hogy védjék a hívőt a bajtól. Jób könyvében az „Isten fiaira” történő utalás mellett az angyalokat csak a három barát és Elfhú említi meg. A barátok rámutatnak arra, hogy még az angyalok, a szentek sem hibátlanok, és hogy az ember még távolabb van a tökéletességtől.³³ Elfhú beszél egy angyali közbenjáróról az emberek felé,³⁴ de a bekezdés homályos. Az öt tekercs, a Hámés Megillót (Énekek éneke, Rút, Jeremiás siralmi, Prédikátor, Eszter) tematikája olyan, hogy az angyalokkal kapcsolatos hallgatásnak valószínűleg nem kell különösebb jelentőséget tulajdonítani.

5. Hallgató próféták

A próféták, kivéve Ezékielt és Zakariást, szinte semmit nem mondanak az angyalokról. Az egész száműzetés előtti próféciában mindössze két bekezdés található, amelyben angyalokat említ a szöveg. Az egyik ezek

²⁸ 2Sám 24,16–17; 1Krón 21,15kk; a kivont kardot említi a Bálám- és Józsué-történet is.

²⁹ 1Kir 13,18.

³⁰ 1Kir 19,5kk.

³¹ 2Kir 19,35; Iz 37,36; 2Krón 32,21.

³² Zsolt 29,1; 103,20–21; 148,2; vö. 89,6kk. 96,7-ben a „nemzetek családjai” kifejezés helyettesíti a Zsolt 29,1-ben szereplő „Isten fiai” kifejezést. Zsolt 78,49 és 104,4 valószínűleg a természet erőire utalnak, amelyek Isten akaratát viszik végbe.

³³ Jób 4,18; 5,1; 15,15.

³⁴ Jób 33,23–24.

közül a rendkívül homályos utalás a Jákob-történetre Ózeásnál.³⁵ Ezt úgy magyarázták, mint szatirikus támadást a Bét-Él angyal (vagy istenség) kultusza ellen.³⁶ A másik Izajás bevezető látomása,³⁷ amelyben szárnyas szeráfok fontos szerepet játszanak. Ezután Izajás nem tesz említést angyalokról. Jeremiás teljes egészében hallgat, és ugyanígy nem szól semmit a nagyjából korabeli Deuteronomium sem. A száműzetési időszakban Deutero-Izajás nem említ angyalokat.³⁸ Különös jelentőséget tulajdonítanak annak, hogy Aggeus önmagát így jelöli meg:³⁹ „*Aggeus, az Úr követe az Úr megbízásából így szólt a néphez*” (málách Ádonáj bemálchut Ádonáj). Nyilvánvaló, hogy hangsúlyozza azt, hogy az Isten emberekhez szóló küldöttje próféta, és nem emberfeletti lény. Malaikiás hozzáállása nem teljesen egyértelmű. Neve (amely azt jelenti: az „én hírnököm”) lehet, hogy azt állítja, hogy a pap a Seregek Urának *máláchja*.⁴⁰ A Szövetség *máláchja*⁴¹ azonban lehet, hogy egy angyal, bár a mondat utalhat a visszatérő Illésre is.⁴² Végül pedig a Papi irat⁴³ nem utal angyalokra, kivéve azt az előírást, miszerint a kerubokat ábrázolják a frigyláda tetején. A tényeknek e sorát nem lehet pusztá véletlennek tekinteni. Különösen azért nem, mivel az angyalok gyakran feltűnnek a Tóra és a történeti könyvek soraiban, illetve Ezékiel és Zakariás írásaiban.

³⁵ Óz 12,5–6; 14.

³⁶ Gen 31,11–12.

³⁷ Iz 6,1kk.

³⁸ Iz 63,9 megemlíti „az ő angyalának jelenlétét”, de valószínűleg a görög olvasat a helyes: „Nem a hírvivő vagy angyal, az ő jelenléte mentette meg őket.”

³⁹ Agg 1,13.

⁴⁰ Mal 2,7.

⁴¹ Mal 3,1–2.

⁴² Mal 3,23–24.

⁴³ Papi irat: Mózes öt könyvének egyik föltételezett alapirata. Rövidítése: P. Tartja magát az Ex 6,2k-ben közöltekhez, a megelőző részekben nem nevezi Istent Jahvének, ezért az Elohista forrás fölfedezése után, később különítették el attól, stílusjegyei alapján. Ezek: pontos, kissé száraz stílus, nemzetségtáblázatok, számok közlése, kultuszi, papi törvények, tisztaság, szentség hangsúlyozása.

6. Ezékiel és Zakariás

Az Ezékiel által leírt teofániában az isteni Jelenlét trónon ül, amelyet négy lény tart fenn, ezeket az első fejezetben *hájjot*nak („élő szörny” vagy „szörny”) nevezik, de Ez 8–11 fejezetei *kerubim*nak hívják. Ezen túlmenően Jeruzsálem elpusztítása hat fegyveres „férfi” feladata, míg egy „vászonba öltözött ember, oldalán az írkokok tintatartó szarvával” megjelöli az igazak homlokát, akik meg fognak menekülni.⁴⁴ Később ugyanez a vászonba öltözött ember vesz égő parazsat a *kerubim* között lévő tűzből, hogy azzal gyújtsa fel a várost.⁴⁵ Az Ez 11–39 fejezetek nem említenek angyalokat. Az újjáépített templomról szóló látomásban azonban⁴⁶ a prófétát egy férfi vezeti, aki „fénylett, mint a réz”,⁴⁷ és aki megméri a különböző udvarokat és épületeket, és elmagyarázza funkciójukat. A látomás alatt Ezékiel közvetlenül Istentől is kap utasításokat, és 47,12 után a „férfit” nem említi többé a szöveg.

Zakariásnál az angyalok szinte állandóan jelen vannak. A könyv főleg szimbolikus látomásokból áll, amelyeket a prófétának „az angyal, aki beszélt velem” magyarázza el.⁴⁸ Az „Úr angyala” számos alkalommal jelenik meg, Istennél közbenjár Izrael nevében,⁴⁹ elnököl Józsué főpap rehabilitációján, és rendreutasítja a Sátánt, aki az előbbi vádolja.⁵⁰ Számos más angyal van még Zakariás szerint, aki szintén használja a „férfi” megjelölést angyali lényekre.⁵¹ A Bibliában először Zakariásnál tűnnek úgy az angyalok, mint akik saját önálló étellel rendelkeznek.

⁴⁴ Ez 9,2.

⁴⁵ Ez 10,2.

⁴⁶ Ez 40–48.

⁴⁷ Ez 40,5.

⁴⁸ Zak 1,9.14; 2,1–7; 4,1–5; 5,5–10; 6,4–5.

⁴⁹ Zak 1,12–13.

⁵⁰ Zak 3,1.

⁵¹ Zak 1,8; 2,5; a két nő gólyaszerű szárnyakkal Zak 5,9-ben, úgy tűnik, inkább szimbolikus figurák, nem angyalok.

7. Dániel

Dániel könyve sok mindent ismételve beszél el az angyalokról, amit a Biblia korábbi részei már tartalmaztak. Beszél az isteni trón körüli számtalan szolgálatról.⁵² Elmondja, hogy egy angyal mentette meg a három férfit a tüzes kemencében⁵³ és Dánielt az oroszlántól.⁵⁴ Néha „férfinak” nevezi az angyalt; az egyik angyalt úgy írja le, mint „vászonba öltözött” férfit.⁵⁵ Dánielnek erős affinitása volt a Biblián kívüli apokalipszis iránt is, és így számos új tulajdonságot ír le az angyalokról. A revelációk, amelyeket Dániel kap, jelképes látomások, amelyeket egy angyal magyaráz el számára,⁵⁶ vagy teljes egészében egy angyal általi kinyilatkoztatások.⁵⁷ Zakariásnak is voltak látomásai, amelyeket egy angyal értelmezett. Olyan próféciákat is mondott, amelyeket közvetlenül Istentől kapott, ilyen azonban nem fordul elő Dánielnél. *„Az angyalok határozata ez a rendelet, a szentek parancsa ez a végzés. Hadd tudják meg az élők, hogy a Felséges uralkodik az emberek királysága fölött: annak adja, akinek akarja, és a legalacsonyabb sorsú embert is trónra emelheti.”* (Dán 4,14) Az angyaloknak itt saját nevük is van: Gábrriel⁵⁸ és Micháél.⁵⁹ Ez az egyetlen bibliai könyv, amelyben az angyaloknak külön egyéniségük van. Végül ebben a könyvben jelenik meg először az elképzelés, hogy minden nemzetnek van egy patrónus angyala, akinek cselekedetei és sorsa összekötődik a nemzettel. Em-lítésre kerül Perzsia és Görögország patrónusa,⁶⁰ Micháél pedig Izrael oltalmazója.⁶¹

⁵² Dán 7,10.

⁵³ Dán 3,25.28.

⁵⁴ Dán 6,23.

⁵⁵ Dán 10,5, 12,7; vö. Ezékielnél.

⁵⁶ Dán 7; 8.

⁵⁷ Dán 10–12.

⁵⁸ Dán 8,16; 9,21.

⁵⁹ Dán 10,13; 12,1.

⁶⁰ Dán 10,13.20.

⁶¹ Dán 12,1; vö. Iz 24,2.

8. Az apokrifok

A posztbiblikus zsidó irodalomban az angyalok sokszor jelennek meg független lényként, akiket nevük és egyéni jellegzetességeik megkülönböztetnek egymástól. A Bibliából kapott általános benyomással ellentétben, bizonyos benne rejlő célzások alapján az a következtetés vonható le, hogy a zsidó történelem korai szakaszában az angyalok függetlenebb szerepet játszottak a népi mitológiában, mint a Biblia utáni időszakban. Mégis csak a zsidó történelem hellenisztikus időszakában jöttek létre a feltételek az angyalokról szóló tanítás létrejöttéhez.

A Második Templom időszakában úgy gondolták, hogy csak a korai nagy próféták privilégiuma volt az Istennel való közvetlen kommunikáció, míg a későbbi generációk számára a végső idők misztériumai és az ember jövőjének titkai csak egy közvetítő angyal segítségével lettek felfedhetők. Ez vezetett a kísérletekhez, hogy felkutassák az angyalok természetét és egyéni karakterét. A korszak zsidó irodalma megkísérelte kialakítani a természet, a mennyek és a végső napok titkainak tanítását is. A reveláció nem szolgált a továbbiakban a tudás megszerzésének kiindulópontjául, hanem a meglévő tanok érvényességének igazolása volt – az orvostudományban,⁶² a botanikában,⁶³ az asztronómiában, a kozmológiában. Az apokaliptikus bölcsességirodalom e típusa feltételezte, hogy az univerzum titkai csak a földi környezetet meghaladó szférában ismerhetők meg az angyalok segítségével. Az angyalokról kialakított koncepció kifejlődését befolyásolta az a szinkretizmus is, amely a hellenisztikus korszakot jellemezte. A káldok⁶⁴ bölcsességének segítségével a zsidók sok ősi babilóniai mítosszal ismerkedtek meg – a teremtés, a vízözön, az ember korai generációjának mítoszai –, és arra törekedtek, hogy harmonizálják ezeket a mítoszokat az idevonatkozó bibliai elbeszélésekkel. Ősi babilóniai mesék istenek és legendás hősök kapcsolatáról, égi bölcsességet tartalmazó könyvekről a zsidó tradícióval megegyező történetekként értelmezték ezeket. Azért, hogy

⁶² Jubil 10,10kk.

⁶³ 1Hén 3,1.

⁶⁴ A káldok (vagy kháldok, kháldeusok) egy ókori mezopotámiai sémi félnomád nép voltak az i. e. 9. században, amikor először feltűnnek az asszír forrásokban. Később ők adták az Újbabiloni Birodalom vezető rétegét, majd egy keleti keresztény egyházat neveztek (máig) káld vagy káldeus egyháznak.

megakadályozzák az ellentmondást a judaizmus monoteista jellege és e felfogások között, a mítoszokat az angyalok világának tulajdonították. Egyik ilyen példa volt Hénoch, a babilóniai felfogás befolyása alatt megformált személy, aki úgy jelenik meg, mint az emberi kultúra szülője és megteremtője, a mennyei bölcsesség átadója az emberiség korai generációinak. Az ő autoritása kizárólag az angyalokkal való állandó kommunikációjából származik. Számos forrás kezeli a Noé- és Ábrahám-történeteket hasonló módon, bölcsességüket az angyalok világa mély belső ismeretének tulajdonítva. Ezenkívül a zsidóság által elfogadott számos különböző vallási koncepció, amely a pogány varázslás és démonológia volt, a zsidó népet ért hatása alatt született meg – amennyiben az nem volt direkt ellentmondásban a monoteizmussal –, és végül az angyalokról szóló tanítások közé került.

9. Zsidó szekták/irányzatok

Az angyalokról szóló tanítás nem volt egységesen elterjedt a zsidóság különböző rétegeiben. Az apokaliptikus bölcsesség tanítói az tanították, hogy tudásukat az angyalokkal való közvetlen kontaktusból szereztek, amely így csak egy szűk kör számára volt elérhető. Az angyaltan befogadói jelentős számban az esszénusok társaságainak soraiból kerültek ki. Ők⁶⁵ féltve őrizték az angyalok neveinek listáját. A qumráni tekercsek tanúskodnak az angelológia létező, szervezett rendszeréről, amelyben a „Fény Fejedelmétől” és más égi fejedelmektől elvárták, hogy a Fény fiai mellett harcoljanak a „végső napon”. Úgy gondolták, hogy e fejedelmek jelen vannak a qumráni közösség gyűlésein is. Bizonyos dualizmus látható a gonosz erői (Béliál) és a jóság erői közötti, emberek feletti hatalomért folyó harcban.⁶⁶ A farizeusok azonban csekély érdeklődést mutattak e témakör iránt. A szadduceusok, akik mindenfajta miszticizmust elleneztek, az Apostolok cselekedeteinek leírása szerint⁶⁷ maguknak az angyaloknak a létét is tagadták. Ez azonban a szadduceusoknak nem az apokaliptikus tanítást elutasító magatartásából következett. A zsidó mágusok és varázslók körében az angyalokról vallott felfo-

⁶⁵ Josephus Flavius: *A zsidó háború* 2,142.

⁶⁶ IQM 13,11.

⁶⁷ ApCsel 23,8.

gás különösen konfúz volt, amelyet a témáról szóló pogány irodalom színezt, ahol az angyalok rendszerint pogány istenek társaságában jelentek meg, hogy betegségek ellen küzdjenek. Némely irodalmi forrás szerint bibliai alakokról, mint például Salamonról úgy tartották, hogy titkos formulák vagy eszközök birtokában voltak, amelyekkel angyalokat arra készíthették, hogy jöjjenek az ember segítségére. A görög *Salamon testamentuma* idéz számos angyalt, akiknek tevékenységével Salamon csak démonok segítségével ismerkedhetett meg. Angyalok mágikus eszközök használatával való manipulációjára mutató utalás található a *Széfer há-Rázim*ban is.⁶⁸ A posztbiblikus irodalomban fellelhető angyalok számos különböző osztályra oszthatók. A Zakariás egyik látomásában megjelenő angyal (Zak 1,9) nincs megnevezve név szerint, de tevékenysége mint Izrael ügyének aktív szószólója arra utal, hogy az angyal nem volt „üzenetvivő” a kifejezés szigorú értelmében. Dániel könyvében⁶⁹ Gábriél angyal Dániél látomásának interpretálójaként jelenik meg. A késői apokaliptikus irodalomban a különböző angyalok mint szimbolikus látomások tolmácsolói jelennek meg, mint például Uriél,⁷⁰ Ráguél,⁷¹ Ráfáél⁷² és Micháél.⁷³ Az angyalok egy héttagú csoportját gyakran úgy említik, mint a világ angyalainak vezetőit, ezeket arkangyaloknak is nevezik, akiknek „engedélyük van az Úr dicsőségének jelenlétébe belépni”.⁷⁴ Ezek: Uriél, akinek a funkciója az angyalok seregének vezetése és az alvilág (Seól) őrzése; Ráfáél, aki az emberek szellemének őre; Ráguél, aki bosszút áll a fények világán; Micháél, aki Izrael őrzője; Száriél, akinek feladata nincs meghatározva; Gábriél, aki uralkodik a Paradicsomon; Jeremiél,⁷⁵ aki egy késői apokaliptikus kompozíció szerint⁷⁶ őrzi az alvilág lelkeit.⁷⁷ Ez a hét angyal mindig Isten közelében van, és ők azok, akiket mindig elhívnak a világ történelmére jelentős hatással lévő feladatok ellátására, mint például a

⁶⁸ A *Széfer há-Rázim* kabbalisztikus irat, talán a 4. századból, a kariói genizából került elő 1864-ben. Solomon Schechter dolgozta fel.

⁶⁹ Dán 8,16; 9,21.

⁷⁰ 1Hén 19,1; 27,2.

⁷¹ 1Hén 23,4.

⁷² 1Hén 32,6.

⁷³ 1Hén 60,4kk.

⁷⁴ Tób 12,15.

⁷⁵ 4Ezdr 4,38.

⁷⁶ Élijáhu apokalipszise.

⁷⁷ 1Hén 20.

bukott angyalok vagy a föld népeinek fejedelmeként működő hetven angyal megbüntetése,⁷⁸ Lévi papi szintre való emelése,⁷⁹ a mennyei bölcsesség átadása Hénoch számára,⁸⁰ stb. Hasonló listát őriz a *Szerech Sirot Olot le-Sábbát* (Angyali liturgia) Qumránból, amelyben a hét angyal mindegyikének feladata feljegyzésre került. Nevük azonban ki-maradt. A Háborús tekercs a két első helyen álló angyalt írja le: „a Fény Fejedelmét” és „a Sötétség Fejedelmét”, akikkel „az igazság fiait” és a „sötétség fiait” asszociálták.⁸¹ Ezek az angyalok örök konfliktusban vannak, és úgy tartották, hogy harcolni fognak a két hadsereg oldalán a „végső csatában, amikor a Sötétség Angyala és serege megsemmisül”. Ez hasonlóképpen kerül kifejezésre a közösség szabályzatában is:⁸² „A Fény Fejedelmének kezében van az igazság összes fiainak birodalma..., és a Sötétség Fejedelmének kezében van a gonosz fiainak birodalma.” Néhányan azt feltételezték, hogy a Fény Fejedelme Uriel, de mások úgy gondolták, hogy Micháél, mivel őt írja le úgy a Háborús tekercs,⁸³ mint akit Isten küldött „örök fényben”.⁸⁴ A Sötétség Fejedelme, úgy tűnik, Béliál: „A rontásért te teremtetted meg Béliált, a gyűlölet angyalát, és az ő birodalma a sötétségben van.”⁸⁵

E hét angyallal kapcsolatban lévő négy angyal csoportját, akik közül a legtöbbnek a neve szerepel a hét között is, „a Jelenlét angyalainak” elnevezésével illetik (Máláché há-Pánim). Ők szerepelnek Hénoch könyvében: Micháél, Gábriél, Rafaél és Fánué (néha Ráfáél és Gábriél összekeveredik). Fontos szerepük van a bukott angyalok megbüntetésében.⁸⁶ Helyük Isten trónjának négy oldalán van, itt állnak.⁸⁷ A többi angyallal ellentétben szabadon járnak ki és be „Isten palotájában” – a „mennyekek mennyében” –, hogy szolgálják a „Napok Ősét” (vagyis Istent: 1Hén 71,5kk). Ádám és Éva könyvében és a rabbinikus irodalomban azonban a négy angyal Micháél, Gábriél, Uriél és Ráfáél. Az angyalok

⁷⁸ 1Hén 90,21kk.

⁷⁹ Lévi testamentuma 8.

⁸⁰ 1Hén 81,5kk.

⁸¹ IQM 13,10–12.

⁸² IQS 3,20–22.

⁸³ IQM 17,6.

⁸⁴ Dán 10,13: „Figyelmezzél, Mihály, aki az egyik vezérangyal – eljött.”

⁸⁵ IQM 13,11.

⁸⁶ 1Hén 9,1; 10,1kk; 54,6.

⁸⁷ 1Hén 40,2kk.

hasonló csoportjának nevei lettek felírva (Micháél, Gábiel, Szuriél és Ráfáél) a „végső csata” négy küzdő bástyájára is.⁸⁸ A rabbinikus irodalomban az angyalok egy másik speciális csoportja a hetven „népek fejedelme”, akiket a föld hetven nemzete fölé rendeltek. Először a Septuagintában olvashatunk róluk Deut 32,8-nál – a számuk megadása nélkül –, amiből az a következtetés vonható le, hogy ebben az időben az angyalok számát úgy gondolták, hogy számuk nem haladhatja meg az emberekéét. A *Ben Szira*⁸⁹ a számot hetvennek idézi. A héber *Naftali testamentuma*⁹⁰ úgy tekinti őket, mint a hetven szolgálattevő angyalt (Máláché há-Sáret). Ez utóbbi forrás elmondja, hogy Peleg idejében⁹¹ Isten leszállt a mennyből hetven angyal kíséretében, hogy a föld népeit saját nyelveikre megtanítsa. Később Micháél Isten parancsára, megkérdezett minden népet, hogy ki legyen a védője, és minden nép kiválasztott egy angyalt, aki megtanította őt a nemzet nyelvére, Izrael kivételével, aki magát Istent választotta védőjéül. A Hénoch első könyvében található felfogás szerint⁹² az Első Templom lerombolása idején ezt a hetven angyalt Izrael feletti uralomra rendelték (akit Isten elvetett) az ítélet napjáig.

Az angyalok egy másik csoportját képezik az „őrangyalok”. Mint az angyalok koncepciója általában, úgy tűnik, az őrangyaloké is ókori Kelet egészében fellelhető vallási elképzelés volt. Ezt alátámasztja az, hogy az őrangyalokat a *Dzofászéminnel* (héber megfelelője *cofé sámájim*) azonosította Bübloszi Philón.⁹³ Néha az őrző cím hasonlatos az „ő, aki sohasem alszik” címhez, amelyet minden angyal megjelölésére használtak,⁹⁴ mivel mindig készenlétben kell állniuk Isten előtt. Ugyanezt mondták később azokra az angyalokra, akiknek a funkciójuk az volt, hogy az emberek cselekedetei felügyeljék.⁹⁵ Az őrangyalokat szintén az angyalok magasrendű csoportjának tekintették, de nem

⁸⁸ IQM 9,15.

⁸⁹ Ben Szíra 17,17.

⁹⁰ Naftali testamentuma 8–9.

⁹¹ Gen 10,25.

⁹² 1Hén 89,59kk; 90,22.25.

⁹³ Eusebius: *Praeparatio evangelica* 1,10.3. Bübloszi Philón vagy Herennius Philón (64–141): régész, nyelvész, történész. Föníciai történeti munkájáról híres: *Sanchuniathon*.

⁹⁴ 1Hén 61,12; 39,12.

⁹⁵ 1Hén 100,5.

egyenlő rangúaknak „az isteni Arc angyalaival”. Mindig Isten közelségében vannak, és nem hagyhatják el őt sem éjjel, sem nappal. Speciális jelentőségüknek köszönhetően a „szentek szentjeinek” tartják őket.⁹⁶ Sok tudós kapcsolatot lát az őrangyalok és az *irin* (arám: 'örök') között, akiket Dániel könyve említ.⁹⁷ Az *irin*re történő utalás található Genesis Apocryphonban Lámehnél, aki kifejezi aggodalmát Noéval kapcsolatban, aki szerinte „az örök [irin] gyermeke, a bukott angyalok szentjei”.⁹⁸ A Genesis Apocryphonban⁹⁹ a kifejezés a Gen 6,2kk-ben említett¹⁰⁰ „Isten fiaira” vonatkozik. Talán az isteni *kerubim*, akikről Ezékiel ír,¹⁰¹ szintén őrangyaloknak tekinthetők abban az értelemben, ahogy a terminust az apokrif irodalom használja. A Jubileumok könyve szerint a mennyből szálltak alá Járed idejében,¹⁰² hogy megtanítsák az emberiséget a törvény és igazságosság használatára.¹⁰³ Elcsábították őket az emberek leányai, így lettek bukott angyalok. Ennek eredményeképpen az őrangyalokat néha a bukott angyalokkal azonosítják.¹⁰⁴ Más források megkülönböztetik a kettőt.¹⁰⁵ Ezeken az angyalokon kívül, akikről úgy gondolták, hogy hasonlatosak az emberekhez, a csillagokat is élő entitásnak gondolták és angyaloknak tekintették.¹⁰⁶ A szélesebb körben elfogadott verzió szerint néhány angyal uralja a csillagokat.¹⁰⁷ Ehhez kötődött az elemek szelleméről vallott felfogás (amely pogány hatásra keletkezett), például a tűz, a szél, a felhők, a sötétség, a hó és jégeső, a mennydörgés és villámlás szellemének angyalai.¹⁰⁸ Ebbe a kategóriába tartoznak az évszakok angyalai, amelyek mindegyike – szinte kivétel nélkül – sémi nevet visel.¹⁰⁹ Idegen hatás figyelhető meg abban a koncepcióban is, amikor az angyalokat az emberi civilizáció

⁹⁶ 1Hén 14,23.

⁹⁷ Dán 4,10.14.20.

⁹⁸ IQApoc 2,1.

⁹⁹ IQApoc 2.

¹⁰⁰ 1Hén 6,8.

¹⁰¹ Ez 10,12.

¹⁰² Gen 5,15–20.

¹⁰³ Jubil 4,15kk.

¹⁰⁴ 1Hén 10,9; 12,4; 13,10; 14,1kk *passim*.

¹⁰⁵ 2Hénoch szláv könyve 7,8; 35,2.

¹⁰⁶ Iz 34,4; 40,26; 45,12; Jer 33,22; Zsolt 33,6; 1Hén 18,13kk.; 21,3kk.

¹⁰⁷ Jubil 19.

¹⁰⁸ Jubil 2,2kk; 1Hén 60,11kk.; 65,8; Szibilla jóslatai 7,33kk.

¹⁰⁹ 1Hén 82,10kk.

kezdeményezőinek és feltalálóinak tekintették. Így az *Ádám és Éva élete* című apokrif lapjain Micháél úgy jelenik meg, mint Triptolemus (a hős, aki a mitológiában az embert a gabona kultiválásra tanítja), és megtanítja Ádámot, hogyan művelje a földet. A Bibliában és az apokrif irodalomban említett angyalok sokasága mellett – általános elnevezéssel *kerubim*, *szeráfim* és *ofannim*¹¹⁰ – a hatalom és uralom angyalai. Angyalok, akik a földi személyek patrónusaként tevékenykednek (már Zsolt 91,11-ben történik rájuk utalás), a béke angyalai,¹¹¹ és közbenjáróként szolgáló angyalok.¹¹² A fény, a sötétség és a rombolás angyalai mellett a holt-tengeri irodalomban jelen vannak a szentség angyalai is.¹¹³

10. Az angyalok funkciói

Isten dicséretét tekintik az angyalok legfőbb feladatának.¹¹⁴ Közbenjárói mivoltukat Isten és ember között szintén speciális jelentőségűnek gondolják. Ráfáélt már Tóbiás könyvének idejétől fogva¹¹⁵ úgy ábrázolják, mint aki az emberek imáit viszi Isten trónja elé.¹¹⁶ Néha egy angyalt Isten egy ember mellé rendel, hogy kísérje el útján, és hárítsa el a leselkedő veszélyeket, vagy mint a görög Báruch-apokalipszisben: hogy vezesse Báruchot a hét égen keresztül, és magyarázza el a látottakat. Gyakoribb az angyalok szerepét Istennél az emberekért közbenjáróként ábrázoló változat.¹¹⁷ Néha az ember könyörög az angyalnak, hogy vigye imáit Isten elé.¹¹⁸ Az angyalok úgy is megjelennek, mint a gonosz angyalok ellenfelei, akik vádlóként kívánnak szerepelni Isten trónja előtt. Jelentősnek mondható, hogy az Ex 33,11 ellenére („Az Úr pedig beszélt Mózesrel, szemtől szemben”) az elterjedt vélemény a késői ha-

¹¹⁰ Ez az elnevezés előfordul a reggeli zsidó imában, amelyben az Úr mennyei seregének dicsérete van leírva (ofanim: kerék) – kerubok és szeráfok Isten trónjánál (Ez 1,15–21).

¹¹¹ 1Hén 52,5; 53,4; 54,4; 56,2; Benjámin testamentuma 6.

¹¹² Lévi testamentuma 5.

¹¹³ IQM 7,6.

¹¹⁴ 1Hén 40; Lévi testamentuma 4.

¹¹⁵ Tób 3,16; 12,12.15.

¹¹⁶ Dániel testamentuma 6.

¹¹⁷ 1Hén 9,4kk; 15,2 stb.

¹¹⁸ 1Hén 9,2.

gyományban az, hogy a Törvény átadásánál az angyalok közvetítőként működtek Isten és Mózes között.¹¹⁹ Az angyalok Isten jobbán lévő jelenlétének speciális említése a sínai reveláció folyamán megtalálható a Septuagintában.¹²⁰

Bár az angyalkultusznak nincsenek nyomai az ún. normatív judaizmusban, a *Széfer há-Rázim*, úgy tűnik, mágikus célokra használja azt. Az angyalok, a csillagok és a hold befolyásolására való formulák, borral és vérrel teli flaskók feletti ráolvasások, füstölők égetése, áldozatok és más módszerek mind-mind feltűnnek a *Széfer há-Rázim*ban. Az angyalok neveinek a görög istenekkel való párba állítása és a mágikus mondatok hathatós eszközei a ráolvasásnak.¹²¹ Lévi testamentuma¹²² megemlíti egy angyalhoz szóló felhívást. A bekezdés azonban nem foglalja magában azt, hogy az angyalt mint független lényt kellene tisztelni, mivel a kontextusból világosan kitűnik, hogy az angyal pusztán mint közvetítő cselekszik Isten és Izrael között. Az angyalok tökéletlen természetét sokszor hangsúlyozza a szöveg. Bár halhatatlanoknak tekintik őket, létezésük nem előzte meg a teremtést. Az első napon lettek megteremtve,¹²³ vagy – egy másik verzió szerint¹²⁴ – a második napon. Nem is mindentudók, néha képtelenek kérdésekre válaszolni, amelyeket azért tesznek fel nekik, hogy megvallják tudatlanságukat.¹²⁵ Mindebből az következik, hogy az Isten és ember közötti, angyalok segítségével folyó kommunikáció csak ideiglenes. Az Első Templom építése előtt az Isten és ember közötti kommunikáció angyalokon keresztül zajlott, de utána Isten és Izrael közvetlenül, közvetítő nélkül beszélt egymással. Az angyalok természetéről vallott ilyenén felfogás teret adott annak a nézetnek, hogy nincs áthághatatlan szakadék az anyagi világ és az angyalok világa között, és néhány igaz ember angyallá alakulhat át.¹²⁶ Hasonlóképpen, a pszeudoepigráf *József imájában* Izrael, akit az emberiség Jákobként ismer, kijelenti, hogy a valóságban ő „az Úr hatalmának

¹¹⁹ Josephus Flavius: *A zsidók története* 15,136; Jubil 1,27kk; Gal 3,19; Héb 2,2.

¹²⁰ Deut 33,2.

¹²¹ *Széfer há-Rázim*, kiad. Margaliot, 1,123–6; 2,99; 8–9.

¹²² Lévi testamentuma 5.

¹²³ Jubil 2,1kk.

¹²⁴ 2Hén szláv könyv 29.

¹²⁵ 4Ezdr 4,51.

¹²⁶ 1Hén 51,4.

arkangyala” volt, és nem pusztá halandó.¹²⁷ Még Izrael népét is mint egészet az Istennel kötött szövetsége érdeméből bizonyos tekintetben az angyalokkal egyenlőnek tekintették. Következésképpen míg más népek angyalok felügyeletére vannak bízva, Izrael Isten védelme alatt áll, és független az angyaloktól.¹²⁸ A nézet további változata azt a privilégiumot tulajdonítja Izraelnek, hogy részt vehet az angyalok mennyei kórusában. Ugyanabban az időben, amikor az angyalok dicsérik Isten dicsőségét – mint ahogy teszik azt a nap bizonyos óráiban –, Izrael népének dicsérete szintén hallható a mennyei trón előtt.¹²⁹

11. A bukott angyalok

Egyedi kategóriát képeznek az ún. bukott angyalok, akiket a poszt-biblikus irodalom gyakran megemlíti. Ez a koncepció is általános volt minden ókori keleti népnél, ti. a legyőzött istenekről vagy démonokról vallott elképzelés, akik a bukás után elátkozottként és kárhozottként jelennek meg. A gondolat speciális formában megtalálható a teremtéstörténet egy korábbi változatában, amelyben Ráháb a legyőzött isten szerepében jelenik meg. Bár számos okból kevés nyoma maradt azoknak az elképzeléseknek, amelyek a Ráháb-legenda alapult, a pogányság dualista koncepciói mély hatást gyakoroltak a judaizmusra, így a jó és gonosz erők létezéséről vallott felfogás, amely ellentmondásban áll a monoteizmussal, megtalálta az útját a judaizmusba a bukott angyalok történetén keresztül. Meg kell jegyezni, hogy a Gen 6,1kk szakasznak, bár sokszor úgy idézik, mint a bukott angyalokról szóló összes többi történet eredetét, valójában kevés köze van ehhez a koncepcióhoz. A *nephilim*nek (óriások) bukott angyalokként való értelmezése kétséges,¹³⁰ és a szöveg nem tartalmaz elítélő kitétel a *bené Elóhím*ra vonatkozóan sem, akik az emberek leányait vették nőül; ellenkezőleg, hangsúlyozza, hogy ezekből a kapcsolatokból született gyermekek voltak „az elmúlt napok hősei, a híres emberek”. Csak később, amikor az ördögi

¹²⁷ Órigenész: *János-kommentár* 11, 84, 15.

¹²⁸ Jubil 15,27kk.

¹²⁹ Chullin 91b; *Constitutiones Apostolicae* 8,35.

¹³⁰ Num 13,33: „láttunk ott jó néhány szörnyet Enák fiaiból, az óriások nemzetségéből, akikhez képest mi olyanoknak látszottunk, mint a sáskák.”

démonok létezéséről vallott felfogás a népi vallás szilárd részévé vált, tettek kísérletet arra, hogy a koncepciónak bibliai igazolást találjanak, miközben az ellentmondott a monoteizmusnak.

A bukott angyalok legkorábbi említése Hénoch könyvében található:¹³¹ „az ég fiai”, akik az „őrangyalok” csoportjához tartoztak, vágyat éreztek az emberek leányai iránt, és Járed idejében elhatározták, hogy leszállnak a Hermon hegyére, hogy onnan hajtják végre terveiket. Kétszázan voltak, és vezérük Semháza volt, ő esküvel (herem) megeskette az angyalokat, hogy hűek maradnak céljaikhoz, és ez az eskü adta a hegy nevét: Hermon. Háltak az emberek leányaival, akik óriások generációjának adtak életet, akik ezután könyörtelenül pusztították az embereket. A bukott angyalok tanították az emberiséget a fegyverek és más olyan eszközök használatára, amelyek az erkölcsatlanságot és a bűnözést segítik elő. Így jött létre a démoni tudás az isteni bölcsesség mellett, és ez vezetett az emberiség romlásához. Az emberek kiáltásától megindítva a négy angyal kéréssel fordult Istenhez, és azt a parancsot kapta, hogy büntessék meg a bukott angyalokat. Később ennek az epizódnak egy összefoglalása szerepel Hénoch 69. fejezetében, ahol a bukott angyalt, Jekónt kárhoztatják az angyalok bukásáért.

A bukott angyalok mindegyike külön gonoszságra vagy perverziora tanította az emberiséget, így pusztították el azok ártatlanságát.¹³² A bukott angyalok ugyanilyen hangvétellű története megtalálható a Jubileumok könyvében is,¹³³ azzal a különbséggel, hogy itt az angyalok azért szálltak le a földre, hogy instrukciókat adjanak a társadalom rendbetételére, és az emberek leányai elcsábították őket. Az elképzelésre történő utalás megtalálható Hénoch könyvének pótfelvezete végén,¹³⁴ amelyet *Noé könyve töredéknek* neveznek. Ebben az angyaloktól azért félnek, mert maguknak viszik el az emberek leányait. A qumráni Genesis Apocryphonban (Noé születése) Noéről úgy tartják, hogy valószínűleg egy gonosz angyal és egy ember leányának gyermeke.¹³⁵ A vízözön

¹³¹ Hén 6kk.

¹³² Hén 69,1kk.

¹³³ Jubil 4,15; 5,1kk.

¹³⁴ Hén 106.

¹³⁵ IQApoc. 2,1–26.

előtt rájuk mért büntetésen kívül a végső szentenciát az ítélet napján mondják ki a bukott angyalokra.¹³⁶

Talmudi források a bukott angyaloknak egy másik legendáját is tartalmazták. A Midrás Ávkir, a bukott angyalok vezérei, Semhazá és Ázáél – ahogy Hénoch könyvében szerepelnek – gúnyos megjegyzésekkel illették az emberiség bűnösségét a vízözön után. Isten megkérdezte, hogy ha ők lennének a földön, ők is vétkeznének-e. Ennek a kihívásnak megfelelően felajánlotta, hogy szálljanak alá a földre. Úgy is tettek, és azonnal megkívánták az emberek leányait, felfedték Isten titkos nevét egy Isztehár nevű lánynak, aki ennek a tudásnak a birtokában megmenekülhetett Semhazai és társai kezei közül, és felment a mennybe. Ez az esemény semmilyen hatással nem volt Semhazaira és társaira. Feleséget vettek maguknak, akik két fiúnak adtak életet, Hivának és Hijának, akiknek neve (a szótagok: Hi-vá és Hi-já) ettől kezdve a fájdalom kiáltásává vált a szenvedő emberek szájában. Ez a verzió közelebb áll a Jubileumok könyvében elmondottakhoz, mert abban a bukott angyalok csak azután vétkeznek, miután leszálltak a földre. Más verziók a talmudi irodalomban a Hénoch könyvében elmondottaknak még messzebb vezető verzióit tartalmazták, ezekben a változatokban csak akkor követtek el bűnt az angyalok, miután magukra öltötték az ember természetét.¹³⁷

Néhány talmudikus tanító támadta a Gen 6,1 értelmezését abban az értelemben, amint az a Jubileumok könyvében megtalálható. Egy alkalommal Rabbi Simeon ben Joháj úgy értelmezte a *bené Elóhím* kifejezést, mint a „bírák fiait”, és elítélte azokat, akik „az istenek fiai” jelentést tulajdonították neki.¹³⁸ Hasonló módon, a Midrás há-Nelám a *nefilim* terminust úgy értelmezi, mint ami nem a bukott angyalokra, hanem Ádámra és Évára vonatkozik, akik úgy jöttek a világra a földön, hogy nem volt anyjuk és apjuk. Maimonidész szintén állítja, hogy az „Elóhím” kifejezésnek profán értelmezését kell használni, ami azt jelenti, hogy „uralkodók és bírák fiai”. Ezt a véleményt vallotta a középkorban más zsidó tudós is.

A bukott angyalok koncepciójához kötődően egy másik gondolat is megjelenik az apokrif irodalomban: a hetven angyalról vallott felfogás, akiket Isten Izrael feletti hatalommal ruházott fel az Első Templom

¹³⁶ 1Hén 16,1kk.

¹³⁷ Pirké de-Rabbi Eliézer 22.

¹³⁸ Genesis Rabba 26,5.

lerombolása után, és akik visszaélve ezzel a hatalommal üldözték Izraelt.¹³⁹ Ezzel a tetteikkel az angyalok megsértették Isten akaratát, és lázadó angyalokká lettek, akikre büntetés vár. Ennek a koncepciónak a hatására történt, hogy a Sátánt – aki a Bibliában mint Isten büntető vagy az igazak őszinteségét próbára tevő angyala jelent meg – független, önálló gonosz démonnak tekintették. Egy apokrif forrás szerint bukása közvetlenül Ádám teremtése után történt. Az angyalok parancsot kaptak, hogy hajoljanak meg Ádám előtt, de a Sátán visszautasította ezt, ezért elvetették.¹⁴⁰ A Sátán másfajta felfogása, úgy tűnik, a párszizmus¹⁴¹ befolyása alatt alakult ki. A Sátán két másik néven is ismert: mint Béliál és Számáél. Béliált gyakran a gonosz szellemével azonosították, és a holt-tengeri tekercecsekben ő a sötétség erőinek vezére. Számáél pedig Micháél elsőszámú ellensége.

12. Az angyalok felosztása

Az angyalokat a béke angyalaira és a gonosz angyalok kategóriájára osztják fel. Az előbbieket Isten közelében tartózkodnak, míg az utóbbiak távol állnak tőle. Vannak még az élet angyalai és a halál angyalai.¹⁴² Az angyalok száma megszámlálhatatlan, alsóbb- és felsőbbrendű angyalok csoportjaira osztályozhatók. Az apokrif irodalomhoz hasonlóan az aggáda is arkangyaloknak tekinti Gábriélt, Micháélt, Ráfáélt és Uriélt, és szolgálattelvő angyalokként utal rájuk (malaché há-sáret). Sándálfon, Zágzágáél és Suriél csak ritkán jelennek meg. Metatron angyal fontos szerepet játszik a Midrásban. Vannak angyalok, akik olyan ügyekben tevékenykednek, mint az imák, a dicséret, az eső, a harag, a Gehinnom, a születés, a terhesség és más dolgok. Az angyalok neveit talmudi források szerint Izrael csak a babilóniai fogságból való visszatérte után ismerte meg. Az aggáda kidolgozza az apokrif irodalomban már kifejlesztett elképzelést a föld nemzeteihez és az egyes királyokhoz

¹³⁹ 1Hén 53,3; 62,11; 63,1; 89,59; 90,22.25.

¹⁴⁰ Ádám és Éva 12.kk.

¹⁴¹ A párszi szó jelentése „perzsa”. Azokat a zarathusztrai tanokat követő perzsákat nevezik így, akik a 10. században a muszlim üldözések elől menekülve Iránból Indiába vándoroltak, és a mai Bombay környékén telepedtek le.

¹⁴² Rabbi Samuel ben Isaac, Genesis Rabba 9,10.

rendelt őrangyalokról. Az előbbiek ellenségesek Izraellel, és le kellett őket láncolni, hogy ne tehesenek kárt Izraelben.¹⁴³ Amikor a nemzetek megbuknak, az őrzőangyalok is velük buknak, és amikor megbüntetik őket, az őrzőangyalok is elszenvedik a büntetést.¹⁴⁴ Megjegyzendő, hogy az őrangyalokról vallott hasonló koncepció jelen van a keresztény neoplatonistáknál is.¹⁴⁵

Dubiél, a perzsák őrangyala ismert volt név szerint a rabbi előtt.¹⁴⁶ Edom őrangyala szintén említést kap.¹⁴⁷ Némely esetben az őrangyal közbenjár a népéért, hogy elhárítson egy isteni büntetést. Az Egyiptomból való exodus idején Isten a föld minden népének őrangyalát meghívta tanácskozássra, hogy megtárgyalja Egyiptommal való vitáját. A megbeszélés alatt Gábiel angyal Micháél parancsára bemutatta a fal egy darabját, amelyet az izraelitáknak kellett kényszerből építeni az egyiptomiaknak. Amikor felfedték, hogy a fal egy izraelita gyermek maradványait tartalmazza, a büntetés ki lett szabva – először Egyiptom védőangyalára, majd az egyiptomiakra.¹⁴⁸ Más aggádák elbeszélik, hogy az összes népek őrangyala azzal vádolta Izraelt, hogy nem különb a többieknél.¹⁴⁹ A királyokról is azt mondják, hogy őrangyaluk van, Nebukádneccár angyala a Kál nevet viselte.¹⁵⁰

A tengernek is saját őrangyala van.¹⁵¹ Sokszor kerül említésre a világ angyala vagy „Fejedelme – Sár”.¹⁵² Az angyalok Istenhez fűződő kapcsolatát úgy írják le, mint tőle való függést. Nem tehetnek lépéseket

¹⁴³ Exodus Rabba 42,1; Genesis Rabba 56,11.

¹⁴⁴ Deuteronomium Rabba 1,22.

¹⁴⁵ Újplatonizmus (neoplatonizmus): a hellenizmus etikai és vallásbölcseleti rendszere (i. e. 300 – i. u. 500). A Krisztus utáni századok uralkodó filozófiái iránya, amely a tanainak bölcseleti kifejezésére törekvő kereszténységre is hatott. A végső elv túl van mind a szellemi, mind az érzéki léten, fölötte van annak. Teljesen egyszerű, benne semmiféle megosztottság nem lehetséges. Öntudatlan, minden lét- és gondolkodási kategórián felül áll. Nem gondolkodik, mert ez már az alany és a tárgy kettősségét tételeznél fel, nem tevékeny, mert ez egy tőle különböző valóság létét állítaná, s különben is önmagának teljesen elég, semmi szükséglete nincs.

¹⁴⁶ Jómá 77a.

¹⁴⁷ Mákkót 12a.

¹⁴⁸ Jálkut Exodus 243.

¹⁴⁹ Pirké De-Rabbi Eliézer.

¹⁵⁰ Exodus Rabba 21,5.

¹⁵¹ Bává Vátrá 74b; Exodus Rabba 15,22; 24,2.

¹⁵² Exodus Rabba 17,4; Chullin 60a.

Isten parancsa nélkül.¹⁵³ Legfőbb céljuk himnuszokat énekelni Isten dicséretére, és dicsérni szentségét.¹⁵⁴ Képtelenek meglátni Isten dicsőségét, és nem ismerik saját tartózkodási helyüket.¹⁵⁵ Isten megtilthatja számukra az éneklést, ahogy tette, amikor az egyiptomiak a tengerbe veszttek.¹⁵⁶ Isten néha konzultál az angyalokkal, mint például az ember teremtése előtt.¹⁵⁷

Angyalokat idéznek úgy is, hogy azok kérdéseket tesznek fel a Bibliában található ellentmondásokra vonatkozóan. A 3. századtól kezdve az Isten „családja”, illetve a „mennyei bíróság” kifejezések megtalálhatók a forrásokban. Isten nem cselekszik a „családdal” való konzultáció nélkül. Ilyen konzultációt kell feltételezni mindig, amikor az „és Isten” kifejezés feltűnik a bibliai szövegben. A halál angyala (málách há-mávet) speciális szerepet játszik az őrangyalok sorában, és úgy tekintik, mint a leggonoszabbat a rossz angyalok sorában (máláché hábbálá).

Tehát az angyalokat általában a halandó embernél magasabb rendűnek tekintették. Ezen a ponton azonban az aggáda egymástól eltérő nézeteket tartalmaz. Úgy tartják például, hogy az igazak magasabb rendűek a szolgálattevő angyaloknál. Más bölcsek, akik számára ez a feltételezés túl erősnek tűnt, az igazaknak a szolgálattevő angyalokéval azonos státuszt feltételeztek. Minden emberben megvan a képesség arra, hogy az angyalokkal egyenlő legyen úgy, hogy hasonlítson hozzájuk. Egy harmadik verzió ezt a képességet fenntartja Izraelnek mint Isten népének. Egy másik nézet szerint azonban az angyalokkal való egyenlőség csak a halál után érhető el. Létezik olyan vélemény is, hogy a napok végén az igazak az angyalok felett állnak majd, és hogy az angyalok az igazaktól tanulják meg majd a mennyek titkait.¹⁵⁸ Ezeket az aggadában található eltérő nézeteket a korabeli elképzelések befolyásolták. Heretikus befolyás mutatható ki az arkangyaloknak az ember teremtésében és a törvényadásban meglévő szerepéről vallott nézetekben is. Az aggáda különböző eszközökkel harcol ezek ellen a teóriák ellen, és minden ilyen alkalomkor úgy állítja be az angyalo-

¹⁵³ Tanhuma B. Exodus 115.

¹⁵⁴ Tanhuma B. Exodus 120; Sifre Deuteronomium 306.

¹⁵⁵ Jálkut Deuteronomium 825.

¹⁵⁶ Megillá 10b; Exodus Rabba 23,7.

¹⁵⁷ Genesis Rabba 8,5.

¹⁵⁸ Jeruzsálemi Talmud Sábbát 6,10, 8d.

kat, mint akik ellenkeznek Isten akaratával. Mivel az aggáda a bibliai történetek magyarázatánál kiterjedten használta fel az angelológiát, ezzel sokkal nagyobb mértékben járult hozzá az angyalokba vetett hit elterjedéséhez, mint az összes eretnek és angyalimádó együttesen.

Az aggáda felsorol számos példát az angyalok cselekedeteiről mind a bibliai, mind a Biblia utáni időkből. Isten konzultált az angyalokkal, mielőtt az embert teremtette.¹⁵⁹ Ádám és Éva esküvőjén Micháél és Gábriél tanúként voltak jelen.¹⁶⁰ Angyalok meglátogatták Ádámot az Édenkertben,¹⁶¹ de később ők lettek a vádlói.¹⁶² Sámáél angyal tette Évát várandóssá.¹⁶³ Hénochot elviszik a földről, felemelkedik a mennybe, és a Metatron nevet kapja.¹⁶⁴ Egy angyal vezeti az állatokat Noé bárkájába.¹⁶⁵ Isten beszélget a szolgálattelévő hetven angyallal, akik megfelelnek a hetven nyelvnek és hetven nemzetnek. Az angyalok büntetést kaphatnak, és elűzethetnek a mennyből,¹⁶⁶ ha elárulják annak titkait.¹⁶⁷ Különleges alkalmakkor az angyalok felvehetik az emberek vagy állatok alakját.¹⁶⁸ Nevezetes Rabbi Hániná ben Doszá csodálatos története,¹⁶⁹ illetve Rabbi Josze ben Hániná és az áskeloni két fivér története.¹⁷⁰ Az angyal, aki Jákobbal küzdött, igyekszik visszajutni a mennybe a reggeli himnusz ideje előtt.¹⁷¹ Isten egy angyalon keresztül beszélt Sárahoz.¹⁷² Angyalok vitatkoznak Istennel Izsák feláldozásáról,¹⁷³ és kimentik Ábrahámot Nimród tüzes kemencéjéből.¹⁷⁴ Angyalok viszik Izsákot Sem és Eber tanházába.¹⁷⁵ Egy angyal kivont karddal megjelenik Lábánnak

¹⁵⁹ Szánhedrin 38a; Genesis Rabba 8,5; Szent Jusztin mártír: *Dialógus* 62c.

¹⁶⁰ Sosevinin, Rabbi Abbahu, Genesis Rabba 8,15; Pirké De-Rabbi Eliézer 12, 16.

¹⁶¹ Szánhedrin 59b.

¹⁶² Pirké De-Rabbi Eliézer 13.

¹⁶³ Targum Jonatán, Genesis 4,1; Pirké De-Rabbi Eliézer 21.

¹⁶⁴ Genesis Rabba 25,1; Targum Jonatán, Genesis 5,24.

¹⁶⁵ Zeváchim 116; Genesis Rabba 32,8; Pirké De-Rabbi Eliézer 23; Targum Jonatán, Genesis 6,20.

¹⁶⁶ Genesis Rabba 50,13; 68,18; 78,3.

¹⁶⁷ Targum Jonatán, Genesis 28,12.

¹⁶⁸ Targum Jonatán, Genesis 32,25; 37,15.

¹⁶⁹ Ecclesiastes Rabba 1,1.

¹⁷⁰ Deuteronomium Rabba 2,20; Exodus Rabba 1,36.

¹⁷¹ Genesis Rabba 78,2.

¹⁷² Genesis Rabba 53,5.

¹⁷³ Genesis Rabba 56,7; Targum Jonatán, Genesis 22,10.

¹⁷⁴ Peszáchim 118a.

¹⁷⁵ Targum Jonatán, Genesis 22,19.

álmában.¹⁷⁶ Gábriel közeledik Józsefhez emberi alakban.¹⁷⁷ Zágzágáél angyal felfedi magát Mózesnek az égő csipkebokorban, és megjelennek a Sás-tengernél, valamint a Sínai-hegyen a Törvény átadásakor. Micháél vagy Metatron hívja Mózeszt, hogy menjen fel Istenhez. A mennyben az angyalok megpróbálják Mózes életét elvenni. Az angyalok csatlakoznak Istenhez a Mózes halála és a Templom lerombolása feletti gyászban. Az angyalok megpróbálják bezárni a mennyek ablakait, hogy megakadályozzák Menássze imáinak meghallását.¹⁷⁸ Gábriél menti meg a három ifjút a kemencében.¹⁷⁹ Micháél leveri Szánherib hadseregét.¹⁸⁰ A szolgálattelvő angyalok a Biblia utáni időkben is összegyűlnek, hogy meghallgassák a Rabbi Johánán ben Zakkái és Rabbi Eleázár ben Árách között zajló vitákat,¹⁸¹ vagy hogy a tudósokat beszélgetésre készítsék.¹⁸² Kísérik és védik az igazakat.¹⁸³ Isten elrendeli, hogy az angyalok mindig készen legyenek az ember megsegítésére.¹⁸⁴

A talmudi korban éppúgy, mint a korai korszakokban nincs nyoma az angyalok imádatának, annak ellenére, hogy az egyházatyák az ellenkezőjét állítják. Egy talmudi szakasz például¹⁸⁵ értelmezhető úgy, hogy az angyalimádat gyakorlatban volt bizonyos szektákban, akik közel álltak a kereszténységhez, de a talmudi tudósok erősen elleneztek ezt a gyakorlatot.¹⁸⁶ Ókeresztény írók hivatkozásai az angyalok imádatára a zsidók között valószínűleg ezekre a szektákra utalnak.

13. Angyalok a Talmudban és a Midrásban

A talmudi korban az angyalokba vetett hit általános volt, mind a tudósok, mind a laikusok körében. Különböző vélemények léteztek azonban a tudósok körében az angyalok természetét illetően. Néhányan úgy

¹⁷⁶ Targum Jonatán, Genesis 31,24.

¹⁷⁷ Targum Jonatán, Genesis 37,15.

¹⁷⁸ Jeruzsálemi Talmud Szánhedrin 10,2; 28c.

¹⁷⁹ Pirké De-Rabbi Eliézer 33.

¹⁸⁰ Exodus Rabba 18,5.

¹⁸¹ Jeruzsálemi Talmud, Megillá 2,1; 77a.

¹⁸² Moéd Kátán 28a; Menáchót 41a.

¹⁸³ Sábbát 119b.

¹⁸⁴ Genesis Rabba 65. 15.

¹⁸⁵ Szánhedrin 38b.

¹⁸⁶ Jeruzsálemi Talmud Beráchót 9,1; 13a.

tartották, hogy az angyaloknak egy újabb csoportját teremti meg Isten minden nap, akik dicsérik az Istent teremtésük napján, majd elmerülnek a tűzfolyamban (nehár di-nur). Akik elfogadták ezt a véleményt, még hozzátették, hogy csak két angyal, Micháél és Gábríél szolgálják örökké az Istent, míg a többi angyal éneкли a himnuszokat és dicséri Istent teremtése napján, majd azután eltűnik.¹⁸⁷ Az öröké élő angyalok és az olyan angyalok közötti megkülönböztetést, akiket csak meghatározott célra teremtettek, úgy tűnik, csak a vallásfilozófiával foglalkozó talmudtudósok fogadták el szélesebb körben. Simeon ben Ázzáj úgy beszél az angyalok két kategóriájáról, mintha azoknak a létezése általánosan elismert tény lenne.¹⁸⁸ A Misna egyáltalán nem tesz említést angyalokról. Más tánnaitá források, bár tartalmazznak angyalokra való utalásokat, ritkán említenek olyan angyalokat, akiknek saját nevük van. Jelentős, hogy még az öröké élő angyalokat is úgy tekintik, hogy képtelenek látni Isten dicsőségét.

14. Az angyalok eredete

A Talmud és a Midrás számos véleményt tartalmaz az angyalok eredetére és természetére vonatkozóan. Az angyalok teremtése a teremtés második vagy ötödik napján történt.¹⁸⁹ Az angyalok teremtése folyamatos, mert Istennek minden kijelentése angyalok teremtését eredményezi. Az angyalok egyenesen járnak, héberül beszélnek, és megértő képességgel rendelkeznek. Tudnak repülni a levegőben, mozognak a világ egyik sarkától a másikig, és előre megmondják a jövőt.¹⁹⁰ Így az angyalokban van valami közös az emberekkel és a démonokkal is. Emberi formájuk van, de félig tűzből, félig vízből állnak.¹⁹¹ Az angyalok élvezik a Sechiná ragyogását, és mentesek a *jécer há-rától* (rossz hajlam).¹⁹² Nincsenek szükségleteik.¹⁹³ Országok szerint vannak leosztva, ennek eredményeképpen vannak angyalok, akik nem hagyhatják

¹⁸⁷ Chágigá 14a; Genesis Rabba 78,1.

¹⁸⁸ Szifrá 1,1.

¹⁸⁹ Rabbi Johanan és Rabbi Hániné, Genesis Rabba 1,3.

¹⁹⁰ Chágigá 16a.

¹⁹¹ Jeruzsálemi Talmud, Rós Hásáná 2; Pirké De-Rabbi Eliézer.

¹⁹² Genesis Rabba 48,11.

¹⁹³ Jómá 4b; Midrás Zsoltár 78,25.

el Erec Jiszráélt.¹⁹⁴ Egy angyal sem teljesíthet egynél több küldetést egyszerre,¹⁹⁵ és tudnak hibát is elkövetni.¹⁹⁶ Egy feltevés szerint egy angyalnak a mérete megegyezik a világ egyharmadának méretével.¹⁹⁷

15. Angyalok a misztikában

A miszticizmus az angyalok számos kategóriáját különbözteti meg: a szolgálattelvő és rontó angyalok, a könyörület és a szigorú ítélet angyalait. Ezen túlmenően a férfi tulajdonságokkal rendelkező angyalok mellett megkülönböztetik azokat, akiknek női jellegzetességeik vannak.¹⁹⁸ A legmagasabb fényből kilépő angyalok a teremtés első napján jöttek létre, és örök életük van, mások lázadtak Isten ellen, és emiatt tűzben pusztultak el, őket a teremtés második napján formálták.¹⁹⁹ Az angyalok tűzből és vízből állnak, vagy egy másik elbeszélés szerint a négy égi elemből: könyörületből, erőből, szépségből és hatalomból, ami megfelel a négy földi elemnek: víznek, tűznek, földnek és levegőnek.²⁰⁰ Az angyalok a legfinomabb, éteri lényegű, spirituális hatalmat képviselik. Amikor teljesítik funkciójukat a földön, néha emberi formában, néha szellemként jelennek meg.²⁰¹ Az angyalok ereje az isteni fény kiáradásán nyugszik, ami manifesztálódik bennük, és ami miatt úgy írják le őket, mint a mennyei trón tartozékait.²⁰² Az apokaliptikus irodalomban már megtalálható gondolatot, miszerint a szolgálattelvő angyalok naponta himnuszokat énekelnek Isten előtt, és dicsérik bölcsességét, jelentős módon kidolgozták a zsidó miszticizmusban. A Zohár²⁰³ azt mondja, hogy az angyalok a hét égi teremben (héchálót) laknak. Egy speciális terem van elkülönítve az angyalok egy bizonyos típusának, akik gyászolják a Templom elpusztítását.²⁰⁴ A szolgálattelvő

¹⁹⁴ Tanhumá B., Genesis 178.

¹⁹⁵ Bává Mecjá 86b; Genesis Rabba 50,2; Jusztinosz mártír: *Dialógus* 56c.

¹⁹⁶ Ecclesiastes Rabba 6,10, Ádám és Éva 13–05.

¹⁹⁷ Genesis Rabba 68,12.

¹⁹⁸ Zohár 1,119b; 2,4b.

¹⁹⁹ Zohár 1,17b; 46a.

²⁰⁰ Széfer Jecirá (A Teremtés Könyve) 1, 7; Pardes Rimmonim 24, 10.

²⁰¹ Zohár 1,34a, 8 la, 101a; Pardes Rimmonim 24, 11.

²⁰² Pardes Rimmonim 24, 11.

²⁰³ Zohár 1,11; 45.

²⁰⁴ Avelé Cijjon – „Cion gyászolói”. Zohár 2,8b.

angyalok csak akkor kezdenek énekelni, amikor Izrael elkezd Istent dicsérni a földön. Semiél angyal viszi a zsidók imáit a zsinagógákból fel a Templomba, miután a szolgálattevő angyalok serege fénynyaládba öltözötten leszáll a földre, hogy ezután visszamenjen a mennybe az isteni trón elé himnuszokat intonálni. A szolgálattevő angyalok közül azokat, akik Istent szolgálják, ifjaknak hívják (báchurim), és azokat, akik a Sechinát szolgálják, szüzeknek (betulót). Az arkangyalok vezette angyalokat négy csoportba rendezik Isten trónja előtt. Uriél csoportja a trón előtt áll, Ráfáél mögötte, Micháél csoportja a jobbján, Gábiel a balján. Az angyalok és az ember közötti első találkozás, úgy tartják, akkor történt, amikor Isten parancsára a titokzatos Mennyek Könyvét Ráziél, Hádárniél és Ráfáél átadta Ádámnak.²⁰⁵ Az angyalok ismerik az ember egész jövőjét, sorsukat a mennyben egy hírnök adja tudtul. A fényruhába öltözött angyalokat mindennap leküldik az alsóbb világba meghatározott küldetésekkel. Egyesek az emberi testet szolgálják, mások a lelket.²⁰⁶ Minden emberi lényben lakik egy jó és egy gonosz angyal.²⁰⁷ Az ember minden lépését jó és rossz szellemek kísérik.²⁰⁸ Még az életen túl is angyalok kísérik az embert, ahol a földön töltött életétől függően vagy a béke angyalai, vagy a rontás angyalai várják.²⁰⁹ A tisztátalanok a *szitrá di-szemolán* (bal oldalon) állnak a rontás angyalaival (Málché Hábbálá), a szentek *szitrá di-jminá* (jobb oldal) szolgálattevő angyalainak ellenpárjaként. Isten parancsának megfelelően a béke angyalai jót vagy gonoszt visznek az ember számára, de a rontás angyalainak esetében azonban a rosszakarat az alapvető vonás. Ezek az angyalok is hét teremben laknak, és alattvalói bizonyos „felsőbb-ségeknél”. Kirajzanak a levegőn keresztül, elvegyülnek az emberek között, hogy elcsábítsák őket, később pedig jelentik az emberek bűnös tetteit vezetőiknek, hogy azok bemutathassák vádjait az Istennek.²¹⁰ A rombolás hatalmas angyalserege képezi Isten kíséretének ellenpárját, a tisztátalan „másik oldalt”, az ún. *Kelippát* szolgálók családját.

²⁰⁵ Zohár 1,55b.

²⁰⁶ Zohár 2,10a; 11a,h; 94a; 118b.

²⁰⁷ Zohár 1,144b.

²⁰⁸ Zohár 3,48b.

²⁰⁹ Zohár Hadash to Ruth (1902) 89a.

²¹⁰ Pardes Rimmonim 26, 1–7.

16. Angyalok a zsidó filozófiában

16.1. Alexandriai Philón

Alexandriai Philón a Bibliában szereplő angyalokat a görög filozófusok démonjaival azonosítja.²¹¹ Ezek elképzelése szerint testetlen, halhatatlan lelkek voltak, akik a levegőben úszva felmentek a mennybe, és akik „soha nem vágyódtak a földi dolgok után”, soha nem is szálltak le testbe. Közvetítők voltak Isten és az ember között, innen van az ábrázolásmód, ahogyan „leszállnak és felmennek” Jákob álmában. A stoikus filozófussal, Posidoniusszal (i. e. 135–51) ellentétben, aki a démonokban az alsóbb és felsőbb létezőmód közötti szükségszerű kapcsolatot látta, Alexandriai Philón az angyalokat pusztán az isteni providencia, a gondviselés eszközeinek tekintette, akik szolgálataitól időnként el is tekintenek, amikor Isten úgy dönt, hogy közvetlenül szól az emberekhez. Voltak „gonosz angyalok” is, akik nem voltak Isten hírnökei, és ezért ez a „cím nem illeti meg őket”. Itt Alexandriai Philón nyilvánvalóan a zsidó apokaliptikus irodalom „bukott angyalaira” gondolt.

16.2. Mághárijja és a karaiták

Alexandriai Philónt követően a gnosztikus befolyás keveredik az ál-Mághárijja zsidó irányzat által vallott angyaltanban, akiknek közössége az i. sz. 1. században virágzott Egyiptomban. Miként ál-Kirkiszáni, a karaita dogmatikus és exegeta, valamint ál-Sahrásztáni (1076 vagy 1086–1153) muszlim vallástörténész és filozófus állítják, hogy a Magharrijja szekta a Biblia minden antropomorf bekezdését úgy értelmezte, mint ami az angyalokra és nem magára Istenre utal, és azt állította, hogy az angyal volt, aki a világot teremtette, és szólt a prófétákhoz. Al-Kirkiszáni szerint a szekta által használt írások tartalmaztak egy bevezetést „az Alexandriaitól”, amely Philónra való utalás. A Magharrijja angyal-demiurgosza Philón logoszának egy elváltoztatott és gnosztikus hatásra kialakított verziója. Ennek a tannak nincs megfelelője sem a qumráni írásokban, sem az esszénusokat leíró görög irodalomban. Szoros rokonságot mutat azonban a 10. század első felében élt karaita teológus, Benjamin Naha-

²¹¹ Alexandriai Philón: *De gigantibus* 2,6; *De somniis* 142.

vendi nézeteivel, ahogy azt al-Kirkiszáni megjegyezte. Judá Hadásszi 12. századi karaita tanító Nahavendit követte, amikor azt állította, hogy angyalok jelentek meg minden prófécia esetében, beleértve Mózesét is, akinek felfogásuk szerint a legmagasabb angyal jelent meg.

16.3. Száádjá gáón

Száádjá gáón (882–942) elvetette azt a karaita nézetet, amely szerint az antropomorf megfogalmazások angyalokra utalnak a Bibliában. A Biblia azon részeit, amelyek a Mózesnek és más prófétáknak adott isteni revelációk leírását nyújtják, Száádjá gáón az általa alkotott „teremtett dicsőség” (kávód nivrá) és a „teremtett beszéd” (dibbur nivrá) kategóriák segítségével magyarázta. A „teremtett dicsőség”, amelyet ő a Sechiná (isteni Jelenlét) rabbinikus koncepciójával azonosított, a fény manifesztációja, amely a „teremtett beszédet” kíséri, és bizonyítékkal szolgál arra, hogy a hang, amely szól, isteni eredetű. Az angyalok is teremtettek és fényesek, de a *kávódnál* alacsonyabb rangúak. Mindazonáltal Száádjá gáón hozzáteszi, hogy prófétai revelációk angyalok közvetítésével is létrejöttek.

16.4. Ábrahám Ibn Ezrá

Ábrahám ibn Ezrá (1089–1164) úgy értelmezte Száádjá gáón nézeteit, hogy azok az embernek az angyaloknál magasabb rendű mivoltát állítják, és támadta ezt. Az ember szerinte messze alatta van az angyaloknak, mivel minden tudása tökéletlen. Csak bizonyos feltételek megléte mellett érheti el az ember, hogy lelke az angyalok szintjére emelkedjen a halál után. Ez az ellentét az angyalok természetére vonatkozó különböző koncepcióból eredt köztük. Száádjá gáón számára az angyalok, bár kifinomultabb szubsztanciából lévő, de szintén testi lények, míg Ibn Ezrá felfogásában azonosak a neoplatonikus ontológia anyagtalan vagy szimpla szubsztanciájával. Az angyalok tehát a „felsőbbrendű világot” képviselik, amely „teljes egészében dicsőség”, és a lenti dolgok fent lévő „felsőbbrendű formáiból” állnak. Ezt az angyalok világról vallott neoplatonikus felfogást költőien írja le Ibn Ezra a muszlim filozófusnak, Avicennának a *Hai ibn Yaqzan*²¹² című arab

²¹² Arab filozófiai regény és allegórikus mese. Ibn Tufail írta (12. század).

filozófiai regényről írt héber nyelvű parafrázisában, amit *ő Hai ben Mekiznek* nevezett. Avicenna a Korán angyalait az ún. „elkülönített intelligenciákkal” azonosította, akiket Arisztotelészt követve a szférák külső mozgatóinak gondolt.

16.5. Maimonidész

Az „elkülönült intelligenciáknak” (arabul: *uqul Mufaraka*, héberül: *sekhálim nifrádim* vagy *sekhálim nivdálím*) azonosítása az angyalokkal a zsidó arisztotelianizmus elfogadott tanításává vált. Maimonidész kijelenteni, hogy az angyalok testetlenek, és ez „megfelel Arisztotelész véleményének, csak egy különbség van, ti. az, hogy ő az »intelligencia« kifejezést használja, mi pedig »angyalokat« mondunk helyette”.²¹³ Ez a nézet radikális eltávolodást jelent a hagyományos nézettől, miszerint az angyalok testben létező lények. A testetlenség állítása felveti a kérdést, hogy miként lehetnek az angyalok láthatók és felfoghatók, és mit jelenthetnek a bibliai leírások arról, hogy repülnek, szárnyuk van. Maimonidész úgy válaszolt erre, hogy szerinte minden ilyen attribútumot jelképes kifejezésként kell érteni.²¹⁴ Ugyanakkor az „angyal” szóról azt tanította, hogy az nem pusztán az elkülönült intelligenciára, de minden természeti és fizikai erőre is vonatkozik általános és egyéni értelemben egyaránt. Így a formáló erő, amely kialakítja egy embrió végtagjait, angyalnak nevezhető; a libidókeltő állapotról, amelyet egy szép nő látása előidéz, úgy beszélhetünk, mint a „kéj angyaláról”.²¹⁵ A szférák és az elemek szintén „angyaloknak” nevezhetők.²¹⁶ A rabbinikus állítást, miszerint „Isten mindennap az angyalok seregét teremti meg, énekelnek előtte, majd eltűnnek”,²¹⁷ Maimonidész úgy fogta fel, mint a mulandó individuumokban lévő természeti és fizikai erők leírását.

²¹³ Maimonidész: *A tévelygők útmutatója* 2,6..

²¹⁴ Maimonidész: *A tévelygők útmutatója* 1,49.

²¹⁵ Genesis Rabba 85,8.

²¹⁶ Maimonidész: *A tévelygők útmutatója* 2,6–7.

²¹⁷ Genesis Rabba 78,1.

16.6. Avicenna és Averroës

Az Arisztotelészt követő zsidó gondolkodókra nagy hatást gyakoroltak a muszlim filozófusok, Avicenna és Averroës egymástól eltérő nézetei, akik az angyalokat az égi szférákat mozgató princípiumokkal azonosították. Avicenna (980–1037) szerint a szférák mozgása két mozgatonak tulajdonítható, az intelligenciának és az égi lelkeknek. Az intelligenciák mozgatják a lelkeket azáltal, hogy azok kontemplációjuk tárgyai; a lelkek válaszul mozgatják a hozzájuk tartozó szférákat. Avicenna az intelligenciák hierarchiáját a kerubokkal, az égi lelkeket pedig a szolgálattevő angyalokkal azonosította. Ezt a doktrínát és az igazolással felhasznált bonyolult emanációtant Averroës kritikával illette, és elvetette az égi lelkek rendjébe vetett hitet, és csak az intelligenciák hierarchiáját tartotta meg. A „szférák lelke” kifejezést a „szférák természeteként” értelmezte.

Abraham ibn Daud (1110–1180) és Maimonidész Avicennát követték, míg a zsidó Averroëst (1126–1198) követők, mint Isaac Albalag (299–306), Averroës angyaltanát fogadták el. Abraham ibn Daud az egek mozgásából vezette le az angyalok létezését, ami szerinte az égi lelkek ama vágyának következménye, hogy utánozni akarják az intelligenciákat. Ez Avicenna duális hierarchiájának megisméltése azzal a fontos különbséggel, hogy az égi lelkeket nem nevezi kifejezetten angyaloknak. Maimonidész is elfogadta Avicenna duális hierarchiáját, de fenntartotta az „angyal” terminust az intelligenciák, az angyali rend ama része számára, amely képes Istent értelemmel felfogni.²¹⁸ Isaac Albalag követve Averroëst, ellenezte Avicenna álláspontját, és meg is haladta Averroës kritikáját annyiban, hogy tagadta a szférák mozgását előidéző belső princípium létezésének szükségességét. Helyette az intelligibilis és természetes erők vagy az angyalok kettős hierarchiáját javasolta. A filozófusok között, akik teljes egészében tagadták az elkülönült intelligenciák létét és az arra alapuló angelológiát, találjuk Júdá há-Lévít (1075–1141), Hászdzáj Crescast (1340–1412)²¹⁹ és Isaac Aramát (1420–1494).²²⁰ Mind Avicenna, mind Averroës követői megegyeztek abban, hogy az elkülönült intelligenciák (ti. az angyalok) egyszerű

²¹⁸ Maimonidész: *Jád, Jeszodé há-Torá* 2,5–8.

²¹⁹ Hászdzáj Crescas: *Or Ádonáj* 1,2,15; 4,3.

²²⁰ Isaac Arama: *Akédát Jichák* 2.

szubsztanciák vagy tiszta formák, anyag nélkül. Különböző nézetet vallottak a zsidó neoplatonisták, mint Isaac Israeli (832–932), aki úgy írta le az intellektus hiposztázisát, mint ami spirituális anyagból és formából áll, és Solomon ibn Gabirol (1021–1058), aki úgy tartotta, hogy az intelligibilis szubsztanciák vagy angyalok anyagból és formából állnak. Abraham ibn Daud (és Aquinói Szent Tamás a *De ente et essentiában*) támadta Gabirol nézetét.

17. Az angyalok tiszteletét ellenző mozgalmak

Volt egy irányzat, amelynek az volt a célja, hogy az angyalokat teljes egészében kizárják a liturgikus imarendből. Az angyalokhoz szóló kérelmek egyik legnyíltabb ellenzője Maimonidész volt.²²¹ Jozsef Kimhi (12. század) a következő megjegyzést tette az angyalokhoz intézett kérésekről: „Az igazi bűnbánatnak nincs szüksége a szentek közbenjárására, a színlelt penitenciát nem segítik sem a halottak, sem a szentek, sem ember, sem angyal.”²²² Isaac Abrabanel (1437–1508) véleménye megegyezik Maimonidész nézetével, amely megveti az angyalokhoz való fordulást.²²³ Yom Tov Lipmann Muelhausen (14–15. század) a következő kifejezésekkel ellenezte az angyalok kultuszát: „Bölcsseink elvetettek minden közvetítő szerepet az ember és Teremtője között. A közvetítőkhoz szóló felhívás ördögi praktikákhoz és bálványimádáshoz vezet.”²²⁴ Az ellenzők között voltak olyanok, akik nem teljesen vetették el a *máláché ráhámim* és *máchniszé ráhámim* (könyörület angyalai, kegyelem bevezetői) kifejezéseket, inkább javításokat tettek a szövegeken, hogy elkerüljék az angyaloknak közbenjárókként való felkérésének látszatát.²²⁵ Azok a tekintélyek, akik nem vezettek be semmilyen kiigazítást az imák szövegeihez, kötelességüknek érezték, hogy magyarázatul szolgáljanak, és igazolják, miért nem tekintették ezeket a bekezdéseket a monoteizmussal ellentétesnek. Az angyalok felhívását elvető vélemények dacára a népi hit ragaszkodott a képzetekhez, és az

²²¹ Maimonidész kommentárja Szánhedrin 10-hez.

²²² Széfer há-Berit in: Milhemet Hova 33a.

²²³ Isaac Abrabanel: *Ros Amana* 12.

²²⁴ Széfer há-Nizzáhon 132.

²²⁵ Judah Loew ben Bezalel (1525–1609), Hatam Sofer (1762-1838).

imakönyvekben (sziddur) fennmaradtak azoknak nyomai. Csak amikor a Sziddur Benjamin Zeev Wolf Heidenheim kiadása megjelent (kb. 1800), és a zsidó imakönyv-irodalomnak egy új korszaka elkezdődött, kezdett háttérbe szorulni az angyalokra vonatkozó tan a misztikus ideák általános elvetésének kíséretében. Bár misztikus tartalmú bevezetések még a zsidó reformmozgalom *sziddur*jaiban is megtalálhatóak, napjaink zsidó vallási irányzatai az ilyen imáknak az imakönyvekből való teljes eltávolítására hívnak fel.

18. A modern kor

Az angyalokra vonatkozó modern zsidó felfogás hajlik arra, hogy a hagyományos utalásokat és leírásokat szimbolikusnak, poétikusnak tekintse, vagy olyannak, ami egy korábbi világnézetet képvisel. Kortárs mozgalmak, mint a reformjudaizmus és bizonyos konzervatív irányzatok vagy teljesen eltöröltek a liturgiából minden angyalokra utaló kitételt, vagy ahol megmaradtak, ott költői vagy mitológiai kitételekként értelmezik azokat. Úgy érzik, hogy az angyalok létezésébe vetett hit nem felel meg a világról és Istenről vallott modern felfogásnak, és nem egyeztethető össze a modern racionalizmussal.

Az ortodox zsidóság köreiben vallott nézetek ellentmondásosak. Itt fenntartották az idevonatkozó liturgikus részeket, és elfogadják a megfelelő bibliai és rabbinikus referenciákat, mindazonáltal a modern ortodoxia hajlik rá, hogy demitologizálja az angyalokról vallott felfogást, és újraértelmezze anélkül, hogy kompromisszumot kelljen kötnie az angyalok ontológiai státuszára vonatkozóan. Az angyalokat jelképes módon értelmezik, és a létezésükben való hitet nem tagadják teljes mértékben. A szó szerinti értelmezés foka a különböző az egyes irányzatoknál. Csak a hászidoknál, illetve az ún. ultraortodox csoportokban, valamint a keleti zsidó közösségekben tartják fenn azt a szó szerinti hitet az angyalok létezésében.

Bibliográfia

- ALTMANN, A. – BAMBERGER, B. J. – GUTMANN, J. – HORODEZKY, S. A. – MARMORSTEIN, A.: Angels and Angelology. In: *Encyclopaedia Judaica*. CD-ROM. 1992.
- AVIGAD, N. – YADIN, Y.: *A Genesis Apocryphon*. Jerusalem, 1956.
- DAEHNE, A. F.: *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie*. Halle, 1834.
- DAVIDSON, G.: *A Dictionary of Angels, Including the Fallen Angels*. Free Press, New York, 1967.
- DRIVER, G. R.: *The Judean Scrolls*. Oxford, 1965.
- FRIEDLÄNDER, M.: *Ibn Ezra Literature. Essays on the Writings of Abraham Ibn Ezra*. London, 1877, 1964.
- JELLINEK, A.: *Beiträge zur Geschichte der Kabbala*. Leipzig, 1852.
- KOEHLER, L.: *Old Testament Theology*. Philadelphia, 1957.
- LEANEY, A. R. C.: *The Rule of Qumran and its Meaning*. London, 1966.
- MARGULIES, R.: *Malakhei Elyon*. Jerusalem, 1945, 1964.
- SCHOLEM, G.: *Major Trends in Jewish Mysticism*. Jerusalem, 1941.
- STIER, F.: *Gott und sein Engel im Alten Testament*. Münster, 1934.

A kiválasztottság fogalma a zsidó gondolkodásban

A „kiválasztott nép” Izrael népének általános megjelölése, amely kifejezi a gondolatot, hogy Izrael népe speciális és egyedülálló kapcsolatban áll az egyetemes Istennel. Ez az elképzelés központi jelentőségű volt a zsidó gondolkodás egész történetében: mélyen gyökerezik a bibliai koncepcióban, és továbbfejlődött a talmudi, filozófiai, misztikus és kortárs judaizmusban.

A Biblia

Szűken tekintve egyetlen héber ige, a *báchár* szó tévedhetetlen szándékkal fejezi ki annak természetét és azt a módot, ahogyan Izrael népe Isten népének tekintendő. Ez a kifejezés – világi értelme mellett¹ – használatos személyek Isten általi, valamilyen különleges szerepre vagy hivatalra történő kiválasztásának megjelölésére is, amilyen egy papé: „*Mert az Úr, a te Istened őt választotta ki összes törzsed közül, hogy az Úr, a te Istened színe előtt legyen, ellássa a szent szolgálatot Isten nevében, ő és fiai örökre*”²; vagy egy királyé, ahogy Dávid mondja Michálnak, Saul lányának: „*Az Úr előtt, aki engem atyád és egész háza helyett kiválasztott, s megtett fejedelemnek az Úr népe, Izrael fölött.*”³

Ez a szótő használatos a szentélyül szolgáló speciális hely kiválasztásának megjelölésére is: „*De csak azt a helyet keressétek föl, amelyet*

¹ Pl. Gen 13,11.

² Deut 18,5; 1Sám 2,28.

³ 2Sám 6,21; 1Kir 8,16.

az Úr, a te Istened minden törzsetek között kiválaszt az ő lakóhelyéül...
oda menjete⁴.

Ahogy a *báchár* ige használata ezekben az esetekben megjelöli az Isten által kiválasztott személy vagy hely szerepét, úgy bír a deuteronomikus írásokban Izrael népére vonatkozó különleges teológiai jelentéssel: „Mert te a te Uradnak, Istenednek számára felszentelt nép vagy: a föld minden népe közül az Úr, a te Istened téged választott, hogy az ő drága népe legyél.”⁵

A kiválasztottság gondolata már szélessen elterjedt felfogás volt, amikor a Deuteronomista a teológiai terminus technicust, a „kiválasztott” szót használta ennek a gondolatnak a kifejezésére. Ez volt a szövetség lényege, amely az Isten és Izrael közötti alapvető kapcsolatot jelentette, és amelyre hivatkozás történik az egész Héber Biblián keresztül. Mindazonáltal amikor a kortárs kritikatudomány meghatározza ezt a szövetséget, számos egymással versengő elméletet állít fel, abban azonban teljes az egyetértés, hogy a bibliai szerzők ezt a kapcsolatot alapvetőnek tekintették. Mégis, a kapcsolat Isten és Izrael között szélesebb, mint amit a „kiválasztani” kifejezés jelöl. Ám 3,2-ben például erre a speciális kapcsolatra mutat a *jádá* (bensőségesen ismerni) ige a következő versben: „A föld minden népe közül csak titeket ismertelek, ezért megtorlom minden gonoszágotokat.” Ennek a versnek a második fele egyike azoknak a bekezdéseknek, amelyek hangsúlyozzák, hogy a kiválasztottság nem jelenti speciális prigrivilégiumok adományozását, hanem külön kötelezettségeket és felelősséget ruház a kiválasztottra.

A deuteronomikus szerzők a szövetség további teológiai interpretációját is nyújtják, például Izrael mint Isten népe státuszát. Ez az isteni kiválasztás egy aktusán alapult, amelyet a szeretet motivált: „Nem azért fordította a szívét felétek és választott benneteket az Úr, mert ti vagytok a legszámosabbak a népek között – hiszen ti vagytok a legkisebbek minden nemzet között, hanem mert az Úr szeretett benneteket...”⁶ Így tehát Isten, aki kiválasztotta Izraelt, választhatta volna bármelyik másik nemzetet is, mivel az egész föld az övé.⁷ A deuteronomikus írók

⁴ Deut 12,5.14.18.21.26.

⁵ Deut 7,6; 14,2.

⁶ Deut 7,7–8.

⁷ Ex 9,5.

és Deutero-Izajás hangsúlyozzák Izrael Istenének univerzális uralmát, ugyanakkor aláhúzzák Izrael kiválasztását.

Az ily módon meghatározott szövetségi kapcsolat kötelezettségeket von maga után, ahhoz hasonlóan, ahogy a kiválasztott egyének felelősök bizonyos feladatok végrehajtásáért, és be kell tölteniük bizonyos szerepeket. Így Gen 18,19: „*Arra jelöltem ki, hogy fiainak és háza népének megparancsolja, járjanak az Úr útján, és tegyék, ami igazságos és helyes...*” Neh 9,7-ben már „*[t]e vagy az Úr, az Isten, aki kiválasztottad [baharta] Ábrahámot*” – az első versben felsorolt kötelezettségek a „kiválaszt” igében beleértve vannak jelen. Az isteni választás tehát emberi viszontválaszt kéri: „*Ti vagytok a tanúk magatok ellen, hogy az Urat választottátok, és neki akartok szolgálni...*”⁸ Izraelt kötelezi ez a választás, hogy „*megtartásák az ő törvényeit, és teljesítsék parancsait*”.⁹ Az entitással nem rendelkező istenségekkel szemben, amelyeket a világ nemzetei imádnak, Isten előre bejelentette Kürosz nagyszerű győzelmeit, amelyek bekövetkeztek, és Izrael csodálatos helyreállítását (visszavezetését Babilóniából a hazájukba egy zöldellő, árnyas, jól öntözött ösvényen keresztül a sivatagon át; etc.), ami hamarosan bekövetkezik. Izrael meg fogja győzni a világ nemzeteit, hogy csak egy hatékony Isten létezik, aki bármi jót tud tenni számukra, így ügynöke lesz az igaz vallás elültetésének,¹⁰ így a sikernek és „fénynek” (azaz a boldogságnak) a világ végezetéig.

Az Izraelről mint Isten szolgájáról szóló Iz 49 egészében a feladat gondolata körül forog, amellyel Isten megbízta őt, mármint azzal, hogy terjessze el Isten üdvözítő tettét (Iz 49,6). Iz 49,11kk-t hasonlítják Jer 1,4kk-hoz (sokan azt az előbbi alapjául tekintik). Amíg azonban Jeremiás pusztán abban az értelemben lesz a „nemzetek prófétája”, hogy jövőbeni eseményeket hirdet meg nekik (Jer 1,10), addig Izajásnál Izrael a nemzetek prófétája olyan értelemben, hogy el fogja vinni az üdvösség fénycsillagát számukra.¹¹

A kiválasztottság mint feladat gondolata elvezet Izrael más nemzeteikért elviselt megváltó szenvedésének doktrínájáig is (Iz 52,13–53,12).

Mindezen túlmenően, bár Izrael nem gondolja, hogy Isten cseleked-

⁸ Józs 24,22.

⁹ Zsolt 105,45.

¹⁰ Iz 42,3a–4.

¹¹ Iz 49,6.

teiktől függetlenül mindig kedvezően tekint rájuk (pl. Óz 1,9), a teljes elvetettség gondolata, úgy tűnik, elképzelhetetlen: „*Mindazonáltal, ha ellenséges földön lesznek is, nem vetem el őket, nem utálok meg őket annyira, hogy megsemmisüljenek, és megszűnjék a velük kötött szövetségem, mivel én vagyok az Úr, az ő Istenük.*” (Lev 26,44) Valójában a profetikus írások egy fontos eleme, hogy igyekeznek megmagyarázni, miért nem következett be a megérdemelt elvetettség. A kiválasztás alapvető motívumát, a szeretetet úgy tekintik, mint ami végül is felülírja a törvényes követelményt, bár nem hárítja el a büntetést.

A rabbinikus irodalom

A Tánáchban vázolt kapcsolat Isten és Izrael között továbbra is a választásos kontempláció és teológiai megfontolás központi témája maradt nemcsak a farizeusi-rabbinikus hagyomány számára, de a közösségen belüli egyéb mozgalmak számára is, mind Izraelben, mind a diaszpóra területén.¹²

A rabbik maguk, miközben szilárdan ragaszkodtak a kiválasztott nép doktrínájához, hangsúlyozták, hogy Izrael kiválasztása a Tórának a Szinájon történt, Izrael általi önkéntes elfogadásán alapult. Ezt az elképzelést, amely már kifejezést nyert Ex 19,5-ben – „*Ha hallgattok szavamra, és megtartjátok szövetségemet, akkor saját kincsemmé teszlek benneteket az összes népek közül*” –, a rabbik továbbfejlesztették, és állítják, hogy a Tórát Isten először szabadon felajánlotta a világ többi nemzete számára, de mindannyian visszautasították elfogadását megszorító rendelkezései miatt, amelyek összeütközésben álltak saját bűnös életmódjukkal, és egyedül csak Izrael fogadta el azt.¹³ Majd úgy folytatják, hogy Izrael gyermekei is csak akkor fogadták el a Tórát, amikor Isten felfüggesztette fölējük a hegyet, mint egy kriptát, és azt mondta: „*Ha elfogadjátok a Tórát, az jó lesz számotokra, ha nem, itt lelitek sírokat!*”¹⁴ Sokkal jellemzőbb volt azonban a nézet, amely szerint Izrael lelkesedéssel fogadta el a Tórát, még mielőtt megismerték

¹² Jubil 2,19; 15,30–31; 16,8; Alexandriai Philón: *De Abrahamo* 98.

¹³ Ávódá Zará 2b–3a; Numeri Rabba 14:10; Sifre Deuteronomium 343.

¹⁴ Ávódá Zará 2b–3a.

volna annak tartalmát,¹⁵ ami miatt a pogányok kinevetik őket mint „bizonytalan népet”.¹⁶ Sőt ezen túlmenően a rabbik szerint Izrael népe, a spirituálisan „legerősebb a nemzetek közül”, egyedül volt arra képes, hogy betartsa a „tüzes” törvényt.¹⁷

Másrészeiről pedig az Izrael gyermekei és Isten között létező speciális szeretetkapcsolat képezte az alapját az Énekek éneke rabbinikus allegorikus értelmezésének, amely ilyen szavakban nyert kifejezést: „Mennyire szereti a Szent, áldott legyen ő, Izraelt, hiszen akárhányszor száműzetésben volt, a Sechiná (Isteni Jelenlét) velük volt.”¹⁸

A rabbinikus irodalom igyekezett úgy magyarázni ezt a kiválasztást és speciális kapcsolatot, mint ami nem önkényes, és találni valamit Izrael (vagy a pártiárkák) jellemében és viselkedésében, ami motíválhatta az isteni választást, mint például a különlegesen szent élet, alázatosság, hűség vagy engedelmesség. A Talmud mondja, hogy a könyörületesség és megbocsátás Ábrahám és utódai tulajdonságai, és egy igazi zsidó megkülönböztető jelei.¹⁹ Mégis „azok a rabbik is, akik kivételes érdemeikkel próbálták megalapozni Izrael speciális hivatkozását, nem tagadták a cselekedetek elégtelenségét ebben a tekintetben, ezért ők is az Isten szeretetének motívumához fordultak vissza, amely nem jutalomként, hanem szabadon kerül felajánlásra”.²⁰

Izrael kiválasztásának rabbinikus koncepciója kifejezést nyer az ortodox liturgiában. „Kiválasztottál bennünket minden népek közül; szeretted bennünket, és kedvedet lelted bennünk, és minden nyelvek felett felmagasztaltál; megszenteltél bennünket parancsolataiddal, és szolgálatod közelébe vittél bennünket.”²¹ A kapcsolat Izrael kiválasztása és szerepe mint Isten Tórájának őrzője között elhangzik az áldásban, amikor valakit felhívják a Tóra olvasására: „Áldott vagy, Urunk, Istenünk, a mindenség Királya, aki kiválasztottál bennünket az összes nép közül, és nekünk adta a te Tórádat!”

¹⁵ *Náásze venismá* Ex 24,7; Sábbát 88a.

¹⁶ Ketubbót 112a.

¹⁷ Deut 33,3; Bécá 25b.

¹⁸ Megillá 29a.

¹⁹ Bécá 32b; Jevámót 79a; Máimonidész: *Jád Tesuvá* 2,10.

²⁰ SCHECHTER 1909, 61. o.

²¹ Sziddur: Ámidá – Kiddus az ünnepekre, Álénu ima.

Középkor

A kereszténység előretörésével az Izraelről mint kiválasztott népről szóló doktrína kibővült egy polemikus éllel, mivel az Egyház magát tartotta az „igaz Izraelnek” és Isten választott népének. Az üldözések és szenvedések idején a tanítás, amely a zsidó öntudat számára axiomatikus, magyarázatra nem szoruló volt, nagy erő és tűrőképesség forrása lett. Hasonló módon az a talmudikus magyarázat, miszerint Izrael hajlandósága a Tóra elfogadására volt az oka kiválasztásuknak, segítette fenntartani a hagyományhoz és a háláhához való hűségüket a megpróbáltatások és más vallásokra való kényszerű áttérítések idején.²²

A középkori zsidó filozófiában a zsidó nép speciális státuszának gondolata artikulált és radikális kifejezést nyert Judá Hálévi *Kuzari* című munkájában. Hálévi szerint az egész zsidó nép kiválasztottsága speciális egyedeken keresztül öröklődött tovább egész Izrael számára.²³ Az így öröklött isteni befolyás eredményeként a zsidó nép egyedülálló módon volt képes communióba lépni az Istennel.²⁴ Ennek az isteni befolyásnak a következtében Izrael kiválasztottsága magában foglalja a természetfeletti providenciától való függést, míg az emberiség többi része a természet törvényei működésének van kitéve.²⁵

Míg Izrael mint a kiválasztott nép gondolata Judá Hálévinél központi helyet foglal el, csak mellékes szerepet játszik más zsidó filozófusok munkáiban. Száádjá gáon megemlíti Isten ígését, hogy a zsidó nemzet fennmarad mindaddig, amíg ég és föld létezik,²⁶ és azt a véleményt tartja fenn, hogy csak Izraelt biztosították a megváltásról és a halottak feltámadásáról.²⁷ Ábrahám ibn Daud megismétli Judá Hálévi gondolatát, hogy egyedül Izrael rendelkezik a kiváltsággal, hogy prófétái legyenek; Hászdáj Crescas és Isaac Abrabanel pedig Judá Hálévi speciális teóriáját vallják a természetfeletti providencia kizárólag Izrael javára történő gyakorlásáról.

Bár Maimonidész szerint a judaizmus az egyetlen igaz kinyilatkoz-

²² KATZ 1961, 13–14. o.

²³ Judá Hálévi: *Kuzari* 1,95.

²⁴ Judá Hálévi: *Kuzari* 1,47.

²⁵ Judá Hálévi: *Kuzari* 1,109.

²⁶ Száádjá gáon: *Hiedelmek és vélemények könyve* 3,7.

²⁷ Száádjá gáon: *Hiedelmek és vélemények könyve* 7,3.

tatott vallás, amelyet semmilyen más kinyilatkoztatás nem múlhat felül,²⁸ a zsidó kiválasztottság doktrínája nála nem játszik különösebben központi szerepet.

Úgy tűnik, hogy a kiválasztottság szélsőségesebb és kizáró interpretációi a zsidó gondolkodók körében részben a nem zsidó világ elnyomására adott válaszok voltak. Minél inkább kényszerült a zsidó bezárkózni önmagába, minél inkább vissza kellett vonulnia a gettó falai közé, annál inkább hajlott arra, hogy hangsúlyozza Izrael különbözőségét az őt körülvevő kegyetlen nem zsidó világtól. Csak így válhattak szenvedései megérthetővé és elviselhetővé. Ez a fajta interpretáció éri el csúcspontját abban a kabbalisztikus felfogásban, amely szerint míg Izrael lelkei közvetlenül Istentől erednek, a nem zsidók lelkei alapvetően anyagiak (kelippot – „kagylók”). Amikor a zsidó végül megtalálhatta helyét a nem zsidó világban, a doktrína kevésbé éles megközelítése újból helyet kapott.

Modern kor

A 17. századi felvilágosodás, valamint a zsidók fokozatos emancipációja Nyugat-Európában kihívást jelentett, majd aláásta a zsidók egységét valló felfogást közvetlenül és közvetett módon egyaránt.

A „modern” zsidók legkorábbi képviselője, Moses Mendelssohn úgy tekintette a judaizmus intellektuális tartalmát, mint ami megfelel „az ész vallásának”, amelynek tanításai egybeesnek a filozófiával. Arra a kérdésre: „Miért maradjon meg egy zsidó zsidónak?”, Mendelssohn azt válaszolta, hogy a zsidók egyedül lettek kijelölve a történelemben a színáji kinyilatkoztatás által, ennél fogva kötelességük megmaradni a kinyilatkoztatás birtokosaiként.²⁹ Nagy mértékben ez a felfogás, amelyet különböző módon interpretáltak, maradt burkoltan vagy nyíltan a zsidó közösség nagy részének álláspontja. Ezen túlmenően a koncepció a zsidó misszió gondolatának irányába fejlődött (különösen a reformzsidóság köreiből). A felfogás hangsúlyozta a zsidók szerepét, akik miután megkapták Isten speciális üzenetét, ennek fejében elviszik azt a világ nemzeteké – és ez a misszió jelenti kiválasztottságukat.

²⁸ Máimonidész: *A tévelygők útmutatója* 2,39.

²⁹ BAECK 1958, 23. o.

Ez a megközelítés azonban kritika, félreértelmezések, valamint belülről és kívülről érkező támadások tárgyát képezte. Az antiszemita ennek alapján arra hivatkozott, hogy a felfogás leplezetlen kifejezése a zsidó felsőbbrendűség gondolatának, és azt állította, ez nem más, mint a zsidó világalomra törekvés programjának alapja. Ez segítette olyan hevesen zsidóellenes dokumentumok létrejöttét, amilyen a hírhedt hamisítvány, a hitelesség látszatát keltő *Cion bölcseinek jegyzőkönyve*. A félreértés és a nem zsidó világ egyes részeinek a zsidó önértelmezésre mint kiválasztott népre adott meghökkentő reakciója summázást nyer Hilaire Belloc³⁰ szösszenetében: „Milyen furcsa volt Istentől, hogy a zsidókat választotta” (amire jött a válasz: „Nem volt furcsa – a zsidók választották Istent”).

Még néhány intellektuális elme is képtelen volt arra, hogy a zsidó kiválasztottság tanát pozitívan tekintse. Arnold Toynbee írta: „Az ön-bálványozás leginkább notórius történelmi példája a zsidók tévedése... ők meggyőzték magukat arról, hogy amikor Izrael felfedezte az egy igaz Istent, e felfedezés feltárta Izrael mivoltát is mint Isten kiválasztott népéét.”³¹ Egy zsidó író, J. H. Brenner kijelentette: „Én kitépném a mai zsidó imakönyvből a »Te kiválasztottál bennünket minden formában és alakban« részt!”³² és ez be is következett a Rekonstrukcionista Mozgalom imakönyvében, amely állítja: „Modern gondolkodású zsidó nem hiheti többé..., hogy a zsidók isteni kiválasztottságú népet alkotnak.” (Szombati imakönyv)

Az Egyház a korai időktől fogva tartotta, hogy a zsidók Jézus elutasításával elvesztették kiváltságos helyzetüket, amelyet az Egyház örökölt. Némely modern liberális keresztény gondolkodó azonban tagadja Izrael kiválasztottságának megsemmisítését.

Egy ékesszóló kortárs kísérlet arra, hogy szót értsen ezekkel a kritikákkal, és közben fenntartsa a kiválasztottság koncepcióját, Leo Baeck *This People Israel* című könyvében található, amely így szól: „Minden nép lehet kiválasztott a történelem számára, az emberiség történelmének egy része számára..., de több történelem adatott ennek a népnek, mint más népeknek.”³³

³⁰ Joseph Hilaire Pierre René Belloc (1870–1953) volt az angol–francia író és történész.

³¹ TOYNBEE 1939, 4: 262. o.

³² Idézi SPIEGEL 1930, 375–389. o.

³³ BAECK 1964, 402. o.

Ezen túlmenően Izrael mindig nyitott volt a prozelita számára, aki – ha elfogadta azt – a választott nép része lett. Erre a tényre gyakran hivatkoznak a „faji” kizárólagosság vádjainak visszautasításakor.

A kiválasztottság koncepciójának kritikája főleg az univerzalista és humanista tendenciákból következik: a zsidók emberek az emberek között, Izrael pedig nemzet a nemzetek között. A felfogás védelme végül teológiai feladat, a kiválasztottság értelmének meghatározását jelenti, mint ami különbözik az „egyedi”, a „más” és legfőképp a „felsőbbrendű” fogalmaktól. A modern zsidó gondolkodás még küzd a problémával, hogy újra meghatározza a hagyományos koncepciót oly módon, hogy igazságot tegyen a judaizmus egyetemes értékeinek és a zsidó történelmi és spirituális tapasztalat egyedi jellegének egyaránt.

Bibliográfia

- BAECK, LEO: *Von Moses Mendelssohn zu Franz Rosenzweig. Typen jüdischen Selbstverständnisses in den letzten beiden Jahrhunderten.* Kohlhammer, Stuttgart, 1958.
- BAECK, LEO: *This People Israel. The Meaning of Jewish Existence.* New York, 1964.
- KATZ, JACOB: *Exclusiveness and Tolerance. Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times.* Oxford University Press, 1961. (Scripta Judaica 3.)
- SCHECHTER, SOLOMON: *Aspects of Rabbinic Theology.* 2. kiad. New York, 1961.
- SILBERMAN, L. H.: Election of Israel, Doctrine of; Jewish People; Particularism, Jewish. In: *Encyclopaedia Judaica.* CD-ROM. 1992.
- SPIEGEL, SHALOM: *Hebrew Reborn.* Macmillan, New York, 1930.
- TOYNBEE, ARNOLD: *A Study of History.* 4. köt. *The Breakdowns of Civilisations.* Oxford University Press, 1939.

A megtérés fogalma a zsidó gondolkodásban

A Tánách¹

Isten nem fog az embernek feltétel nélkül megbocsátani, hanem várja az ő megtérését. A bűnbánatban az embernek igaz lelkifurdalást kell tapasztalnia vétkei miatt, amelyeket elkövetett, és a megbánás energiáit konkrét cselekedetekké kell változtatnia. Az utóbbi folyamatban két szakaszt különböztethetünk meg. Először egy negatív megközelítést, azaz nem elkövetni újabb rossz cselekedetet,² és a másodikat, a pozitív lépést, azaz tenni a jót:³ *„Aki igazságban jár, és igazat beszél, aki megveti a zsarolással szerzett nyereséget, és legyint a kezével, mert nem kell neki az ajándék, aki bedugja fülét, hogy ne halljon vérontásról, és bezárja szemét, hogy ne lásson rosszat...”⁴ „Most azért jobbítsátok meg útjaitokat és tetteiteket, s hallgassatok az Úrnak, a ti Isteneteknek szavára! Akkor megbánja az Úr azt a rosszat, amelyet kimondott rólatok.”⁵*

A Biblia gazdag idiómákban, amelyek leírják az ember aktív szerepét a bűnbánat folyamatában: „szíveteket az Úrhoz fordítsátok”,⁶ „szerezetek új szívet magatoknak”,⁷ „körülmetélni a szívet”,⁸ „megmosni a szívet”,⁹ „szántsátok fel a töretlen földet”.¹⁰ Az ember bűnbánati csele-

¹ EICHROTT 1967.

² Iz 33,15; Zsolt 15; 24,4.

³ Iz 1,17; 58,5; Jer 7,3; 26,13; Ám 5,14–15; Zsolt 34,15–16; 37,27.

⁴ Iz 33,15.

⁵ Jer 26,13.

⁶ Józs 24,23.

⁷ Ez 18,3.

⁸ Jer 4,4.

⁹ Jer 4,14.

¹⁰ Óz 10,12.

kedeteinek kifejezéseit felöleli és magában foglalja egy ige, amely uralja a Bibliát: a *suv* (visszatérni), amelyből végül kifejlődik a *tesuvá*, a korai zsidóság megtérésfogalma. A szó gyökere magában foglalja a bűnbánat mindkét előfeltételét: a gonoszságtól való elfordulást és a jó felé való fordulást. A fordulat mozdulata jelzi, hogy a bűn nem kitörölhetetlen folt, hanem a helyes útról való letérés, és hogy a fordulat erőfeszítésével, azzal az erővel, amelyet Isten minden embernek megadott, a bűnös átformálhatja sorsát. A visszafordulás koncepciója az Úrhoz nem prófétai alkotás, hanem Izrael ősi tradíciójához nyúlik vissza. Ámosz anélkül használja a fogalmat, hogy törődne értelmének magyarázatával (Ám 4,6–11). Úgy tűnik, mintha sem Ámosz, sem Izaiás nem beszélne a bűnbánatról, kivéve legkorábbi próféciáikban: „*Mosakodjatok meg, tisztítsátok meg magatokat, távolítsátok el gonosz tetteiteket szemem elől! Hagyjatok fel azzal, hogy rosszat cselekedtek, tanuljatok jót tenni! Keressétek a jogot, siessetek segítségére az elnyomottnak, szolgáltatatok igazságot az árvának, védelmezzétek az özvegyet!*”¹¹ Nem azért, mert úgy gondolják, hogy jelentéktelen, hanem mert az ő idejükben a nép oly mértékben vétkezett, hogy már átlépték az isteni tűrőképesség határát, és a megtérés kapui bezárultak.¹² Izaiás számára a megtérés fontossága továbbra is jelen van, de csak azon kevesek számára, akik túléltek Isten tisztító tettét. Ez a túlélő maradék aktívan elkötelezi magát a megtérés programja iránt annak érdekében, hogy méltók legyenek lakóhelyet venni az Új Cionon.¹³ A próféta elsőszülöttjét ezzel az üzenettel jelölték meg: (csak) a maradék fog visszatérni.¹⁴

Másrészeiről viszont Ózeás és Jeremiás tanításában a felhívás a megtérésre soha nem marad el. Amikor Jeremiás kétségbeesik az ember önmegújító képességét illetően, felteszi, hogy Isten „új szívet” fog adni, amely legyőzi a bűnt, és örök bocsánatot fog kiérdemelni:¹⁵ „*Íme, jönnek napok – mondja az Úr –, amikor új szövetséget kötök Izrael házával és Júda házával. Nem olyan szövetséget, amelyet atyáikkal kötöttem azon a napon, amikor megfogtam kezüket, hogy kihozzam őket Egyiptom földjéről; azt a szövetségemet ők bontották fel, pedig én voltam az Uruk*

¹¹ Iz 1,16–18.

¹² Ám 7; Iz 6.

¹³ Iz 10,20–23; 17,7–8; 27,9; 29,18; 30,18–26; 31,6–7; 32,1–8.15; 33,5–6.

¹⁴ Seár-Jásub; Iz 7,3.

¹⁵ Jer 31,31–33; 32,39–40; Deut 30,6; Ez 36,26–27.

– mondja az Úr. – Hanem ez lesz az a szövetség, amelyet Izrael házával kötök azok után a napok után – mondja az Úr –: Törvényemet a bensőjükhöz adom és a szívükre írom. Istenük leszek, ők pedig az én népem lesznek.”¹⁶ „Új szívet adok nektek, és új lelket adok belétek; elveszem testetekből a kőszívet, és hússzívet adok nektek. Az én lelkemet adom majd belétek, és gondoskodom róla, hogy parancsaim szerint járjatok, és törvényeimet megtartsátok és megcselekedjétek.”¹⁷

A korai zsidó irodalom¹⁸

A rabbik ékesszólóak a bűnbánat leírásában. A bűnbánat egyike azoknak a dolgoknak, amelyek a világ teremtése előtt teremtettek;¹⁹ egészen a Dicsőség Trónjáig ér el.²⁰ Isten sürgeti Izraelt, hogy végezzen bűnbánatot, és ne szégyellje azt, hiszen a fiú nem szégyell visszatérni az atyához, aki szereti őt.²¹ Isten azt mondja Izraelnek: „Fiaim, nyissátok meg nekem a megbánásnak egy olyan szűk nyílását, amilyen a tű hegye, és én kinyitok számotokra kapukat, melyeken vagonok és kocsik járhatnak keresztül.”²² Nyílt böjtnapokon a közösség elöljárója kijelenti: „Testvéreim! Ninive lakóiról nem azt mondják: »Isten látta zsákruhájukat és böjtjüket«, hanem, hogy »Isten látta tetteiket, és hogy elfordultak gonosz útjukról.«”²³

A rabbik, a bölcsök tudatában voltak a bűnbánat egész koncepciójában rejlő teológiai nehézségeknek. Ha egyszer a rosszat elkövették, hogyan lehet azt helyrehozni? Az általános válasz erre az volt, hogy ez az isteni kegyelem dolga. Ebben felhasználják azt a gondolatot is, hogy a *tesuvá* teljes jelentőségét csak a bibliai időktől kezdődő hosszú fejlődés eredményeként nyerte el.

A zsidó hagyomány ezt így fogalmazta meg: „Meggérdezték a bölcsességet: »Mi a bűnösök büntetése?« A Bölcsesség válaszolt: »Aki

¹⁶ Jer 31,31–33.

¹⁷ Ez 36,26–27.

¹⁸ MONTEFIORE–LOEWE 1938; SCHECHTER 1909; COHEN 1949.

¹⁹ Peszáchim 54a.

²⁰ Jómá 86b.

²¹ Deuteronomium Rabba 2,24.

²² Sir Hásírím Rabba 5,2 no. 2.

²³ Jómá 3,10; Táánit 2,1.

bölcssekkel jár, maga is bölcs lesz, aki balgákkal barátkozik, hasonló lesz hozzájuk. A bűnösöket balsors üldözi, az igazaknak pedig jóval fizetnek.” (Péld 13,20–21) Megkérdezték a próféciát: »Mi a bűnösök büntetése?« A prófécia válaszolt: »Íme, minden lélek az enyém; miként az apa lelke, úgy a fiú lelke is az enyém; amely lélek vétkezett, az hal meg.« (Ez 18,4) Ezután megkérdezték a Szentet – áldott legyen! –: »Mi a bűnösök büntetése?«, és Ő válaszolt: »Tartsatok bűnbánatot, és engesztelésre találtok.«²⁴

A 3. századi palesztin tanítók vitatják, hogy vajon a bűneit megbánó bűnös különb-e az igaz embernél, aki nem vétkezett.²⁵ Rabbi Simeon ben Lákis azt mondta az egyik változat szerint, hogy amikor a bűnös megbánja bűneit, bűnei úgy számítanak ezután, mintha akaratlanul követte volna el őket; egy másik verzió szerint bűnei erényeknek számítanak. A két szöveg talmudi összeegyeztetése szerint az első eset akkor következik be, ha a megbánás félelemből történik, a második, ha az szeretetből történik.²⁶ Az ember, még ha élete minden napján gonosz is volt, ha élete végén megtér, minden bűne megbocsáttatik.²⁷ Az ideális az, ha az ember minden napján bűnbánatot tart. Amikor Rabbi Eliezer azt mondta: „Bánd meg bűneidet egy nappal a haláloed előtt!”, elmagyarázta, hogy mivel senki nem tudja, mikor fog meghalni, minden napját bűnbánatban kell töltenie.²⁸

Az engesztelőnap akkor hoz bocsánatot a bűnökre, ha van megtérés.²⁹ Azonban Júda há-Nászi úgy tartja, hogy az engesztelőnap bűnbánat nélkül is bocsánatot hoz, kivéve a nagyon komoly bűn eseteit.³⁰ Az engesztelőnap hatástalan lesz, ha az ember azt mondja: „Vétkezem, és az engesztelőnap majd hatással lesz a büntetésre.” Amennyiben az ember azt mondja: „Vétkezem és megbánom, és megint vétkezem, és megint megbánom”, nem adatik alkalom számára a megbánásra.³¹ Úgy tartják, hogy a második századi tanító, Rabbi Izmaél azt mondta:³² „Ha

²⁴ Jeruzsálemi Talmud, Mákkót 2,7; 31d.

²⁵ Beráchót 34b.

²⁶ Jómá 86b.

²⁷ Kiddusin 40b.

²⁸ Sábbát 153a.

²⁹ Jómá 8,8.

³⁰ Jómá 85b.

³¹ Jómá 8,9.

³² Jómá 86a.

valaki egy pozitív szabályt szegett meg, és megbánta, azonnal bocsánatot nyer. Ha negatív parancsolatot hágott át, és megbánta, a bűnbánat felfüggesztette a büntetést, és az engesztelőnap hoz vezeklést. Ha olyan bűnt követett el, melynek büntetése a kiirtás (karet) vagy halál a bíróság kezétől, és megbánta, akkor a bűnbánat és az engesztelőnap felfüggeszti a büntetést, és a szenvedés megtisztítja őt a bűntől. Ha azonban a Név (Isten nevének) megszenteltelenítésében bűnös, akkor a bűnbánatnak nincs hatalma felfüggeszteni a büntetést, az engesztelőnap sem hozhat vezeklést, a szenvedés nem szüntetheti meg a bűnt, hanem csak mind együtt függeszthetik fel a büntetést, és a halál fejezi be azt.”

Ez a séma mindazt a feszültséget magában foglalja, amely az ítélet különböző aspektusainak bibliai elemeit tartalmazza.

A bűnbánat komoly lelkiismeret-furdalást feltételez amiatt, hogy elkövették a bűnt. A harmadik századi babiloni tanító, Rabbi Júda úgy definiálta az igaz megbánót, mint aki még kétszer már találkozott a tárggyal (céllal), ami az eredeti törvényszegést okozta, és távol maradt tőle. Rabbi Júda rámutatott: „Ugyanazzal a nővel, ugyanakkor, ugyanott.”³³ A vezeklő bűnösnek be kell vallania bűneit. Rabbi Júda ben Bává szerint egy általános megbánás elégtelen, minden bűn minden részletét részletesen fel kell tárni. Rabbi Ákivá azonban úgy tartja, hogy elégséges egy általános megbánás, beismerés.³⁴ A bűnök nyilvános megvallása rosszallást váltott ki, mint ami a szégyen hiányát mutatja, kivéve azokat az eseteket, amikor a törvényszegés nyilvánosan történt, vagy egyéb vélemény szerint, amikor a többi ember ellen követték el a vétkeket.³⁵ A megbánás vezeklés nélkül érvénytelen. A Talmud beszél egy emberről, aki belemerül a tisztító vízbe (mikve), miközben kezében még mindig ott tartja a tisztátalan hullót.³⁶

A bűnösnek meg kell adni minden bátorítást, hogy megtérjen. Tilos azt mondani egy vezeklőnek, hogy „emlékezz előző tetteidre!”³⁷ Ha egy ember ellopott egy gerendát, és beépítette a házába, fel volt mentve az alól a kötelezettség alól, hogy lebontsa a házát, és megengedték számára, hogy készpénzzel fizessen a lopásért annak érdekében, hogy

³³ Jómá 86b.

³⁴ Jómá 86b.

³⁵ Jómá 86b.

³⁶ Táánit 16a.

³⁷ Bává Meció 4,10.

bátorítsák a megtérésre.³⁸ Azt is mondták, hogy amikor a rablók és uzsorások megtérnek, és vissza kívánják adni a vétkesen szerzett javakat, a bölcsek szíve nem hajlik az áldozatok felé, ha azok elfogadják az elégtételt, mert ez elbátortalaníthatja a potenciális megtérőt attól, hogy elhagyja gonosz életmódját.³⁹

A középkori zsidó filozófia

A bűnbánat rendes kérdésköre volt a középkori zsidó etikai és filozófiai irodalomnak. Száádjá ben Jószerf gáon⁴⁰ az *Emunót ve-Déót* című munkája ötödik részében tárgyalja a bűnbánatot. Báchjá ben Jószerf ibn Pákudá spanyol moralista (11. század) a hetedik „kaput” szenteli neki *Az igaz vezérfonal a szívek kötelelességeihez* (Kitáb al-Hiddája ilá fará'id algulúb) című munkájában, Maimonidész⁴¹ pedig a *Széfer há-Máddá* utolsó részét, a *Hilchot Tesuvát*.

Száádjá, Báchjá és Maimonidész egyetértenek abban, hogy a megbánás alapvető összetevői az elkövetett bűn miatt érzett bánat és lelkiismeret-furdalás, a bűn elutasítása, a bevallás, beismerés és bocsánatkérés, és a fogadalom, hogy a kihágás nem ismétlődik meg.⁴² A másik ember ellen elkövetett bűnök esetén bocsánatot kell kérni attól, aki ellen cselekedtünk, mielőtt isteni bocsánatot nyerhetünk.⁴³ Maimonidész különösen hangsúlyozza a szóbeli bevallás vagy *viddúj* (bűnvalló ima) fontosságát,⁴⁴ fenntartva, hogy nyilvánosan kell megvallani a bűnöket, amelyeket a felebarátok ellen követtünk el. Természetesen a szóbeli megvallás belső meggyőződés nélkül értéktelen.⁴⁵

A bűnbánat szükséges feltételei Báchjá ben Jószerf ibn Pákudá szerint:

1. Bűnünk gonoszságának elismerése.
2. Annak felismerése, hogy a bűn büntetése elkerülhetetlen, és hogy

³⁸ Gittin 5,5.

³⁹ Bává Kámmá 94b.

⁴⁰ 882–942.

⁴¹ 1138–1204.

⁴² *Emunót ve-Déót* 5,5; *Chovot há-Levávot* 7,4; Maimonidész: *Jád, Tesuvá* 2,2.

⁴³ *Emunót ve-Déót* 5,6; *Chovot há-Levávot* 7,9; Maimonidész: *Jád, Tesuva* 2,9.

⁴⁴ Maimonidész: *Jád, Tesuvá* 1,1.

⁴⁵ Maimonidész: *Jád, Tesuvá* 13,3.

a bűnbánat az egyetlen módja annak, hogy a büntetés elkerülhető lehessen.

3. Az Isten korábbi ajándékain való elmélkedés.
4. A gonosz tett elutasítása.

A bűnbánatnak különböző fokai vannak. A bűnbánat legmagasabb foka Száádjá gáon szerint az a bánat, amely közvetlenül a bűn elkövetése után jelentkezik, amikor az elkövetett bűn részletei még ott állnak az ember előtt. Alacsonyabb foka a bűnbánatnak, amikor valakit már katasztrófa fenyeget, és a legalacsonyabb foka a halál előtti megbánás. Báchjá szerint a legmagasabb fokozat az, amikor az ember, bár még képes vétkezni, de teljesen uralja bűnre hajló természetét. A bűnbánat második szintje, amikor az ember vissza tudja tartani ugyan magát a bűntől, mindazonáltal rossz hajlamai miatt állandóan vonzódik a bűnhöz. A legalacsonyabb foka a megtérésnek, amikor az embernek már nincs ereje vagy alkalma vétkezni. Maimonidész úgy tartja, hogy az érte el a megtérés tökéletes fokát (tesuvá gemurá), aki, miután olyan helyzetben találja magát, hogy megismételhetné bűnét, tartózkodik attól.⁴⁶

A megtéréssel foglalkozó számos középkori munka között szerepel az *Iggeret há-Tesuvá* (Levél a bűnbánatról, Konstantinápoly, 1548), Jóná ben Ábrahám Geroditól⁴⁷ a *Sáárej Tesuvá* (A bűnbánat kapui, Fano, 1583), és Izsák Áboábtól (14. század) a *Menorát há-Máor* (A Fény gyertyatartója, Konstantinápoly, 1514).

Az újkor⁴⁸

A bűnbánat gondolata a középkort követő időszakban is központi szerepet játszott a zsidók életében, amit megerősített a bűnbánati liturgia és a nagy ünnepek rituáléja. A külső stressz, a pogromok, a kiűzetések a zsidó embert önmagába, befelé fordították, és arra készítették, hogy bocsánatot kérjen Istentől bűneiért, amelyeket szenvedései gyökerének tartott. A messianisztikus mozgalmak, gyakran a zsidó közösségeket ért megpróbáltatások következményeként, további ösztönzést adtak a

⁴⁶ Maimonidész: Jád, Tesuvá 2,1.

⁴⁷ 1200–1263.

⁴⁸ UNTERMAN 1972.

megújuló vallásos buzgalomnak és az „Istenhez való megtérésnek”. Jámbor mozgalmak, mint amilyen a hásszidé askenázi (13. századi „német pietisták”), aszketikus bűnbánati technikákat gyakoroltak annak érdekében, hogy büntessék a bűnös testet.

Ezzel a háttérrel nyert teret a kabbalisztikus gondolkodás, amely a megtérést nem pusztán az egyén lelkének üdvözítésével, hanem a megváltás kozmikus drámájával hozta összefüggésbe. A tanítás a luriai kábbálában⁴⁹ érte el csúcspontját, ahol a bűnbánat egy lépés volt ugyan, de alapvetően fontos lépés a *tikkun* (egy kezdeti kozmogóniai szerencsétlenség által okozott kár „helyreállítása”, amelynek művében Izrael tevékenyen részt vesz, és amely elvezet a megváltáshoz), vagyis a megigazulás folyamatában. A bűnbánaton keresztül a zsidó képes Istennel közreműködni a bezárt szent szikra felemelésében (*sevirát kelim*: a vázák széttörése; amikor a kiadási folyamat során széttörnek az isteni fényt tartalmazó edények), így hozva el a messiási korszak beköszöntét – a teremtés művének beteljesedésével és tökéletesítésével.

A 18. és 19. század a kelet-európai zsidóság két fontos mozgalmának felemelkedését látta, amelyekben a megtérés gondolata bizonyos mértékben más-más teológiai szerepet játszott. A hásszidizmusban,⁵⁰ ahol a hásszid – vagy legalábbis a cádik – nagyon személyes és antropomorf kapcsolata az Istenhez nagy hangsúlyt kapott, a bűnbánati tanítás szigorúsága miatt visszafogott lett. Az Isten szerető válaszába és megbocsátásába vetett bizalom segítette csökkenteni a bűn túlzott terhének érzését. Ezzel ellentétben a muszár mozgalom,⁵¹ amelyet úgy tekinthetünk, mint a mitnággedim⁵² válaszát a kihívásra, amelyet a hásszidizmus a tradicionális judaizmus számára jelentett, felerősítette a bűn szerepét, így a megtérés a zsidó ember állandóan jelen lévő, kitartó feladata lett, nap nap után, évről évre. A befelé fordulás, a cselekedetek és szándékok vizsgálata – ami lényegében a muszár mozgalom velejét jelenti – olyan jártasságot kölcsönzött a bűnbánatban a mozgalom tagjai számára, amiről az átlag zsidó vagy a hásszid teljesen megfeledezett.

⁴⁹ Jichák Luriá Áskenázi, 16. század eleje.

⁵⁰ Hásszid mozgalom: Jiszráél Baál Sém Tóv tanításaira épülő megújulási mozgalom, amely a 18. századi Lengyelországban Mezsiricsi Dov Báer vezetésével indult el.

⁵¹ A mitnággedim körében Jiszráél Lipkin Szálánter által a 19. sz. végén alapított mozgalom, amely a judaizmus etikai oldalát hangsúlyozta.

⁵² Mitnággedim: szembenállók, elsősorban litván és fehérorosz ortodox zsidók, akik szemben álltak a hásszid mozgalommal.

Az önvizsgálatnak és bűnbánatnak ez a folyamata a muszár mozgalom követője számára Elul hónapban, a főünnepek előtt érte el csúcspontját. Ezt a hónapot teljes egészében a lelkiismeret-vizsgálatnak szentelték, és ismerünk különböző eseteket, amikor a muszár mozgalom képviselői kényelmetlenségeket és szenvedéseket is okoztak önmaguknak mint önbüntetést egy igazi megtérés részeként.

A modern kor⁵³

A modern korszakban, amelyet a zsidóknak a tradicionális vallási formáktól és Istenbe vetett hittől való elfordulása is jellemzett, a megtérés fogalma két köntösben jelentkezett. Az egyik a tradicionalista interpretáció, amely szerint a megtérés valami olyasmi, amire a nem hívő és a hívő zsidónak egyaránt szüksége van. A másikban a megtérés fogalmának újraértelmezéséről mint az Istenhez való visszatérésről van szó azok számára, akik gyenge gyökerekkel rendelkeznek a judaizmusban, vagy valamely fázisban elhagyták azt.

A tradicionalista felfogás legeredetibb formáját Ábrahám Jichák Kook⁵⁴ írásaiban találjuk, aki egész művét a megtérés témájának szentelte.⁵⁵ Kook három témát fon össze a megtérésről vallott felfogásában: a kabbalista felfogást, amely szerint a bűnbánat nem pusztán személyes szinten történik, hanem kozmikus arányokat ölt, és magában foglalja a messianisztikus cionizmust és az egyén visszatérését Istenhez. A bűn által az ember elszigeteli magát az Istenségtől, és megzavarja a teljes létezés potenciális harmóniáját. A bűnbánat túljutás ezen az elszigeteltségen, és az Istennel való közösség újra megtalálása, ami az ember legjobb törekvése. A megtérésben a világ harmóniája helyreáll, mivel egy ember megtérése visszasegíti az egész világot Istenhez. Izrael visszatérése ősei földjére Kook szerint nemzeti szintű megtérés (visszaforulás), és újabb lépés a teremtő folyamat egységének helyreállításában. A zsidó egyén megtérése erősíti a nemzeti megtérést és visszatérést, mivel a megtérés valóban Izrael lelke, szelleme.

⁵³ ROTENSTREICH 1968.

⁵⁴ 1865–1935.

⁵⁵ *Orot há-Tesuvá*.

Franz Rosenzweig⁵⁶ fontossága a megtérés modern újraértelmezésében elsősorban saját életének példájában rejlik. Rosenzweig személyes tapasztalata, ahogy megtalálta útját vissza a judaizmushoz, a modern *báál tesuvá*⁵⁷ paradigmájává vált. 1913-ban már a kereszténységbe való betérés szélén állt. Amikor azonban egy ortodox zsinagóga engesztelónapi szertartásán vett részt, megváltoztatta meggyőződését, és végül is egész életét. Ettől kezdve életmódja és írásai a judaizmusba való megtérő (visszatérő) ember küzdelmeit és gondolatait tükrözte. Rosenzweig fokozatosan magára vette a micvák⁵⁸ igáját, és megpróbált eszközöket – főképp oktatási eszközöket – találni arra, hogy felhívja a többi asszimilált zsidó figyelmét „a megváltás zsidó csillagának belső tüzére”. Rosenzweig megtérésefelfogása az Isten előtt álló ember portréja, és annak a dialektikus feszültségnek az ábrázolása, amely az ember Isten hívásával szembeni elvárásai és Isten szeretete között feszül, amely szeretetet a hívás mögött rejlik. Miután az Isten hívta, a hit embere dialógusba lép az Istennel. Az Istenhez fordulás nem pusztán ez a dialogikus nyitottság az Isten irányába, hanem magában foglalja azt a szándékot is, hogy az ember teljesíti a micvát, amennyire tudja, abban a reményben és hitben, hogy az ember képességei a micvák betartására szélesedni fognak. Rosenzweig hozzáállása azokat a törvényeket illetően, amelyeket nem tartott be, a „még nem” volt, azaz bár az adott pillanatban még nem volt kész ezen parancsok betartására, remélte, hogy a jövőben készen lesz rá.

Kookkal ellentétben, aki a megtérés témájával Izraelnek Istenhez és a nemzeti léthez való visszatérése vonatkozásában foglalkozott, Rosenzweig az individuum nyugati kultúráról, különösen a kereszténységtől való elfordulása és a judaizmushoz való visszatérése érdekelte. Gondolkodásmódjának ez a sajátossága, tipikusan egzisztencialista gondolkodásmódja, ahol életrajzi tapasztalat és filozófia találkozott, színesíti nála a téma egész tárgyalását. Míg Kook a zsidók (ortodox vagy más zsidók) megtérésével foglalkozik, Rosenzweig csak a „zárójelbe tett” zsidóhoz szól, azaz ahhoz, akit erősen befolyásoltak már a nem zsidó kulturális értékek.

⁵⁶ 1886–1929. ROSENZWEIG 1971; SCHWARZSCHILD 1960.

⁵⁷ Báál tesuvá: aki megtér.

⁵⁸ Micvák: parancsolatok.

Martin Buber⁵⁹ gondolatvilágában a megtérés gondolata alapvetően az egész embernek Istenhez, az örök Te-hez való fordulását jelenti. Bár Isten az ember számára a többi emberrel és a természet világával folytatott dialogikus kapcsolatban nyilatkozik meg, ezek a kapcsolatok mégis folyamatosan az „Én–Te” síkjáról az „Én–Az” szintjére terelődnek. Az Istennel való kapcsolat szükségszerűen és mindig „Én–Te” kapcsolat lehet csupán, mivel Isten maga az örök Te, aki soha nem lehet Az. Mégis, annak érdekében, hogy ezt a kapcsolatot fenntarthassa Istennel, az embernek teljes választ kell adnia, olyan választ, ami gyakran csak részben valósul meg. A megtérés „visszatérés” az Istenhez, így az „Én–Te” megújult teljes választát jelenti. A hászid gondolkodásmód hatása Buberre nyilvánvalóan megmutatkozik mind az Istenség erőteljesen személyes megközelítésmódjában, mind abban a felfogásban, hogy az Istenhez fordulás nem pusztán a vallásos szempontból elkülönített helyeken és időben történő kapcsolatot jelenti, hanem még a leginkább e világi pillanatokban is léteznie kell. Kookkal és Rosenzweiggel ellentétben Buber az embert emberként fogja fel, nem mint elítélt vagy el nem ítélt zsidót, hanem mint „Ént”. Buber saját filozófiáját kifejezetten zsidó keretek közé kívánta helyezni, visszautasítva a már elérkezett megváltás keresztény felfogásának kereteit.

Hivatkozott művek

- BUBER, Martin: *Én és Te*. Budapest, 1991.
- EICHRDIT, Walther: *Theology of the Old Testament*. 1–2. köt. London, 1967.
- MONTEFIORE, CLAUDE G. – LOEWE, Herbert (szerk.): *A Rabbinic Anthology*. London, 1938.
- SCHECHTER, Solomon: *Aspects of Rabbinic Theology*. 2. kiad. New York, 1961.
- COHEN, Abraham: *Everyman's Talmud*. New York, 1949.
- UNTERMAN, Alan: Repentance – Post-Medieval Period; Modern Developments. In: *Encyclopaedia Judaica*. 2. kiad. 17. köt. Detroit, 2007. 222–224. o.
- ROTENSTREICH, Nathan: *Jewish Philosophy in Modern Times*. New York, 1968.
- ROSENZWEIG, FRANZ: *Star of Redemption*. New York, 1971.
- SCHWARZSCHILD, Steven: *Franz Rosenzweig. Guide to Reversioners*. London, 1960.

⁵⁹ 1878–1965. BUBER 1991.

Imádság böjttel

Tóbiás 12,8

1. Az ima

1.1. A szó etimológiája

A *proszeukhomáj* jelentése: imádkozni, könyörögni. Az *eukhomáj* jelentése: kérni, megfogadni. Az *eukhé* magát az imát, az imádságot (fogadalom) jelöli, míg a *proszeukhé* az imára vonatkozik. Az *eukhomáj* egy terminus technicus az istenség felszólítására. A szó jelentése mindarra kiterjed, amit a felszólítás szorosán tartalmaz: kérni, könyörögni, valaminek szentelni magát. A kérés, könyörgés, fogadalom mindegyike magában foglalja az imádságot, de az alapjelentésből kiolvasható a dicsőít, dicsekszik és bizonygat jelentés is.

1.2. Az antik kor

Az ókorban vagy egymagukban, vagy áldozatok és adományok társaságában imádkoztak, aminek során az imádkozó, akinek rituálisan tisztának kellett lennie, két nyitott tenyérét az ég vagy az istenség kultikus képe felé emelte. Az ima céljának teljesítésében illetékes istenség megszólítása után következett az imádkozó kérése, olykor fogadalmat is téve a kérés beteljesülése érdekében. Míg a görögök hagyományosan megszabott imaformulákat nem ismertek, legfeljebb egy-egy isten saját imájában voltak ismétlődő fordulatok, addig a rómaiak imáikban szigorúan kötött szövegeket mondtak el. A rómaiak minden imádságuk kezdetén Janust és Jupitert szólították meg először.

A profán görögben az ima gyakran össze volt kötve az áldozattal, amelynek segítségével az istenek jóindulatából minden harmóniában, összhangban ment végbe. A szó már a műkénéi görögben fellelhető. Kezdetben a szóhoz hozzátartozott a jóság külső képe is. A későbbiekben, így

például a tragédiák íróinál ez a szellemi és erkölcsi értékekre vonatkozott.¹ A *proszeukhesztháj* Aiszkhülosz óta mindkét hasonló jelentésében előfordul. Így az *eukhesztháj* jelentése egyrészt imádkozni, másrészt egy fogadalomtételre is vonatkozik. A *Dicséretes gyűjteményes könyve* című irat (Kr. e. 257) szerint egy fogadalomról van szó (III,6713,10).² Felíratos bizonyítékok csak később találhatók: *Dicséretes gyűjteményes könyve* (I,3740). Egyértelműen hiányzik a szó jelentéséből a meghallgatás bizonyossága. A hellenisztikus misztériumok jámbor gyakorlata megélhette az imádsást az imádságban, az istenség közelében, azonban ritkán adott meg az „istenlátás” csúcspontja. Az imádkozó kérő imádságában, amely igencsak földi dolgokra vonatkozott, közbenjáró segítséget is kért és remélt. Az esedező egy fehér gypjűszállal összekötött olajágcsokrot tartott maga elé nyújtva, lelkületének kifejezésére.

1.3. Az ókori zsidó irodalom

A Tánáchban az imádság más módon jelenik meg. Jellegzetes módon összefügg Izraelnek Istennel való viszonyával. Izrael egész története végigvezethető az imádságon, minden fontosabb ponton megtalálható az embereknek Istennel való beszélgetése. Nem szükséges, hogy speciális héber kifejezésekre koncentráljunk, mint pl. az *átár* (imádkozni, kérni), *pálál* (imádkozni, kérni) és *tefilá* (imádság) szavakra. Gyakran ezen eseményt olyan egyszerű szavak jelzik, mint a beszélni, hívni, kiáltani, vagy éppen nyögni, sóhajtani, sírni, mely utóbbiak a felfokozott belső világ megnyilvánulásai. A Tánách korának imádsága ennek ellenére a kérésnek valódi és eredeti intenzitását nem felejtette el, tudnillik hogy azt az ember a szent és mindenható Istennel folytatja. Tulajdonképpen egy lehetséges isteni megnyilvánulás megragadása, amikor is Isten jóságát, kegyelmét közli az emberrel. Az ima bizonyos szabályos külső formai keretek között megy végbe. Imádkoztak állva, de találkozunk a „térdeire esett” megjelöléssel is. A kérés az alázat emberi magatartását hordozta.

A Tánách számos kifejezést ismer a dicsérő és kérő imára. Ismeri például a *hálál* (dicsérni, dicsőíteni) és a *hálelujáh* (dicsérd az Urat) kifejezéseket, és a szavaknak egész sorát, amelyek a dicséret gondolatát

¹ Vö. Aiszkhülosz: *Áldozatvivők* 140; Euripidész: *Medeia* 635.

² ...*proszeukszáménosz de autoj, eam me hügieszéi, dioti hüpomeno...*

még intenzívebben fejezik ki: ujjongani, énekelni – az utóbbit hangszeres zene is kísérhette.

A Tánách imájának jellemző vonása, hogy az az egyedüli Istenre vonatkozik, aki Izrael Istene, de egyúttal a népeknek és az egész világnak is az Ura, aki kinyilatkoztatta magát népének (1Kir 8,22; 2Kir 19,15). Izrael népének tagja tudja, hogy közel van Istenhez, nem magányos (Zsolt 35,1; 111,1), és tudja, hogy Istene vele van. Azt is tudja, hogy Isten az imádságot meghallgatja, ha az egybecseng akaratával (Zsolt 3,5; 18,7; 65,3; Jer 29,12). Erős bizalom van a kérésben (Zsolt 17,6), amelyben vannak vívódások és kétségek is, de ezek csak lehetőségként jelentkeznek hitében. Az imádkozó azt is tudja, hogy imája nem egyfajta jámbor teljesítmény. Az ima egyúttal Isten tényleges tisztelete is. Éliás imájában szemben állt a Baal-papok imájával, akik a szószaporítás technikáját alkalmazták, ezzel akarták Istent hatalmuk alá vetni, hatalmukba keríteni (1Kir 18,26). Az imádkozó azt is tudja, hogy Isten személy, ezért vezeti elő imádságát egészen személyes módon és konkrét formában. Az imádkozó abban a tudatban imádkozik, hogy valóban Istennel beszél, és őt nem csak egyfajta néma istenség hallgatja meg (Gen 18,22–23; 1Sám 1,10; Zsolt 77,1–11). Az ilyenfajta Istennel való beszéd a kibeszélő magatartásában felfokozódhat, mindenekelőtt a kérő imádság esetében.³ Tipikus ez abban az esetben, ha az imádkozó harcol, fegyverben áll, és Istent hívja segítségül. Hivatkozik választott nép voltára, Isten eddigi szabadításaira (például Egyiptom), és Isten kegyelmére, irgalmasságára számít.

Az imádkozó Istentől csodát is kérhet, aki ezt népének története során meg is adja (Zsolt 105; 106). Kéri azt is, hogy mentse meg minden lehetséges bajtól. Gyakorlatilag a kérés és köszönet mindent tartalmaz, ami az élet és az üdvösség kapcsán szóba jöhet, úgy az egyén, mint a közösség életében. Így gyarapszik maga az élet, az egyén és a nép léte az imádságon keresztül, amely tartós és intenzív Istenre irányultság.

Az imádság megerősítéseként jelentkezik többször a böjt (Neh 1,1; Ezdr 8,23; Jo 1,14; 2,12.15–17; Jer 14,12). A böjtben vezeklés valósul meg, az Isten előtti alázat magatartása, amelyből a kérő ima fakad.

Az imádság nem függ össze semmilyen kultikus hellyel, bárhol

³ Ex 32,11–14; Num 14,13–21; Deut 9,26–29; Neh 1,4–11.

megvalósítható (Gen 24,26.63). A későbbi időkben legfőképpen a jeruzsálemi Templomban kap központi szerepet.

A Tánách ismeri a különbséget az igaz és hamis ima között. Az igazi ima szívbéli imádság, ami azt jelenti, hogy a teljes személy részt vesz benne. Az ember a maga teljes valóságában, létében áll Isten előtt (Jer 29,12). A hamis ima ezzel szemben csak az „ajkak imája”, amely csak szavakat és formulákat mond (esetleg semmit sem mond). Az igazi ima a szív áldozata, az életnek Istenre és az ő akaratára való irányítása. Sajátos intenciója Isten parancsainak megtartása, ami által alkalmassá válik Isten adományainak befogadására (Iz 1,15; 29,13; Ám 5,23).

A Tánách ismeri az imádság akadályait is, amelyek megnehezítik az imádság meghallgatását, vagy éppen lehetetlenné teszik azt. Ilyen például az engedetlenség (Iz 1,15–17; 59,1–2; Deut 1,43–45), a szeretetlenség a felebaráttal szemben (Iz 58,3–10) és az igazságtalanság (Mik 3,1–4).

Az imádságnak mindezen jellegzetességei leginkább a Zsoltárok könyvében találhatók meg, amely a kultikus és egyéni imádságok egyedülálló gyűjteménye.

Már a Septuagintában megjelenik a *proszeukhesztáj*, amelyet majdnem mindig *hitpálélként* fordítanak (69 alkalommal, 8 alkalommal az *eukhesztháj*). A profán *eukhesztháj* gyakoribb forma, és kiszorítja a *proszeukhesztháj*t.⁴ A *proszeukhesztháj* 'dicséret' jelentése a Septuagintában teljesen eltűnik, és azt megszerzi az *eukhesztáj* és az *eukhé*. Valószínűleg ez az alapja annak, hogy miért jelenik meg az Újszövetségben olyan határozottan a *proszeukhé*. Az apostoli atyák használják a *proszeukhesztháj*t, amely viszonylag megegyezik az *eukhesztáj*jal, és a továbbiakban akkor fordul elő, amikor imádságról beszélnek. Josephus Flavius a Dániel-elbeszélésben használja a *proszeukhesztháj*t.⁵ Alexandriai Philón a *proszeukhesztháj*t csak mint imádságot ismeri.⁶

⁴ Vö. Dán LXX 6,11-et Dán Q 6,11-gyel.

⁵ *A zsidók története* 10,552.256.

⁶ *De Somniis* II,139; *Az egyes törvényekről* I,24.

1.4. Az Újszövetség

A *proszeukhomáj* 83, a *proszeukhé* 37 alkalommal fordul elő az Újszövetségben. Mindkettő leginkább az Apostolok cselekedeteinek könyvében található meg. János evangéliumában és a jánosi levelekben egyik szó sem fordul elő. Az egyszerű *eukhomáj* csak 6 helyen található meg az Újszövetségben (ApCsel, páli levelek, 3Jn), az *eukhé* pedig csak 3 alkalommal (ApCsel, Jak).

Az imádkozni, imádni, kérni, imádság fogalmi definíciója a késő hellenisztikus időszakban legjobban a *deomáj*, *deészisz* szinonimával való körülhatároltságában lehetséges. Ha összehasonlítjuk a *proszeukhesztájt* és a *dejszthájt*, magától adódik a különbség, hogy míg a *dejsztháj* majdnem mindig a valóságos kérést jelenti, addig a *proszeukhesztháj* jelentésében az ima tényét közli minden közelebbi meghatározás nélkül (például Jézus magányos imájánál). Emellett a *proszeukheszthájt* gyakran mint egy kérést jelöli meg (például Jézus a Getszemáni kertben; Kol 1,3; 2Tessz 1,11). A *proszeukhesztháj* Istenre irányulást tartalmaz eredeti jelentésében, míg a *deésztháj* kapcsolatban felmerül az az állítás, hogy magára a kérésre irányul. Nehezebb a különbségtétel a *proszeukhé* és a *deészisz* főnevek között. Mindkettő lehet imádság vagy kérés, amelyet rendszeresen gyakoroltak.⁷

Éppen ilyen jól lehet mindkét szót önmagában is imaként értelmezni.⁸ Ezt igazolja a gyakori pluralis forma is, pl. Róm 1,10.⁹ Lehet különbség a két szó között, a *deészisz* és a *proszeukhé* viszonylatában, amikor az ima idejének és benső tartalmának viszonyát elemezzük. Természetesen vannak átmenetek. A konkrét tartalomról ugyan nem mindig tudósít, de például Zakariás kérő imádságában kinyílik az utód felé: „meghallgatást nyert könyörgésed” (Lk 1,13);¹⁰ Kornéliusz imája és alamiznaadása Isten előtt meghallgatásra talált (ApCsel 10,31).¹¹ Az Újszövetség nem páli helyein a *deészisz* mindig tényleges, egyszeri cse-

⁷ ApCsel 6,4: *té proszeukhé... proszkárterészomen* (vö. ApCsel 2,42). Ef 6,18: *en pászé proszkárterészej káj deészej*. Kol 4,2: *té proszeukhé proszkárterejte* (a *deészisz* ebben a jelentésben csak Pálnál található meg).

⁸ Pl. Lk 22,45: *anasztász apo tész proszeukhész*.

⁹ Róm 1,10: *epi ton proszeukhon*; Lk 5,33: *hoj máthátáj Ioánnu...deészejsz pojuntáj*.

¹⁰ *...ejszékuszthé hé deészisz szu*.

¹¹ ApCsel 10,31: *ejszékuszthé szu hé proszeukhé káj háj eleémoszünáj szu emnészthészán enopion to Theu*.

lekedetet jelent, és nem a vallási élet jelenségét. Ha azonban 1Tim 2,1² jelentését nézzük: „*Mindenekelőtt arra kérlek tehát, tartsatok könyörgéseket, imádságokat, esedezéseket és hálaadásokat minden emberért*”,¹³ úgy látjuk, hogy egy kérdésnek az egészét kívánja megragadni, amely a közbenjárásra vonatkozik, és ez az *eukharisziással* éri el csúcsát. A szó lehatárolt volta csak óvatosan értendő, a *proszeukhénak* talán átfogóbb a jelentése, míg a *deészisznek* egyedibb.

Az Újszövetségben az imádkozás, amely az Ószövetségből ered, minden ponton felvette a Jézus-imádás jellegét, és így az Ószövetség ima- és imádságkincsét újjáalkotta. Az újszövetségi ima Istenhez, illetve Jézushoz fordul, aki most Úrként is (Küriosz) megszólítást nyer. Különösen jellegzetes a *proszküneo* szó. A *proszeukhesztháj* is Jézusra irányul.¹⁴ Ezzel bizonyította az első gyülekezet, hogy Jézus Krisztusra mint Úrra és az élő főre tekint, aki a halálon áthatolva jutott az életre (föltámadás). Így vele, miként földi működésének idején, továbbra is élő, személyes kontaktusban maradtak.¹⁵ Ebből következik az, hogy az igazi imádságot nem lehet monológként értelmezni, hanem az mindig dialógus, amelyben az imádkozó mindig maga is csendben hallgatja Jézus szavát és üzenetét. Az újszövetségi ima tehát nagyon személyes, konkrét és igazi beszélgetés Istennel, illetve Jézus Krisztussal. Erre tanította Jézus is tanítványait, az Atyához való fordulásra.¹⁶

Az imádkozó szilárd bizonyossága, hogy imája meghallgatást nyer (vö. *ájteo*), az Újszövetségben igen erős, Istennek atyai szeretetén alapszik Jézus Krisztusban. Jézusnak ez a bizonyossága, amely a hitből jön, szintén egészen tudatosan megerősödik és meghallgatást ígér.¹⁷ Ez a bizonyosság nem hagyta magát az ellentétes tapasztalatoktól eltántorítani, Isten atyai szeretetében kételkedni.¹⁸

Az igazi imádság sokra képes: kifejezésre jut benne a hit, amely

¹² Vö. Jer 11,14 LXX.

¹³ *Poieisztháj deészisz, proszeukhász, enteukszejsz, eukharisziász hüper pánton anthronon...*

¹⁴ Pl. Jel 5,8; ApCsel 9,3.

¹⁵ Vö. ApCsel 9,10–16; 2Kor 12,8.

¹⁶ Mt 6,6–9; Lk 11,2; Ef 3,14; vagy az atyára használt *abba* arám szó: Róm 8,15; Gal 4,6; erre védekezésként találkozhatunk egy bizonyos polémiával a korai zsidó irodalomban.

¹⁷ Pl. Mk 11,24: „*Higgyétek, hogy mindazt, amiért imádkoztok és amit kértetek, megkapjátok, és meg is adatik nektek!*”

¹⁸ Vö. Jézus imája a Getszemáni kertben.

teljes mértékben igazságos (Lk 18,10.14); az ilyen ima ajándékozta a Szentlelket (Lk 11,13), ez ad világosságot a további útra (Mk 1,35–39), amelyben az imádkozó fogadja és megkapja Isten fegyverzetét. Az imádság az egyetlen út, amelyen keresztül a tanítványok bármit is megkaphatnak. Ez valamiképpen az ember kinyújtott keze, amelyet Isten megtölt (Ef 6,17–20). Így az igazi ima legyőzi a gondokat (Fil 6,17–20). Ez egyúttal harc is a gonoszság és a sötétség hatalmasságaival (Róm 15,30; Kol 14,12; Mt 6,13).

Tud az Újszövetség az imának olyan akadályairól is, amelyek hatástalanná tehetik: a megértés hiánya, szeretetlenség (1Pét 3,7; Jak 4,3), hitelenség és kétség (Jak 1,5–7), a kiengesztelés, illetve a megbocsátás hiánya (Mt 5,23; Mk 11,25).

Tartalmilag terjedhet az újszövetségi imádság a legkisebb dologtól a legnagyobb kérésig, az örökkévalóság elnyeréséig. Ennek legjobb példája a Miatyánk (Mt 6,9; Lk 11,2). Itt található meg a kérés a mindennapi kenyérért és minden más naponta szükséges dologért, valamint Isten országának eljöveteleért, akaratának megvalósulásáért, a vétkek megbocsátásáért, a kísértéstől való megőrzést és minden rossztól való megszabadulásért. Tartalma nyitott, magára az Istenre, akaratára, országára, nevére vonatkozóan tartalmaz megszólítást. Máté evangéliuma 6. fejezetében, miként Lukács evangéliuma 11. fejezetében a Miatyánk egy nagyobb magyarázatba van beágyazva, amely a helyes imáról szól (Mt 6,5–15; Lk 11,1–12).

A kérő imádság, illetve az imádság különböző fajtái, amelyek megjelennek az Ószövetségben, ott vannak az Újszövetségben is, Pálnál és Jakabnál különösen hangsúlyos módon.¹⁹ Az imának minden emberre ki kell terjednie, az ellenségre is (Mt 5,44). Ismerjük a dicsérő és köszönő, hálaadó imát (köszönet: *ájneo* és *eukháriszteo*). Az az imádság, amely magát teljesen Istenhez fordítja, Istentől nem kér fizetséget, sem földön, sem égben (vö. különösen a Jelenések könyvét). Gyakran olvassuk, hogy az imádságnak meghallgatást kell nyernie.²⁰ Azt akarja mondani az Újszövetség, hogy Krisztus mindig az Úr jelenlétében van, beszélgetésben kell vele lenni, és akaratát teljesíteni (Kol 14,2).

Az ima egyik külső formája volt a térdeplő imádkozás (ApCsel 21,5; Ef 3,14), amelynél a homlok a földet érintette (Mt 26,39), a másik az álló

¹⁹ Róm 15,30; 1Tessz 5,25; 2Tessz 3,1; Jak 5,14–18.

²⁰ Pl. *ektenosz*: ApCsel 12,5; 1Pt 1,22; vö. türelem – *kartereo*.

imádkozás (Mk 11,25; Lk 18,11.13), amelyhez társult a felemelt kéz is (1Tim 2,8).

Az ókeresztény korban kiemelt szerepe volt a közösségi imának, mind az istentiszteleten (1Kor 11,4; 14,13–16.26), mind kisebb körben (Mt 18,19; ahol Jézus a közösségi imának egy különleges ígéretet adott; ApCsel 2,46; 12,2). A kérő ima rendes módja az egyéni, magányos ima maradt (Mt 6,6; Jézus magányos imái: Mt 14,23; Mk 1,35; Lk 5,16; 6,12; 9,18). Mondtak megszerkesztett, állandó imákat is, de ezek nem mutattak abszolút merev formát, amelyet éppen a Miatyánk két áthagyományozott változata is bizonyít (Mt 6,9; Lk 11,2).

1.4.1. Az imádság az egyes újszövetségi iratokban

Feltűnő a *proszeukhomáj* gyakori használata a lukácsi iratokban. Lukács számára az imádság a keresztény hit és élet lényeges megjelenési formája. Jézusban látja az igazi imádkozó előképét (Lk 11,1). Jézus és az apostolok, valamint közösségeik életüknek minden fontos pontján imádkoznak, minden fontos döntésben Istenhez fordulnak.²¹ Az imádság helyes volta azáltal nyert bizonyítást, hogy az imádkozó gyakran egészen konkrét útmutatást kapott Istentől (pl. ApCsel 10,9.30; 13,2).

Jánosnál az *eukhomáj*hoz kapcsolódó szócsoport egyáltalán nem fordul elő. Ahol Jézus imájáról szól (pl. Jn 11,41; 17,1), ott akkor találkozzunk kiemelt formával, ha megjegyzi, hogy Jézus szeméit az égre emelte. Jézus beszéde az Atyával teljes nyilvánosságban történt, amilyen „hangosan gondolkodó” formában (Jn 12,27). János ezzel arra utal, hogy Jézus állandó összeköttetésben állt Istennel. Nem találkozunk a leírásokban azzal, hogy Jézus együtt imádkozott tanítványaival.

Pálnál a hangsúly a lélektől áthatott igaz imádságon van (Róm 8,15.26; Gal 14,6), mindkét helyen használja – a *proszeukhomáj* mellett Róm 8,26-ban – a *kradzo* ígét, amely itt a gyermeki tisztaságból jövő kedvesség, bizalom és szabadság imádságának megnyilvánulása Isten felé. Tehát nem az emberi képességeknek és teljesítménynek van Isten előtt szerepe. Ez, miként a hit, felülről van, vagyis ajándék (vö. Ef 6,18: imádság a Lélekben). Pálnál az ima a hívőkben benne lakik, mintegy vezet i őket (Róm 8,14), magával az Istennel, aki lélek (2Kor 3,17; vö. Jn 4,23). Az imádság nem független az ember adta belső környezettől,

²¹ Lk 3,21; 6,12; 9,18.28; 22,44; 23,34; ApCsel 1,14.24; 6,6; 9,11; 10,9; 13,3.

állapottól. Pál hangsúlyozza azt is, hogy az imádság megerősíti az üdvösségbe vetett bizalmat és bizonyosságot (Róm 8,16). Pál ismeri a lélekkel telített imádságot is, amely túllépi az emberi beszéd és érthetőség határait, vagyis a nyelveken való imádkozást, vagy a lélekben való imádságot (1Kor 14,14–16). Határozott véleménye az, hogy az érthető szó fontosabb a karizmatikus imádkozásnál (1Kor 14,19). János is a lélekkel telített imát tartja a kereszténység „új” imájának. Az igazi imádkozás lélekben és igazságban történik (Jn 4,23).

Különösen is fontos Jak 5,13 locusa. Itt olvashatjuk azt, hogy az ima betölti a teljes emberi életet, jó és rossz napokon egyaránt. Mindent imádságban kell Isten elé vinni. Az imát összeköti még a kézzel való megkenés is. A kézzel való megkenés („fölkentjük imádkozva”) és az olajjal való megkenés az imádság konkrét megjelenítése, érthetőbbé tétele. Fontos mozzanat a bűnök megvallása mint az ima akadályának eltávolítása. Végezetül megjelenik a *proszeukhé* 'imahely' jelentésben is (ApCsel 16,13.16 – csak itt.)

1.5. A korai zsidó irodalom

Az időszámításunk kezdete körüli korai zsidó irodalom tanúsága is fontos a zsidó imádságról. A böjtnek és az imádságnak is kiemelkedően fontos szerepe volt Jézus korában, amelyre már előkészítettek a qumráni szövegek. Az ortodox zsidó irányzat, a farizeusok vonala az első század végétől szabályozott imaéletet indított el. Ez nem csak a zsinagógai, kultikus imarendszerre érvényes, amelyekből a Semá²² és a Semóne eszré²³ kiemelkedtek, és ezeknek külső megjelenési formái is rögzültek (Deut 6,8).

A zsinagógai istentisztelet, amely a Törvény tanulmányozását ötvözi az imával, a babiloni száműzetés idején kristályosodott ki (i. e. 586–538). A visszatérés és a Templom újjáépítése után sem tűnik el, de csak a Második Szentély pusztulása után (i. sz. 70) fejlődött ki, bár a zsidó imakönyv klasszikus formája csak a középkorban alakult ki.

²² Gen 6,4: „Halljad, Izrael, az Örökkévaló, ami Istenünk, az Örökkévaló egyetlenegy!”

²³ A tizenhét áldás, amely mindenekelőtt az egyén és a közösség üdvösségvárását hordozza; az ima három részből áll: az első három áldás Isten dicsérete; a három utolsó áldás köszönet Istennek; a kettő közötti tizenhárom áldásban az ember egyéni kérései találhatók.

Vannak saját szavakkal elmondott imák a Tánáchban, például a meddő Hanna imája, amelyben gyermeket kér Istentől (1Sám 2); ez az ima a talmudi kor imáinak mintája lett. A kötöttebb imádságok megjelenése, mint például a lévíták által énekelt zsoltárok, templomi áldozathoz köthetők. A rabbinikus korban az *amidá* vált a *sáhárit* (sáhát: hajnal), *minhá* (felajánlás), *mááriv* (erev: este), *muszáf* (többlet) és a *nejlá* (záró) istentiszteletek központi elemévé. Az *amidá* (álló, fenálló) a zsidó liturgia fő imája, amely mindig központi helyen áll. A jeruzsálemi Templomban bemutatott áldozat mintájára szerkesztették meg. A hétköznapi *amidá* a Semóne eszré néven ismeretes, jelentése: „tizennyolc”, mert eredetileg tizennyolc áldásból állt. A 2. század folyamán csatoltak hozzá egy tizenkilencediket, egy eretnekek, valószínűleg zsidókeresztények elleni áldást (a *minímek* elleni áldást Rábbán Gámliél rendelte el). Az imádságot nem mondhatja el, aki szomorúnak, fáradtnak vagy szétszórtnak érzi magát, csak az, kinek szíve örömmel teli. Ideális esetben imádkozni a *minján* (tíz törvényköteles férfi) jelenlétében a zsinagógában kell, a liturgikus hagyomány által kötött héber és arám nyelvi formulákat alkalmazva, de lehet otthon is imádkozni. A imádságnak mindig „szívből jövő imádatnak” kell lennie (káváná), nem pusztán szóbeli szolgáltnak. Az imát a „szív istentiszteleteként” (ávodá se-bá-lév; Jeruzsálemi Talmud Beráchót 4,1) fogják föl, amelynek nincs szüksége sem Templomra, sem papokra, s mindenütt elmondható. Az imádság értékét és erejét hangsúlyozandó, a Talmud egy sor merész, antropomorf ábrán jeleníti meg Istent, amint tállitba (imaköpeny) burkolva és tefillint (imaszíjakat) viselve imádkozik.

1.6. Az ókeresztény egyház

A nappal és éjszaka beköszöntésekor a keresztények imádkoztak.²⁴ Ez szentírásolvasást és zsoltáréneklést jelentett.²⁵ Tertullianus azt tanácsolja, hogy reggel az imádkozó térdeljen le.²⁶ Az imádkozó a felkelő nap felé fordult, „ahonnan az igazi fény jön”.²⁷ A Kelet annak a jelképe, aki

²⁴ Tertullianus: *Az imádságról* 25. Vö. Alexandriai Kelemen: *Homiliák* X,1; XIX,12; és Rec. II,71.

²⁵ Alexandriai Kelemen: *Stromata* VII,7; *Paedagogus* II,2.

²⁶ Tertullianus: *Az imádságról* 23.

²⁷ Tertullianus: *Apologia* 16,10; Alexandriai Kelemen: *Stromata* VII,43,7.

a mi napunk – fogalmazta meg Alexandriai Kelemen. Keleten kelt fel az igazság világossága, amely felettünk ragyog.²⁸ Tertullianus szerint „keresztények mindazok, akik elbűvölten látták tündökölni az igazságnak ugyanazt a világosságát”.²⁹ A zsinagógákat úgy építették, hogy azok Jeruzsálem felé nézzenek. A keresztény, mielőtt még a felkelő nap irányába nézve építette volna templomait, a „két folyam közti” ország felé fordult, ahová az „Édenkertet” helyezte, amelybe visszavezette őt Krisztus; hite szerint pedig egy nap majd onnan jön vissza az Úr.³⁰ Hipparchos vértanú keresztet festett háza keleti falára, s naponta hétszer imádkozott előtte.³¹ Órigenész azt tanácsolta, hogy ha lehet, tartsanak fenn egy helyet házukban az imádság számára.³² Tehát már a 3. századtól voltak imatermek a magánházakban, leginkább a jómódú egyiptomi keresztényeknél. A keresztény napnyugtakor újra imádkozott.³³ Tertullianus megkívánta, hogy az imánál a hívő tegyen jelet a homlokára, vagyis tau (a héber álefbét utolsó betűje) alakban vessen keresztet.³⁴

A *Didaché* (8,3) szerint a keresztények megtartották a zsidó imaszokást, naponta háromszor imádkoztak, elmondva a Miatyánkot is. Ez az ima összegyűjti a közösséget, még ha az szét is van szórva, és lehetővé teszi, hogy mindenütt, mindenkor „többes számban” imádkozzon. Az nincs előírva, hogy pontosan hány órakeret kellett az imákat elmondani. Egy évszázaddal később a szabályozásra hajlamosabb latin szellem a harmadik, hatodik és kilencedik órát írta elő.³⁵ Ebben a korban általánosan elterjedtek a vízi- és napórák, amelyek mutatták az időt piacon, középületeken, fürdők bejáránál.³⁶

A keresztények állva, felemelt kézzel, nyitott tenyérrel imádkoztak, a katakombákból ismert „orans” állásban, mint ahogy Krisztus tárta ki karját a kereszten.³⁷ Ebben a testtartásban imádkoztak az antiókhiai

²⁸ Alexandriai Kelemen: *Stromata* VII,43,7.

²⁹ HAMMAN 1987, 182. o.

³⁰ PETERSON 1959, 15–35. o.

³¹ Acta Hipparchi: *Philothei et sociorum* 125.

³² Órigenész: *Az imádságról* 32,1.

³³ Alexandriai Kelemen: *Stromata* VII,49,6–7; *Apologia* 16,6; *De corona* 3; *Az imádságról* 26.

³⁴ *Adversus Marcionem* III,22,18; *Apologia* 16,6.

³⁵ Tertullianus: *Az imádságról* 25; Alexandriai Kelemen: *Stromata* VII,40,3.

³⁶ CARCOPINO 1947, 178–179. o.

³⁷ Tertullianus: *Az imádságról* 11; Alexandriai Kelemen: *Stromata* VII,40,1; Órigenész: *Az imádságról* 31,2.

ai, római, karthágói és alexandriai hívek. Ez a sumer világból, majd a zsidóságból eredő testtartás lett alkalmassá arra, hogy kifejezze a lélek Isten felé való mozgását.³⁸ A térden állva mondott ima az alázat és bensőséges könyörgés kifejezője volt. Leborulások is kísérelhették az imát, amikor a fej egészen a földet érintette, mint ahogy ezt Észak-Szíria és Kaldea egyházai máig megőrizték. Ugyanezen egyházak egy másik testtartást is megtartottak: a hívek állva, kezüket mellükön keresztbe téve imádkoztak, mint a szobrokon látható sumer és akkád királyok.

Az étkezés előtt mondott hálaadó ima is zsidó eredetű.³⁹ Ebben a keresztény közösség magának Krisztusnak a példáját is követte.⁴⁰ A zsidóság és az összes keleti nép számára az étkezésnek vallásos jellege volt, amely elhalványulhatott, de sohasem tűnt el egészen.⁴¹

2. A böjt

2.1. A szó etimológiája

Az alapszó, a *nésztsiz* az indogermán *ne-ea-tisb*ől ered, és mindenekelőtt arra vonatkozik, aki nem evett, akinek üres a gyomra. Így használja Homérosz az *Iliászban*⁴² és Onaszandrosz a *Sztratégikoszban*,⁴³ illetve Dán 6,19 LXX (Θ: *ádejpnosz*), valamint Mk 8,3. Különösen az étel tartalmára vonatkozóan – vallási alapállásból – lett a *nésztsiz* terminus technicus a böjtölőre vonatkoztatva, így szerepel már a Démétér-himnuszban is.⁴⁴

Éppen így jelenti a *nészsteüo* azt, hogy „üres a gyomra”, nincs ennivalója;⁴⁵ nagyrészt azonban a böjtölés vallásos-rituális értelemben

³⁸ Alexandriai Kelemen: *Stromata* VII,40,1.

³⁹ Alexandriai Kelemen: *Homiliák* I,22; *Paedagogus* II,9; Tertullianus: *Az imádságról* 35; *De corona* 3; *Apologia* 39.

⁴⁰ Mt 14,19; ApCsel 27,35; 1Tim 4,4.

⁴¹ STRACK–BILLERBECK 1922, 4: 611–639. o.

⁴² 19,206: *ánogojmi ptoleimidzemen hüjász Ákhájon nésztiász ákmenusz* – nem jóllakott.

⁴³ 1,12: *mé oknejto káj ápisztopojejsztháj szémájnein, mé fthászoszi nésztsizin epithentesz hoj plémon tén ánánkén tu mákhesztháj.*

⁴⁴ *Orphicorum Fragmenta* 47: *méteri Pür men m'áge, ej nésztsiz ojd' üomejnjáj / heptá te nésztiin é meth'émerán elinüen / heptémár men nésztsiz één.*

⁴⁵ Arisztotelész: *Problemata* XII.7; *De Partibus Animalium* 14p675b, 36f: *en tojsz mejdzoszi káj nészzteuszászin, áll'uk edédokoszín...*

jelentkezik.⁴⁶ Chrisippus írta Plutarkhosz után.⁴⁷ További előfordulásai: Bír 20,26; 1Krón LXX 10,12; Zak 7,5 stb.; Alexandriai Philón: *De Specialibus Legibus* II.197; Josephus Flavius: *A zsidók története* 20,89,⁴⁸ Mt 4,2; 6,16; Mk 2,18; Lk 18,12; ApCsel 13,2.

A *nésztejá* főnevet is lehet általános értelemben venni: aki nem evett, nincs tápláléka, éhesen szenved (pl. Arisztotelész: *Problemata* XII.7;⁴⁹ Hippokratész: *Aphorismi* 2[16];⁵⁰ 2Kor 6,5; 11,27). Az apostol bilincsből és éhezésben: a *nésztejá* itt mintegy összefoglalást ad az éhségről és a szomjúságról (*limosz, dipszész*).⁵¹ Legtöbb esetben azonban sajátos vallási jelentést hordoz a böjt szó.⁵² A *hé Nésztejá* főnévként a böjti napot is jelenti, így például az athéni kultúrában a Thesmophoria ünnepének napját,⁵³ és a zsidó vallásban a nagy bűnbánati napot, tisri hó 10-ét.⁵⁴

A Septuagintában a *nésztisz* Dán 6,19-ben bukkan fel, ahol ez az arám *tevára* vonatkozik, másutt nem található. A *nésztejá* állandó megfelelője a *cóm*, a *nészteuoé* a *cúm*; csak 1Kir 21,9-ben (= 3Bászilejón 20,9) lesz *kára cím*, a *nészteuejn* *nésztejá*nnal lefordítva. Azonos jelentésű a *nészteuoóval* a Septuagintában és a zsidó-görög irodalomban az *u geumáj*.

⁴⁶ Arisztophanész: *Madarak* 1519: *hoszperej Theszmoferiojsz nészteuomen; A nők ünnepe* 983f: *Pájszomen, o günájkesz, hojá per nomosz: nészteuomen de pántosz.*

⁴⁷ *Quaestiones Convivales* 1,9,1: *...nészteuszántász árgoteron eszthejejn é profagontász.*

⁴⁸ *Epi tén hiketeján etrepeto tu Theu, khámáj te dipszász auton káj szpodo tén kefalén kátájszkhúnász metá günájkosz káj teknon enészteuen anakalon ton Theon.*

⁴⁹ *tá sztomátá méden edédokoton, állá nészteuszánton odzej mállon de kálejáj nésztejász odzejn*

⁵⁰ *gerontesz euforotata nésztején feruszi*

⁵¹ Vö. 1Kor 4,11; Fil 4,12.

⁵² Vö. pl. Hérodotosz 4,186: *nésztejász auté káj ortász epiteleuszí*; Plutarkhosz: *Ízisz és Ozirisz* 26. 927,8; ; 2Bár LXX 12,16; Zsolt 68,11; Jo 1,14 stb.; Alexandriai Philón: *De Migratione Abrahami* 98; Josephus Flavius: *A zsidók története* 11,134: (Ezdrás) *nészteján autojsz páréngejlen, hoposz eukhász pojészontáj to Theo*; valamint Lk 2,37; ApCsel 14,23.

⁵³ Alciphron 2,37,2; Athenaeus VII.80a.

⁵⁴ Pl. Alexandriai Philón: *A Tízparancsolatról* 159: *nészteján, en hé szition káj poton apokhé diejrétáj*. Továbbá: Alexandriai Philón: *Az egyes törvényekről* I.186.168; II.41.197.193 (nésztejá eorté); 200 (hé hémerá tész nésztejász); Alexandriai Philón: *Mózes élete* II.23: *tén legomenén nészteján*, vö. uő: *Legatio ad Gaium* 306; Josephus Flavius: *A zsidók története* 18,94: *kátá tén nészteján*, vö. 17,165; 14,487: *té eorth tész nésztejász*; 14,66: *té tész nésztejász hémera*, vö. *Damaszkuszi irat* 6,19: *jóm tááni*; ApCsel 27,9; Plutarkhosz: *Quaestiones Convivales* 4,6,2; Justinus: *Dialogus cum Tryphone Judeo* 40,4.

2.2. Az antik kor

A vallási élet antik bűjti szokásrendszere a mindennapi táplálékról való lemondást jelenti a görögöknél, am később a római világban is megjelent ebben az értelemben. Az eredeti motívum azonban a bűjtnél a démonoktól való félelem volt, akik az evés alkalmával nyertek hatalmat az ember felett. A bűjt – megfordítva a helyzetet – alkalmassá vált az ember számára, hogy előkészítse az istenséggel való kapcsolat létrehozását, és így befogadja az eksztatikus és mágikus erővonalakat.

Azt a gondolatot, meggyőződést, hogy a gonosz lelkeket el lehet űzni bűjttel, Plutarkhosz már Xenokratésznél megtalálni véli.⁵⁵ Még keresztény ajkáról is halljuk az antik meggyőződést.⁵⁶ Ide tartozik a gyászolók bűjti szokása. Lukianosz komikumot csinál ebből (a halott szülei a temetésig három napon át minden ételtől tartózkodtak),⁵⁷ amire Apuleius is rájátszik, akinél a halott őrzésére kirendelt embernél merül fel a bornak és az ételnek a visszautasítása.⁵⁸ Ameddig az elhunyt lelke még közel van, az evésnél és az ivásnál fenyeget a démoni fertőzés veszélye.

Bűjtölési parancsuk van a papoknak a Szentélybe való belépés előtt, az áldozatok felajánlása előtt, általában a kultikus cselekmények teljes folyamatában, amint az Hérodotosz által már Egyiptomból ismert,⁵⁹ a görög és római kultúrára ez ebben az értelemben nem lett áthagyományozva. Athénban a Thesmophoria-ünnepen, amely Démétér tiszteletének ünnepe volt megkövetelték az asszonyoktól, hogy egy napot bűjtöljenek, amelyet ők *khámáj káthémenáj*nak tartottak.⁶⁰ A misztériumvallásoknál az evés és az ivás a beavatandónál fontos elem volt, minden előírt rítus gyakorlása előtt bűjtöt kellett tartani az istenséggel való egyesülés előkészítésére. Az eleusziszi misztériumokban addig

⁵⁵ *Ízisz és Ozirisz* II.361.b: ...*hode Xenokratész... ton eorton, hoszáj plégász tinász é kopetusz é nésztejász... ekhoszin, ute theon timájsz ute dájmonon ojetáj megálász men káj iszkürász, düstropusz de káj szküthropász háj khájruszi tojsz tojutojsz káj tünkhánuszáj prosz uden allo kheiron trepontáj. De Defectu Oraculorum* 14 II.417.c: bűjt van: *dájmonon faulon apotropész heneká.*

⁵⁶ Pseudo-Kelemen: *Homiliák* 9,10: ...*prosz tén dájmonon fűgén [...] hé nésztejá [...] ojkeiotaton esztin boéthémá.*

⁵⁷ *De Luctu* 24.

⁵⁸ *Metamorphoses* II.24.

⁵⁹ *Hist.* 2,40: *pronészteuszántesz de thüuszín.*

⁶⁰ Plutarkhosz: *Ízisz és Ozirisz* 69(II.378.d).

böjtöltek a neofiták, amíg a szentségi keverék italt magukhoz nem vették;⁶¹ Déméter böjtje, amely benne volt a mítoszban,⁶² rámutatott az ünnepi kultikus szokásokra. Kybelé és Attis fríg misztériumában csúcsoad ki többféle étkezési szokás, a teljes *nésztejá*, a háromnapos gyász Attis halálakor.⁶³ Az Ízisz-misztériumba történő beavatásban nem igazán bizonyított a böjt megléte.

A görögök és a rómaiak tudták, hogy az önmegtartóztatás megvalósítása éksztatikus megnyilvánulásokhoz vezet. Ilyen volt az ún. mantikünnep, amelyben komoly szerepe volt a böjtnek.⁶⁴ Ha a klaroszi Apolló-jósda a kapott kinyilatkoztatás fogadása előtt egy napot és egy éjt böjtölt, a didümai branchida papnők három napot böjtöltek,⁶⁵ voltak más előkészületi szokások is, például a delphoi jósdában a rituális szolgálat megkezdése előtt kasztrálták magukat. A gyászsíjlatok alkalmával az istenek templomában alvóknak kinyilatkoztatták a jövőt. A beteg gyógyulására böjttel készült;⁶⁶ Tertullianus *A lélekről* című művében ír erről.⁶⁷

A varázslások alkalmával is sokszor volt böjti előkészület a mágikus műveletek sikerének érdekében. A varázsszövegek mindig előírják az üres gyomrot, ahol a meghosszabbított böjt nem a varázserő megerősítésére szolgált.⁶⁸

Az antik böjti szokások nincsenek szoros kapcsolatban az éthoszszal és az etikával. Az *enkhátejá* erkölcsi ideálja fordított úton megy, miként a filozófusok hirdették és valósították meg iskoláikban. Az *észtejá* nem egyfajta időbeli kötelezettség, inkább az élet utópisztikus kívánságaként jelentkezik.⁶⁹ A böjt a görög-római világban nem aszkézis volt, hanem rítus, amely a kapcsolatot akarta felvenni és fenntartani a szellemekkel és az istenekkel.

⁶¹ Vö. a misztériumot megismerő mondást: Alexandriai Kelemen: *Protrepticus* II 21,2: *enészteuszá, epion ton kükeoná*.

⁶² *Homerici Hymni ad Cererem* 47. 200. stb.

⁶³ Sallustius: *De Deis* 4.

⁶⁴ Cicero: *De Divinatione* I.51,115: *Animus... omnia, quae in natura rerum sunt, videt, si modo temperatis escis modicisque potionibus ita est adfectus, ut sopito corpore ipse vigilet*.

⁶⁵ Jamblichus: *De Mysteriis* III.11.

⁶⁶ Flavius Philostratus: *Vita Apollonii* II.37; Sztrabón: *Geogr.* XIV.649.

⁶⁷ *De Anima* 48 (CSEL 20.379): *Quod oracula incubaturis ieiunium indicitur*.

⁶⁸ Pl. Berliini Állami Múzeum, 5025. papirusz, 235; *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* III.53.13.

⁶⁹ Pl. Porphyrius: *De Abstinencia* I.27: *lepton de ton szition káj engüsz tejnon aposzitiász*.

2.3. Az ókori zsidó irodalom

A Tánách a *cúm* mellett még kifejezetten a böjtre használja az *iná nefes* kifejezést, amely a lélek megalázkodását, az önsanyargatást jelenti;⁷⁰ szószaporítás értelemben: Zsolt 35,13: *inéti vácóm náfsím* – ugyanilyen eredetű a Zsolt 69,11 (?). Ezdr 8,21-ben szintén ezt jelenti a *hitáná* 'böjtölni'; éppen így később a korai zsidó irodalomban, ahol a *cúmot* és a *hitánát* szinonimaként használják. A *táánít* jelentése: önsanyargatás, vagyis böjt, a masszorában csak Ezdr 9,5 található meg, és szerepel a korai zsidó irodalomban mint terminus technicus.

Az ószövetségi böjti gyakorlat vallástörténeti környezetéhez hasonlóan indul. A böjt haláleset alkalmával a Tánáchban a démonhitben gyökerezik, de a történelem során ez a gyászhoz kapcsolódó szokásokkal, a gyász érzésével, a halotti rítussal keveredett.⁷¹ Amikor Mózes, mielőtt a Tízparancsolatot megkapta volna, negyven nap és negyven éjjel a Sínai-hegyen volt az Úrral, evés és ivás nélkül,⁷² vagy amikor Dániel látomása előtt egy bizonyos időn át hosszasan böjtölt és magát sanyargatta,⁷³ így itt a böjt ismét a kinyilatkoztatás fogadására való előkészületként jelenik meg. Ez képessé tesz az Istennel való találkozásra, szavának meghallására. A legmarkánsabb megfogalmazás a Tánáchban a böjtre az *iná nefes*, amely szófordulat jelzi a lemondást és az önsanyargatást, amely Istenre jó benyomást tesz: haragját lecsillapítja, és teljesíteni tudja azt, amit az ember tőle kér.

Böjtöl az ember, hogy megszabaduljon egy csapástól.⁷⁴ Böjtöt tartott baj esetén az egész nép, amivel Isten a szerencsétlenséget megfordította.⁷⁵ Böjt és ima kéz a kézben jár, Istennél meghallgatásra talál az ilyen kérés (Jer 14,12; Neh 1,4; Ezdr 8,21.23; Eszt 4,16), különösen a bűnöket beismerő, bűnvalló ima esetén (1Sám 7,6; Jo 1,14; 2,12; Neh 9,1; Jón 3,8) és a böjttel összekapcsolt fogadalom esetén (1Sám 14,24; vö. Num 30,14). A böjtölő sokszor átveszi a gyászoló magatartását.⁷⁶ Az egynapos böjt

⁷⁰ Lev 16,29; 23,27.32; Num 29,7; Iz 58,3.

⁷¹ 1Sám 31,13; 1Krón 10,12; 2Sám 1,12; 3,35; 12,21.

⁷² Ex 34,28; Deut 9,9.

⁷³ Dán 9,3; 10,2.12.

⁷⁴ 2Sám 12,16; 1Kir 21,27; Zsolt 35,13; 69,11.

⁷⁵ Bír 20,26; 1Sám 7,6; 1Kir 21,9; Jer 36,6.9; 2Krón 20,3; Jo 1,14; 2,12; Jón 3,5 (itt még az állatok is velük böjtölnek).

⁷⁶ Vö. 1Kir 21,27; Jo 2,13; továbbá: Iz 58,5; Eszt 4,3; Neh 9,1; Jón 3,5; Dán 9,3.

reggeltől estig tart.⁷⁷ A szigorított formát, a háromnapos böjttöt, amelyben az éjjelek is benne vannak, egyedül Eszt 4,16-ban találjuk meg. A hétnapos böjttöt 1Sám 31,13 írja le, amely a 2Sám 3,35-ben leírt napi böjt rendszerében zajlik, vagyis mindig naplementéig tart. A háromhetes böjt, önsanyargatás alatt Dán 10,2 nem totális böjttöt ért. Böjt idején, amely a testet megviseli, sokszor befestették testüket (Zsolt 109,24).

Törvényként csupán a nagy engesztelő napon, Izrael országos bűnbánati napján, Jóm Kippurkor volt elrendelve a böjt (Lev 16,29; 23,27; Num 29,7). A böjt idején a munkától való tartózkodás is érvényben volt. A böjti parancs megszegéséért halál járt. Jeruzsálem pusztulása után alkották meg a nemzeti gyász négynapos emlékező böjttjét (a negyedik, ötödik, hetedik és tizedik hónapban), amely bűnbánati és imnap lett (Zak 7,3.5; 8,19).

A böjt, miként az áldozat, kultikus cselekmény volt, nem egyszerűen jámbor egyéni megnyilvánulás (Jer 14,12), az ilyen jellegű értelmezése ellen prófétai tiltakozással találkozunk. Jer 14,12 kihirdeti az Úr ítéletét: „Amikor ők böjtlőnek, nem hallgatok az ő könyörgésükre!” Iz 58,1 élesen bírálja a böjttöt kísérő negatív megnyilvánulásokat: civakodás, álszent magatartás, öncélúság. Az igazi böjt az üdvösségre vezet, helyes erkölcsi cselekedetekhez, szociális szeretetszolgálathoz, a szegények, szerencsétlenek gondozásához (Zak 7,5; vö. 8,16; 8,19; Jo 2,13). A kivonulás utáni zsidóság törvényvallásában a böjt a vallási élet egyik legfontosabb eleme lett.

Az újszövetségi korig a zsidóság számára a böjt olyan szerves, immans valami lett, hogy a kívülállóknak a böjttöt kifejezetten a zsidóságtól ismerik meg.⁷⁸ Dániel a böjt által készíti elő magát a kései apokaliptikus irodalomban az extatikus sugallatokra.⁷⁹

A fogadalmakat böjttel erősítették meg (Tób 7,12; ApCsel 23,12.14). Az imádsághoz gyakran kapcsolódik a böjt megerősítésképpen.⁸⁰ A bánat és

⁷⁷ Bír 20,26; 1Sám 14,24; 2Sám 1,12.

⁷⁸ Tacitus: *Historia* V.4: *Longam olim* (a pusztai vándorlás alatt) *famem crebris adhuc ieiuniis fatentur*. Suetonius: *De Vita Caesarum* 76,3: *Ne Judaeus quem tam diligenter sabbati sieiunium servat quam ego hodie servari*.

⁷⁹ 4 Ezdr 5,13.19; 6,31.35 (vö. 9,23; 12,51); sBar 9,2; 12,5; 20,5; 21,1; 43,3; 47,2.

⁸⁰ 1Makk 3,47; 2Makk 13,12; Báruch 1,5; Judit 4,9; Lk 2,37; József testamentuma 4,8; 10,1; Benjámin testamentuma 1,4; Josephus Flavius: *A zsidók története* 19,349; 20,89; ehhez: Tób 12,8: *agaton proszeukhé metá nésztejász*.

a bűnhődés a böjton keresztül jelent meg.⁸¹ A böjt erénygyakorlat is volt, ezt tanítja József példája Egyiptomban.⁸² Előterbe került a böjt érdemszerző ereje.⁸³ Ekkor jelentkezett egy zsidó Illés-apokalipszis, amely a böjtöt mint valamiféle istentől megalkotott dicsőítést szemlélte: „megbocsátja a bűnöket és meggyógyítja a betegeket, kiűzi a szellemeket, és erőt ad egészen Isten trónjáig!” (22) Csak ritkán jelentkeznek olyan hangok, hogy a böjt elfordulás az élettől, vagy éppen valamiféle hiábavalóság, mint Sír 34,26; Áser testamentuma 2,8; Illés apokalipszise 23: „aki böjtől anélkül, hogy tiszta lenne, megharagítja az Urat... tisztán böjtölve azonban, tiszta szívvel és tiszta kezekkel...” Az általánosan elrendelt kötelező böjtnapok mellett a nagy bűnbánati napon, Jóm Kippurkor további böjti napokat is meg lehetett tartani,⁸⁴ a második és ötödik napot (*Didaché* 8,1), amelyet önként végeztek, szigorúan betartva a böjtölést (Lk 18,12; Mk 2,18). Gyakran a böjtöt nemcsak egy napig tartották (1Makk 3,47; sBar 5,7), hanem három napig (2Makk 13,12; vö. ApCsel 9,9.19), sőt hét napig (4Ezdr 5,13.20; sBar 9,2; 12,5 stb.); egyszer még negyvennapos is volt (Vita Adae et Evae 6). Böjtmentes napok vannak *erev sabbat* (péntek este) és szombaton, újhold előtt és újholdkor, valamint istentiszteleti ünnepen és örömnünnep alkalmával (Judit 8,6; vö. Jubil 50,10.12). A hosszú ideig, sőt egész életen át tartó böjt a zsidó jámborság életideáljai közé tartozott.⁸⁵ A gyász megnyilvánulása különösen a böjt alkalmával válik láthatóvá.⁸⁶ A zsidó vallásosság reprezentánsai, a farizeusi irányzat különösen szigorúan böjtölt, ők megtartották az önkéntes böjtnapokat is (Mk 2,18), és böjti gyakorlatukat kimagaslóan hasznosnak tartották (Lk 18,12). A János-tanítványok kegyességi magatartására Mk 2,18 jellemző, ti. önkéntes böjtnapokat tartottak, vagyis a korabeli zsidóság jámborsági gyakorlatának egy bizonyos szintjén álltak. Követték a *metánojára* való felhívást, és aszketikus életmódot folytattak

⁸¹ SalamonZsolt 3,8; 2Ezdr LXX 9,3; Rúben testamentuma 1,10; sBar 5,7; 4Ezdr 10,4; Assumptio Mosis 9,5; Vita Adae et Evae 6.

⁸² József testametuma 3,4; 4,8; 10,1; Isten szereti az erényes, jámbor böjtölőt: 9,2; vö. 3,4: *hoj nészteuontesz diá ton Theon tu proszopon tén khárin lámbánuszín.*

⁸³ Vö. Etióp Hénok 108,8; Alexandriai Philón: *Az egyes törvényekről* II.197.

⁸⁴ Vö. sBar 86,2; Josephus Flavius: *A zsidók története* 11,134; Vita 290; *Contra Apionem* 2,282.

⁸⁵ Judit 8,6; Etióp Hénok 108,9; Simeon testamentuma 3,4; Júda testamentuma 15,4; József testamentuma 3,4; Lk 2,37.

⁸⁶ Vö. 1Makk 3,47; Josephus Flavius: *A zsidók története* 19,349; 20,89-ban, különösen Mt 6,16-ban.

(Mk 1,6; Mt 11,18). A terapeutáknál jelent meg a három- és hatnapos böjt⁸⁷ mint az aszketizmus legmagasabb csúcsa a szemlélődő életben a jámbor remetéknél. Az esszénusoknál nem hallunk a böjtről, bár ők az *enkratéja* szellemében a hús és bor fogyasztását eleve kizárták, ez pedig kimeríti a böjtölés egyfajta értelmezését. Alexandriai Philón a *nészteja* dicsőítésekor, mindenekelőtt a *De specialibus legibus* II.193–203-ban az aszketikus önmegtartóztatás legmagasabb fokaként jellemezte a böjtöt⁸⁸ az evés és ivás vonatkozásában.⁸⁹

2.4. Az Újszövetség

Ahogy Jézus a böjthöz viszonyul, az új és egyedi. Már a negyven nap (és negyven év) képe a sivatagi böjtöléssel a mátéi és lukácsi részekben, a megkísértés jeleneteivel nem illeszkedik a böjti szokások keretei közé (Mt 4,2; Lk 4,2). Nyilvánvaló, hogy ott áll az elbeszélés mögött a Mózes böjtjére való emlékezés a Sínai-hegyen (Ex 34,38; Deut 9,9): a Messiás útja megfelel Mózes útjának (Mt 3,17; Lk 3,22). Míg az ószövetségi szövetségekötő böjtölve készíti föl magát az isteni kinyilatkoztatás vételére, addig Jézus a kinyilatkoztatást már megkapta, és a böjtöléssel a neki adatott messiási méltóság és hatalom beteljesítésére készül. Jézus azzal, hogy minden táplálékról lemond, nem aszketikus teljesítményt visz végbe,⁹⁰ hanem egyszerűen úgy él, mint akit Isten Lelke megragadott a világban (Mt 4,1; Lk 4,1), számára a földi életfeltételek máshogy jelentkeznek (Mt 4,11b). Arra nézve, hogy Jézus nyilvános működése idején böjtölt volna, nincs támpont a fennmaradt iratokban. Jézus nem utasítja vissza a böjtöt, Mt 6,16 a böjt helyes formáját vázolja fel, amelyben az önkéntes böjt rendes helyet kap. A jézusi értelmezés a böjtre vonatkozóan más, mint a korabeli hétköznapi gyakorlat. A böjt istentisztelet, jele és jelképe az Istenhez való megtérésnek (metánojá), amely a rejtekben valósul meg, hisz az emberek előtti erőltetett dicsfényben elveszti célját. A böjt öröm, amellyel visszatérünk az Atyához, ezért félre a búval és gyászos külsővel! Mk 2,18 tovább megy; Jézus

⁸⁷ Alexandriai Philón: *De vita contemplativa* 35.

⁸⁸ II.339,20.

⁸⁹ *Az egyes törvényekről* II.197; *De Migratione Abrahami* 98: illőbb és tökéletesebb minden áldozati adománynál a böjt: *to nésztejász káj karteriász anathémá* – vö. uo. 204.

⁹⁰ Lk 4,2: *uk efágen uden en tájsh hémerájsz ekejnájsz.*

legközelebbi tanítványai nem böjtölnek, amikor János tanítványai és a farizeusok böjtölnek. Jézus arról beszél, hogy a vőlegény jelenlétében a böjt értelmetlen kérdésfelvetés. A Messiás jelenléte (nűmfiosz) az üdvösség időszaka, amely elkezdődött, és mindenképpen öröm. A böjt bánat és gyász, ezért az örömmel kölcsönösen kizárják egymást (Mt 9,15). A gyász és böjt az üdvösségre való várakozás idejéhez tartozik. Jn 16,20 arra utal, hogy halálakor a tanítványok a várakozás helyzetébe kerültek. Jézus messianisztikus-eszkatologikus üzenetében úgy látszik, hogy a böjt valami túlhaladott dolog. Jézus megjelenésével elindult az üdvösség beteljesedése, így elhagyta a böjtöt. Jézus böjti álláspontja a prófétákra emlékeztet. Jézus böjti magatartása mindenképpen egyedi.

Az őskereszténység evangéliumi tradíciójában, a „régii ruhára új foltot” és az „új bort régi tömlőbe” (Mk 2,21) szóképekkel összefüggésben a böjt kérdését (2,18) többé nem tartják időszerűnek az új világrendben. Arról, hogy a keresztények önkéntes böjtöt tartottak volna, nem hallunk az első században. Az a szokás azonban, hogy az ima a böjt által megerősítették, átmegegy a kereszténység gyakorlatába (ApCsel 13,3): Barnabás és Pál missziói küldetésének elindításakor (14,23: a vének beiktatásánál az újonnan alapított dél-kis-ázsiai közösségekben); a próféták és a tanítók az antiókhiai közösségben böjttel készítették elő magukat a közös áhítatra (leiturgeo), a Lélek kinyilatkoztatására a kézrátétel előtt (ApCsel 13,2). Pál benne élt a zsidó böjti ünnepkörben, erről tudósít ApCsel 27,9). Az újszövetségi levelek nemigen beszélnek a böjtről, a Héb 13,16 sem, amely Istennek tetsző áldozatnak (hála) imát és a jócselekedetet tartja. Az a tény, hogy a Róm 14 és Kol 2 fejezetekben, ahol Pál sok rituális, közösségi kérdést elemez, a böjtöt nem említi, arra enged következtetni, hogy ez a hellenisztikus keresztény gyülekezetek számára nem volt igazán jelentős kérdés.

2.5. A korai zsidó irodalom

A korai zsidó irodalomban a böjtről (jásáv betáánít hitáná cím) sokféle meghatározás élt, mind a kötelező rituális böjtökről, a nyilvános böjtökről (táánít cibúr), mind az önkéntes magánböjtről (táánít jáchád). Fő böjti napnak megmaradt a Jóm Kippur tisri hó 10-én.⁹¹ Nemzeti

⁹¹ Jomá 8,1a.

gyásznapként böjttel ülte meg a zsidóság év hó 9-ét, amely az első és második Templom pusztulásának emléknapja volt (Táánit 4,6). E böjti napok mellett még nagy baj idején központilag böjtot rendeltek el (pl. szárazság, járvány, háború stb.). Előnyben részesített heti napok a kötelező böjti napokon kívül a hétfő és a csütörtök.⁹² Szombaton és ünnepnapokon egyáltalán nem volt szabad böjtolni.

Az egyéni böjt az áldozati kultuszok megszűnése után még nagyobb súlyt és jelentőséget kapott a zsidóságnál. A böjt tulajdonképpen az áldozatot helyettesítette.⁹³ A böjt nagyobb az alamizsnánál, mert az előbbit a test végzi, az utóbbi pedig csupán pénz, mondta Rabbi Eleázár.⁹⁴ A böjt kezeskedik az imameghallgatásért: „Aki imádkozik, és nem nyer semmiféle meghallgatást, annak böjtolnie kell!”⁹⁵ „Aki zsákba öltözik és böjtöl, az nem veti le azt anélkül, hogy imája (meghallgatásra) ne találna!”⁹⁶ A böjt a szentségre vezet el, mondta Rabbi Eleázár.⁹⁷ Az ember nemcsak azért böjtöl, hogy bűneiért vezekeljen, a bajt elhárítsa, vagy egy kívánsága teljesüljön. Az ember sokszor öncélúan azért böjtöl, hogy Isten ezt mint teljesítményt elismerje és értékelje. Jól emlékszik Iz 58,3-ra a Babilóni Táánit 16a,⁹⁸ amikor azt mondja egy prédikációban: „Testvér, nem zsákba kell öltözni és böjtot kell tartani, hanem vezekelni és jót tenni!” Azok a hangok azonban, amelyek a böjtot önmagában, öncélként díjazták, elenyésztek. Jóllehet igen elismert a böjt időszakos megtartása, vannak ellenvetések, például az írástudók részéről, akik arra hivatkoztak, hogy böjttel csökkenhet az ég számára végzett munkálkodás: „Önmagát gyengíti, és nem tud tanulni!”⁹⁹ Ugyanitt mondja: „Ha egy tanítvány böjtot tart, lehet, hogy egy kutya zabálja meg ez ebédjét.” Az egyéni böjtnek egy különleges fajtája az alkalmi és egyszeri böjtök mellett a hét meghatározott napján való böjtölés, amelyet egy vagy több évre is elhatároztak. Erre két napot is kiválasztottak, amelyekre a nyilvános, közösségi böjtöket is helyezni szokták, a hétfőt és a csütörtököt. Mózes a zsidó hagyomány szerint a hét ötödik napján,

⁹² Babilóni Táánit 10a, vö. Táánit 1,4.

⁹³ Babilóni Talmud Beráchót 17a.

⁹⁴ Babilóni Talmud Beráchót 32b.

⁹⁵ Jeruzsálemi Talmud Beráchót 8a.

⁹⁶ Mídrás Abba Gorjon 6a.

⁹⁷ Babilóni Táánit 11a.

⁹⁸ Vö. Táánit 2,1.

⁹⁹ Babilóni Táánit 11b.

csütörtökön ment föl a Sínai-hegyre, és a második napon, hétfőn jött le, ezért lettek ezek a böjti napok.¹⁰⁰ Az, hogy ez a szokás az 1. században visszaszorult, a vonatkozó zsidó irodalomból nem olvasható ki, még a *Didaché* 8,1 is tartalmazza. A böjt komoly jelentőségű volt, például a Babilóni Gittin 56a mondja: „Rabbi Cádok 40 évig ült böjtölve, ezért Jeruzsálemet nem lehet lerombolni.” A böjt az üdvösség gondolata felé toldott el. Lk 18,12 jól utal erre, ahol a farizeus heti két böjti napjáról is beszél, a vámos azonban szívében megtér.

2.6. Az ókeresztény egyház

Az apostoli idők után ismeretes jelenség, hogy bizonyos visszarendeződési folyamat is elindult. Visszatértek az önkéntes heti böjtnapok, és így a zsidó gyakorlat keresztény szokássá is lett. Szerdán és pénteken böjtöltek, ezzel szemben áll a *Didaché* 8,1.¹⁰¹ A keresztény, aki ezen a napon tart böjtöt, az eljövendő Úr várakozásában áll őrséget.¹⁰² Heti böjti napot az egyház nem jelölt ki egészen a 3. századig. Tertullianus leírja, hogy miért tartanak böjtöt.¹⁰³ A péntek kiválasztott nap lett, a keresztrefeszítés napjaként, a szerda pedig (kezdettől fogva?) Jézus elfogatásának napja volt.¹⁰⁴ Minden keresztény számára kötelezővé vált a böjtölés a 2. század folyamán az Úr sírban nyugalásának idején.¹⁰⁵ Ehhez Mk 2,20 ad írásbeli támpontot.¹⁰⁶ Vasárnap tilos böjtölni.¹⁰⁷ Korán elterjedt, hogy a megkeresztelendő keresztelése előtt böjtöltek a keresztelendő és a keresztelésnél résztvevők.¹⁰⁸ A böjtöt már a katekumenátus alatt megengedik, a neofiták böjtöt tartanak.¹⁰⁹ Szokás volt az eucharisztia vétele

¹⁰⁰ SANTALA 2001, 172. o.

¹⁰¹ *háj de nésztejjáj hümin mé esztoszán metá ton hüpokriton: nészteuszi gár deuterá szábbáton káj pempté: hümejsz de nészteuszáte tetrádá káj paraekeuén.*

¹⁰² *Pastor Hermae* 5,1,1: *sztátiona ekho = nészteuo* (Tertullianus: *De Oratione* 19).

¹⁰³ Tertullianus: *De Ieiunio* 2: *Ex arbitrio, non ex imperio novae disciplinae pro temporibus et causis unius-cuiusque.*

¹⁰⁴ Szír Didaszkália 21b. 107,25.

¹⁰⁵ „Húsvéti böjt”; vö. Irenaeus in: Eusebius: *Historia Ecclesiastica* (V.24,12).

¹⁰⁶ Tertullianus: *De Ieiunio* 2,13; *Constitutiones Apostolorum* V.18,2.

¹⁰⁷ Tertullianus: *De Corona* 3; a János-akták 6-ban az apostol vasárnap megszakítja a böjtjét.

¹⁰⁸ *Didaché* 7,4; Justinus: *Apologia* 61,2; Pszeudo-Kelemen: *Recognitiones* 6,15; 7,34.37; uő: *Homiliák* 13,9.11; Tertullianus: *A keresztiségről* 20; Alexandriai Kelemen: *Excerpta ex Theodoto* 84.

¹⁰⁹ Pszeudo-Kelemen: *Recognitiones* 3,67; uő: *Homiliák* 13,11

előtt böjtölni.¹¹⁰ Általában a böjt megerősítő, kísérő tényezőként jelent meg az imádság mellett,¹¹¹ vagy mint előkészület az isteni kinyilatkoztatás fogadására;¹¹² különösen a montanisták böjti gyakorlatára jellemző mindez.¹¹³ A böjt mint a gyász megnyilvánulása ismét előjön.¹¹⁴ A jócselekedetek gyakorlatában megtaláljuk a szegényekért való böjtöt.¹¹⁵ Az ilyen böjt hasznos.¹¹⁶ Mint korábban a montanisták, Tertullianus is egyfajta áldozatot lát a böjtben, amellyel Istent ki lehet engesztelni.¹¹⁷ Minden böjti gyakorlatban, amely a 2. századi egyházban kifejlődött, újraéledt az ószövetségi vallási gyakorlat. A dualista világbépből jövő motívumok a böjt esetében világosan csak Markionnál mutathatók ki;¹¹⁸ a gnosztikusok,¹¹⁹ a manicheusok¹²⁰ és a szerzetesség előfutárai. Ahol a böjttel kapcsolatos kritika hangos lesz, azt összekapcsolják az ószövetségi prófétákkal.¹²¹ Egyértelműen a bensőséges, lélekkel telített böjt mellett áll.¹²²

A reggeli ima szó szerint megtörte a böjtöt. Rendszerint a délelőtti harmadik vagy negyedik órában tartották, és általában borba áztatott kenyérből állt. Böjti napokon, szerdán és pénteken a keresztények meg-

¹¹⁰ Acta Paulus; Papyrus Hamburger 6,36: *tu de Paulu... tén nészteján me' auton apothentosz proszforász genomenész höpo tu Paulu...* Vö. Tertullianus: *De Oratione* 19.

¹¹¹ Lásd még Polykarp 7,2; Acta Thomas 20.145.

¹¹² Pastor Hermae 2,2,1; 3,1,2; 3,10,6; Fragmentum Muratorianum Z.10: (Johannes) *cohortantibus condiscipulis et episcopis suis dixit: conieunate mihi hodie triduo, et quid cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremus*; Acta Petrus – Vercellae 17.

¹¹³ Tertullianus: *De Ieiunio* 1.2.10; Hieronymus levelei 41,3; Hippolytus: *Refutatio omnium haeresium* 8,19,2.

¹¹⁴ Acta Paulus; Papyrus Hamburger 5,19.

¹¹⁵ Vö. Origenes Homilien in Leviticus 10,2: *beatus est, qui etiam ieiunat pro eo, ut alat pauperem*; Pastor Hermae 5,3,7; Aristides Apologia 15,9: *si apud eos eget aut pauper est et copoa victus eis non est, duo aut tres dies ieiunant, ut egentibus victum necessarium suppedient*. Vö. Sextus Pythagor 267: *hüper tu ptokhon trafénáj káj nészteuszáj kálon*.

¹¹⁶ Pastor Hermae 5,3,8; vö. 2Kelemen-levél 16,4.

¹¹⁷ ...kreisszon nésztejá proszekhész.

¹¹⁸ Epiphanész: *Adv. Haer.* 42,3,3.

¹¹⁹ Pl. Acta Philippus 142.

¹²⁰ Augustinus: *Contra Epistolam Fundamenti* 8.

¹²¹ Kifejezetten a Barnabás-levél 3,1 (Iz 58,4); Jusztinosz: *Párbeszéd a zsidó Trifónnal* 15,1 (Iz 58,1); Alexandriai Kelemen: *Paedagogus* III.90,1 (Iz 58,4). Tertullianus: *De Ieiunio* 2 (Iz 58,4).

¹²² Barnabás-levél 3; Pastor Hermae 5,3,5; Ptolemaeus: *Epistula ad Floram*; Alexandriai Kelemen: *Stromata* 6,102,3: *nésztejá de apokhász kakon ménüuszín pánton ápákszáplosz, ton te kat'evergeján káj kátá logon káj kátá tén dianoján autén*; vö. uő: *Ecloga Propheticae* 14,1.

tartóztatták magukat ettől az első étkezéstől.¹²³ A második étkezés a hatodik-hetedik óra táján volt, dél körül. Böjti napokon ezt az étkezést a kilencedik óráig elhalasztották.¹²⁴ Buzgó keresztények és szekták, mint például a montanisták egészen estig böjtöltek.

3. Ima és böjt

3.1. Az ima és a böjt fogalma az ókori zsidó és keresztény gondolkodásban

Az ima az antik ókorban egyéni és közösségi, kultuszi jellegű volt. Az ima célja az volt, hogy az istenséget megkérjék kérésük teljesítésére, melyet gyakran fogadalommal erősítettek meg. A kérések a földi élettel összefüggő, hétköznapi kérések voltak. Az imameghallgatás bizonyossága hiányzott. A görögök imái improvizatív, míg a rómaiak imái szabályosan kötött szövegek voltak.

A héber Bibliában az ima Izraelnek Istennel való viszonyával függ össze. Az imádkozó személyes Istennel beszél, élő imádságban, aki nem néma istenség. Az ima mindenre vonatkozhatott, ami az emberi élet során megjelent úgy az egyén, mint a nép életében. Az imádkozó csodát is kérhetett, amit Isten sokszor meg is adott a történelem során. Az imádság nem függ össze semmilyen kultikus helyvel, bár egy idő után a jeruzsálemi Szentély központi szerepet kap. Az ima nem monológ, hanem dialógus, amelyben hallja az imádkozó Isten szavát. A héber Biblia ismeri az igaz és hamis imát, az „ajkak” és a „szív” imáját.

Az újszövetségi ima ószövetségi jellegű, de minden ponton átalakult Jézus-imádatá is. Az újszövetségi ima Istenhez, illetve Jézushoz fordul, aki az Úr maga. Az újszövetségi ima nagyon személyes, mert a földön megjelent Jézus Krisztussal, Istennel beszél. Az Újszövetségben ezért az imameghallgatás bizonyossága különösen erős, mert azt a történelmi Jézus maga erősítette meg kijelentéseivel. Az Újszövetség beszél az ima akadályairól: a megtérés, a szeretet, a hit, a bizalom és a megbocsátás hiányáról. Az Újszövetségben a rendes ima az egyéni kérő ima, de vannak kötött formák is, amelyek azonban nem abszolút

¹²³ SCHÜMMER 1933.

¹²⁴ Tertullianus: *De ieiunio* 2,3; *Didascalia* XXI,18.

merev szövegek. A kezdeti keresztény közösségek a *Didaché* szerint megtartották a napi zsidó imaidőket.

A böjt ókori alapmotívuma a démonoktól való félelem volt, akik az evés révén nyertek hatalmat az ember felett. A böjt pedig alkalmas volt az ember számára, hogy az istenséggel kapcsolatba léphessen. A meggyőződés szerint a gonosz lelkek elűzhetők a böjt által. Böjtöltek gyász idején, hogy az istenek a templomban alvóknak a jövőt kinyilatkoztassák. Böjtöltek a beteg gyógyulásáért vagy éppen a varázserő megerősítéséért. Az antik böjt nem volt összefüggésben az éthosszal és az etikával. A böjt a görög-római világban nem aszkézis, hanem rítus volt, kapcsolatfelvétel a szellemekkel és az istenekkel.

Az ószövetségi böjti gyakorlat ókori vallástörténeti környezetben gyökerezett. Összefüggött a démonhittel, a gyászhoz kapcsolódó szokásokkal. Mózes böjtje a Sínai-hegyen már előkészület az isteni kinyilatkoztatásra. A héber Bibliában a böjt jó benyomást tesz Istenre: haragját csillapítja, és így teljesíteni tudja azt, amit az ember kér tőle. Voltak közösségi, kötelező böjtök (pl. Jóm Kippur), amelyek megszegéséért halál járt, és voltak önként vállalt böjtök, amelyeket a hét bizonyos napjain tartottak (hétfő, csütörtök). A böjt nem az élettől való elfordulás jele volt; áldozati, kultikus cselekedet, nem jámbor egyéni megnyilvánulás. A fogadalmakat böjttel erősítették meg. Az imádsághoz a böjt megerősítésként kapcsolódhatott. A zsidóság böjti gyakorlata ismert és jellegzetes volt az ókori Keleten.

Jézus negyvennapos böjtje abban különbözik Mózes Sínai-hegyi böjtjétől, hogy Mózes ezzel a kinyilatkoztatás vételére, míg Jézus – aki a kinyilatkoztatást már megkapta – a neki adatott messiási hatalom beteljesítésére készül. Jézus nyilvános működése idején nincs adat böjtölésére, de a böjtöt nem utasította el, csak annak helytelen formáját. A böjt nem látszik aktuálisnak Jézus életében, mert megjelenésével elindult az üdvösség, itt a vőlegény, nincs ok a lemondásra, örömben élünk. Jézus böjti álláspontja a prófétákéval cseng össze. Az Újszövetség (Mt 6 kivételével) nemigen beszél a böjtről, bár Pál valószínűleg gyakorolta azt, és tanácsot is ad a böjt kérdésében (1Kor 7,5). Az a tradíció, hogy az ima megerősítést nyer a böjt által, már megjelenik az első keresztények gyakorlatában. A 2. században visszaállt az ószövetségi kor böjti gyakorlata: nem hétfő és csütörtök, hanem szerda és péntek lett a heti böjtnap. Vasárnap mint örömnappal tilos volt a böjt. Ismert a kereszt-

telés előtti bűjt, a neofiták bűjtje, bűjt gyász idején vagy a szegényekért tartott bűjt. Az euchariszta vétele előtti bűjt egy örömteli eseményre való felkészülés volt, tehát nem lemondás, nem negatívum.

3.2. Proszeukhé metá nésztejász (Tób 12,8)

3.2.1.

proszeukhé metá nésztejász (Tób 12,8 VA) – „imádság bűjttel”

Ebben a szövegben Ráfáel Tobitnak és fiának, Tóbiásnak példázatok, hasonlatokat mond el. Beszél arról is, hogy jó az imádság bűjttel, más szövegváltozatban: jó az imádság igazsággal. Tóbiás könyve a Kr. e. 2. század elején íródhatott, valószínűleg Egyiptomban, arám nyelven, amit később görögre fordítottak. Hosszabb (Sínai-kódex) és rövidebb (Vatikáni kódex) szövegváltozata maradt fenn. Az „imádság bűjttel” kifejezést a Vatikáni kódex tartalmazza. Érdekes módon valószínűleg a hosszabb változat az eredeti, amelyből a rövidebb készült. Az „imádság bűjttel” kifejezést tehát a rövidített szövegváltozat tartalmazza. Az Újszövetség nem idézi Tóbiás könyvét, bár olvasott volt a zsidóság körében és az ókeresztény korban. Miután az „imádság bűjttel” kifejezés más példák keretében hangzik el, feltételezhető, hogy egy régebbi, közmondásszerűen ismert szókapcsolatról van szó, amely a hellenisztikus zsidóság körében mindenképpen ismert volt és élt a gyakorlatban. Tehát az imát kiegészítette, megerősítette, nyomatékosította a bűjt.

3.2.2.

tefilá becóm (Dán 9,3) – proszeukhé en nésztejász (Dán 9,3 TH) – „imádság bűjtökben”

A versben Dániel Jeruzsálem megmeneküléseért imádkozik az Úrhoz, a mi versünk ezen imát előzi meg. Dániel könyve mai alakjában IV. Antiokhosz Epiphanész (Kr. e. 175–164) a Makkabeusok győzelme előtt erőszakos hellenizáló politikájával a palesztin zsidók hitét fenyegette. Tehát megírásának ideje, csakúgy, mint Tóbiás könyvének, a Kr. e. 2. század. A könyv egy részét héberül írták (1,1–2,4a; 8–12), egy részét arám nyelven (2,4b–7,28), egy részét pedig görögül (3,24–90; 13–14). A héber szövegben a *tefilá becóm* kifejezés szerepel. A héber Biblia a *cúm* szót használja elsődlegesen a bűjtre, az imádság máig legfontosabb meg-

jelölése pedig a héber *tefilá* szó. Ezt fordítja görögre a *proszeukhén... en nésztejájsz*, vagyis „imádkozva böjtölésekkel”. Tehát a sorrend itt is először az ima, aztán jön az azt kiegészítő, megerősítő böjt.

3.2.3.

en proszeukhé káj nésztejá (Mt 17,21; Mk 9,29) – „imádságban és böjtben”
Az Újszövetségben, Máté és Márk evangéliumában találkozunk az „imádságban és böjtben” kifejezéssel, ahol Tóbiás és Dániel könyvéhez hasonlóan a *proszeukhé* és *nésztejá* szavak szerepelnek a szövegben. Itt is azonos a sorrend, először az ima, majd az azt megerősítő böjt következik. Mt 17,21 nem szerepel az új szövegfordításokban, későbbi betoldást lát benne a szövegkritika. Máténál ez a szöveg Jézustól hangzik el a holdkóros fiú meggyógyítása után, aki ördögöt űzött ki a gyermekből. Erre mondta azt, hogy ez, ti. az ördög kiűzése csak imában és böjtben sikerülhet. Márknál szintén szerepel Jézusnak ez a gyógyítása, amelyet Márk bővebben ír le. Egyes szövegemlékekből hiányzik az ima kiegészítéseként a böjt Márknál.

3.2.4.

nésztejájsz káj deészeszin (Lk 2,37) – „böjtölésekkel és imádságokkal”
nészteúszin deészejsz (Lk 5,33) – „böjtölnek imádkozással”
nészteuszántesz káj proszeukszámenoj (ApCsel 13,3) – „böjtöltek és imádkoztak”
proszeukszámenoj metá nésztejón (ApCsel 14,23) – „imádkozva böjtölésekkel”

Lukács evangéliumának folytatása az Apostolok cselekedetei, volta képpen a mű második kötete. Az evangéliumban azonban az imádságra egy másik szót találunk a böjt mellett, a *deésziszt*. Az is különbség, hogy a böjtöt követi az ima, vagyis megfordul az eddig vizsgált szövegekben szereplő sorrend. Lk 2,37-ben a 84 éves Anna prófétaasszony Istennek szentelt életéről van szó, 5,33-ban pedig a farizeusok és irástudók arról kérdezik Jézust, hogy jóllehet Jánosnak tanítványai és a farizeusokéi is sokat böjtölnek és imádkoznak, Jézus tanítványai miért nem. Tehát Jézust kérdőre vonják nemcsak a böjt miatt, de még az imádkozás miatt is, hogy az ő tanítványai ezt nem teszik, hanem csak esznek-isznak. ApCsel 13,3-ban Antiókhiaiban az egyház tanítói és prófétái böjtöltek és imádkoztak, mielőtt Barnabás és Pál kézzrátéttel útnak indította

volna őket. Itt sorrendben először szerepel a bűjt és utána az imádkozás. ApCsel 14,23-ban Pál és Barnabás útjuk során az egyes egyházakban bűjtölve és imádkozva presbitereket állítottak a gyülekezetek élére. Itt találkozunk újra a *metá nésztejón* megjelöléssel, vagyis a *metá* (-val/-vel) praepositioval, amely csak Tóbiásnál és itt fordul elő.

3.2.5.

(té nésztejá káj) té prozeszukhé (1Kor 7,5) – „a bűjtölésre és az imádkozásra”

en ágrüpniajisz, en nésztejájisz (2Kor 6,5; 2Kor 11,27) – „virrasztásokban, bűjtölésekben”

1Kor 7,5-ben először a bűjt szó szerepel, amely azonban nem található meg minden szövegművekben, és utána az ima. Itt a házastársakról van szó; Pál kijelenti, hogy a bűjt és az ima nem mehet a házaseset rovására, csak időleges jellegű lehet. 2Kor 6,5-ben és 11,27-ben az *ágrüpnia* (virrasztás) szerepel, amely szó csak ezen a két helyen fordul elő az Újszövetségben. A virrasztás az imádkozásra vonatkozhat, hiszen volt hagyománya az éjszakai imádkozásnak a zsidóságnál. Itt találkozunk újra a Dániel könyve görög fordításában szereplő *en nésztejájisz* formával, amely sem Tóbiásnál, sem Máté, Márk vagy Lukács evangéliumában, sem az Apostolok cselekedeteiben vagy az Első korinthusi levélben nem szerepelt.

Az imádkozás mind a zsidóságnak, mind a kereszténységnek legalapvetőbb vallási cselekedete. Az imát kiegészíti, megerősíti a bűjt, amely egyúttal felveszi a küzdelmet a gonoszság hatalmaival, a Sátánnal is. A bűjt azonban nemcsak küzdelem, negatív út, hanem pozitív cselekmény is, hiszen az egyházi vezetők kiválasztása, felavatása vagy a keresztre való felkészülés és az eucharisztia vétele előtt is gyakorolták az első keresztények. A bűjt mint lemondás, önsanyargatás Jézus fellépésével illuzórikussá vált, hiszen vele eljött Isten országa. Ez az ország azonban, bár eljött, még sincs teljesen itt, mert a világban még jelen van a bűn és a rossz, és ezért várják a keresztények Jézus Krisztus második eljövetelét, amikor is végleg megszűnik a rossz, ekkor lesz teljesen szükségtelen a bűjt. Jézus elmenetelével újra várakozásban élnek a keresztények, azért van létjogosultsága a bűjtnek is. A bűjtölés kétirányú: egyrészt a világban működő gonoszságnak, a Sátán hatalmának megtörésére irányul, másrészt pozitívum, például felkészülés az

eucharisztia vételére, az Istennel, Jézus Krisztussal való találkozásra a kereszténységben. A zsidó vallási élet megtartotta korábbi biblikus és posztbiblikus böjti rituáléját, amelyet máig gyakorol. Tób 12,8 terminus technicus: *proszeukhé metá nésztejász* tehát a hellenisztikus zsidó vallási világból kiindulva napjainkig él, mind a zsidóság, mind a kereszténység vallási gyakorlatában, idekapcsolva az iszlám ismert ima- és böjtrendszerét is.

Függelék:

Néhány megjegyzés Tóbiás könyvének kézirataihoz¹²⁵

A deuterokanonikus/apokrif Tóbiás könyve Juditéhoz hasonló módon, úgy tűnik, eredetileg héberül és arámul íródott. A könyvek görög fordítási változatát jól ismerik a korai egyházatyák. Két fő recenziót ismerünk, \aleph és B változatban, amelyek közül általánosan az elsőt tekintik jobbnak. Az A szorososan megegyezik a B-vel, ezért is e két unciális textus egy szövegtestet alkot. Egy harmadik recenziót, amelyet a 44, 106 és 107 kurzív szövegek képviselnek, O. F. Fritsche¹²⁶ határozott meg, de az csak Tób 6,9–13,18-ban szerepel. Tóbiás könyvének korábbi és későbbi részletei a B szöveget követik ezekben a kéziratokban. Eredetileg azonban úgy látszik, hogy a recenzió teljes volt. Ezt igazolja a szír változat 7,10-től kezdődően a könyv végéig. Egy korábbi részt (2,2–8) pedig megőrzött egy hatodik századi Oxyrhynchus Papyrus 1076, amelyet A. S. Hunt publikált 1911-ben,¹²⁷ amelyben az \aleph képviseli az elsőséget, bár távolról sem tökéletes. A B követi az \aleph -t, de lerövidíti azt, a *Hexapla* pedig mindkettőnek függvénye.¹²⁸

A Larger Cambridge kiadás (1940) a minusculumokból 21-et foglal magában, amelyek a „harmadik recenziót” alkotják. Rahlfs a B, A és Álef szövegeket megfelelő módon az oldalak felső és alsó részén jelölte meg. Tóbiás könyvének legújabb kiadása a Dropsie College *Jewish Apocryphal Literature* sorozatában található meg. Rahlf kritikusan rekonstruálta az \aleph szöveget. A B szöveg függelékben van nyomtatva

¹²⁵ JELICOE 1993, 294–297. o.

¹²⁶ FRITSCHÉ 1871.

¹²⁷ HUNT 1911.

¹²⁸ ZIMMERMANN 1958, 127–129. o.

összehasonlítás céljából. A kiadás a könyv eredeti nyelvének az arámot tartja.

A Qumrán-IV négy Tóbiás-kéziratot rejtett, három arám és egy héber nyelvűt. Milik abbé¹²⁹ szerint mindkét szöveg, a héber és az arám is az Álef és a Vetus Latina hosszabb recenziói. Az abbé szerint az arám volt az eredeti nyelv. A Vetus Latina mindenestre egyedülálló azok között a változatok között, amelyek alátámasztják a Sínai-szöveget Tóbiás könyvének egészében. A Sínai-szöveg azonban sok problémát hordoz. Hiányzik belőle 4,7b–18 és 13,8–11b, amely esetekben a Vetus Latinára kell támaszkodnunk, hogy azokat rekonstruálhassuk. Milik szerint a qumráni szövegek alátámasztják a Vetus Latinát, és néha egyetlen tanúi bizonyos szövegeknek, például Tóbit fia, Tóbiás hét fia esetében: 14,3.¹³⁰

Bibliográfia

- ARBESMANN, P. R.: *Das Fasten bei den Griechen und Römern*. Giessen, 1929.
- ALBERTZ, Rainer: *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*. 1–2. köt. Göttingen, 1992.
- CARCOPINO, Jérôme: *La vie quotidienne à Rome*. Paris, 1947.
- CREMER, F. G.: *Die Fastenansage Jesu (Mk 2,20 und Parallelen, In der Sicht der Patristischen und Scholastischen Exegese)*. Bonn, 1965.
- ELBOGEN, Ismar: *Der jüdisches Gottesdienst in seiner geschichtliche Entwicklung*. Hildesheim, 1931.
- Encyclopaedia of Islamic Law*. Szerk. Laleh Bakhtiar. 1996. 133–150. o.
- FRITSCHÉ, Otto F.: *Libri Apocryphi Veteris Testamenti Graece*. Leipzig, 1871.
- GREEVEN, Heinrich: Προσευχομαι, προσευχη. In: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Szerk. Gerhard Kittel. 2. köt. Stuttgart, 1967. 806–808. o.
- GREEVEN, Heinrich: *Gebet und Eschatologie im Neuen Testament*. Gütersloh, 1931.
- GUNKEL, Hermann – BEGRICH, Joachim: *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*. Göttingen, 1933.
- HAAG, Herbert: Das liturgische Leben der Qumrangemeinde. *Archiv für Liturgiewissenschaft*, 10. évf. 1967. 78–109. o.
- HAMMAN, A.: *Így éltek az első keresztények*. Budapest, 1987.

¹²⁹ MILIK 1959, 31. o.

¹³⁰ Álef szöveg: „és ő (vagyis Tóbit) elnevezte fiát Tóbiásnak, és megparancsolta neki” stb.; B szöveg: „és hívatta fiát és annak (Tóbiásnak) fiait, és mondta” stb.; A: „és hívta fiát és annak hat fiát, és mondta” stb.

- HUNT, Arthur S.: *The Oxyrhynchus Papyri*. 8. köt. London, 1911.
- JELlicoe, Sidney: *The Septuagint and Modern Study*. 1993.
- LECH, Klaus: *Geschichte des islamischen Kultus*. Wiesbaden, 1979.
- MILIK, Jozef T.: *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*. Ford. J. Strugnell. London, 1959.
- MUDDIMAN, J.: Fast/Fasting. In: *Anchor Bible Dictionary*. 2. köt. New York – London, 1992. 773–776. o.
- MUNK, Elie: *Le Monde des prières*. Paris, 1970.
- PETERSON, ERIK: *Frühkirche, Judentum und Gnosis*. Freiburg, 1959.
- Religion in Geschichte und Gegenwart*. Szerk. Betz, H. D. 3. köt. 2005. 39–48., 483–490. o.
- ROTHENBERG, F. S. – COENEN, Lothar: νηστευο. In: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Szerk. Lothar Coenen. 1. köt. 2005. 306–308. o.
- SANTALA, Risto: *A Messiás az Újszövetségben a rabbinikus iratok fényében*. Budapest, 2001.
- SCHÖNWEISS, H.: Προσευχομαι. In: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Szerk. Lothar Coenen. 1. köt. 2005. 426–430. o.
- SCHÜMMER, Johannes: *Die altkirchliche Fastenpraxis*. Münster, 1933.
- SIMOONS, Frederick J.: *Eat not this Flesh. Food Avoidances from Prehistory to the Present*. 2., átdolg. kiad. Madison, 1994.
- STRACK, Hermann L. – BILLERBECK, Paul: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. 1–6. köt. München, 1922.
- WIMMER, J. F.: *Fasting in the New Testament*. New York, 1982.
- ZIMMELS, H. J.: Nachtmudische Fasttage. In: *Jewish Studies in Memory of George A. Kohut*. Szerk. Salo W. Baron – Alexander Marx. New York, 1935. 599–614. o.
- ZIMMERMANN, Frank: *The Book of Tobit*. New York, 1958.

Semá Jiszráél!

A „Semá Jiszráél” olvasásáról

Isten egysége napi kétszeri megvallásának recitálását, amit Semának, „Halld”-nak neveznek, a Devórim/Deut 6,4 első szava után Keriát Semának, „a Semá olvasásának” is hívják. Már az i. sz. 2. században mai végleges formájában találkozunk az imával. A Semá a Tórából származó három részből állt össze (Deut 6,4–9; Deut 11,13–21; Bámidbár/Num 15,37–41).¹ Ebben a sorrendben együttesen alkotja az imát a Semá áldásaival, amelyek közül reggelenként kettőt a Semá előtt, egyet pedig utána kell elmondani, valamint kettőt előtte, kettőt utána esténként.² A Semá reggel recitált áldásai a következők: „Áldva légy Te, örökkévaló Istenünk, a világ Királya, a világosság Alkotója, a sötétség Teremtője, ki a békét adja és mindent teremtett.” (*Jócer ór* – a világosság alkotója)³ A Semá előtt van az *Áhává rábbá* imádság – „Kiváló szeretettel szeretél minket, örökkévaló Istenünk! és fölötte nagy könnyörülettel könnyörültél rajtunk”⁴ –, valamint az *Emet ve-jáciv* kezdetű áldás a Semá után: „Igaz és valóságos, állandó és bizonyos, igazságos és hűséges, szeretett, kedves és kedvelt, kellemes és rettenetes, hatalmas, tökéletes, elfogadott, jó és szép ezen ige nekünk mindörökké!”⁵ Az esti áldások a Semá előtt a *Báruch áttá Ádonáj hámmááriv árívim* (Mááriv-ima): „Áldva légy Te, örökkévaló Istenünk, a világ királya, kinek szavára bealkonyodik

¹ *Imakönyv*, 68–70. o.

² Beráchót 1,1–5; 2,2.

³ *Imakönyv*, 62–63. o.

⁴ Uo. 66. o.

⁵ Uo. 70–71. o.

az este”,⁶ illetve az *Áhávát olám Bét Jiszráél ámmechá áhávta*: „Örök szeretettel szereted népedet, Izrael házát”;⁷ a Semá után pedig az *Emet ve-emuná* – „Igaz és való mindez és állandó nálunk, miszerint Ő az Örökkévaló, a mi Istenünk, senki más”⁸ – és a *Háskivénu Ádonáj Elóhénu* – „Örökkévaló Istenünk! Hagyj minket lefeküdni békében. Királyunk! Hagyj minket fölébredni az életre!”⁹ – kezdetű áldások. Tehát ezen áldások, imák veszik körül a Semá Jiszráélt a zsidó imakönyv, a *Sziddúr*, illetve a *Máczsór* lapjain.

A Semá mondása gyakorlatának kialakulása

Nehéz meghatározni a Semá kialakulásának szakaszait. A nagyon korai szakaszban a Deuteronomiumnak azt az előírását, hogy „Maradjanak a szívedben azok az igék, amelyeket ma parancsolok neked. Ismételd azokat fiaid előtt, és beszélj azokról, akár a házadban vagy, akár úton jársz, akár lefekszel, akár fölkelysz!”¹⁰ és „Tanítsátok meg ezeket a fiaitoknak is, beszélj róluk, ha otthon vagy, és ha úton jársz, ha lefekszel, és ha felkelysz!”¹¹ úgy értelmezték, hogy ezek a Semá olvasására vonatkozó parancsok. Ez valószínűleg a Zoroaszter féle dualizmus kihívására való válasz volt. Már az i. sz. 3. században létezett olyan nézet, amely szerint a Semá elmondásának kötelessége rabbinikus előírás, és a versek nem speciálisan a Semára vonatkoznak, hanem általában a „Tóra szavaira”.¹² A Hasmóneus-korszakból származó Nás-papirusz¹³ a Tízparancsolatot és a Semá első részét tartalmazza. A Misna¹⁴ feljegyezi, hogy a jeruzsálemi Templomban a Semának mind a három részét elmondták a Tízparancsolattal együtt, és itt kifejezett utalás történik a Semá utáni áldásra is, az *Emet ve-Jáciv* kezdetű imára,¹⁵ valamint

⁶ Uo. 144–145. o.

⁷ Uo. 145–146. o.

⁸ Uo. 147–148. o.

⁹ Uo. 149. o.

¹⁰ Deut 6,6–7.

¹¹ Deut 11,19.

¹² Beráchót 21a.

¹³ A Nás-papirusz i.e. 150–100-ból való, 24 sorból áll, a Tízparancsolatot és a Semá Jiszráélt tartalmazza (Deut 6,4–5).

¹⁴ Támid 5,1.

¹⁵ Imakönyv, 70. o.

egy Semá előtti másik áldásra, amelyet egy későbbi korszakban¹⁶ az *Áhává rábbá* kezdetű imával¹⁷ azonosítottak. Későbbi korokból is van utalás arra, hogy a Semá első versének különleges, speciális jelentőséget tulajdonítottak.¹⁸ Így lehetséges, hogy az egyes szakaszok így követték egymást:

1. az első vers olvasása;
2. az első szakasz olvasása;
3. mind a három szakasz együttes olvasása az *Emet ve-Jáciv*¹⁹ imával és az *Áhává rábbá*²⁰ imával együtt;
4. a többi áldás hozzáadása.

Elmondható, hogy időszámításunk kezdetekor már régi gyakorlat volt a Semá olvasása reggel és este, amit az is bizonyít, hogy a Hillél- és Sám-máj-iskolák, Bét Hillél és Bét Sám-máj már vitatkoztak arról, hogyan kell a Semát olvasni. A sámmáji iskola az „amikor lefekszel és amikor felkelsz” szavakat szó szerint értelmezte, és úgy rendelkezett, hogy a Semát esténként fekvé, reggelenként állva kell elmondani. A Hillél-iskola úgy írta elő, hogy az „amikor lefekszel” előírások az olvasás idejére vonatkoznak, vagyis az estére és reggelre, és nincs szükség speciális pozícióra. A követett szabály végül a Hillél-iskola előírása lett.²¹

A tannaita²² korszakban sok vita folyt a Semá elmondásának idejéről. Végül az az álláspont lett elfogadott, hogy az esti Semá elmondható alkonyattól virradatig, bár az ideális eset az, ha éjfél előtt kerül elmondásra. A reggeli Semá pedig elmondható a hajnal első jeleitől fogva a nap első negyedének végéig.²³

¹⁶ Beráchót 11b.

¹⁷ *Imakönyv*, 66. o.

¹⁸ Beráchót 13b; Szukká 42a.

¹⁹ *Imakönyv*, 70. o.

²⁰ Uo. 66. o.

²¹ Beráchót 1,3.

²² Tannák vagy tannaiták (Tannaim): írásmagyarázók, a Talmud bölcsei. A tannaita 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 tartalmazzák.

²³ Beráchót 1,1–2; Beráchót 2a–3a, 9b.

A Báruch Sém hozzáadása

A rabbinikus időkől fogva szokás volt az, hogy a Semá első verse után suttogva elmondták a doxológiát, ahogy a válasz a jeruzsálemi Templomban elhangzott (*Báruch Sém*-ima): *Báruch áttá Ádonáj Elóhénu melech háólám! Báruch Sém kevód málchutó leólám váed!* „Áldva légy Te, örökkévaló Istenünk, a világ királya! Áldva legyen királyságának dicsőséges neve mindörökké!”²⁴ A midrási magyarázat szerint ezt mondta el Jákob pátriárka a halálos ágyán, amikor fiai megvallották hűségüket azzal, hogy elmondták a Semát. Mivel Jákob elmondta, a zsidóság is megismételi; mivel azonban Mózes nem mondta el, *sotto voce*, halkan mondjuk el.²⁵ Egy másik midrási magyarázat szerint amikor Mózes felment a magasba, hallotta, hogy a szolgálattelvő angyalok a *Báruch Sémet* mondják, és elhozta ezen imát Izrael számára, hogy a zsidó nép imádkozza. Mivel így az imát ellopták az angyaloktól, ezért halkán imádkozzák, de Jóm Kippur napján, az engesztelőnapon, amikor Izrael népe tisztává lesz, mint az angyalok, hangosan mondják a *Báruch Sém* kezdetű imát.²⁶

Sok magyarázat született arról, hogy hogyan lehet történelmileg magyarázni a *Báruch Sém*-ima beiktatását. Az egyik magyarázat szerint lehet, hogy Heródes farizeus ellenfelei és a szadduceus papság vezette be annak érdekében, hogy hangsúlyozzák az Isten egyedüli szuverenitásában való hitet azzal az arisztokrata tendenciával szemben, amely a cézárok, a császárok szuverenitását vallotta, vagy válaszként értelmezték olyankor, amikor a Semá versről versre került elmondásra egy felolvasó vezetésével,²⁷ illetve a templomi válasz pótlására került be az imarendbe a jeruzsálemi Templom lerombolása után.²⁸ Ez utóbbi magyarázatul szolgálhat arra is, miért született az a későbbi szokás, hogy Jóm Kippurkor hangosan mondják a *Báruch Sémet*, mivel ez volt az a nap, amelyen a jeruzsálemi Templom idejében különös hangsúlyt kapott az elmondása.²⁹

²⁴ *Imakönyv*, 68. o.

²⁵ *Peszáchim* 56a.

²⁶ *Deuteronomium Rabba* 2,36.

²⁷ ELBOGEN 1931, 26. o.

²⁸ ALBECK 1958, 328. o.

²⁹ *Jómá* 3,8; 4,1; 6,2.

A Semá elmondása lefekvés előtt

A Semá napi kétszeri elmondása mellett, ami a reggeli és esti ima része volt, az arám korszakban került bevezetésre az első szakasz lefekvés előtti elmondása (Keriát Semá ál há-Mittá). A talmudi forrást³⁰ Rabbi Josuá ben Lévi szavai szolgáltatták: „Bár az ember elmondta már a Semát a zsinagógában, érdemszerző számára, ha elmondja ismét az ágyán.” Bizonyítékul a következő zsoltársor szolgált: „Ha felindultok is, ne vétkezzetek! Gondolkozzatok el fekvőhelyeteken, és csillapodjatok le! Szelá!”³¹ Később ugyanebben a fejezetben³² a gyakorlatot a démonoktól való félelemhez kötötték, akiket ez az ima elűz, bizonytalan azonban, hogy ez lenne a szokás eredete. Maimonidész (1137/8–1204),³³ ahogy szokásos ilyen esetekben, nem tesz említést a démonmotívumról, hanem egyszerűen feljegyzi a Semá első szakaszának elmondási kötelességét, és „az ágyon” kifejezést szó szerint értelmezi.

A Semá más liturgiai használatáról

A Semá első versét elmondják a kora reggeli imában is,³⁴ és a tóratekercsek kivételekor a szombati szertartásban és ünnepeken,³⁵ illetve a *Kedusá* (*Amidá – Semóne eszré*) harmadik része:³⁶ *Kádós kádós, kádós Ádonáj... Báruch kevód Ádonáj... Jimlóch Ádonáj leólám Elólhím...;* a Múszáf-imában (= toldalék, szombaton, újjholdkor és ünnepnapokon a reggeli ima után következik), valamint a halálos ágyon. A Semá első versét egyszer, a *Báruch Sémet* pedig háromszor mondják el Jóm Kippurkor, az engesztelőnap záró szertartásában. A Semá Deut 6,4–9; 11,13–21-ből származó részei rajta vannak a mezuzá és a tefillin tekercsein. A fejen hordott tefillin maradványai, amelyeket Qumránban találtak,³⁷ és amelyeket Y. Yadin 1969-ben szerzett meg, egyéb kiegészítő bibliai szövegek mellett a

³⁰ Beráchót 4b.

³¹ Zsolt 4,5.

³² Beráchót 5a.

³³ Jád, Tefillá 7,2.

³⁴ *Imakönyv*, 14. o.

³⁵ Uo. 187. o.

³⁶ Uo. 76. o.

³⁷ XQ Phyl. 1–4.

Deut 6,4–9-et tartalmazzák. Feltételezik, hogy a hiányzó eredeti negyedik tekercs ezekből a tekercsmaradványokból a Deut 11,13–21-et tartalmazta.

A Semára vonatkozó törvények

A Semát a szavak értelmére irányuló teljes koncentrációval kell elmondani. Ha mégis koncentráció nélkül mondja el az imádkozó, nem szükséges megismételni, ha legalább az első verset odafigyelve mondta. Ha a Semát séta közben mondjuk, meg kell állni az első vers elmondása idejére. Szokásos a jobb kezét a szemre helyezni az első vers elmondása idejére, hogy a koncentrációt elősegítsük, és ugyanezért hangosan mondani az első verset. Nem szabad hunyorogni vagy gesztikulálni a Semá olvasása közben, hanem félelemben és reszketve kell elmondani. A Semát olyan hangosan kell elmondani, ami füllel hallható, mivel azt mondja: „Halld, Izráel!” Figyelmet kell fordítani a szavak világos artikulációjára, és ez különösen vonatkozik azokra az egymást követő szavakra, amelyek közül az első ugyanazzal a betűvel végződik, mint amellyel a második kezdődik. A Semát bármilyen nyelven el lehet imádkozni, de csak az artikulációra irányuló olyan figyelemmel, amelyet a héberben kell gyakorolni. Ha valaki kételkedik benne, hogy elmondta-e már a Semát, akkor el kell mondani a bizonyosság kedvéért újra. Tilos a Semát olyan helyen mondani, ami nem tiszta, és tilos elmondani mezíten test jelenlétében is. A nők (akik felmentést kapnak az előírások beteljesítése alól bizonyos időben) és a kisgyermek nem kötelesek elmondani a Semát, de elmondhatják, ha akarják. A nők esetében ennek ellenére szokásban van a Semá elmondása.

A Semá szavainak száma a *Báruch Sém*-imával együtt 245. Szokás, hogy a felolvasó kétszer megismétli a Semá utolsó két szavát, valamint az azt követő áldás első szavát, így a szavak számát 248-ra változtatva, ami megegyezik a testrészek és a pozitív parancsolatok számával. Amennyiben a Semát egyedül imádkozza valaki, az *Él melech neemán* – „Isten, hűséges Király!” – szavakkal egészíti ki a szavak számát. A Semá első versének szokásos fordítása: „Halljad Izrael, az Örökkévaló a mi Istenünk: az Örökkévaló egyetlenegy!”³⁸

³⁸ *Imakönyv*, 68. o.

A Semá a zsidó gondolkodásban

A Semá a zsidó gondolkodásban az Isten egységének legfelsőbb megvallása, amelyet gyakran „az Isten országa igájának elfogadása” elnevezéssel is illetnek. Az első vers eredeti értelme valószínűleg az, hogy a különböző formákat öltő és különböző helyeken megjelenő pogány istenekkel ellentétben Izrael Istene egy. Első megközelítésben a fő hangsúlyt a Semában a politeizmussal való ellentétében látták. Csak egy Isten van, nem számos isten. Rabbi Ákiváról feljegyezték, hogy a Semát mondta, amikor a rómaiak a kivégzésére vitték (Beráchót 61b), és általában a zsidó mártírok a Semát mondták a halálba menet előtt. Valószínűleg a legkorábbi időktől fogva, de a későbbi időszakokban mindenképpen, az *ehád* 'egy' szót az „egyedüli” értelemben is gondolták. Isten nem pusztán egy és nem számos isten, de ő teljességgel más is, mint amit a pogányok istennek gondolnak. Ebben a megvilágításban a Semá nem pusztán annak megvallása, hogy nincsenek más istenek, de annak is, hogy Isten a legfőbb Létező. Isten különbözik mindentől abban az univerzumban, amelyet ő teremtett. Ez volt az általános nézet a középkori zsidó filozófusok és kabbalisták körében.³⁹ A haszid gondolkodásban a Semának azt a további értelmezést is tulajdonították, hogy csak Isten az, aki van, és az egész univerzum benne létezik, és független létezéssel Isten csak az emberi meglátásból bír.⁴⁰ Ezt a tant a haszidizmus ellenzői eretnecséggé kezelték.

Az első vers különböző értelmezései

Középkori keresztény írásmagyarázók a Semá első versében lévő három isteni nevet a Szentháromságra való utalásként interpretálták.⁴¹ Természetesen a zsidó kommentátorok mindent megtettek, hogy ellentmondjanak az ilyen elképzeléseknek, és az elfogadott álláspont szerint a Semá éppen az ellenkezőjét állítja ennek, nevezetesen azt mondja, hogy egy Isten van, és nem három személy egy Istenben. Nagyon különösek az utalások a *Zohárban* a Semá első versében található három isteni

³⁹ Bahya ibn Paquda, *Hovot ha-Levavot*, 1:9–10

⁴⁰ Menahem Mendel of Lubavich, *Derekh Mitzvotekha*.19535. 118–24

⁴¹ Katz, J.: *Exclusiveness and Tolerance* 1961.19

névre. Ezek itt az Istenben lévő három hatalom egységét képviselik, azaz a Szeretet, az Ítélet és a Szépség szefirótjait (Heszed, Gevura, Tiferet), amelyeket a piros, a zöld és a fehér színek szimbolizálnak, illetve a „Bölcsesség, a Megértés, és a Szépség” (Hochmá, Biná, Tiferet) szefirótjait.⁴² A *Zohár* keresztényellenes irányultságú, és ismételten hangsúlyozza, hogy az ún. Tíz Szeferót egységben van az *Ein Szoffal* (Végtelenség, Határtalan), ezért abszurd abba a keresztény doktrínát belelátni, ahogy azt néhány keresztény kabbalista tette. Nem lehet kizárni azonban annak az eshetőségét, hogy a zohári interpretációra befolyást gyakorolt ennek a versnek a keresztény magyarázata.⁴³

Az „Izrael” szó (a „Halld, Izrael!”-ben) a Midrás szerint Jákob pátriárkára vonatkozik.⁴⁴ A hithű zsidó őséhez szól, hogy megvallja, megtartotta a hitet. Abudraham (14. sz.)⁴⁵ úgy érti, hogy a zsidó minden zsidó testvéréhez szól. A haszid gondolkodás azt az elképzelést támogatja,⁴⁶ hogy minden egyes zsidó lelke „Izrael” részéhez, a benne lévő legmagasabbhoz szól. Abudraham azt is megjegyzi, hogy a héber ájin betű a Semá szóban, és a dálet betű az *ehád* (egy) szóban hagyományosan a többitől eltérően nagyobb betűvel van írva a Tóra tekerceiben, hogy ezek kiadják az *ed 'tanú'* szót, ti. a zsidó tanúskodik Isten egységéről, amikor elmondja a Semát.

A zsidó szertartási kézikönyvek néha az imádkozóknak azt tanácsolják, hogy gondoljon a Semá elmondása közben arra, hogy amennyiben Isten nevének megszentelésért mártíromságot kellene elszenvednie, azt önként és örömmel tegeye majd meg.⁴⁷

⁴² Zohár 1:18b; 3:263a

⁴³ TISHBY 1961, 278–280. o.

⁴⁴ Deuteronomium Rabba 2,35.

⁴⁵ David ben Josef ben David Abudirham (14. sz.) spanyol zsidó tudós foglalkozott a zsidó imádságokkal, így a Semával is.

⁴⁶ SCHNEERSOHN 1868, 54a.

⁴⁷ SUSKIND 1965, 97–99. o.

A „Hallj, Izrael!” ima Márk evangéliumában

Egy írástudó megkérdezte Jézustól, hogy melyik a legfőbb parancs. Mk 12,29–31 szerint Jézus így válaszolt: „A legfőbb ez: Halljad, Izrael! Az Úr, a mi Istenünk, az Úr egy, és szeresd az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből, teljes elmédből és teljes erődből! A második ez: Szeresd felebarátodat, mint magadat!” Jézus ezt a Szentírásból, a Tánácból, a Tórából idézte, természetesen héberül: *Semá Jiszráél Ádonáj Elóhénu Ádonáj ehád! Veáhávtá et Ádonáj Elóhechá bechol-levávechá uvechol-náfsechá meódechá!* (Devórim 6,4–5) *Veáhávtá leréáchá kámóchá áni Ádonáj!* (Leviticus 19,18b)

A görög szövegű Márk-evangélium ezt így adta vissza: *Ákue Iszráél, Küriosz ho Theósz hémón Küriosz ejsz esztin, káj ágápészejsz Kürion tón Theón szu eksz hólész kárdíasz szu, káj eksz holész tész pszükhész szu, káj eksz holész tész dianijász szu, káj eksz hólész tész iszkhúosz szu! Deuterá háuté: Ágápészejsz tón plészíon szu hósz szeautón!*

Bibliográfia

- ALBECK, H. (szerk.): *Shishah Sidrei Mishnah. Zera'im*. 2. kiad. Jerusalemben – Tel Aviv, 1958.
- ELBOGEN, Ismar: *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. Frankfurt, 1931.
- Imakönyv*. Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem, Budapest, 2004.
- MUNK, Elie: *The World of Prayer*. New York, 1954.
- SCHNEERSOHN, Dov Ber: Kunteres ha-Hitpaalut. In: uő: *Likkutei Beurim*. Warszawa, 1868.
- SUSKIND, Alexander: *Yesod ve-Shoresch ha-Avodah*. Jerusalemben, 1965.
- TISHBY, Isaiah: *Mishnat ha-Zohar*. Jerusalemben, 1961.
- YADIN, J.: in: *Erez Yisrael Mehkarim bi-Ydi'at ha-Arez va-Attikoteha*. 1969.

Jegyzetek Szukkót ünnepéhez

Szukkót ünnepe a sátoros ünnep vagy a sátrak ünnepe, amely tisri hó 15-én kezdődik, és megemlékezik a szukkótról, a sátorról, amelyben Izrael fiai a pusztában laktak. Az ünnep hét napig tart, amelyek közül az első – és a diaszpórában, a gálutban a második is – *jóm tóv*, ünnep, amelyen munkatilalom is érvényben van. A többi napok pedig *chol há-moéd*, közbenső napok, amelyeken megengedett a munka. Közvetlenül szukkót után, a nyolcadik napon (és a diaszpórában a kilencediken) van a *semini áceret*, „az ünnepi gyülekezet nyolcadik napja”, vagyis egy *jóm tóv*.

1. A Biblia

A sátrakat, a „szüret ünnepét”¹ a szüreti betakarítás idején tartották² „az év végén”.³ A sátrak ünnepe már igen régen a zsidóság egyik legfontosabb ünnepe volt, és ezért az „Úr ünnepének” hívták,⁴ vagy egyszerűen „az ünnepnek”.⁵ A hétnapos ünnep⁶ eredetileg – a peszáchhoz hasonlóan – együtt volt a hét idejével. A dátumot (etanim hónapban, vagyis a hetedik hónapban – szeptember/október)⁷ a betakarítás vége

¹ Ex 23,16ba; 34,22ba.

² Deut 16,13; Ex 23,16b; Lev 23,39a.

³ Ex 23,16b; „az év fordulóján” 34,22b.

⁴ Lev 23,39; Bír 21,19.

⁵ 1Kir 8,2, 65; 12,32; Ez 45,25; Neh 8,14; 2Krón 5,3; 7,8.

⁶ Deut 16:13a; vö. 1Kir 8,65 (= 2Krón 7,8).

⁷ 1Kir 8,2.

határozta meg. A száműzetés után⁸ a hetedik hónap 15. és 21. napjára került,⁹ és meghosszabbodott egy nappal, a *semini ácerettel*, ami a 22. napon¹⁰ volt. Annak, hogy I. Jeroboám az ünnepet egy hónappal később, a nyolcadik hónap 15-én ünnepelte,¹¹ nem volt semmilyen meteorológiai vagy naptári oka. Lehet, hogy ez a Deuteronomium rosszállását fejezi ki a király helytelen kultikus magaviseletét illetően.¹²

Mint az agrokultúrával kapcsolatos ünnepet, a zsidók a kánaánitáktól vehették át a sátrak ünnepét. Bír 9,27 szerint a sekemiták¹³ örömműnnepet tartottak a szőlőszüret végeztével. Hasonló zsidó ünnep zajlott a szőlőskertekben, amelyekben a lányok táncoltak minden évben Silóban¹⁴ Bír 21,19–21 szerint. Az ünnepi öröm más helyeken is az ünneplés legfőbb sajátosságának mutatkozik.¹⁵ Bír 21,19–21 még nem említi, de később a Bibliában a hét napig tartó sátorban tartózkodás lett az ünnep fő jellemzője.¹⁶ Jeruzsálemben ez a Templom terén került megrendezésre Neh 8,14 szerint. Innen ered a név, a sátoros ünnep vagy a sátrak ünnepe.¹⁷ Mint az év kiemelt ünnepe, a sátrak ünnepe alkalom volt Salamon Templomának a felavatására is.¹⁸ A Deuteronomium közlésének megfelelően minden hetedik évben sor került a

⁸ Ez 45,25.

- 9 Lev 23,34–36a.39–41; Num 29,12–38.
- 10 Lev 23,36b; Num 29,35; Neh 8,18; 2Krn 7,9.
- 11 1Kir 12,32–33.
- 12 Deut 12,33a.
- 13 Sekemiták (Sechem). „*És monda Gaál, Ebed fia: Kicsoda Abimélek és kicsoda Sekem, hogy szolgáljunk néki? Nem Jerubbaál fia-é ő, és nem Zebul-é az ő kormányzója? Ti szolgáljátok Hámornak, Sekem atyjának férfiai; de miért szolgálánk mi?*” (Bír 9,28) Sekem Manassze fia, Num 26,31-ben unokája, vagyis Sikem város lakosainak ősatya. Más hagyomány szerint ősatyjuk Hámor fia, Szichem (pl. Gen 34,2–26).
- 14 Siló (a nyugalom, biztonság, gond nélküiség helye) város Efraim területén, Bételtől mintegy 18 km-re északkeletre. Itt állt a szent sátor Józsué idejétől egészen Sámuel próféta koráig (Bír 21,19; 1Sám 4,3); innen raboltak maguknak asszonyokat a benjáminiták (Bír 21,15–24); itt lakott Éli és Sámuel (1Sám 3); Ahija próféta otthona (1Kir 14); Jeremiás korában már csak romhalmoz (Jer 7,12.14).
- 15 Lev 23,40; Deut 16,14; Neh 8,17.
- 16 Lev 23,42.
- 17 Lev 23,34; Deut 16,13.16; 31,10; Zak 14,16.18–19; Ezdr 3,4; 2Krn 8,13.
- 18 1Kir 8.

Törvény felolvasására az összegyűlt nép előtt ugyanezen ünnep alkalmából.¹⁹ A napok végeztével mindenki összegyűlt a jeruzsálemi ünneplésben, hogy imádják az Urat.²⁰ A peszáchhal és a pünkösddel ellentétben a sátrak ünnepe kései, ezért az Exodusszal való kapcsolatot kihangsúlyozták. Lev 23,42–43 szerint az izraelitáknak sátrakban kellett lakniuk, ahogy az Egyiptomból való kivonuláskor is azt tették: *„Sátrakban lakjatok hét napig, sátrakban lakjék Izraelben minden bennszülött. Hadd tudják meg nemzedékeitek, hogy sátrakban adtam lakást Izrael fiainak, amikor kihoztam őket Egyiptomból. Én, az Úr, vagyok a ti Istenetek!”*

2. A ünnep eredete

A Biblia szerint a sátrak ünnepe hálaadó ünnep volt. A mezopotámiai kultikus és ünnepi szokásokra vonatkozó kutatások szerint P. Volz és tőle függetlenül S. Mowinckel úgy próbálta értelmezni a sátrak ünnepest, mint egy régi izraelita újévünnepet. Mowinckel az úgynevezett trónralépési zsoltárok²¹ és számos más zsoltár kultikus-mitikus magyarázata szerint²² rekonstruálta az Úr trónra lépésének ünnepest, amelyet minden évben a sátrak ünnepének idején ültek. A Szináj-hegyi részletből ennek az ünneplésnek azt a rituáléját vezette le, amely a Törvény felolvasása körül összpontosult mint az isteni akaratnak, valamint az Isten és népe közötti szövetség ünneplésének kifejezése. Angol és svéd kutatók a sátrak ünnepest Izraelben újévi ünnepként értelmezték, amely szerintük már az ősi Közel-Keleten létezett. A rítus központjában a király mint szakrális személyiség központi szerepet játszott.²³ Gerhard von Rad azonban – Mowinckelen túlmenve – a Szövetség megújításának ünnepest (Bundeserneuerungsfest) a Deuteronomiumban és Józs 24-ben (a Deut 27 kapcsolatában) találta meg. Deut 31,10–11 és Neh 8 szerint a Törvényt a sátrak ünnepén olvasták fel. Ahogy azt Mowinckel feltételezte, a trónra lépés ünnepe, beleértve a

¹⁹ Deut 31,10–11.

²⁰ Zak 14,16.

²¹ Zsolt 47; 93; 96–99.

²² MOWINCKEL 1922, 2; 1927.

²³ JOHNSON 1955; WIDENGREN 1955 stb.

Frigyláda körmenetét, Izrael kultikus életének és a legtöbb zsoldárnak, illetve azok irodalmi formájának *Sitz im Leben*jét és egyben csúcspontját képezi. Ugyanígy A. Weiser is úgy tartotta, hogy a „Szövetség ünnepe” volt a csúcspont, beleértve az Úr kultikus teofániáját is. H. J. Kraus feltételezte, hogy a sátrak ünnepének egyfajta nomád előfutárát már ünnepelték a Sátorszentély körül elterülő, azt övező kultikus táborban (talán Beér-Sévában), amely emlékeztetőül szolgált az Egyiptomból Palesztinába való vándorlásra a pusztán keresztül. A pusztai száműzetést megelőző időszakra Weiser a 2Sám 6–7-re és Zsolt 132-re utalva rekonstruált egy „királyi Cion-ünnepet”, amit a sátrak ünnepén kellett megtartani. Ez az ünnep, amelyre a fesztivál első napján került sor, magában foglalta a Frigyládaival való körmenetet,²⁴ megünnepelte Jeruzsálem és a dávidi dinasztia kiválasztását, és csak másodlagosan vált az Úr trónra lépésének ünnepévé.

Ezek a megállapítások különböző mértékben ugyan, de befolyásolták a bibliakutatást, ugyanakkor mindegyikük ellentmondásokat is kiváltott. A Biblia sehol sem mondja, hogy ezek a kérdéskörök mindig kötődtek a sátrak ünnepéhez. Ex 23,16 szerint a betakarítás ünnepét az év végén ünnepelték (nem a kezdetén): „*És [tartsd meg] a betakarítás ünnepét az esztendő végén, amikor a termést betakarítod a mezőről.*”²⁵ Csak azért gondolták, hogy az év „elején”, mivel a hetedik hónap 15. és 21. napjára datálták, és ennek a hónapnak az első napja a Biblia utáni korszakban az újév napjává vált.²⁶ Az ünnep maga soha nem volt újévi ünnep, így tehát semmilyen fontos megfelelője nincs egyetlen mezopotámiai párhuzamban sem. Továbbá az *Ádonáj málách* (Zsolt 93,1; 96,10; 97,1; 47,9) nem azt jelenti, hogy „Ádonáj király lett”, hanem azt, hogy „az Úr mint király uralkodik”.²⁷ Az ünnep hangsúlyozza Isten király voltát, de nem egy kultuszban történő trónra ültetését. 2Sám 6 és 1Kir 8 a frigyláda két különböző átvitelére utalnak (Dávid városába, illetve a Templomba); mindkettő csak egyszer történt meg, és így a leírás nem a Frigyláda rendszeres körmeneti hordozását mutatja be. A „Szövetség ünnepe” vagy a „Szövetség megújításának ünnepe”

²⁴ Vö. 2Sám 6; 1Kir 8.

²⁵ KUTSCH 1971.

²⁶ Rós Hásáná 1,1.2; de már Lev 23,24b–25; Num 29,1–6; Neh 8,2.

²⁷ MICHEL 1956.

nem létezhetett.²⁸ Deut 31,10–11²⁹ előírja, hogy a törvény nép előtti proklamációja, amelynek része a nép Úr iránti elköteleződésének (nem egy szövetségnek) a kijelentése, történjen meg minden hetedik évben a sátrak ünnepén. A száműzetés után ez a hetedik hónap első vagy második napjára eshetett,³⁰ a pentékoszté a görög ajkú zsidók megjelöléseként³¹ a hetedik hónap 24. napjára³² vagy az első hónap kezdetére esett (2Krón 29,10; 29,3). Józs 24,25 és 2Kir 11,17; 23,3 nem ad meg semmilyen pontos időpontot. Az elköteleződés ilyen aktusa nem volt bizonyos ünnephez kötve, így a sátrak ünnepéhez sem. Ezen túlmenően lehetetlen Józs 24-ből vagy a zsolotárokból levezetni (Weiser) Isten üdvözítő tettet (Heilshandeln) mint a sátrak ünnepének tartalmát. Kraus helytelenül feltételezi azt, hogy a gyülekezés sátra és a Frigyláda együtt már használatban voltak egy korai izraelita kultuszban, és hogy a gyülekezés sátra egy időben Silóban állt.³³ Másrészről pedig a „Cion királyi ünnepének” alapja, 2Sám 6 és 1Kir 8, illetve 2Sám 6–7 között hagyományos értelmű történelmi párhuzam nem bizonyítható.

Az Újszövetségben a sátrak ünnepe Jn 7-ben Jézus jeruzsálemi megjelenésének háttere. *„Közel volt a zsidók ünnepe, a lombsátorünnep.”* (Jn 7,2) Az a tény, hogy Jn 7,37 szerint Jézus az ünnep utolsó (vagyis hetedik) napján hívja azokat, akik szomjaznak, hogy hozzá jöjjenek, ahhoz a szokáshoz kötődik, hogy az első naptól a hetedikig vizet öntöttek ki rituális cselekedetként, amely szokás elterjedt volt Jézus idejében, az első század első felében. Ezen az ünnepen tartották a vízmerítés örömmünnepét (Szimchát Bét háSoévá). Erről a víg ünnepről mondja a Talmud: *„Aki nem látta a vízmerítés vigadalmát, nem látott igazi vigaságot életében.”*³⁴ A papok a reggeli áldozat bemutatásakor mindennap ünnepélyesen merítették a Siloe tavából, a vizet egy aranykannában fölvtették a Templomba, és az égőáldozat oltárának délnyugati sarkánál

²⁸ A *berit* a Bibliában nem egyszerűen „szövetséget” jelent: KUTSCH 1967. Izrael nem így értelmezte az Úrral való kapcsolatát: KUTSCH 1970.

²⁹ *„Ezt parancsolta nekik Mózes: Minden hetedik esztendő végén, az adósságelengedés évének megszabott idejében, a sátoros ünnepen, amikor egész Izráel eljön, hogy megjelenjék Istenednek, az Úrnak a színe előtt azon a helyen, amelyet kiválaszt, fel kell olvasni ezt a törvényt az egész Izráel előtt, fülük hallatára.”* (Deut 31,10–11)

³⁰ Neh 8,1.

³¹ 2Krón 15,10; vö. Ex 19,1.

³² Neh 10,1; 9,1.

³³ 1Sám 1,7.9.24; 3,3.15; ezzel ellenétben 18,1; 19,51; 1Sám 2,22.

³⁴ Misna, Szukká 5,1.

(azon az oldalon, ahonnan az esőt hozó szél érkezett) kiöntötték. Ez a régi szertartás a szükséges eső kiesdeklését szolgálta. Az első nap estéjén az ünnep fényének fokozására kivilágították az asszonyok udvarát. Egyesek ezzel a kivilágítással hozzák összefüggésbe Jézus szavait: „*Én vagyok a világ világossága...*”³⁵

Márk evangéliumában Jézus színeváltozásának történetben a sátrak említése nincs összefüggésben a sátrak ünnepével: „*Hat nap múlva Jézus maga mellé vette Pétert, Jakabot és Jánost, felvitte csak őket külön egy magas hegyre, és szemük láttára elváltozott.*” (Mk 9,2)

Szukkót napjaiban hetven tulkot áldoztak a Szentélyben az egész földön élő hetven nép nevében, mert a hagyomány szerint ennyi nép származik Noé fiától, és ezek az áldozatok az ő vétkeik engesztelését szolgálják.³⁶

3. A rabbinikus irodalom

Két egyedi, betartandó szokást említ a Léviták könyve. „*De még a hetedik hónap tizenötödik napjától kezdve is, amikor begyűjtitek a föld termését, hét napon át ünnepeljétek az Úr ünnepét. Az első napon is legyen pihenőnap, és a nyolcadik napon is legyen pihenőnap. Vegyetek magatoknak az első napon nemes fákról való gyümölcsöt, pálmaágakat, sűrű lombú faágakat és fűzfagallyakat, és örvendeztetek hét napon át Istenetek, az Úr előtt. Így ünnepeljétek meg ezt az Úr ünnepeként minden esztendőben hét napon át. Örök rendelkezés legyen ez nemzedékről nemzedékre. A hetedik hónapban ünnepeljétek ezt. Sátrakban lakjatok hét napig, sátrakban lakjék Izráelben minden bennszülött. Hadd tudják meg nemzedékeitek, hogy sátrakban adtam lakást Izráel fiainak, amikor kihoztam őket Egyiptomból. Én, az Úr, vagyok a ti Istenetek!*” (Lev 23,39–43)

Rabbinikus autoritások a következőket nevezték *árbáá minimnek*, „a négy (növényi) fajnak”: „a jó fák gyümölcse” a citrom (etrog); „a vastag fák ágai” a mirtuszgallyak (hádászim); a pálmaág (luláv) és a fűzfa (árávot). Nehemiás könyve mondja, hogy Józsue napjaitól Nehemiásig a nép nem lakott sátrakban: „*Lombsátrakat készített tehát a fogságból*

³⁵ Jn 8,12.

³⁶ Midrás Tánhumá 16.

hazatért egész gyülekezet, és lombsátrakban lakott. Bizony nem tettek így Izráel fiai Józsuénak, Nún fiának az ideje óta egészen eddig. Igen nagy volt az öröm.” (Neh 8,17) Ugyanez a fejezet mondja még: „Kihirdették és közhírré tették minden városban és Jeruzsálemben is: Menjetek ki a hegyekbe, és hozzatok olajfa-, vadolajfa-, mirtusz- és pálmaágakat, meg más sűrű lombú faágakat, és készítsetek lombsátrakat, ahogyan meg van írva.” (Neh 8,15) A Leviticusban nincs említés az olajágról, Nehemiásnál pedig nincs szó a fűzfáról. Ezen túlmenően Nehemiástól fogva úgy tűnik, hogy a különböző növények a sátrak befedésére szolgáltak (ez volt a szadduceusok magyarázata), míg a rabbinikus tradícióban a „sátrakban tartózkodás” és a „vegyetek négyfajta növényt”, két különböző előírás-ként szerepel. Zakariás víziójában a világ minden nemzete Jeruzsálembé jön az új korszakban, és ünnepelni fogja szukkót ünnepét.³⁷

A rabbik szerint a bibliai törvény minden férfit kötelez az *árbáá minim* kézbe vételére szukkót első napján (Lev 23,40 alapján). A rabbik azonban az „örvendezz az Úr, a te Istened előtt hét napon át” verset a Templomra vonatkoztatták, ahová az *árbáá minimet* mindennap el kellett vinni. A Templom lerombolása után Johánán ben Zákáj elrendelte, hogy mindenhol, ahol zsidók megünneplik szukkótot, az *árbáá minimet* kézbe kell venni hét napon át a Templomra való emlékezetül.³⁸ A négyfajta növényt kézbe kellett venni, amikor a Hállél-zsoltárokat³⁹ énekelték, és meg kellett lengetni Zsolt 118,25 éneklésekor.⁴⁰ A *lulávot* a jobb kézben kellett tartani három *hádászim* és két *árávot* kíséretében, az *etrogot* pedig a bal kézben.⁴¹ A *luláv*, amely a négy fajta közül a legnagyobb, adja a csokor nevét, így az áldás úgy szól: „Áldott vagy Te..., aki megszenteltél bennünket parancsolataiddal, és elrendelted, hogy vegyük a *lulávot!*”⁴²

Rabbinikus tekintélyek említenek egy speciális vízlibációt⁴³ a szuk-

³⁷ Zak 14,16.

³⁸ Szukká 3,12.

³⁹ Zsolt 113–118.

⁴⁰ Szukká 3,9.

⁴¹ Szukká 3,4.

⁴² Szukká 46a.

⁴³ *Libatio* (latin): az istenek és az elhunytak tiszteletére a régi rómaiaknál szokásban volt áldozati ivás, amelyet rendszeren más áldozatokkal kapcsolatban, ritkábban egyedül szoktak teljesíteni. Evés előtt és után a jó szellemnek, hosszabb lakomák alkalmával pedig Jupiternek és a hősöknek is vízzel kevert bort áldoztak. A többi áldozatoknál ellenben – a Merkurnak szántakat kivéve – csak tiszta bort használtak. Az alvilági istenek és a nimfák viszont csak a bor nélküli libációt fogadták szívesen: leginkább

köt hét napja alatt.⁴⁴ A szadduceusok elutasították a ceremóniát, mert nem találtak rá az írásokban támaszt.⁴⁵ A vízlibáció speciális rítusára, amelyet a fuvola játéka kísért, csak a *chol há-moéd* napokon (kivéve a szombatot) került sor, és nem a *jóm tóvon*. A szertartást úgy ismerték, mint *Szimchát Bét háSoévát* (a vízhúzás helyén való örömnep), amely nyilvánvalóan Iz 12,3-on alapszik. „Ezért örömmel merítesz majd vizet az üdvösség forrásaiból!”⁴⁶ A Templom udvarán három hatalmas arany gyertyatartó volt, amelyeken meggyújtották a gyertyákat ilyen alkalmakkor, „és nem volt egy udvar Jeruzsálemben, mely nem tükrözte volna a Bét háSoéva fényét”.⁴⁷ „Jámbor és jó munkát végző férfiak táncoltak előttük égő fáklyákkal a kezükben, énekeket énekelve és dicséretet zengve.”⁴⁸ Mondták, hogy aki nem látta a *Szimchát Bét háSoévát*, soha nem látott még igazi örömet az életben.⁴⁹

4. A Szukkót törvényei és szokásai

Szokás volt levelekkel vagy szalmával befedni a szukká tetejét. Falai azonban bármilyen anyagból lehetnek. A szukkát olyan jól kell befedni, hogy több árnyék legyen (befedett rész), mint nyitott tér, de a befedés nem lehet olyan vastag, hogy az eső ne tudjon átesni rajta. Legalább három falának kell lennie (a harmadiknak elég csak tenyérszerű szélességűnek), és az égbolt alatt kell állnia, nem egy fa alatt vagy nem egy épületen belül. Úgy kell feldíszíteni, hogy a díszítés megfeleljen az előírások szabályoknak. Az ünnep első éjjelén mindenkinek legalább egy adag olajbogyó nagyságának megfelelő kenyert kell elfogyasztania a szukkában, de az ünnep többi napján már nem. Ha ételt fogyasztanak az ünnepen, azt a szukkában kell megenni. A modern időkben és a hidegebb régiókban sokan nem alszanak a szukkában, mivel a szukká

vizet, mézzel keverve, amelyhez néha tejet is öntöttek. A halottak emlékének felajánlott libáció általában tej, méz és bor keverékéből állott, amelyhez ritkábban olajt is gyújtettek.

⁴⁴ Szukká 4,9.

⁴⁵ Szukká 4,9; 48b; Josephus Flavius: *A zsidók története* 13,372.

⁴⁶ Szukká 5,1.

⁴⁷ Szukká 5,2–3.

⁴⁸ Szukká 5,4.

⁴⁹ Sukká 5,1.

szabályai nem vonatkoznak azokra a helyekre, ahol komoly kényelmetlenségek vannak. A hászidok fűtötték a szukkát, hogy megtartsák az előírást, és ott is aludjanak. Nemcsak nincs előírva, hogy valaki ne aludjon és ne egyen a sátorban, ha az eső beesik, de meg is van tiltva, hiszen nem illő betartani egy olyan vallási kötelezettséget, amely alól felmentés van. Szokás szukkát építeni a zsinagóga mellé azoknak a híveknek, akiknek nincs saját sátruk. Néhány reformgyülekezetben szimbolikus szukkát építenek a zsinagógán belül, annak ellenére, hogy ennek nincs érvényessége, mert a zsidó törvény szerint nem számít szukkának. Egy szokás szerint, amely a Luriai Kabbala (Isaak Ben Solomon Luria askenázi 1534–1572) iskolájából ered a 16. századból, „meghívunk” egy bibliai hőst a sátorba mindennap az ünnep hét napján. Ezek a „vendégek” (uspicin): Ábrahám, Izsák, Jákob, Mózes, Áron, József és Dávid. Ők a kedvesség, az erő, a szépség, a győzelem, a fényesség, az alapítás és az uralkodás hét szefirójának felelnek meg.⁵⁰

A *lulávot* úgy kell tartani, hogy annak gerince az azt tartó felé nézen. Az első napon mindenkinek a saját *árbáá minimjét* kell tartani, de az ünnep többi napján kölcsön lehet venni a csokrot. Azt az *árbáá minimet* azonban, amit a közösség vett, lehet az első napon is tartani, mivel annak megvételében a közösség minden tagjának megvan a része. Az *árbáá minimet* meglengetik, amikor a Hallélt recitálják. Először kelet felé, majd dél, nyugat és észak felé, illetve felfelé és lefelé. A szertartás vége felé a zsinagógában a frigszelekrényből kivesszük egy tekercset, és körmenetet tartanak a bimá körül, kézben tartva a négyfajta növényből készült csokrot, megemlékezve az oltár körüli jelenetről a Templom idejében. A liturgiában a szukkotra úgy utalnak, mint „a mi örömünk idejére” (zemán szimhátenu).

⁵⁰ A Kabbala Zohárjában az Éc Hájimon tíz szefira található, amelyeken keresztül a Halhatatlan Fény, az Ain Szof Aur manifesztálódik. A héber szefirót szó jelentése szám, a szefira ennek többes száma. A fa Adam Kadmon, az archetipikus ember szimbóluma, azaz Isten teste, a teremtés „tervrajza”. Az egyes szférák vagy emanációk Istentől az anyagi világ felé a következők: Keter (Korona), Chokmah (Bölcsesség), Binah (Megértés), Chesed (Kegyelem, Szeretet), Gevura vagy Din (Hatalom, Szigorúság, Erő), Tipheret (Szépség), Netzah (Győzelem), Hod (Dicsőség, Ragyogás), Yesod (Alapítás) és Malkhuth (Királyság).

5. Hosáná rábbá

A szukkót hetedik napja úgy ismert, mint *hosáná rábbá* (a nagy Hosáná). A név a *hosáná* (ments meg, én imádkozom) szóból ered, amely gyakran felhangzik a napi imákban. A hosáná-imát az eljövendő év jó terméséért hétszer imádkozzák el a bimánál, amely után öt *áravotot* kötnek össze és verik. A Templom idejében az *áravotot* hétszer hordozták az oltár körül ezen a napon.⁵¹ A talmudi idők után a nap az engesztelőnap kiegészítőjévé lett, az ítéletnek olyan speciális napjává, amelyen Isten elkövetkezendő évre vonatkozó rendeletei véglegessé válnak. Következésképpen szokássá vált, hogy a *hosáná rábbá* éjszakáját imával és tanulással töltsék, különösen a Deuteronomium tanulmányozásával.

6. Semini áceret

„A nyolcadik napon tartsatok ünnepet (áceret), ne végezzetek semmiféle foglalkozáshoz tartozó munkát.” (Num 29,35) A szukkót nyolcadik napját a rabbik külön ünnepként kezelik: *regel bifené ácmo*. Az emlékezés szertartása ez, és az esőért való egyedi imát (Tefillát Gesem) a Muszáf alatt mondják a zsinagógában (Izraelben előtte). A Prédikátorok könyvét (Kohelet) felolvassák a zsinagógákban szukkót közbeeső szombatján, vagy amikor nincs közbeeső szombat, akkor ezen a napon. A felolvasás okául megemlítik: melankolikus stílusa megfelel az őszi hangulatnak, valamint a következő vers miatt: „*Oszd el hét- vagy nyolcfelé is, mert nem tudod, milyen csapás érheti a földet!*” (Préd 11,2), amit a rabbik a szukkót hét napjára alkalmaztak, valamint erre a nyolcadik napra.

7. Szimchát Torá

Az ünnepi sorozat utolsó napja a *szimchát Torá* (örvendezés a Tórában), ami Izraelben egybeesik a *semini ácerettel*. Ezen a napon a Tóra éves felolvasása a tekercsekbeől befejeződik a zsinagógákban. A *szimchát Torá* poszt-talmudikus ünnep, de ismert volt már a gáon-korszakban is. Az évek során

⁵¹ Szukká 4,5.

számos szertartás született. Azt, akit az utolsónak hívnak fel a Tórához, *chátán Torának* (a Tóra vőlegényének) vagy *kállát Torának* (a Tóra menyasszonyának) nevezik. Hasonlóképpen, különleges megtiszteltetés megkapni az első aliját a Tóra első könyvének olvasásakor. Ilyenkor *chátán Brésítnek* (a Brésít vőlegényének) vagy *kallat Brésítnek* (a Brésít menyasszonyának) hívják. A Tóra felolvasásának új ciklusa azonnal megkezdődik, ahogyan a régi ciklus befejeződik. A „vőlegények” meghívják közösségi társaikat a nap tiszteletére tartott lakomára (eljegyzési lakomára). *Szimchát Torá* estjén, majd a napján is minden tekercest kivesznek a frigszekrényből, és körmenetben viszik a zsinagóga körül, dicsőítő dalokat énekelve. Sok közösségben szokás, hogy táncolnak a tóratekercestekkel.

8. Szukkót a művészetben

A *luláv* hosszú befogadó részét összefont pálmalevelekből készítik, sok helyen ezüstből is készül, ez azonban viszonylag kései szokás. Az *etrog* számára készült tartóedények is késői tárgyak. Ezek rendszerint téglalap alakú dobozok, amelyeknek stílusa az egyszerűtől a barokkig sokféle lehet. Vannak más, szokatlan formájú tartók is, gyümölcs alakúak, amelyek rendszerint egy szárat tartalmaznak, aminek az oka az, hogy az *etrog* száranak érintetlenül kell maradnia az ünnep egész tartama alatt. Kelet-Európában az *etrogot* gyakran tartották ezüstdobozban, amit eredetileg világi tárgyak tartójaként használtak (például cukortartóként).

A szukkát mindig gazdagon díszítették. Különböző gyümölcsök lógtak a lombokból készült tetőről, és nagyon gyakran képek és kárpit volt a falakon. Néhány ilyen képet *uspicinnak* hívnak (a szukkót vendégei). Néhány szukka összehajtható. Egyike a legismertebbeknek a Dél-Németországban lévő Fischbachból származik, és a 19. század elején készült. Ma Jeruzsálemben, az Izrael Múzeumban van. Az építményt számozott táblák és gerendák egészítik ki, és falait gazdagon díszítették festményekkel, amelyek Jeruzsálem városát ábrázolják: a Templomot, a Siratófalat, illetve a levitákat, Mózeszt a Szinájon, Illést a Kerít-völgyben, és egy világi jelenetet, amikor a férfi vadászni megy, míg felesége vár rá a házuk előtt. A szukkót utolsó napján, ami *szimchát Torá* is, a Törvény tekerceit a bimá körül hordozzák, és a gyülekezet tagjai vidám motívumokkal díszített zászlókat lengetnek.

Bibliográfia

- FABRICANT, Isaac: *A Guide to Succoth*. London, 1958.
- FINKELSTEIN, Louis: *The Pharisees. The Sociological Background of Their Faith*. Philadelphia, 1962.
- JOHNSON, A. R.: *Sacral Kingship in Ancient Israel*. Cardiff, 1955.
- KRAUS, Hans-Joachim: *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament. Untersuchungen zu den Liedern von Jahwes Thronbesteigung*. Göttingen, 1961.
- KRAUS, Hans-Joachim: *Gottesdienst in Israel*. 2. kiad. München, 1962.
- KUTSCH, Ernst: *Das Herbstfest in Israel*. Doktori értekezés. Johannes-Gutenberg-Universität, Mainz, 1955.
- KUTSCH, Ernst: Gesetz und Gnade. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 79. évf. 1967. 18–35. o.
- KUTSCH, Ernst: „Bund” und Fest. *Theologische Quartalschrift*, 150. évf. 1970. 299–320. o.
- KUTSCH, Ernst: „...am Ende des Jahres”. Zur Datierung des israelitischen Herbstfestes in Ex 23:16. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 83. évf. 1971. 1. sz. 15–21. o.
- KUTSCH, Ernst – JACOBS, Louis – KANOF, Abram: Sukkot. In: *Encyclopaedia Judaica*. 19. köt. Detroit, 2007. 299–302. o.
- MICHEL, Diethelm: Studien zu den sogenannten Thronbesteigungspsalmen. *Vetus Testamentum*, 6. évf. 1956. 40–68. o.
- MOWINCKEL, Sigmund: *Psalmenstudien*. 2. köt. *Das Thronbesteigungsfest Jahwas und der Ursprung der Eschatologie*. Oslo, 1922.
- MOWINCKEL, Sigmund: *Le décalogue*. Paris, 1927.
- RAD, Gerhard von: *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*. Stuttgart, 1938.
- SCHAUS, Hayyim: *The Jewish Festivals. History and Observance*. New York, 1938.
- VOLTZ, Paul: *Das Neujahrfest Jahwes*. Tübingen, 1912.
- WEISER, Arthur: *Die Psalmen*. Göttingen, 1963.
- WIDENGREN, Geo: *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*. Stuttgart, 1955.

A klasszikus görög gondolkodás pisztisz-fogalmáról

A *hit* szó általános jelentése: készség arra, hogy valaki valakitől valamit egy személynek a tekintélye miatt igaznak fogadjon el. Keresztény teológiai értelemben a kinyilatkoztatás tudatos elfogadását jelenti.¹ Most vizsgáljuk meg a hit fogalmának, pontosabban a görög *πιστις* szónak jelentését, jelentésének fejlődését a klasszikus görög gondolkodás világában.

1. Szótári elemzés²

1. A *πιστις* bizalmat, bizakodást jelent. Szophoklész: *πιστιν ισzkhein tini*: „bízni valamiben”. Theognisz: *πιστει κhrémat’ ólesszá*: „jóhiszeműségem következtében vesztettem el a vagyonom”. Szophoklész: *tó Theó πιστιν ferejn*: megbízni az Isten szavában. 2. A *πιστις* jelent meggyőződést, bizonyosságot. Démoszthenész: *szofroszünész πιστιν ekhejn peri tinosz*: „meggyőződve lenni valakinek a tisztességéről”. 3. A szó jelent hihetőséget, hitelt. Euripidész: *legetáj, tán de πιστιν szmikrán pár’ emojg’ ekhej*: „mondják, de én bizony nem nagyon hiszem el”. A *πιστιν ekhej* elhíhetőt, valószínűt jelent. 4. (Pénzügyi) hitel. Démoszthenész: *ejsz πιστιν didónáj*: hitelbe adni. Démoszthenész: *πιστις toszúton κhrémáton eszti tini pará tini*: „akkora összegű hitele van valakinek valakinél”. 5. Hűség, megbízhatóság, becsületesség. 7. Ígéret, biztosíték, kezesség, kezekedés. Szophoklész: *kheirósz πισ-*

¹ MKL 4: 863. o.

² GYÖRKÖSY–KAPITÁNYFFY–TEGYEY 1990, 845. o.

tisz: „kézfogással megerősített ígéret”. Thuküdidész: *pisztin dúnáj tini*: „biztosítékot nyújtani valakinek”. Hérodotosz: *pizti te káj orkiojszi lábejn/kátálábejn tina*: „valakit adott szavával és esküjével kötelezni”. Démosthenész: *pisztin epithejnáj tini*: „valakit ünnepélyes ígéretre kötelezni”. Thuküdidész: *Theón pizstejsz omószáj*: „az istenekre tett esküvel megígérni”. Euripidész: *fóbon piztisz*: „biztosíték a félelem ellen”. 8. Szerződés. *Pizstejsz pojejsztháj*: „szerződést kötni”. 9. Retorikában: bizonyíték, bizonyosság. 10. A rábízott holmi, letét, megbízás. Polübiosz: *pisztin enkheiridzejn tini*: „megbízást adni valakinek”. 11. Oltalom, fennhatóság. Polübiosz: *dóntesz, autúsz ejsz tén Romájon pizstin*: „a rómaiak oltalma alá helyezvén magukat; megadván magukat a rómaiaknak”.

2. Bizalom emberben és Istenben

A klasszikus görög irodalomban a *piztisz* (bizalom, bizakodás, bízni valamiben, megbízni Isten szavában) a bizalmat jelenti, azt a bizalmat, amelyet az egyik ember a másik emberbe vagy az istenekbe helyez.³ Jelenti a szavahihetőséget,⁴ a gazdasági hitelt,⁵ a garanciát,⁶ a bizonyosságot⁷ vagy éppen a bizalmas dolgot.⁸ A *pizsteuo* (bízik, megbízik valakiben vagy valamiben, hisz valakinek) ige jelent egy dologban vagy egy személyben való megbízást.⁹ Vonatkozik mondai elbeszélésekre,¹⁰ vallási képzetekre,¹¹ illetve ezeknek a megerősítésére. A *pizsteuo tini ti* szerkezet azt jelenti, hogy valakire egy ügyet vagy egy személyt rábí-zunk.¹² Személyre való vonatkozásában a *pizsteuo* szintén ezt az értelmet hordozza.¹³ A passzív alak a bizalom élvezését jelenti,¹⁴ a *pisztósz*

³ Hésziodosz: *Munkák és napok* 372; Szophoklész: *Oidipusz király* 1445.

⁴ Szophoklész: *Oidipusz Kolónoszban* 611.

⁵ Démosthenész 36,57.

⁶ Aiszkhülosz: *Fragmentum* 394.

⁷ Démokritosz 125.

⁸ *Inscriptines Graecae* 14,2012 A 23.

⁹ Hérodotosz 1,24; Aiszkhülosz: *Perzsák* 800.

¹⁰ Hérodotosz 4,96.

¹¹ Platón: *Georgiasz* 524a.

¹² Xenophón: *Emlékeim Szókratészről* 4,4,17.

¹³ Szophoklész: *Oidipusz király* 625.

¹⁴ Xenophón: *Anabaszisz* 7,6,33.

(hű, megbízható) melléknév pedig a rábízándót,¹⁵ a bizalomra méltót.¹⁶ A *tó piztós*z (a megbízható) jelenti a megbízhatóságot, azt a hűséget, amely egy kölcsönös egyetértéshez kötődik.¹⁷ A *piztóo* (hűségessé tesz, bizonyossá tesz, tanúsít) ige hordozza valakinek vagy magának hűségre való elkötelezettségét.¹⁸ Passzívumban azt jelenti: biztosnak lenni, valamit rábízni valakire.¹⁹ Van egy olyan jelentésárnyalat is a bizalom fogalomkörben, amikor alaptalan véleményről, találgatásról, gyanúsításról, téves hitről van szó, ez a *dókszá* szó esetében fordul elő.²⁰

Az *ápisztía* (hitetlenkedés, bizalmatlanság valakivel szemben) bizalmatlanság²¹ vagy megbízhatatlanság,²² hihetetlen, nem hihető²³ jelentést hordoz. Az *ápiszteo* ige (nem ad hitelt valakinek vagy valaminek, nem hisz valakinek) azt jelenti, hogy valakivel bizalmatlan, valakinek nem hisz.²⁴ Sajátos értelemben az *ápiszteónak* engedetlenség a jelentése.²⁵ Az *ápisztosz* (nem hívő, nem bízó, bizalmatlan) annyit jelent, bizalmatlan,²⁶ hűtlen, megbízhatatlan.²⁷

3. Az egyéni és magánszféra

Eredetileg a *piztisz* szó és az ebből képzett szavak, fogalmak a normál egyetértéstől a szövetségig erjedtek, tehát nemcsak a magánszférára, hanem a társadalmi kapcsolatokra is vonatkozott, adott esetben negatív magatartást jelzett. Jelenthette például egy küzdelem, harc végén a szükséges megállapodást.²⁸ A bizalomnak, a *piztisz*nek az elvesztése

¹⁵ Megarai Theognis 283.

¹⁶ Homérosz: *Iliász* 2,124.

¹⁷ Aiszkhülosz: *Agamemnon* 651; Xenophón: *Anabaszisz* 2,4,7.

¹⁸ Szophoklész: *Oidipusz Kolónoszban* 650.

¹⁹ Homérosz: *Odüsszeia* 21,217.

²⁰ Platón: *Phaidon* 107b.

²¹ Megarai Theognis 831.

²² Szophoklész: *Oidipusz Kolónoszban* 611.

²³ Hérodotosz 1,193.

²⁴ Homérosz: *Odüsszeia* 13,339.

²⁵ Szophoklész: *Antigoné* 219,381.

²⁶ Homérosz: *Odüsszeia* 14,150.

²⁷ Thuküdidész 1,120,4.

²⁸ Homérosz: *Iliász* 2,124: *hórkiá piztá*.

kiábrándultsághoz vezet: „Az asszonyokra semmit se lehet bízni!”²⁹ Ez abból a kritikus helyzetből adódik, amelyből kiderül, hogy mi a bizalom. A bizalom és a bizalmatlanság tapasztalata tehát a kezdet.

4. A pizisztisz vallási jelentéstartama

A szó jelentéstartalmába már korán bekapcsolódott a vallási sík is, így például az istenek kezeskednek az érvényes szövetségért vagy szerződésért.³⁰ A *pizisztisz* fogalma vonatkozott közvetlenül az istenségre is, például egy jóslatnál, amikor a hit méltósága, vagyis hihetősége volt a tét. Ez történt az istenek szabadító hatalmának elismerésekor, dicséretekor a közeli veszély vonzásában.³¹ Isten szavában, aki felettünk van, nem szabad kételkedni: „Aki hallja Isten szavát, hallja, és azt nem fogadja el, az nincs észénél!”³² Hasonló probléma jelentkezik akkor, amikor az ember úgy érzi, hogy a sors, vagyis Isten ellene fordul.³³ Adott esetben az engedelmességet, a hitet, a bizalmat az Isten az emberből mintegy kikényszeríti.

5. A fogalom vallási bővülése

Figyelemre méltó az akragaszi Empedoklész³⁴ *pizisztisz*ről való gondolkodása (Kr. e. 5. század). A halhatatlan Isten mutatja az üdvösségre vezető ösvényt,³⁵ tanította a lélekvándorlást,³⁶ és szerinte a tekintélyi alapú kinyilatkoztatás hite és annak megismerése azonos.³⁷

A klasszikus görög korszak végén keletkeztek (Kr. e. 350–300 között) az Aszklépiosz-szentély feliratai Epidaurosban. Az ember itt is bizalmat, hitet követel, bízva Isten csodát tévő erejében.³⁸

²⁹ Homérosz: *Odüsszeia* 11,456.

³⁰ Homérosz: *Iliász* 2,115: az eskü fontosságáért.

³¹ Aiszkhülosz: *Heten Théba ellen* 211.

³² Euripidész: *Iphigeneia Auliszban* 14,75.

³³ Szophoklész: *Oidipusz király* 1445.

³⁴ Empedoklész (Akragasz, ma Agrigento, Szicília, kb. Kr. e. 495–435) ókori görög filozófus, orvos, csodatévő vallási tanító.

³⁵ Empedoklész: *Fragmentum* 112

³⁶ Uo. 14

³⁷ Uo. 4.5.

³⁸ HERZOG 1931.

6. A hellenizmus

A hellenisztikus korban fejlődik az istenek létével és működéssel kapcsolatban a *pisztisz* fogalma, mégpedig a szkeptikusokkal és az ateistákkal való küzdelemben. Így a *pisztisz* például a régebbi *nomidzo* (tart valaminek, hisz, gondol, meg van győződve) fogalom helyére lép.³⁹ A *pisztisz* mint Istenben való hit jelen van a kor gondolkodásában, írásbeli hagyományában. Az *euszebejá* (istenfélelem, jámbor tisztelet), amely a *pisztisz* régebbi fogalomköre, esetenként megjelenik a *pisztisz* jelentésében.⁴⁰ A látható és láthatatlan közötti feszültség, a testi és szellemi világ problémája szintén nyomon követhető a korszak gondolkodásában. Az eredmény végül egy tárgyiasult hitfogalom lett, amely a filozófiai továbbgondolásban a neoplatonikus⁴¹ filozófiában mérséklődött.⁴²

7. A sztoicizmus⁴³

Fontos a *pisztisz* fogalmának sztoikus értelmezése. A sztoikus filozófus kinyilvánítja az isteni világrend elismerését, annak helyes voltát,

³⁹ Plutarkhosz: *De superstitione* 11; *Periklész életrajza* 32; *Amatorius* 13

⁴⁰ Plutarkhosz: *De Sera Numinis Vindicta* 3.

⁴¹ Az újplatonizmus (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: átfogó és logikailag koherens képet ad a világról és az ember benne elfoglalt helyéről. Az „újplatonizmus” szó modern terminus, azok, akikre ezt ma alkalmazzuk, egyszerűen csak platonikusoknak nevezték magukat. Tanításuk célja bölcséleti és vallásos újjászületés egy időben, ami legtisztábban Plótinosz műveiben jelentkezett. Az ő tana feltétlen 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 tárgyat az anyagban. Minden, ami érzéki, a gonosztól ered, amitől nem ment meg más, mint az extázis, amelyben a világtól elszakadt Én az Istennel egynek tudja magát, és meglátja az Istent. Az istenség látása a legfőbb cél, amelynek elérésére tiszta élet, folytonos öntökéletesítés, valamint az ős-jó benső tisztelete képesítik az embert. A rendszer alapítójának Ammóniosz Szakkasz tekinthető (Kr. u. 175–250).

⁴² Plótinosz: *Enneaden* I,3,3; V,8,11; Porphyrius: *Ad Marcellam* 21.

⁴³ A sztoicizmus a sztoikusok tana, a sztoicizmus tanítási rendszere. Alapította a kittiai Zenón Kr. e. 308-ban. Hívei Zenón tanítványai: Persaeus, Ariston Kioszból, Herillus Karthagóból és Kleantes, ki Zenón utódja lett, továbbá Chrysippus, ki először fejtegette ki a tant rendszeresen, azután Diogenész Babiloniából, Posidonius Rodoszból,

amelynek középpontja az ember mint autonóm erkölcsi személyiség.⁴⁴ Ennyiben jeleníti meg a *piztisz* az ember lényegét.⁴⁵ Az embert a *piztisz*, a hit, a hűség vezet erkölcsi rendeltetéséhez.⁴⁶

8. A misztériumvallások, a szinkretizmus

A misztériumvallásokra jellemző volt az előírásoknak és a tanításoknak megtartása által önmagunknak hitbéli odaadása az istenségnek.⁴⁷ A hermeneutika⁴⁸ számára a hit a megismerés magasabb formája, amely a *nűsznak*, az észnek a hatáskörében van. A misztikus bölcs bevezeti az embert a logosz világába, szelleme a hit megismerésével megnyugszik, részesedve az isteniben.⁴⁹ A kereszténység és a zsidóság mellett fellépő misztériumvallások a kinyilatkoztatott tanításokat magukba szervesítve más kultuszokkal olvadnak össze, így például az Ízisz és Ozirisz-kultusszal. Emellett még a hívők üdvössége a misztériumvallásokban azonos értelmet nyer a megistenülés ígéretével. A zsidóság és a kereszténység ilyen mellékhajításában megtaláljuk még az „istenek

Cicero egyik tanára, s Hekaton Rodoszról. Római sztoikusok: L. Annaeus. Cornutus, Kr. u. az első században, L. Annaeus Seneca, Epiktész rabszolgá és Marcus Aurelius Antonius császár a Kr. u. 2. században.

⁴⁴ Epiktétosz II,1411–13.

⁴⁵ Uo. II,4,1.

⁴⁶ Uo. II,4,1–3; II,22.

⁴⁷ Apuleius: *Metamorphoses* XI,25–28, Oxyrhynchus Papirus XI,1380,152.

⁴⁸ Hermeneutika: a görög *hermeneuein*, megnyilatkozás, tolmácsolás, magyarázás, értelmezés szóból származik. Hagyományosan a megértés, magyarázás és értelmezés művészete vagy tudománya. A görög mitológiában Hermész az istenek követe volt, aki üzeneteiket közvetítette a halandóknak, mintegy lefordította az isteni parancsokat az emberek nyelvére. A hermeneutika tehát az emberi világhoz képest egy másik világból származó értelem-összefüggés áthozatala, átfordítása saját világunkba. Már az ókori görögök is többféle értelemben használták a kifejezést. Platón felfogásában a hermeneutika mint az értelmezés művészete a királyokra vagy hírvivőkre jellemző parancsoló tudáshoz kapcsolódik (*Az államférfi* 206 d), egy másik dialógusában pedig a jóslással áll egy szinten (*Epinomisz* 975 c). Arisztotelésznél az *Organon* hermeneutikának nevezett része lényegében logikai grammatika, amely az ítélet logikai szerkezetét vizsgálja. Ugyanakkor kezdetben a hermeneutika a szakrális szférához erősen kötődött, s benne az értelmezők, vagyis a megszólítottak számára mértékadó, autoritatív akarat nyilatkozik meg. Itt a hermeneutika egy olyan szinkretista irány megnevezése, amely platonikus hatást mutat az ún. kinyilatkoztatott iratokban a Kr. u. 2. és 3. században.

⁴⁹ *Corpus Hermeticum* IX,10.

fiai” fogalomkört is. Kifejezetten kinyilatkoztatási igénnyel léptek föl, a kereszténység alternatívájaként. Kelsosz, az *Igaz szó* VI,11-ben ezt mondta: „Ámde ha kéznél lévő a követelés: Higgy, ha a megváltást akarod, különben távozz!”⁵⁰

9. A pisztiszről

A *pisztisz* szó klasszikus görög jelentése kitérít, számunkra a szó jelentéstartamát. Vonatkozik az egyes emberek közötti kapcsolatra és az embernek az istenekhez való viszonyára. A szó konkrét jelentését a mindenkori filozófiai és vallási fogalomkör határozta meg. Eredetében tartalmaz egy köteléket, még a sztoából egy elméletben indokolt élet-törvényt, amely az egyént igaz módon helyezi el a világmindenségben. Veszélyekkel teli lesz az út, amikor a *pisztisz* a kinyilatkoztatással, majd a misztériumvallások szinkretizmusával találkozik.

Bibliográfia

- COENEN, Lothar – BEYREUTHER, Erich – BIETENHARD, Hans (szerk.): *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. 1. köt. Wuppertal, 1971. 565–566. o.
- GYÖRKÖSY Alajos – KAPITÁNYFŰY István – TEGYEY Imre (szerk.): *Ógörög–magyar szótár*. Budapest, 1990.
- HERZOG, Rudolf: *Die Wunderheilungen von Epidauros*. Leipzig, 1931.
- Kelsos: *Igaz szó*. Ford. Komoróczy Géza. *Világosság*, 1969. március melléklet. 20. o.
- Magyar Katolikus Lexikon* (MKL). 4. köt. Budapest, 1998.

⁵⁰ Órigenész: *Contra Celsum* VI,11. Kelsos 1969, 20. o.

A korai posztbiblikus zsidó irodalom bölcseiségképe

1. Jegyzetek a bölcseiség bibliai és mitikus képzeteihez

A Példabeszédek könyve első kilenc fejezetének anyaga, annak szemlélete végigvonul a későbbi szövegeken, és többé-kevésbé egyértelműen úgy mutatják be a bölcseiséget mint égi személyt. Ezt gyakran egy hiposztázis¹ előzetes ábrázolásaként értelmezték, amely egy homályos fogalmi meghatározás közvetítő-megváltó képes beszédformája, illetve a direkt perszonalizáció között helyezkedett el. Figyelni kell arra, hogy ne egyszerűen a vallásfejlődés általános kategóriáit alkalmazzuk kérdéskörünkre, hanem tekintsünk annak izraeli vonulatára. A vallástörténeti kutatás a zsidóság ókori keleti környezetéből számos bölcseiségképzetet vagy éppen bölcseiségistenséget hagyott hátra, akik hasonlóak a bölcseiség perszonális formájához. A perszonifikált bölcseiségnek egész Izraelen kívüli vonulata, különösen például annak Istennel és az emberrel kapcsolatos együttléte (szünusza²) azt igazolja,

¹ A hiposztázis (görög: hüposztázisz) az „alap, megalapozás” szóból ered. Azt a megszilárdult alakot vagy megtestesülést jelenti, amely egy olyan szó mögött van, amely egy név és egy ismert mennyiség között fennálló viszony leírására szolgál, kulturális megszemélyesítésként. A vallástörténetben egy isteni lény – elgondolt istenség –, aki egy magasabb istenség tulajdonságának vagy tevékenységének megszemélyesítése; a Szentháromság-tanban ezt a görög kifejezést használják a személyre, megkülönböztetve a lénytől (három személy, egy lény). A hiposztázis tudományosan és kulturálisan semleges kifejezés a név és a jelölt dolog közti viszony leírása szempontjából, amely viszony megnevezése a vallás és a teológia összefüggésében „istenítésként” vagy pejoratíve bálványimádásként fordul elő. A latinban *substantiát* (lényeg, tulajdonságokon túli minőség) jelent, de a keresztény teológia kontextusában általában a latin *personaként* (személy) fordítják. Szentháromság: három személy.

² *Szynsie* (görög: szünusza), jelentése: együttlét. Filozófiai fogalom, az ismeretek cseréjét jelenti. A kifejezést Platón Akadémiája alkotta meg (VII. levél 324a). Átvitt

hogy ezen elképzelésnek az alapja, keletkezése egy bizonyos vallástörténeti folyamatban keresendő. Ami elméletileg egy hiposztatikum karakterizálódása, lehet, hogy egy teológiai reakció következménye Izraelen belül, és nem egy idegen mítosz adaptációja, vagyis ezt az izraeli hitvilág különleges szerkezetéből lehetne magyarázni. Megfigyelhető, hogy különösen a zsidó hellenisztikus érában, Alexandriai Philónig bezárólag az idegen mitológiai vonalak világosabban, kevésbé féken tartottan jelennek meg. Azonban itt is tétován és erős fenntartásokkal jelentkezik a megistenülés, a bölcsesség perszifikációja.

Erre vonatkozóan a ránk maradt különböző izraeli szövegek figyelemre méltó adatai egy összefüggő bölcsességmítoszt adnak háttérként. Kérdéskörünk talán a legvilágosabban az asztronómiát³ behatóan ismerő Etióp Hénoch könyvében található, annak egy odaékelte részletében (Etióp Hénoch 42): „Midőn a bölcsesség nem talált helyet, ahol lakhatna, az Égben kapott lakást. Amikor lejött a bölcsesség az emberek gyermekeihez, hogy lakást találjon, és nem talált lakást, visszatért a bölcsesség a maga helyére, és az angyalok közt foglalt helyet. Amikor a jog és az igazságtalanság lakhelyéről előlépett, rátalált az, aki nem kereste, alant letelepedett, (úgy üdvözölték) mint esőt a pusztában és harmatot a szomjas földön.”⁴ Itt válik egyértelműen világossá a mennyei bölcsességnek földre való hiábavaló leszállásáról és keserű visszazállásáról szóló elbeszélésanyag. A narratíva izraeli formájában a negatív szereplő, az ellenjátékos nő neve az „Igazságtalanság” (hé adikiá). A zsidó apokaliptikus teológia összefüggéseiben további nyilvánvaló célzásokat találhatunk az Etióp Hénoch,⁵ 4Ezdrás⁶ és a szír Báruch-apokalipszis⁷

értelemben a *synusie* fogalmát ma használja az ökológia abban az értelemben, ha bizonyos fajok ugyanazon vagy hasonló életformákat hordoznak.

³ Csillagászat vagy asztronómia – a szó eredete szerinti jelentése: a csillagok törvényei.

⁴ Arám Achikar-monda (94): „A bölcsesség az istenektől jön, értékes, ami az istenektől jön, mindeneket kijelölt, az Ég királyságát is; mert az a Szentséges Úrtól jött.”

⁵ Etióp Hénoch 94,5; 98,3; 93,8. A bölcsesség vissza- vagy fölszállása itt Illés menyebemenetelével fonódik össze.

⁶ 4Ezdr 5,9. Lásd 4Ezdr 5,1; 14,17 – ugyanilyen értelemben az „igazságról”.

⁷ Szír Báruch 48,33–36 – elbeszélés a törvény hatásának áldásteljességéről mint „az élet vizéről” és mint „életfáról”. „...és azt mondta nekem: »Jákobban lakjál, Izraelben legyen örökszed, és választottaim között verj gyökeret! Kezdetben teremtettek engem, még a világ előtt, és nem szűnöm meg sohasem. A szent hajlékban tettem színe előtt szolgálatot, majd pedig Sionban kaptam állandó lakást, a szent városban találtam ekképp pihenőt, és Jeruzsálem lett uralmam székhelye. A dicsőséges nép közt vertem gyökeret, az én Istenem részében, az ő örökségében, s a szentek gyülekezetében megte-

irataiban. A bölcsességtradíció néhány kijelentése azonban a mítoszt mint hátteret jól érzékelteti. Péld 1,20–33⁸ bölcsességbeszéde utalhat a lakást és embert kereső mitikus bölcsesség helyzetére, illetve annak keserű visszatérési lépésére. Jézus Sirák fia 24. fejezetének bölcsessége kiemelt módon is érthetővé válik mítoszi háttérrel.⁹ Itt beszél először a

lepedtem. Magasra nőttem, mint a cédrus a Libanonon, mint a ciprusfa Sion hegyén.” (Sir 24,13–17) (A bibliai idézetek a Szent István Társulat fordításából származnak.)

⁸ „Hangosan kiált az utcán a bölcsesség, és a tereken is fölemeli hangját. Kiabál a lármás utcáknak elején, szót emel a kapuk nyílásánál, a városban. Meddig kedvelitek, ó, ti éretlenek, az éretlenséget, ó, ti szemtelenek, a pimasz fecsegést? Meddig gyűlölitek az észet az esztelenek? Hallgassatok korholó szavamra! Kiöntöm elöttetek egész lelkemet, és a szavaimat elétek tárom: Mert amikor hívtalak benneteket, nem jöttetek, oda sem néztetek, amikor a kezemet nyújtottam; semmibe vettétek minden tanácsomat, és a feddésemmel mit sem törődtek. Ezért most én is nevetek bajotokon, gúnyolódom, ha hatalmába kerít titeket a rettegés, ha rátok tör a félelem, mint a zivatar, ha szélvihar módján közeleg romlásotok, ha utolér az ínség és a szorongattatás. Akkor hívnak, de én nem felelek, akkor keresnek, de nem találnak. Mivel gyűlöletes volt előttük a belátás, és az Úr félelmét kevésre becsülték, mivel elvetették a tanácsomat, és a korholásomat megvetették, azért most csak egyik tetteik gyümölcsét, lakjanak jól azzal, amit kiterveltek. A balgákra pusztulást hoz elpártolásuk, jómódjuk tönkreteszi a bolondokat. De aki rám hallgat, biztonságban élhet, nyugodt lehet, nem kell rettegnie bajtól.” (Péld 1,20–33)

⁹ „A maga dicséretét zengi a bölcsesség, népe közepette dicséri önmagát. Megszólal a Magasságbeli népének körében, és hatalma láttán dicsekedve mondja: »Én a Föl-ségesnek szájából születtem, s ködként borítottam be az egész földet. Fönt a magasságban volt a lakóhelyem, és a trónusom felhőoszlopon állt. Bejártam egymagam az égi köröket, megjártam a szakadék mélységét. A tenger hullámain és az egész földön, minden nép s nemzet közt uralkodó voltam. Mindnyájuknál a nyugalmat kerestem, és hogy kinek részén üthetném fel sátram. Ekkor a mindenség Teremtője parancsot adott, Teremtőm kijelölte sátravmnak a helyét. Így szólt: 'A sátradat Jákobban üsd fel, és az örökrészed Izraelben legyen.' Ősidőktől fogva, a kezdet kezdetén teremtett, és nem pusztulok el soha, mindörökre. Szolgáltam előtte, az ő szent sátrában, majd pedig Sionban kaptam lakóhelyet. Letelepedtem a szeretett városban, amelyet éppen úgy szeretett, mint engem, s Jeruzsálemben van uralmam székhelye. Dicsőséges nép közt vertem így gyökeret, az Úrnak részében, az ő örökrészén. Magasra nőttem, mint Libanon cédrusa, és mint a ciprusok a Hermon-hegységben. Magasra nőttem, mint Engedi pálmája, mint a jerikói rózsauiltványek. Mint a pompás olajfa a síkságon, mint a vízmelléki platán, úgy nőttem fel. Illatos vagyok, mint a fahéj és a balsam, mint a kiváló mirha, illatot árasztok. Mint a stórax, a galbán, az ónix és a stakté, mint a jó illatú tömjén a sátorban. Mint a terebint, kiterjesztem ágaim, ágaim szépek és ékesek. Rügyeket hajtottam, mint a szőlőtőke, virágaim pompás gyümölcsöt termettek. Jöjjetek hozzám, akik utánam vágódtok, és teljetek el a gyümölcsseimmel. Csak rám gondolni is édesebb a méznél, s engem birtokolni jobb a lépesméznél. Aki megízlel, még jobban kíván, s aki iszik belőlem, még jobban szomjazik. Nem szégyenül meg, aki rám hallgat, akik hozzám szegődnek, azok nem vétkeznek.»

Ez mind áll az Istennel való Szövetség Könyvére, és a Törvényre, amit Mózes adott

bölcsesség égi preegzisztenciájáról: „Én a Fölségesnek szájából születtem, s ködként borítottam be az egész földet. Fönt a magasságban volt a lakóhelyem, és a trónusom felhőoszlopon állt. Bejártam egymagam az égi köröket, megjártam a szakadék mélységét. A tenger hullámain és az egész földön, minden nép s nemzet közt uralkodó voltam.” (Sir 24,3–6) Azután arról olvasunk, hogy miként keres egy „nyugalmas helyet” a földön: „Mindnyájuknál a nyugalmat kerestem, és hogy kinek részén üthetném fel sátram.” (Sir 24,7) Ezt követően Izrael Istene „örökös tartományként” kijelöli helyét, ahol maradásra lel: „Ekkor a mindenség Teremtője parancsot adott, Teremtőm kijelölte sátramnak a helyét. Így szólt: »A sátradat Jákobban üsd fel, és az örökrészed Izraelben legyen.« Ősidőktől fogva, a kezdet kezdetén teremtett, és nem pusztulok el soha, mindörökre. Szolgáltam előtte, az ő Szent Sátorában, majd pedig Sionban kaptam lakóhelyet. Letelepedtem a Szeretett Városban, amelyet éppen úgy szeretett, mint engem, s Jeruzsálemben van uralmam székhelye. Dicsőséges nép közt vertem így gyökeret, az Úrnak részében, az ő örökrészen.” (Sir 24,8–12) A bölcsesség visszatérése, Égbe való visszaszállása itt megtörik, mert a szerző a Törvényre gondol. „Ez mind áll az Istennel való Szövetség Könyvére, és a Törvényre, amit Mózes adott nekiünk, Jákob családjának öröksége gyanánt.” (Sir 24,23) Így lett beépítve a mítosz első szakasza az Izraelnek adott Törvény magasztalásához.¹⁰ Hasonló szöveg tanú Bár 3,9–4,4¹¹ bölcsességprédikációja, ahol egyrészt osto-

nekünk, Jákob családjának öröksége gyanánt. Bőven, mint a Fizon, árasztja a bölcsességet, mint a Tigris folyó az első termés napjain. Úgy gyarapszik tőle a bölcsesség, ahogy megduzzad az Eufrátesz folyó, vagy mint a Jordán aratás idején. Okulástól árad, akár csak a Nílus, vagy miként a Gichon a szüret napjain. Nem ért célt az első, aki fiúkészni kezdte, de az utolsó sem jutott a végére. Gondolatai, mint a tenger végtelene, tanácsai pedig mélyebbek az óceánnál. Olyan vagyok, mint a folyam mellékága, mint a csatorna, amely átszeli a kertet. Így szóltam: »Öntözni akarom kertemet, locsolni akarom a virággyaimat.« De nézd csak, az árkom folyóvá változott, a folyamból pedig tenger kerekedett. Tanításom ragyogjon, mint a hajnalpír, akarom, hogy messze hatoljon sugara. Prófétai szózatként ontom tanításom, hadd hallják, akikre hagyom: a késő nemzedékek. Látjátok, én nemcsak magamért küzdöttem; mindenkiért, aki bölcsességet keres.” (Sir 24,1–34)

¹⁰ Kommentár a Törvény áldásos művéről mint az élet vízeről és mint életfáról: Sir 24,13–17.

¹¹ „Hallld meg, Izrael, az élet törvényét, figyeljetelek, hogy szert tegyetek a tudásra! Izrael, miért vagy ellenséged országában, miért? Megöregedsz idegen földön? Beszennyezted magad halottakkal, s azok közét számítanak, akik leszállnak az alvilágba? Elhagyta a bölcsesség forrását! Ha az Úr útjain jártál volna, akkor otthon laknál, békében mindörökké. Tanuld meg, hol van a tudomány, hol az erő, hol az értelem, s akkor

rozsa a bölcsességet elhagyó Izraelt, másrészt beszél a neki adott élet törvényéről, a bölcsesség forrásáról. A föld népei elhagyták a bölcsesség útját. Beszél a tévútra tévedtekről, és felteszi a kérdést: „*Ki száll fel az égbe, hogy megragadja, és lehozza a felhőkből?*” (Bár 3,29) Elmondja, hogy „*[ő] felkutatta a tudás minden útját, s átadta Jákobnak, a szolgájának, és Izraelnek, akit szeretett. Így jelent meg a földön és társalgott az emberekkel. Az Isten parancsának könyve az, a Törvény, amely örökre megmarad.*” (Bár 3,37–4,1) Tehát a végső kicsengés az, hogy a földön mindenütt visszautasításra talált bölcsesség végül egy kiválasztott részé, Izrael lett. Így érthetők meg talán azok a hiányosságok, amelyek az eredeti ókori keleti bölcsességmítoszról hiányoznak láncszemként az izraeli írásbeli közlésekben. A későbbi gnózis az, amely karakterisztikusabban hordozta a bölcsességképzetek mitikus elemeit.

megtudod azt is, hol a maradandóság és az élet, hol a szem ragyogása és a béke. De ki fedezte föl a helyét és ki hatolt el kincseihez? Hol vannak a népek vezetői, és azok, akik a föld állatai fölött uralkodtak? Azok, akik az ég madaraival játszottak, azok, akik gyűjtötték az aranyat és az ezüstöt, amelyben az emberek bizakodnak, vagyis azok, akiknek a gazdagsága határtalan volt? Azok, akik annyi gondal dolgozták meg az ezüstöt, hogy munkájuk felülmúlta a képzeletet? Eltűntek, leszálltak a holtak országába, helyükre mások léptek. Fiatalabbak látták meg a napvilágot, és laktak a földön, de ők sem találták meg a tudás útját, nem fogják fel ösvényeit. Fiaik sem tették magukévá, hanem távol maradtak útjától. Semmit sem ismertek fel belőle Kánaánban, és nem értették meg Temánban. Sem Hágár fiai, akik itt lent keresik az értelmet, sem Midián és Temán kereskedői, ezek a mesemondók és tudni vágyók sem ismerték fel a bölcsesség útját, nem találták meg ösvényeit. Ó, Izrael, milyen nagy az Isten hajléka, milyen messze terjed a birtoka: nagy és határtalan, magas és mérhetetlen! Itt születtek az óriások, a régi kor hírességei, a daliás és harcos emberek. De Isten nem választotta ki őket, nem mutatta meg nekik a tudás útját. Elvesztek, mert nem volt tudományuk, elvesztek esztelenségük miatt. Ki száll fel az égbe, hogy megragadja, és lehozza a felhőkből? Ki kel át a tengeren, hogy fölfedezze és idehozza tiszta aranyak? Senki sem találta meg az útját, nem fogta fel ösvényeit. De ismerte az, aki mindent tud, ő átvizsgálta értelmével; ő, aki mindörökre megalkotta a földet, és betöltötte élőlényekkel; ő, aki küldi a fényt, és az eljön, de ha visszahívja, az remegve engedelmeskedik. A csillagok vidáman ragyognak helyükön, de ha ő szólítja őket, azt felelik: »Itt vagyunk!« Vidáman csillognak alkotójuk előtt: Ó a mi Istenünk, senki sem hasonlít hozzá! Ő felkutatta a tudás minden útját, s átadta Jákobnak, a szolgájának, és Izraelnek, akit szeretett. Így jelent meg a földön és társalgott az emberekkel. Az Isten parancsának könyve az, a törvény, amely örökre megmarad. Aki megtartja, élni fog, aki elhagyja, meghal. Térj vissza, Jákob, és öleld magadhoz, járj fényének világosságában! Ne engedd át dicsőségedet másnak, a kiváltságodat más népnek! Boldogok vagyunk mi, Izrael fiai, mert Isten tudunkra adta, hogy mi tetszik neki.” (Bár 3,9–4,4)

2. A korai posztbiblikus zsidó irodalom és a bölcsesség

A korai rabbinikus irodalom bölcsességről szóló tanítása szoros összefüggésben van az ókori zsidóság bölcsességi hagyományával. Ismert volt a *hochmá* fogalma, amely magát a Tórát, illetve a Tóra ismeretét jelentette. Ez végighúzódik az egész rabbinikus tradíción. Rabbi Hillél egyik jelmondata ez volt: „Több Tóra, több élet – több iskola, több bölcsesség (hochmá) – több tanácskozás, több belátás (biná) – több jócselekedet, több békesség!”¹² A bölcsességen itt az iskolai tudást érti, így a rabbinikus nyelvhasználat ebben az összefüggésben sajátos jellegű. A bölcsesség fogalma (*cháchám*) itt általában egy terminus technicus lesz: a „bölc” a már kész, elismert, érett tóratanítóra, a felavatott rabbira vonatkozik. Ez a Sir 38,24–39,11 „írástudója” (szófér, grammateusz), aki az Írásnak, a Tórának kitartó tanulmányozásával lett szófér.¹³

Hasonló a „bölcsek” és az „írástudók” fogalmának használata a rabbinikus nyelvhasználatban, ahol azonos értelemben használják.¹⁴ A *cháchám* és a *szófér* szinonímák például a Babiloni Talmudban: „Isi ben Jehudá számba vette a bölcsek erényeit: Rabbi Méir egy bölc és egy író [cháchám veszófér]. Rabbi Jehudá egy bölc, »amikor csak akarja« – ami azt jelenti, mihelyt csak egy előadást tart.” (Gittin 67a) Az egykori *szófér* cím általában továbbra is az időszámításunk előtt élt rabbik megjelölése maradt. Az időszámításunk szerinti utáni időkben ezzel szemben a *hochmá* címet használták általánosan a rabbikra. A *hochmá* a rabbit jelölte, ezzel szemben a *chákim* egy általános fogalom volt a tanítókra, akik különböző írástudók voltak a bölcsesség sokféle területén. Ilyen értelemben olvassuk a Babiloni Talmud 85b–86a-ban Sámuel csillagászra vonatkoztatva a *chákim* megjelölést, és nem általában a rabbikra. A Jeruzsálemi Talmud Táánit¹⁵ Rabbi (vagyis Jehudá

¹² Ávót 2,7; Babiloni Talmud Bává Vátrá 9b.

¹³ „Milyen más, aki egész lelkét arra adja, hogy a Magasságbeli törvényét tanulja; kutatja az elődök bölcsességét, s a jövődőlésnek szenteli idejét.” (Sir 39,1) „De szíve azon van, hogy reggeltől Urát s Teremtőjét keresse. Lelkét a Magasságbelihez emeli, imára nyílik ajka, s bűneiért eseng.” (Sir 39,5) „Nyilvánosságra is hozza tanítását, s dicsekszik az Úrnak szent szövetségével.” (Sir 39,8) „A népek regélnek nagy bölcsességéről, és a gyülekezet zengi dicséretét.” (Sir 39,10)

¹⁴ Más értelemben van Hénoch megjelölése, mint aki az elsőként tanulta „az Írást, a Tudományt és a Bölcsességet” (Jubileumok 4,17).

¹⁵ Jeruzsálemi Talmud Táánit 4,2 (68a).

Hánászi) Chama bar Chanina (3. század) nevénél a „Rabbit” visszatartva, őt csak *chákim*nak mondja, mert egyszer egy tórai mondatot hibásan idézett. Aki a bölcs megjelölést, címet használja, annak „tudni kell választ adnia, ha valaki bármilyen tudományos kérdésben bármilyen területen is hozzá fordul”.¹⁶ Így használják a *chákám*, a *nászi* és az *áv bét din* megjelöléseket már „Simeon ben Gámáliél idejétől” kezdődően (1. század), amely a három, akkor a zsidóságban használatos ún. akadémiai méltóságcímhez tartozott.¹⁷ „A tanítók nevében” (besém *cháchámim*) tanítanak,¹⁸ ami általában az elismert tekintélyt jelenti, tanításának, tanításuknak megfelelő módon. Csak ebben az értelemben van egy további szélesebb körű, sajátos értelme a rabbinikus irodalomban. Egyes tanítók, különösen elismert tanítók nézetei szemben állnak a többség nézetével, és így ezekről mint a „tanítók tanbéli véleményéről” beszélnek az iratok.¹⁹ Ezenkívül az írások szólnak a „tanítók véleményéről”, ha az érvényes tanítás egy meg nem nevezett rabbi véleményeként kerül felemlítésre.²⁰ Később a rabbik a *cháchámim* megjelölést egy újabb tiszteletbeli titulusként használták, mint például a *talmíd chákám*, vagyis a „bölcs tudós”.²¹ Ezzel nemcsak az illető szerénységére kívántak utalni, hanem a rabbinikus tanítói tradíció alapjaihoz való tudatos ragaszkodásra.

Babiloni Talmud Bává Vátrá mondja:²² „Attól a naptól kezdve, amikor a Templomot lerombolták, a prófétizmus, a profécia a bölcseknek adtak.” Rabbi Akibáról olvassuk halálakor:²³ „Rabbi Akiba halálával eltűnt a Törvény tanítójának karja [Tórát], és a bölcsesség forrásai [hoch-

¹⁶ Babiloni Talmud Kiddusin 49b. A *divré háhákma* „tudományos kérdés”, lásd még Babiloni Talmud Niddá 69b, ahol a „tudományos kérdések” az „aggádikusoktól” az „együgyű” kérdésekig, úgymint „kérdések az életmódról” abban különfélék, hogy az egész haláchát jelentik minden bonyolult kérdésével együtt.

¹⁷ Babiloni Talmud Hórájót 13b.

¹⁸ Jeruzsálemi Talmud Kiddusin 1,2; 59a 24.

¹⁹ Mindkét egymással szemben álló nézetet így módon idézik: „a Rabbi mondja és a bölcsek” vagy „a rabbi mondja és a bölcsek mondják”. Pl. Babiloni Talmud Chullin 85a: „Rabbi (a Misna szerkesztője) ellenben... helyeselte Rabbi Simon véleményét, amiért ő ezt mint a Bölcsek kijelentését előadta.” Ő ugyanis ekkor, mint egy másik esetben is, a saját nézeteként fűzte hozzá mint megegyező véleményt.

²⁰ Van olyan szövegünk, amelyben csupán egy vélemény található azzal a kitételrel, hogy „mondta”, ti. a bölcsek természetes módon tudták, hogy kiról van szó, és ezt a szócskát fűzték hozzá.

²¹ A *talmíd* volt a rabbinövendékek korábbi megjelölése.

²² Babiloni Talmud Bává Vátrá 12a.

²³ Babiloni Talmud Szótát 49b.

máj bezárattak.” A Második Templom pusztulása után tehát a „bölcsek” Izrael egyedüli üdvgaranciája maradtak, akiken személyesen nyugodott Izrael üdvösségének biztosítéka. Rabbi Jonathan ben Eliezern mondja (3. század): „A bölcs tanítványoknak, akik a tanítással foglalkoznak, Isten beszámítja, mintha néki áldozatot és tömjént ajándékoznának.”²⁴ Ez azt jelenti, hogy a „bölcsek” a próféták helyére léptek, és így beléptek a papi funkcióba is. Miként Izrael üdve miatt fontos az, hogy tudós tanítója legyen, úgy a legnagyobb tisztelet és legmagasabb cél az volt, hogy valaki beletartozhasson ebbe a tekintélyes körbe.²⁵ Rabbi Simon ben Zomá (2. század) jelmondata volt, hogy „aki mindenkitől tanul”, az bölcsnek számít.²⁶ A Babiloni Talmud Niddá traktátusa mondja:²⁷ „Mit tegyen egy ember, hogy bölcs legyen? Ő [Rabbi Jehosúa ben Chánánjá, 2. század] válaszolt neki: Töltsön sok időt a Tanházban és keveset a napi ügyekkel. Erre azt mondta: A sok tevékenység nincs hasznukra. Sokkal több, könyörögni irgalomért Ahhoz, aki a Bölcsesség, miként halljuk: »Mert csak az Úr adhat bölcsességet, az ő szájából származik tudás és értelem.«”²⁸ A bölcsesség (chochmá) tehát a „tanítóknak” az örökké érvényes és általánosan elfogadott törvénytanítását jelentette. Ebben az értelemben használják a rabbik a bibliai kijelentéseket a *hochmáról*. A bibliai kifejezés értelmét egyszerűen átveszik, és csak a szövegösszefüggés mutatja, hogy a bölcsesség itt sajátos módon rabbinikus értelemben veendő, vagy pedig egy rövid magyarázat megvilágítja azt, hogy kifejezetten milyen értelemben használják. Így például Péld 8,22 több értelemben használják a bölcsességet, a praegisztens bölcsesség itt Tóráként is értendő.²⁹ Fontosak azok a kijelentések, amelyek a bölcses-

²⁴ Babiloni Talmud Menáchót 110a.

²⁵ Rabbi Jose ben Joézer jelmondata volt: „Az ő háza legyen a bölcsesség gyülekezeti helye!” Ávót 1,4.

²⁶ Ávót 4,1.

²⁷ Babiloni Talmud Niddá 70b.

²⁸ Péld 2,6. Hasonló a Babiloni Talmud Beráchót 55a. Rabbi Jochanan ben Zakkai csatlakozva Dán 2,21-hez: „Ő változtatja meg az időket és a korokat, ő tisztít le és emel fel királyokat. Bölcsességet ad a bölcseknek, és tudományt azoknak, akik megértik” – úgy, mint az áldás a Babiloni Talmudból (Beráchót 58b): „Legyen magasztatva, aki az Ő bölcsességéből való, aki Őt féli, aki őt közvetíti!” Ezen értelemben használja a Babiloni Talmud (Beráchót 33a) a XVIII. áldás 4. áldását, amikor azt átalakítja, benne a bölcsesség szót használja.

²⁹ A bibliai bölcsességet a rabbinikus tradícióban a *Sechinával* is azonosították (leginkább a midrásokban), azonban megjegyezzük, hogy itt inkább a rabbinikus bölcsességről való szólás karizmatikus és homiletikus karakteréről van szó.

ségnek a teremtésben való együttműködéséről beszélnek,³⁰ vagy éppen a bölcsesség hét oszlopáról. A Leviticus Rabba és a Numeri Rabba szerint „[a] Tóra szavai »márványoszlopok«, mert a világ oszlopai!”³¹ Ezeket a Tórára vonatkoztatják. Aki a Tóra tanítójaként ismert, az ismeri a Tórában Isten akaratát, akin keresztül minden teremtett. Minden jó dolgot, ami a bibliai bölcsességi iratokban található, úgy írnak le és dicsérnek, mint a bölcsesség ajándékát, és a Törvény tanítóinak gyümölcseiként magyarázzák, így például az életet³² vagy a hatalmat.³³ Ugyanígy amikor a bölcsesség értékéről,³⁴ illetve annak ünnepi lakomáján való részvételről van szó,³⁵ mindent a Tóra egyedülálló művére vonatkoztatnak. Hasonló értelemben olvashatunk a Tóráról mint „egy felsőbb bölcsesség képmásáról”,³⁶ és amikor a Babiloni Talmud Szánhedrin traktátusa azt mondja:³⁷ „Dicsérve légy, aki Ábrahám gyermekeit kiválasztottad, és nekik az Ó bölcsességét kölcsönözted!”³⁸ Mivel a Tóra adásán át Mózes Izrael részére megkapta a bölcsesség kincsét, az a világ minden bölcsességével sem érhetett fel. Babiloni Talmud Kiddusin 49b: „Tíz kab (mértékegység) jött le a világba, kilencet kapott meg Izrael, és csak egy egységet az egész világ.” Éles megkülönböztetést tettek a *hochmá* mint a rabbinikus tanítók bölcsessége és a *hochmá* mint a világ bölcsessége között. A világ bölcsességét azonban a zsidó tudósok felülmúlták, amelynek sok elbeszélését őrzik a Talmud legendái. Volt egyszer egy versengés a nagyobb bölcsességért Rabbi Josuá ben Hánájá

³⁰ „Ott voltam mellette, mindent elrendeztem, és gyönyörködtem nap-nap után, színe előtt játszadoztam mindenkor.” (Péld 8,30) A mondat *ámón* szavát a rabbik mesternek, amolyan szakmai irányítónak értelmezték. „Isten Tórája az Isten eszköze a világ teremtésénél.” (Ávót 3,14) Egy további fontos szöveg ebben a vonatkozásban Péld 3,19: „Bölcsességgel alapította az Úr a földet, és értelemmel állította fel az eget.”

³¹ Leviticus Rabba 11,3; 9,1; Numeri Rabba 10,1; 6,2 – Jer 33,25 szellemében: „Így szól az Úr: Ha nincs szövetségem a nappalal és éjszakával, ha nem szabtam törvényeket az égnek és földnek...”

³² Pl. Leviticus Rabba 25,1; 19,23; Numeri Rabba 5,8; 4,19; utalással Péld 3,18; 4,22-re.

³³ Pl. Numeri Rabba 4,13; 4,5; 13,17; 7,24k; 14,4; 7,48; Canticum Cantorum Rabba 1,3; utalással Péld 8,15-re.

³⁴ Pl. Genesis Rabba 35,3; 9,16; Numeri Rabba 6,1; 4,22; 10,4; 6,2; utalással Péld 3,14; 8,11-re.

³⁵ Pl. Numeri Rabba 2,3; 2,2; 13,15k; 7,18; utalással Péld 9,5-re.

³⁶ Genesis Rabba 17,5; 2,21; ld. 44,17; 15,12.

³⁷ Babiloni Talmud Szánhedrin 104b.

³⁸ Hasonló módon már Bár 4,4: „Boldogok vagyunk mi, Izrael fiai, mert Isten tudtunkra adta, hogy mi tetszik neki!”

(2. század) és egy athéni bölcs között.³⁹ A császár kezdő figyelmeztetése ez volt: „Mindenki bölcs!”, mire a rabbi lakonikusan megjegyezte: „Mi olyan bölcsök vagyunk, mint Ön!”⁴⁰ A görög bölcsességgel kapcsolatban szintén találunk egy kifejezett elutasítást, ellenségeskedést: „Átkozott az ember, aki fiát a görög bölcsességre tanítja!”⁴¹

3. Összefoglalás

A bölcsesség az ókori Kelet és a görög bölcselet felől különböző megfogalmazást kapott. Az akkád mitológiában Enki a bölcsességisten leánya volt, Egyiptomban pedig az íbiszfejű Thot volt a bölcsességisten. A korai posztbiblikus zsidó irodalom bölcsesség-, illetve bölcsfogalma a hellenisztikus, apokaliptikus zsidó irodalom előzetes talaján, saját úton állapodott meg. A Égből alászálló preegzisztens Bölcsesség nem talált lakást a Földön, ezért visszatért a Mennybe. Az Igazságtalanság, a Balgaság azonban megtalálta helyét a Földön. Az ókori zsidóság szent irataiban a bölcsesség megtalálja lakhelyét, ha nem is az egész világon, de Isten kiválasztott népénél, Izraelnél. A Második Szentély pusztulása után az áldozatok helyét a zsidóság reggeli, déli, esti imája vette át. A bölcsesség azonosul a Tórával. Megszűnt a prófétaág intézménye és a prófétálás is, helyükbe a rabbik, a tanítók, a bölcsök léptek. Ők lettek az isteni bölcsesség hordozói is.

Bibliográfia

- BACHER Vilmos: *Szentírás és zsidó tudomány*. Budapest, 1998.
 BACHER Vilmos: *A babilóniai amórák agadája*. Reprint. Budapest, 2007. (Magyar zsidó tudományok 3.)
 BACHER Vilmos: *A középkori zsidó vallásbölcészek szentírásmagyarázata Májmúni előtt*. Reprint. Budapest, 2010.
 FRIEDRICH, Gerhard – KITTEL, Gerhard (szerk.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. 7. köt. Stuttgart, 1979.

³⁹ Babiloni Talmud Bechórót 8b–9a.

⁴⁰ Babiloni Talmud Támid 32 a–b; Babiloni Talmud Niddá 69b–70b.

⁴¹ Babiloni Talmud Bává Kámmá 82b. Továbbiak: Babiloni Talmud Menáchót 64b; Babiloni Talmud Szótá 49b.

- KASOVSKY, Chayim Yehoshua: *Thesaurus Talmudis. Concordantiae Verborum quae in Talmude Babilonico reperiuntur*. 1–41. köt. Jerusalem, 1954–1982.
- LEVY, Jacob: *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*. Berlin–Wien, 1924.
- RITTER, Joachim – GRÜNDER, Karlfried – GABRIEL, Gottfried: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 12. köt. Basel, 2007.
- STRACK, Hermann Leberecht – BILLERBECK, Paul: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. 1–6. köt. 10. kiad. München, 2009.
- Talmud. The Complete Formatted Talmud Online*. <http://www.e-daf.com/>.

A cáddik – az igaz ember

1. Az igaz ember

A cáddik megjelölést, amelynek jelentése az „igaz”, arra az emberre mondják, akit igaznak tartanak Istenhez és emberhez való viszonyában. *„Nóé igaz ember volt, feddhetetlen a maga nemzedékében. Az Istennel járt Nóé.”* (Noách is cáddik támim hájá bedórótáv et-háElóhím hithál-lechá-Nóách.) (Gen 6,9) A Biblia bővelkedik a cáddik dicséretében. Igazságban cselekedni a cáddik legnagyobb öröme. *„Az igaznak öröm, ha a törvény jut érvényre, de a gonosztevőnek rettegés.”* (Péld 21,15) Az igaz ember undor tárgya egy gonosz számára: *„Az igaz megérti a nincstelenek ügyét, a bűnös azonban nem tudja megérteni.”* (Péld 29,27) Az igazak hitük szerint élnek: *„Az elbizakodott ember nem őszinte lelkű, de az igaz ember a hite által él”* (Hab 2,4), és ha a számuk növekszik, az emberek örvendeznek: *„Ha az igazak jutnak hatalomra, örül a nép, de ha a bűnösök uralkodnak, nyög a nép.”* (Péld 29,2) Vannak egész generációk, amelyek igazak voltak: *„...majd egyszer nagyon megrettennek, mert Isten az igaz nemzedékkel van!”* (Zsolt 14,5) A jövőben majd az egész zsidó nép igaz lesz, és kiérdemli, hogy örökölje földjét mindörökre: *„Egész néped igaz lesz, örökre birtokában lesz az ország; facsemete, amelyet én ültettem, kezem alkotása, amely megmutatja dicsőségemet.”* (Iz 60,21) A cáddik jutalma az anyagi prosperitás, és érdeme kitart örökre. *„Vagyon és gazdagság lesz házában, igazsága örökre megmarad.”* (Zsolt 112,3) *„Ha az igaz is megkapja a földön a magátét, mennyivel inkább a gonosz és a bűnös!”* (Péld 11,31) Még ha hétszer is botlik, ismét felkel: *„Mert essen el bár hétszer az igaz, mégis felkel, a gonoszok ellenben elbuknak a bajban.”* (Péld 24,16) Isten nem bünteti az igazat éhezéssel és szűkölködéssel: *„Nem hagyja az Úr éhezni az igaz*

embert, de a bűnösök mohóságát elveti.” (Péld 10,3) *„Gyermek voltam, meg is öregedtem, de nem láttam, hogy elhagyatottá lett az igaz, sem azt, hogy gyermeke koldussá vált.”* (Zsolt 37,25)

A Biblia mégis elismeri, hogy vannak igazak, akiknek megpróbáltatásban van részük. Ábrahám tiltakozott az ellen, hogy az igaz is elveszhet a gonosszal együtt: *„Hozzálépett Ábrahám, és ezt kérdezte: Vajon elpusztítod-e az igazat is a bűnössel együtt?”* (Gen 18,23) Habakkuk úgy jellemezte a gonoszt, mint aki lenyeli az igazat: *„Miért nézed hát el a hitlenséget, miért hallgatsz, amikor a bűnös tönkreteszi a nála igazabbat?”* (Hab 1,13) A Prédikátor is felvetette ezt a dilemmát: *„Van igaz ember, aki igaz volta mellett is tönkremegy, és van bűnös, aki gonoszsága mellett is sokáig él.”* (Préd 7,15)

A korai zsidó irodalom bölcsei, rabbijai úgy jellemezték az igazakat, mint akik nem pusztán a törvény betűit tartják meg,¹ és akik aggályoskodók a pénzügyekben.² Egy bekezdés azonban arra utal, hogy a cáddik alacsonyabb szinten van annál, mint „aki az Istent szolgálta”: *„És akkor majd ismét látjátok, mi a különbség az igaz és a gonosz között, az Istennek szolgáló és a neki nem szolgáló között.”* (Mal 3,18)³ Egy interpretáció szerint Noé csak azért tekintik cáddiknak, mert erkölcsi mércéje magasabb volt megromlott generációja tagjainál. *„Noé igaz és tökéletes ember volt nemzedékében: Istennel járt”* (Gen 6,9),⁴ vagyis ez egy relatív és nem abszolút viszonyítás. A rabbik dicsérték a cáddikok megigazultságát, mint ami nagyobb volt a szolgálattevő angyalokénál,⁵ és úgy tartották, hogy ha a cáddikok akarnák, Istenhez hasonló módon teremő dolgokat tudnának véghezvinni.⁶ Úgy gondolták, hogy a cáddik megsemmisítheti Isten végzéseit,⁷ és hogy róla mindig megemlékeznek a jótettei érdeméből következő áldással. *„Az igaz emlékezete áldott, a gonoszok neve pedig elmállik.”* (Péld 10,7)⁸ A rabbik úgy magyarázták az ősanák meddőségét, hogy Isten hallani kívánta az igaz imáit, mielőtt

¹ Bává Mecia 83a és Rási kommentárja.

² Szótá 12a.

³ Vö. Chágigá 9b.

⁴ Szánhedrin 108a.

⁵ Szánhedirn 93a.

⁶ Szánhedrin 65b.

⁷ Móéd Kátán 16b.

⁸ Jómá 38b.

megáldotta őket gyermekekkel.⁹ A cáddikoknak az érdeméből áll fenn a világ,¹⁰ és Isten nem pusztítja el a világot mindaddig, amíg ötven igaz ember él.¹¹ „Azt mondta erre neki az Úr: Ha találok Szodoma városában ötven igazat, megkegyelmezek értük az egész helynek.” (Gen 18,26) Az emberek három osztályra oszthatók: a teljesen megigazultak, a teljesen gonoszok és a közbeesők,¹² bár Préd 7,20 azt mondja: „Mert nincs a földön igaz ember, aki jót tenne, és ne vétkeznék”, ami feltételezi azt, hogy a teljességgel igaz ember koncepciója pusztán teoretikus. A teljességgel megigazultak azonnal be lesznek írva az Élet Könyvébe Rós háSáná napján, és hasonlóképpen az örök életre az utolsó ítélet napján.¹³

A cáddik fogalma a hászidizmusban teljesedett ki. A harminchat igaz (cáddikim) azok, akik minden generációban öröklik a földet (lásd Lamed Vav Zaddikim).

2. A harminchat igaz ember

A *Cáddikim Nisztárim* (rejtőző igaz) vagy *Lámed Váv Cáddikim* (36 igaz), gyakran rövidítve használatos: *Lámed Váv(nyik)*. A 36-os szám misztikája szerint minden időben összesen harminchat igaz ember van a világon, és ha nem volna meg a harminchat, ha egyikük hiányozna, akkor a világ véget érne. A két héber betű: a *lámed*, amely 30-as számértékkel bír, és a *váv*, amely 6-ossal, összesen 36-ot ad ki. Ezért a harminchatot nevezik a *Lámed-Váv Cáddikim*nek.

A *Lámed-Váv Cáddikim*, a „harminchat igaz ember” a minimális száma azoknak az anonim igazaknak, akik minden generációban élnek a világban. Privilegiumuk Isten színelátása. A világ létezése érdemeiken nyugszik. E tradíció eredete a babilóniai Talmudban található, és Ábbáje ámórá (278–338) nevében hagyományozódott tovább: „Nincs kevesebb, mint harminchat igaz ember a világon, akinek részük van Isten Jelenlétében [a Sechinában].”¹⁴ Ez a szám ismertté vált egyrészt

⁹ Jevámót 64a.

¹⁰ Jómá 38b.

¹¹ Pirké DeRabi Eliézer 25.

¹² Rós HáSáná 16b; Beráchót 61b.

¹³ Rós HáSáná 16b.

¹⁴ Szánhedrin 97b; Szukká 45b.

az irodalomban és a folklórban, különösen pedig a Kabbalában és a hászid legendákban. Számos elgondolás történt a szám eredetének és értelmének vizsgálatára. A legtöbben azon a véleményen vannak, hogy a hagyomány eredete nem zsidó. Gershom Scholem (1897–1982) szerint abból az asztrológiai hitből származik, hogy létezik harminchat égi övezet, amelynek mindegyike az év tíz napját uralja, és így a konstellációk tíz fokát is. Ez a hit elterjedt volt a nyugati hellenisztikus kultúrában és a keleti tanításban. Egyéb összefüggések is felmerültek, de nem oldották meg teljesen az eredet rejtélyét. A 36-os szám az aggadában nincs kifejezetten megemlítve ebben a vonatkozásban. Rabbi Simeon ben Joháj tánná úgy gondolta, hogy „a világon mindig van harminc igaz”,¹⁵ míg Rabbi Simeon ben Rabbi Jehocádák nevében azt mondták (3. sz.), hogy „a világ negyvenöt igaz érdemén” létezik.¹⁶ Ez a szám két részre bomlik: 30-ra és 15-re, amely számok azt mutatják, hány igaz található Erec Jisráélben szemben a másutt élőkkel, ti. Babilóniában. „Bizony, Istenem, te nem kedveled a gonosztságot, gonosz ember melletted nem marad meg.”¹⁷ Ráv Judá szerint a 30-as szám a „világ nemzetei között lévő igazak” száma¹⁸. A 36-os szám széles körű elterjedése különösen a késői Kabbalának tulajdonítható, amely adoptálta azt.

A zsidó folklór szerint a rejtőzködő szentek, akiket jiddisül *lámed-vovnyik*oknak hívnak, voltak a felelősek a világ sorsáért, és egyiküket a Messiásnak tartották. Ez az elképzelés nem található meg a keleti zsidóság körében. A *lámedvovnyik*ot a többi ember nem ismeri fel, mert természetükben és hivatásukban alázatosak. *Lámedvovnyik*ok szerepeltek a 16–17. századi kabbalisztikus népi legendában és a hászid tanításban a 18. század végétől. Nagy veszély idején a *lámedvovnyik* drámai módon megjelenik, felhasználja rejtett hatalmát, hogy legyőzze Izrael ellenségeit, majd visszatér, ugyanolyan titokzatosan, ahogyan jött, a homályba. A *Lámed-Vád Cádikkim* másik neve a *Nisztárim* (rejtőzők – rejtettek). A *lámedvovnyik*ok nem ismerik egymást, és magukról sem tudják, hogy ők a harminchat igaz közé tartoznak. Jellemzik őket az alázat (ánává). Egy jiddis könyvecske meséje elbeszéli, hogy Száfedben

¹⁵ Genesis Rabba 35,2; kiad. J. Theodor 1 (1965²), 330 és párh.

¹⁶ Chullin 92a.

¹⁷ Midrás Zsoltár 5,5.

¹⁸ Chullin 92a.

miként segítette meg az egyik ilyen rejtőzködő szentet Ári há-Kádós (Rabbi Isaac Luria (1534–1572) egy bizonyos „Rabbi Nisszim¹⁹” képében.

Isten megőrzi a világot a *lámedvávok* kedvéért akkor is, ha az egész emberiség elfajul. Ez hasonlít a bibliai Szodoma és Gomorra történetéhez, ahol Isten azt mondta Ábrahámnak, legalább tíz igaz ember szükséges a város megmeneküléséhez. A harminchat igaz ember közül az egyik potenciálisan a zsidó Messiás, és ha a világ arra készen áll, akkor felfedi magát. Ellenkező esetben élnek és halnak, mint egy hétköznapi ember. Hogy a cáddik tudja-e, hogy ő potenciálisan a Messiás, az vitatott. Vannak hászid történetek, amelyek a rebbék között feltételezik a *lámedvovnyikokat*. Lehetséges az is, hogy felfedje magát egy *lámedváv*, de ez ritkán történhet meg, mert a *lámedváv* alázata ezt kizárja.

A *lámedvovnyik* számértéke tehát a héber lámed (L) és váv (V) betűk összeadásából ered, 36. A *-nyik* orosz képző, illetve jiddis utótag a kifejezés végén azt jelzi, hogy „az a személy, aki ...” A 36 kétszer 18. A számérték a zsidó számmisztika szerint: a 18. szám jelentése „élet”, mert a „cháj” (élő) szó betűi adják ki a 18-as számot. Mivel $36 = 2 \times 18$, az általa képviselt egyénnek mintegy „két élete” van.

Bibliográfia

- BEER, Moshe: Regarding the Sources of the Number of the 36 Zaddikim. In: *Pinkhos Churgin Memorial Volume*. Szerk. H. Z. Hirschberg – P. Artzi. Jerusalem, 1963. (Bar-Ilan 1.) 172–176. o.
- MACH, Rudolf: *Der Zaddik in Talmud und Midrasch*. Leiden, 1957.
- MONTEFIORE, Claude G. – LOEWE, Herbert: *A Rabbinic Anthology*. Reprint. Cambridge, 2012.
- ROTHKOFF, Aaron: Zaddik. Thirty-Six Saints. In: *Encyclopaedia Judaica*. 16. köt. Jerusalem, 1971. 910–911. o.
- SCHOLEM, Gershom: *Das Buch Bahir*. Leipzig, 1923.

¹⁹Nisszim = csodák.

Kisszé há-Kávód

A látomást Isten trónjáról (kisszé), amelyen Isten ül, több próféta is leírta, így Mikeás (1Kir 22,19), Izaiás (Iz 6,1), Ezékiel (Ez 1,26–28) és Dániel (Dán 7,9), az Újszövetségben pedig a Jelenések könyvében bukkan fel (4,2).

1 Kir 22,19 (Mikeás): *„Majd folytatta, és azt mondta: »Halljad tehát az Úr szavát: Láttam az Urat, amint székében ült [jósév ál-kiszó], s az egész mennyei sereg jobbról s balról mellette állt.»*

Iz 6,1: *„Abban az esztendőben, amikor meghalt Uzija király, láttam az Urat, amint magas és kiemelkedő széken ült [jósév ál-kisszé], és ruhájának uszálya betöltötte a templomot [et-háhéchal].”*

Ez 1,26–28: *„Az égboltozat fölött pedig, amely fejük felett volt, olyasmi látszott, mint a zafírkő, székhez hasonló [demút kisszé], s a székhez hasonló dolog fölött [veál demút hákisszé] fenn emberi [ádám] alakhoz hasonló valami látszott. Ebben köröskörül olyasvalamit láttam, mint a fénylő érc, olyasmit, mint a tűz; derekától felfelé pedig és derekától lefelé köröskörül olyan valamit láttam, mint a fénylő tűz, olyasmit, mint a szivárvány, amikor esős napon a felhőben feltűnik. Ilyennek látszott a fényesség köröskörül. Így láttam az Úr dicsőségének [kevód Ádonáj] jelenését...”*

Dán 7,9: *„Azután ezt láttam: Trónokat [thronoj] állítottak föl, és egy Ősöreg leült. Ruhája fehér volt, mint a hó, fején a haj, mint a tiszta gyapjú. Trónja [ho thronosz] olyan volt, mint a lángoló tűz, s annak kerekai, mint az égő tűz.”*

Jel 4,2: *„Azonnal elragadtatásba estem, és íme, királyi szék [thronosz] volt elhelyezve az égben, és a királyi széken ült [epi tón thronon káthémenosz] valaki.”*

A Dicsőség Trónja, a *Kisszé háKávód* az a trón, amelyen Isten ül az égben. A mennyben csak Isten ülhet, az angyalok és más mennyei lények mind állnak. A trón képének alapjául a földi király udvara szolgált, és Ezékiel látomására nyúlik vissza, aki trónon ülő emberi alakot látott az angyalok fölött, amikor megnyílt az ég. A Máásze Merkává zsidó tradíció misztikusai a Dicsőség Trónjának megpillantásában látták mennyei felemelkedésük célját. Feljegyzéseket hoztak vissza az énekekről, amelyeket az angyalok énekeltek, akik a trónt tartják, ahogyan az ún. Hékhálot-irodalomban jelentek meg. A Talmud szerint a Dicsőség Trónja a világ előtt teremtett, és az igazak lelkei alatta helyezkednek el.¹ A zsidó filozófusok szégyenkeztek az antropomorfizmus miatt, ti. hogy Isten a Dicsőség Trónján ül, és a trón megjelenítését allegóriaként értelmezték, amely tulajdonképpen egy Isten által teremtett fénylény lenne. Az isteni jelenlét angyalai: Gábrriel, Miháél, Ráféél, Uriél a trón körül helyezkednek el.

A Talmud és a Midrás továbbfejlesztették a Dicsőség Trónjának képzetét, bekerült a vallásos költészetbe, a liturgiába és a misztikus Hékhálot-szövegekbe az i. sz. első századokban, amikor a trónról mint *mekváváról* vagy „tüzes szekerről” beszéltek. A zsidó filozófusok közül Száádjá ben József (882/892–942) és Mose ben Májmon (1137/8–1204) voltak azok, akik ellenezték Istennek bármiféle antropomorf leírását, megpróbálták a trón látomását allegorikusan értelmezni, ellentétben Júda Hálévivel (1075–1141), aki a tűzszekér-látomásnak egy erősen szó szerinti leírását fogadta el,² és aki a trón képét vallásos költeményeiben alkalmazta. Száádjá ben József nem vetette el teljesen a trón látomását, mivel az igaz prófétai tradíció részének tekintette, de új értelmezést adott neki. A bibliai interpretációra vonatkozó elvei szerint Száádjá ben József fenntartotta, hogy az Isten trónjára vonatkozó látomások nem értelmezhetők szó szerint, mint ahogy például „a tenger megszólalt” kifejezés is metafora (Iz 23,4),³ és nem vehető szó szerint.

A Hékhálot szó szerint termeket jelent. A Hékhálot-szövegek a talmudi időszak és a középkor ún. Máásze Merkává miszticizmusának könyvei. A Hékhálot irodalma Ezékiel próféta látomásaira épül (Ez 1,4–28), aki

¹ UNTERMAN 1999, 56. o.

² Széfer háKuzári 3,65 – A kazár király történetének könyve.

³ „Szégyenkezz, Szidon, mert így szól a tenger, ezt mondja a tenger erőssége: Nem vajúdtam, és nem szültem, nem neveltem ifjakat, nem tápláltam szüzeket.” (Iz 23,4)

látta a megnyílt eget, és a Dicsőség Trónjánál látta az Isteni Szekereket. A Hékhálot-iratok hősei Rabbi Ákivá és Ismáél ben Elisa (1–2. század), a Misna bölcsei voltak. Leírták misztikus kalandjaikat és felemelkedésüket a hét termen (hékhálot) keresztül. Mielőtt ezen a hét csarnokon való felemelkedésben valaki részt vesz, amelyet „a szekér leszállásának” neveznek, böjtöléssel és imádsággal kell magát megtisztítania. Ismernie kell a titkos jelszót, amely az isteni és angyali nevekből tevődik össze, és amelynek segítségével az egyes csarnokok bejáratánál őrt álló angyalok beengedik, illetve visszaengedik a Földre. Utazása során tűzfolyókon kel át az utazó, míg a legfelsőbb egék legmagasabb termébe érkezik. Itt találkozik Metatronnal, a „kis istenként” ismert angyallal, és a trón látomásával ér véget látomása, amelyben Isten csodálatos nagyságát csodálja, ami a *Siur Komá*ban jelenik meg. A Talmud beszámol a felemelkedés veszélyeiről a négy bölcsről szóló történetben, amely elmondja, hogyan léptek be a Paradicsomba. Az egyik bölcs meghalt, a másik megbolondult a látomás következtében, a harmadikból eretnek lett. Csak Rabbi Ákivá tért vissza békés körülmények között.

A Metatron mennyei lény, a bibliai Hénoch átváltoztatott alakja. „*Hénoch az Istennel járt*” (Gen 5,22), és még élve feljutott a mennyországba, ahol angyallá változott. Metatron ifjúnak tartják, ő az isteni Arc Hercege és e Világ Hercege, aki mennyei írnokeként tevékenykedik, és feljegyzi Izrael cselekedeteit. Ezenkívül angyali főpap is, a mennyei Templom szolgálója és mennyei kincstárnok. Jelentőségét mutatja, hogy ún. kis Istenként ábrázolják, isteni nevet visel, mivel benne rejlik Isten neve. A Máásze Merkává tradíció misztikusai hittek abban, hogy mennyei felemelkedésük alkalmával megpillantják Metatron. Egy 2. századi bölcs, Elisa ben Ávujá eretnekké vált, miután látta Metatron a mennyben ülni, ugyanis ez két istenben való hitre készítette. A nevet megpróbálták latin vagy görög eredetre visszavezetni, és „útmutatót” vagy „az isteni trón mögött állót” jelent. Metatron néha Ráziéllal azonosítják. Ráziél angyal az, aki felfedi az embereknek a jövő titkait és tudását. Nevének jelentése: Isten titkai. Ráziél átadott Ádámnak egy könyvet a titkos mágiáról, egy másik könyvet pedig Noénak nyújtott át. A *Széfer Ráziél* a titkok könyve, amelyet Ádám kapott, és többek között ellenszereket kínál a betegségekre.

A *Siur Komá* kifejezés jelentése: A termet mérete. A Máásze Merkává hagyomány egyik szövege Isten „testének” méretein elmélkedik,

amelyet a misztikus szemlélő látott mennyei felemelkedésének végén. A máásze-misztikusok a *Siur Koma* minden részének tudták a nevét, jóllehet az angyaloknak sem adatott meg, hogy lássák Isten óriási méreteit. Jelentheti még Isten nagyságának eufemizált kifejezését, ahogy Ezékiel a dicsőség trónján ülő emberi alakról látott látomása (Ez 1,26) alapján a misztikusok elképzelték.

A Máásze Merkává – amelynek jelentése „a szekér műve” – a mennyei felemelkedés korai misztikus gyakorlatait hordozza, amelyeket Ezékielnek az isteni szekérről szóló látomásával és a Dicsőség Trónjával azonosítottak. A Máásze Merkávát csak egy-egy tanítványnak lehetett tanítani, csak akkor, ha képes volt a tanítások benső valóságának megértésére. A merkává-elméledés részét képezték a *Siur Koma* leírásai Isten hatalmas méretű „testéről”. A merkává-misztikus napokat töltött a mennyei felemelkedésre való előkészülettel, hogy az isteni király színe elé állhasson. Böjtölt, fejét térdei közé hajtva meditált, egy pohár víz felett elméledett, himnuszokat énekelt, alkalmazta a *Széfer Jecirában*⁴ is megtalálható betűkombinációkat, valamint bonyolult angyali és isteni neveket recitált, hogy eljusson az isteni trón látomásáig.

Száádjá ben József idéz egy ellenvéleményt megfogalmazót, aki azt kérdezi, hogyan lehetséges „ilyen összefüggésbe állítani ezeket az antropomorf kifejezéseket, amikor a Biblia maga említ egy emberhez hasonlító formát, akit a próféták láttak! Ezékiel és Mikeás Istent trónon ülve írja le, melyet az angyalok tartanak az égboltozaton.”⁵ Az ellenvéleményt megfogalmazónak – aki tovább is kérdezi Száádjá ben Józsefet, hogy vajon a próféták nem azt gondolták-e, amit mondtak – Száádjá ben József azt válaszolja, hogy e formátumok kifejezetten e látomások számára lettek megteremtve, és ezeket, nem pedig Istent magát látták a próféták. Fenntartja, hogy „a trónt és az égboltozatot ugyanúgy, mint annak fenntartóit először Isten teremti meg tűzből, hogy biztosítsa prófétáját arról, Ő maga nyilatkoztatja ki szavát a próféta számára. Ez pedig nemesebb még az angyaloknál is, fenséges jellegű, fénytől ragyogó, és úgy hívják, az »Úr dicsősége.«” Azt a képet, amelyet Dániel leír (Dán

⁴ *Széfer Jecirá*: A keletkezés könyve. A Máásze Merkává korai misztikus alkotása, két fő átdolgozása ismert. A 3. században keletkezhetett. A mű hat fejezete arról tudósít, hogy Isten hogyan teremtette meg a világegyetemet a tíz szefirá és a héber alefbész betűin keresztül.

⁵ Széfer Emunót ve-Déót 2,10 – Hitelvek és vélekedések könyve.

7,9), a talmudi bölcsek Sechinának hívják. Így Száádjá ben József szerint a próféták ténylegesen nem látták Istent trónon ülve, hanem vagy tüzet láttak, amelyet Isten teremtett egy trón formájára, vagy fényt, amelyet Isten teremtett, hogy a trón benyomását keltse.

Száádjá ben József tűzből valónak írja le a trónt, és nem valamilyen más anyagból, mert a tüzet tekintették a neoplatonisták a legnemesebb, éteri jellegű anyagi szubsztanciának. Száádjá ben József aláhúzta, hogy a tűz teremtve lett, hogy jelezze, semmi sem örök, miként az Isten. El akarta kerülni a „logosz” gondolatát is, vagyis egy olyan, a világ és Isten közötti közvetítő eszméét, ami Istennel együtt örök.⁶

Mose ben Májmon különbséget tesz a Máásze Merkává tűzszekér-elbeszélése és az Isten trónjáról való speciális látomások között. Azért, hogy arisztoteliánus filozófiáját tradicionális terminológiába öltöztesse, a Misna (Chágigá 2,1), a Máásze Berésít – a teremtés elbeszélése – és a Máásze Merkává kifejezéseit használja, hogy a fizika tudományára vagy a metafizikára utaljon megkülönböztetésül.⁷ A félelemmel teli tisztelet, amelyet a rabbik a Máásze Merkávával asszociálnak, Mose ben Májmon szerint a metafizikára vonatkozik. Úgy gondolta, hogy az felette van a tömegek megértő képességének, ezért rejtve kellene maradnia előttük.

Míg Száádjá ben József a trónt a teremtett formák egyikének tartotta, Mose ben Májmon a *Misné Torában*⁸ fölé helyezi a teremtett szintnek. Az univerzumot anyagból és formából álló változó szubsztanciákra, anyagból és formából álló változatlan szubsztanciákra és testetlen intelligenciákra osztotta fel. Mose ben Májmon az anyagokat a testetlen intelligenciákkal azonosítja. Ők a *hájjotok*, a legmagasabb angyali lények, és csak Isten van felettük. Mose ben Májmon mégis azt állítja, hogy a *hájjotok* a trónnál alacsonyabb rendűek, ezzel arra utal, hogy a trón Istennel azonos. A *hájjot* (élőlény) a Merkává-miszticizmus angyala, ahogyan az Ezékiel látomásában megjelenik a Kebár folyó partján. A *hájjotot* először Mose ben Májmon zsidó angyali hierarchiában rangsorolják.

Mose ben Májmon *A tévelygők útmutatója* című műve 1,9-ben a trón fogalmának kétféle értelmezését fejti ki. Az első jelentés szerint a trón

⁶J. DAN (1968, 106. o.) úgy gondolja, hogy Száádjá ben József teremtett tüzei nem megismerésért, mivel nincs örök létezésük, és így különböznek Mose ben Májmon tíz elkülönült teremtett intelligenciájától, akik örök létezők.

⁷Maimonidész: *A tévelygők útmutatója*, Bev. 3.

⁸Uo. 2,7.

a bibliai értelmezésben a Szentélyre vagy az egekre utal, amit trónnak hívnak, mert Isten nagyságát kinyilvánította ezeken a helyeken, fénye és dicsősége leszállt oda. Azt a bibliai verset, hogy „*az ég az én trónusom*”,⁹ Mose ben Májmon úgy értelmezi: „Az ég utal létezőmre [ti. Isten létezésére], nagyságomra és hatalmamra”, úgy, ahogy egy trón utal az egyén nagyságára, aki méltó a trónra, annak dicsőségére és nagyságára. A második magyarázat szerint a trón utalás magára Istenre. Amikor például Mózes úgy esküdött, hogy „*[m]ivel kezet emelt az Úr trónusára...*” (ki-jád ál-kész),¹⁰ akkor Istenre magára esküdött, utalva arra, hogy a trónt nem kell Istenen kívüli dolognak vagy teremtett lénynek elképzelni. Mose ben Májmon fenntartja, hogy a trón Isten lényegét jelenti, ugyanakkor azt Isten működteti, hajtja is.¹¹ Mose ben Májmon értelmezése a trónról az Ezékiel *hájjot*-víziójához adott elemzésében¹² különbözik *A tévelygők útmutatója* többi részében írottaktól, és Száádjá ben József értelmezéséhez hasonlít. Itt nem vonatkoztatja a trónt Isten lényegére, hanem a látomásban szereplő tűzszekeret az elkülönült intelligenciák szintjére helyezi. Így Ezékiel víziója Mose ben Májmon szerint Isten dicsőségének (és nem magának Istennek), az angyaloknak és az elkülönült intelligenciáknak a megértése – „tehát a tűzszekérnek és nem az azt hajtónak”. A trón kettős értelmezése *A tévelygők útmutatójában* hasonlítható a dicsőség értelmezéséhez a műben (1,64).

A *Kisszé háKávód*, a Dicsőség Trónja preegzisztens meghatározottságával a zsidó vallásfilozófia egyik sajátos teológiai eleme, bár a szerzők hetedik mennybéli megjelenésével a keresztény gondolkodástól sem választja el, mégis a zsidó misztika egyedi hajtását látjuk benne.

Bibliográfia

ATTIAS, Jean-Christophe – BENBASSA, Esther: *A zsidó kultúra lexikona*. Budapest, 2003.

BLAU, J. L. – THENAUD, J.: *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*. Reprint. Port Washington, 1965.

⁹ „*Így szól az Úr: Az ég az én trónusom!*” (Iz 66,1)

¹⁰ „*És így szól: Mivel kezet emelt az ÚR trónusára, harcolni fog Amálék ellen az ÚR nemzedékről nemzedékre.*” (Ex 17,16)

¹¹ Maimonidész: *A tévelygők útmutatója* 1,70.

¹² Uo. 3,7.

- BOKSER, Ben Z.: *The Jewish Mystical Tradition*. New York, 1981.
- CHERNUS, Ira: *Mysticism in Rabbinic Judaism*. Berlin, 1982.
- DAN, Joseph: *Torat ha-Sod shel Hasidei Ashkenaz*. Jerusalem, 1968.
- EPSTEIN, Perle S.: *Kabbalah. The Way of the Jewish Mystic*. New York, 1978.
- GRÜNWARD, Ithamar: *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*. Leiden, 1980.
- HORWITZ, Rivka G.: Kisse ha-Kavod. In: *Encyclopaedia Judaica*. CD-ROM.
- IDEL, Moshe: *Kabbalah. New Perspectives*. New Haven, 1988.
- JÓLESZ Károly: *Zsidó hitéleti kislexikon*. Budapest, 1985.
- LACHOWER, Yeruham F. – TISHBY, Isaiah: *The Wisdom of the Zohar*. Oxford, 1989.
- SCHOLEM, Gershom: *On the Kabbalah and its Symbolism*. London, 1965.
- SCHOLEM, Gershom: *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism and Talmudic Tradition*. New York, 1965.
- UNTERMAN, Alan: *Zsidó hagyományok lexikona*. Budapest, 1999.
- VAJDA, Georges: *Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen Age*. Paris, 1962.

A Ruách háKódes, a Sechiná és a bát kól'

1. A Ruách háKódes

1.1. A Ruách háKódes a Bibliában

Jóllehet a Ruách háKódes („a Szent Lélek”) megtalálható a Bibliában,² speciális jelentése, isteni megjelölése a Biblia utáni időkből származik. A rabbinikus gondolkodásban a prófécia szelleme az, ami Istentől jön. Ez egy isteni inspiráció, amely az embernek megadja azt a képességet, hogy a jövőbe, illetve Isten terveibe lásson. A zsidó hagyomány szerint a Tórát közvetlenül Isten adta át Mózesnek a Szináj hegyén, de a Biblia többi kanonikus irata már a Ruách háKódes inspirációja alatt született. Annak meghatározása tehát, hogy mi kerülhet be a Biblia kanonikus iratai közé, attól függ, hogy azok a Ruách háKódes segítségével íródtak vagy sem.³ A Ruách háKódes ezen erejét azonban a próféták nem egyelő mértékben kapták meg,⁴ amit tanítványaiknak adhattak tovább. Józsué Mózesről örökölte, Elizeus pedig Illéstől.⁵ Többször találunk utalást arra, hogy a Ruách háKódes megszűnt Izrael számára. Ilyen utalások vannak például az Első, illetve a Második Templom megszűnésének idejéből.⁶ A legfontosabb szöveg a prófétai inspirációra vonatkozóan a Talmud Jómá traktátusában található: „Amikor az utolsó próféták, Aggeus, Zakariás és Malakiás meghaltak, a Ruách háKódes eltávozott Izraeltől.”⁷

¹ Az előadás elhangzott a Magyar Patrisztikai Társaság XI. konferenciáján (Szentség és Szentlélek az ókeresztény kultúrában) Kecskeméten 2011. július 1-én.

² Zsolt 51,13; Iz 63,10.

³ Tószeftá Jádájim 2,14; Énekek Éneke Rabba 1,1 no. 5.

⁴ Leviticus Rabba 15,2.

⁵ Deut 34,9; 2Kir 2,9–10.

⁶ Jómá 21b.

⁷ Jómá 9b.

A próféták inspirációján kívül a Ruách háKódes karizmatikus és szent embereken is jelen volt, akik nem voltak próféták a szó általános értelmében.⁸ Amikor a rabbik Jerikóban gyülekeztek, egy isteni hang azt jelentette nekik, hogy ketten közülük méltók a Ruách háKódesre.⁹ A Ruách háKódes jelenléte más esetekre is áll, például azok számára, akik nyilvánosan tanítják a Tórát,¹⁰ és tiszta szándékból tanulnak, valamint azoknak, akik akár csak egy micvát (parancsot) is teljes hitből teljesítenek.¹¹ A Midrás szerint: „Mindazt, amit az igazak tesznek, a Ruách háKódes erejében teszik.”¹²

1.2. A Ruách háKódes a korai zsidó irodalomban

A Ruách háKódest szent életű ember nyerheti el. A hozzá vezető spirituális utat a Misna így mondja el (Phinehász ben Jáír, 2. század második fele): „A gondosság testi tisztasághoz vezet, a testi tisztaság a szellemi tisztasághoz, a szellemi tisztaság az önmegtartóztatáshoz, az önmegtartóztatás a jámborsághoz, a jámborság az alázathoz, az alázat a bűntől való félelemhez, a bűntől való félelem az életszentséghez, a szentség a Ruách háKódeshez [ajándékához] vezet.”¹³

A Ruách háKódes birtoklása és az eksztázis vagy vallásos öröm közötti különbség megtalálható a vízmerítés örömnépe, a Szimhát Bét háSoevá szertartásában szukkót ünnepén. A Misna azt mondja: „Aki nem látta a vízmerítés vigadalmát, nem látott igazi vigasságot életében.”¹⁴ Az ünnepet tánc, ének és zene kísérte,¹⁵ bár ezt olyan szertartásnak tekintették, amelyben a részvételhez az inspirációt magától a Ruách háKódestől merítik a résztvevők, amelyet csak azok birtokolhatnak, akiknek a szíve tele van vallásos örömmel.¹⁶

Izrael népét mint egészet bizonyos módon a Ruách háKódes ereje irányítja. Így például amikor a rabbik között felmerült az a probléma,

⁸ Érubin 64b.

⁹ Jeruzsálemi Talmud Hórájót 3,7; 48c.

¹⁰ Énekek Éneke Rabba 1,1 no. 8.

¹¹ Mechiltá Be-Sállá 2,6.

¹² Tanhumá Vá-Jehi 13.

¹³ Szótá 9,15; Ávódá Zará 20b; Jeruzsálemi Talmud Sábbát 1,3, 3c.

¹⁴ Szuká 5,1.

¹⁵ Szukká 5,4.

¹⁶ Jeruzsálemi Talmud Szukká 5,1; 55a.

hogy vajon a peszáchi áldozat szombaton végezhető-e, abban látták a megoldást, hogy a nép hogyan cselekedne a szombati előírásokkal kapcsolatban. Hillél kijelentette: „Hagyjátok rájuk, mert a Ruách háKódes rajtuk van. Ha maguk nem is próféták, ők akkor is a próféták fiai.”¹⁷

A Ruách háKódes kifejezésnek egy problematikusabb használata az, amikor valamilyen módon megszemélyesítik és Isten szinonimájaként használják. Ez a megszemélyesítő tendencia már az olyan kifejezésekben is megtalálható, mint például hogy a „Ruách háKódes nyugszik” egy személyen vagy helyen, vagy valaki „befogadja a Ruách háKódest”, amikor Izrael szándéka szerint cselekszik,¹⁸ avagy elhagyta Izraelt és visszatér Istenhez.¹⁹ Ez a megszemélyesítés csupán a képzelet szabad játéka, és nincs olyan jelentése, hogy a Ruách háKódes Istentől külön álló létező, valóság lenne. Arról sincs szó, hogy a Ruách háKódes valamiképpen Istennek egyik központi, fő része lenne, ahogy az a keresztény Ruách háKódesről, vagyis a Szentlélekről vallott koncepcióban megtalálható. A Ruách háKódes kifejezés használata körül összpontosuló problémák annak egymásba mosódó, különböző alkalmazásából fakadnak. Néha csupán Istennek egy szinonimája, máskor a prófécia képességére utal az isteni inspiráció által. Ahhoz, hogy kellő perspektívával rendelkezünk a témát illetően, mindig számításba kell venni és szem előtt kell tartani a monoteista háttérrel és a rabbinikus gondolkodás képi jellegét.

Számos szöveg van, ahol a Ruách háKódes és a Sechiná kifejezések a különböző szövegváltozatokban felcserélődnek.²⁰ Ez a felcserélhetőség valószínűleg annak a következménye, hogy bár a Ruách háKódes és a Sechiná ténylegesen különböző valóságok, egy bizonyos tartományban azonban azonosak, és mindkettőt gyakran használják Isten szinonimájaként. G. F. Moore azonban a terminusok felcserélését főleg a másolók hibájának tekinti.²¹

A Ruách háKódest meg kell különböztetni a báb költőtől (a hang leánya), a mennyei hangtól is. Mindkettő bizonyos értelemben Isten revelációja,

¹⁷ Toszeftá Peszáchim 4,2.

¹⁸ Leviticus Rabba 6,1.

¹⁹ Prédikátor Rabba 12,7.

²⁰ Peszáchim 117b; Sábbát 30b; Jeruzsálemi Talmud, Szukká 5,1; 55a; Szótá 13,3; Szótá 48b; Szánhedrin 11a.

²¹ MOORE 1927, 1: 437.o.

de cselekvési módjuk és fontosságuk különböző. A bát kólt az irodalmi források mennyei hangként ábrázolják. A háláchá nem mindig tudja meghatározni.²² A Ruách háKódes viszont az emberen keresztül, isteni inspirációként munkálkodik, és ez teológiailag vitathatatlan.

1.3. A Ruách háKódes a zsidó filozófiában

1.3.1. Alexandriai Philón

Alexandriai Philón (i. e. 20 – i. sz. 50) számára is az isteni Lélek az, ami a prófétákat próféciaira inspirálja. Philón *Az egyes törvényekről* című művében²³ azt írja: „Nincs olyan prófétai kijelentés, ami valamikor is a prófétának sajátja lenne. A próféta egy tolmács, akit egy Másvalaki készített minden megnyilvánulására, amikor nem tudja, mit tesz, és megtelem inspirációval. Akkor az értelem visszahúzódik, és átadja a lélek celláját egy új látogatónak, azt kibérlőnek, az isteni Léleknek [tú Thejú pneumatosz], mely a beszéd szervein játszva, olyan szavakat diktál, melyek világos módon a prófétai üzenet benyomását adják.” Platónnak az isteni inspirációról vagy örületről vallott felfogásának hatására Alexandriai Philón Ábrahám „mély álmát”²⁴ az eksztázis egy formájaként interpretálja, amit a próféta megtapasztalt: „Ez az, amibe a próféták rendszeresen belekerülnek. Az elme kiürül az isteni Lélek érkezésekor, de ami elválik az elmétől, visszatér annak birtokába.”²⁵ Philón szerint az Isten Lelke „rászáll” az emberre, „betölti”, meglátogatja, és ugyan csak alkalmanként, de beszél hozzá. Különleges esetekben, mint például Mózesnél az isteni Lélek folyamatosan az ember lelkében marad. Úgy tűnik, Philón nem ismerte vagy talán nem fogadta el a palesztinai rabbik által vallott hagyományt, miszerint fokozatbeli különbség van a próféták isteni inspirációja és a Biblia utáni idők szerzőinek inspirációja között.

Alexandriai Philón fenntartja, hogy az isteni Lélek külön spirituális valóság – „egyedi módon testtel bíró lélek” –, amelynek funkciója az, hogy „az isteni kommunikáció tolmácsolójaként működjön az ember

²² Bává Meció 59a, ahol a bát kól kijelentéseit elvetik.

²³ Alexandriai Philón: *Az egyes törvényekről* 4,49.

²⁴ Gen 15,12

²⁵ Alexandriai Philón: *Quis rerum divinarum haeres sit* 265.

felé”.²⁶ Egyedi ugyan, de természetében olyan, mint az emberek vagy az angyalok testetlen lelke. Bár Philón nem alkalmazza a Logosz kifejezést az isteni Lélekre, utal rá, mint a Bölcsességre, amelyet viszont a Logosszal azonosít. Alexandria-i Philón isteni Lélekről alkotott fogalma a rabbinikus irodalom sechiná-fogalmával azonosítható.

Alexandria-i Philón használja még az isteni Lélek kifejezést számos más értelemben is, így az értelmes lélek értelmében *Az egyes törvényekről* című művében,²⁷ ahol az Isteni Lelket „az első emberre kibocsátott élet lelkével” azonosítja – ami a racionális lélek.²⁸ Használja a levegő értelmében is, ami a harmadik elem Gen 1,2-ben: „Isten lelke lebegett a vizek felett”,²⁹ és értelmezi úgy is, mint „tisztá tudást, melyben minden bölcs ember természetesen osztozik”. Philón a kifejezésnek ezt az utolsó értelmezését Ex 31,2-re alapozza, amelyben Becáélt betöltötte Isten „az isteni Szellemmel, bölcsességgel, megértéssel és minden mesterségben való tudással”.³⁰

A holt-tengeri tekercsekben az isteni Lélek koncepciója hasonló Philónéhoz, amennyiben ott is úgy tekintik, mint szellemet, amely „leszáll az emberre” vagy „beszél hozzá”. A tekercsekben az ember a testi szennytől való megszabadulás eredményeképpen (bemerítkezés) újjászületik, és új lelket kap. Bár sok platonikus és gnosztikus elem van a holt-tengeri tekercsek isteni Lélekre vonatkozó felfogásában, David Flusser azt állítja, hogy a koncepció zsidó eredetű.³¹ A holt-tengeri tekercsek lehetnek hatással a Szentlélek keresztény koncepciójára.

A Szent Lélek képzete viszonylag kis szerepet játszott a középkori zsidó gondolkodásban, valószínűleg a keresztény Szentháromsággal kapcsolatos felfogás reakciójaként. Elsősorban a bibliai prófécia egy alacsonyabb típusának megjelölésére volt használatos, amely elérhető azután is, hogy az igazi prófécia megszűnt Aggeussal, Zakariással és Malakiással. A. J. Heschel felsorol számos középkori gondolkodót, akik úgy tartották, hogy a prófécia ajtaja nem zárult be teljesen, és van lehetőség a revelációra, ami a Szent Lélek segítségével történhet

²⁶ WOLFSON 1948, 2: 32. o.

²⁷ Alexandria-i Philón: *Az egyes törvényekről* 4,123.

²⁸ WOLFSON 1948, 1: 395. o.

²⁹ Alexandria-i Philo: *De gigantibus* 22.

³⁰ Alexandria-i Philo: *De gigantibus* 23.

³¹ FLUSSER 1958, 252. o.

meg egy álomban – ami a prófécia alacsonyabb formája –, vagy egy bát kólon keresztül.³²

1.3.2. Judá Halévi

Judá Halévi (1075–1141) számos kontextusban tárgyalja a Ruách háKódest. Ellenzi az iszlám arisztoteliánusok véleményét, miszerint a prófécia az általuk Szent Léleknek vagy Gábrielnek is hívott aktív intellektus (isteni ész) közvetítésével jön el, és állítja, hogy a prófécia közvetlenül Istentől jön.³³ Egy másik kontextusban Judá Halévi állítja, hogy azok a spirituális formák, amelyeket Isten dicsőségének hívunk, abból a spirituális szubsztanciából kerülnek ki, amelyet Szent Léleknek hívunk.³⁴ Isten Dicsősége olyan finom szubsztancia, amelynek segítségével kiválasztott egyének meglátták Istent.³⁵ Ismét egy másik kontextusban állítja, hogy a Szent Lélek beborítja a prófétát, amikor prófétál, a názírt, a messiást és a főpapot, amikor kérdezi az Urimot és Thummimot.³⁶ A *Széfer Jecirá*³⁷ magyarázatában Judá Halévi azt állítja, hogy az angyalok Isten Lelkéből lettek teremtve, és a spirituális lelkek kapcsolatban állnak velük.³⁸

1.3.3. Móse ben Májmon

A prófécia tárgyalásakor a *Tévelygők útmutatójában* Móse ben Májmon (1137/8–1204) a prófécia 11 fokozatát sorolja fel, amelyek közül a második legalacsonyabb fokozat a Ruách háKódes általi prófécia. E prófécia típus Bálámé, amikor az Urimot és Thummimot kérdezte, és a hetven véné. Dávid a Zsoltárokat, Salamon a Példabeszédeket a Ruách háKódes segítségével írta, és a Bölcsesség könyve, valamint az Énekek éneke is így íródott. A hagiográfia többi iratai is inspiráción keresztül születtek, vagyis a Ruách háKódes segítségével. A Ruách háKódesre vonatkozóan Móse ben Májmon azt írja: „...ez abban áll, hogy egyvalaki

³² HESCHEL 1950.

³³ Judá Halévi: *Kuzári* 1,87.

³⁴ Uo. 2,4.

³⁵ Uo. 4,3.

³⁶ Uo. 4,15.

³⁷ Az alkotás könyve, a Kabbala egyik alapl műve.

³⁸ Judá Halévi: *Kuzari* 4,25.

azt tapasztalja, hogy valami reá szállt [...], hogy bölcsességekben beszél [...], melyek vezetőkre vagy isteni dogokra vonatkoznak.”³⁹

1.3.4. A 20. század

A Szent Lélek koncepciója központi jelentőségű Hermann Cohen (1842–1918) utolsó könyvében, a *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*ban.⁴⁰ Ellenezve Alexandriai Philón logoszkoncepcióját mint Isten és ember közötti független közvetítőt, Hermann Cohen úgy tartja, hogy a Szent Lélek az Isten és ember közötti korreláció, összekötő kapcsolat jellemzője. A Szent Lelket etikai purifikációhoz köti Lev 22,32-re⁴¹ alapozva, és azt állítja, hogy az inkább aktív etikus viselkedésben nyilvánul meg, nem pedig a kegyelem passzív befogadásában. Az etikai purifikáción keresztül az ember új lelket kap. A Szent Lélek nincs egyedül sem az Istennel, sem az emberrel, csak korrelációban van jelen.

A liberális gondolkodó, Kaufmann Kohler (1843–1926) számára a Szent Lélek az értelem ajándéka Istentől az ember számára.⁴² Míg a rab-bik úgy hitték, hogy az első ember tökéletes értelemmel volt megáldva, és a „tudás minden ágának” birtokában volt, a modern kor gondolkodói szerint az ember tudása növekedett a korszakokon át. Kohler tehát úgy gondolta, hogy a Szent Lélek dinamikus valami. Ez az a lélek, amely a legtisztábban az élet minden területének – szociális, intellektuális, morális és spirituális szférájának – „a legmagasabb célok felé való” fejlődésében és evolúciójában nyilvánul meg.⁴³

³⁹ Móse ben Májmon: *A tévelygők útmutatója* 2,45.

⁴⁰ COHEN 1929, 116–130. o.

⁴¹ „Ne szentségtelenítsétek meg szent nevemet, hogy szentnek bizonyuljak Izrael fiai között. Én, az ÚR, szentséget kívánok tőletek, én hoztalak ki titeket Egyiptom földjéről, hogy Istenetek legyenek, én, az Úr.” (Lev 22,32–33)

⁴² KOHLER 1918, 200. o.

⁴³ Uo. 230. o.

2. A Sechiná

2.1. A Sechiná fogalma

A Sechiná szó szerint „benne lakást, rajta pihenést” jelent. Leggyakrabban a rabbinikus irodalomban utal Istennek a világban való numinózus jelenlétére.⁴⁴ A Sechinában Istent tér- és időbeli meghatározásban tekintjük jelenlétnek, evilági összefüggésben. Megszentel egy helyet, egy tárgyat, egy egyént vagy egy egész népet, ez a Szent revelációja a profán közepette. Néha azonban a Sechiná egyszerűen az Istenre való utalásnak egy alternatív módja, olyan kifejezések mellett, mint „a Szent, legyen áldott” vagy „a Könyörületes”. Például „Az Úr, a te Istened után fogsz járni” szentírási vershez⁴⁵ a Talmud a következő kommentárt fűzi: „Lehetséges az ember számára, hogy a Sechiná után járjon? Ez inkább azt jelenti, hogy az embernek követnie kell a Szentnek – áldott legyen – az erényeit.”⁴⁶ A Sechiná fogalma, bár sokszor látszólag megismerhető módon szerepel bizonyos szövegekben, mégsem értelmezhető úgy, mintha az Istennek egy külön vonatkozása lenne, illetve bármilyen értelemben is Istennek része. Az a gondolat, hogy a Sechiná Isten része lenne, teljesen idegen a rabbinikus judaizmus egyértelmű monoteizmusától, amelyben az isteni lényeg egysége alapvető. Azok az utalások a Sechinára, amelyek félreérthetőek, például amelyek arról beszélnek, hogy Isten a Sechináját Izrael közé helyezte,⁴⁷ vagy ahol a Sechinát úgy ábrázolják, mint aki Istenhez beszél,⁴⁸ a homiletikus nyelvhasználat termékei. A rabbik, a tanítók tisztában voltak a félreértelmezés veszélyeivel, és néha megjegyzéseiket egy ilyen *kivjákhollal* (kifejezéssel) vezették be: „mintha ez lehetséges lenne”.⁴⁹

Az egyik legelső kép, amit a Sechinával összefüggésbe hoznak, a

⁴⁴ A *numen* a rómaiak számára az istenség érzékelhető mivoltát jelentette, tehát nem egy tényleges konkrét istenre utalt, hanem az ember által megtapasztalható isteni fogalmára.

⁴⁵ „Az Urat, a ti Isteneteket kövessétek, öt féljétek, az ő parancsait tartsátok, az ő szavára hallgassatok, neki szolgáljatok, s őhozzá ragaszkodjatok.” (Deut 13,5)

⁴⁶ Szótá 14a.

⁴⁷ Szifré Numeri 94.

⁴⁸ Midrás Proverbium 22,28.

⁴⁹ Mekhilta Pisa 12; SCHECHTER 1909, 40,1.

fény képe. Így például „[a] föld fénylett az Ő dicsőségétől” (Ez 43,2)⁵⁰ vershez a rabbik megjegyzik: „Ez a Sechiná arca.”⁵¹ Az angyalokat és az igazakat a mennyben (Olám háBá – az eljövendő világ) a Sechiná ragyogása tartja fenn.⁵² Ez az asszociáció lett az alapja annak a nézetnek, hogy a Sechiná valamilyen fénylő anyag, egy fényből való lény, amelyet Isten teremtett. Ez a nézet megtalálható néhány középkori zsidó filozófus felfogásában, a modern kor azonban kritikával illeti.⁵³ A fény, a ragyogó dicsőség és a sugárzás általánosan összefüggésbe hozható a fény képzetével a vallási misztika nyelvezetében, és nem szükségszerűen hordoz szó szerinti jelentést egy külön létező fénylő valóságra.

2.2. A Sechiná a Targumokban

A Sechiná arám formája gyakran szerepel a Targumokban, különösen az Onkelos Targumban. Együtt alkalmazzák más „közvetítő” fogalmakkal, amilyen például a *memrá jákára* (neves világ), hogy körülírják az Istenre való utalásokat, elkerülve a különböző bibliai kifejezések egyértelmű antropomorf értelmezéseit. Például „[a]z Úr nincs köztetek” verset⁵⁴ Onkelos így fordítja: „Az Isten Sechinája nincs köztetek!”⁵⁵ A „[n]em láthatod az Én arcomat, mert ember nem láthat engem” verset⁵⁶

⁵⁰ „És íme, Izrael Istenének dicsősége bevonult kelet felől. A zúgása olyan volt, mint sok víz zúgása, és fölségétől felragyogott a föld.” (Ez 43,2)

⁵¹ Chullin 59b–60a.

⁵² Exodus Rabba 32,4; Beráchót 17a. „Amikor aztán Mózes leszállt a Sínai hegyéről, kezében a bizonyosság két táblájával, nem tudta, hogy ragyog az arca az Úrral való beszélgetés miatt. Áron és Izrael fiai azonban meglátták, hogy sugárzik Mózes arca, ezért féltek a közelébe menni. Ő azonban hívta őket. Erre Áron is, a gyülekezet fejedelmei is odamentek hozzá. Miután velük már beszélt, odamentek hozzá Izrael fiai is mindnyájan, és ő megparancsolta nekik mindazt, amit az Úrtól a Sínai hegyén hallott. Amikor aztán befejezte beszédét, fátyolt borított az arcára. Ezt mindig levette, ha bement az Úrhoz, hogy beszéljen Vele, addig, amíg ki nem jött. Akkor aztán elmondta Izrael fiainak mindazt, amit az Úr parancsolt neki. Amikor kijött, látták, hogy sugárzik Mózes arca, ő azonban ismét eltakarta arcát, amikor hozzájuk szólt.” (Ex 34,29–35)

⁵³ ABELSON 1912.

⁵⁴ „Mint hogy az Úr nincsen közöttetek, ne menjete fel, hogy el ne hulljatok ellenségeitek előtt!” (Num 14,42)

⁵⁵ Targum Numeri 14,14. „...meg ennek a földnek a lakói, akik azt hallották, hogy te, Uram, e nép között vagy, és színről színre engedted látni magad, s felhőd védi őket, s felhőoszlopban jársz előttük nappal, s tűzoszlopban éjszaka.” (Num 14,14)

⁵⁶ „Majd azt mondta: Ám arcomat nem láthatod, mert nem láthat engem ember úgy, hogy életben maradjon.” (Ex 33,20)

így fordítja: „Te nem láthatod az én Sechinám arcát!”,⁵⁷ a „hogy odategye az Ő nevét”⁵⁸ verset pedig így: „hogy oda helyezze az Ő Sechináját”.⁵⁹

2.3. A Sechiná a Talmudban és a Midrásban

A Sechiná talmudi és midrási használata szélesebb spektrumú, bizonyos értelemben különbözik a Targumoktól, a korok, szövegek többféle elszíneződést tartalmaznak. Kezdetben a Sechinát az isteni megnyilvánulásra való utalásként használták, mindenekelőtt arra, hogy Isten jelenlétére mutasson rá egy adott helyen. Ez egyrészt nem jelenti Isten mindenhatóságának korlátozását, másrészt kifejezésre jut az is, hogy a Sechiná mindenütt jelen van,⁶⁰ ahogy a nap mindenütt süt a világra.⁶¹ Még azok a helyek és tárgyak is, amelyeket Isten különleges szentséggel tölt be jelenléte által, mint például. a csipkebokor, amelyben felfedte önmagát Mózesnek, vagy a Sínai-hegy és a Szentély a pusztában, amelyekkel kapcsolatban a Sechiná kifejezést használják leginkább, azt tanítják, hogy nincs hely a világon, amely nélkülöznél Isten jelenlétét: sem egy kicsiny fa, sem egy kopár hegy, sem egy fából készült szentély.⁶² Bár Isten jelenléte mindenütt létezik, a Sechiná – más népekhez képest – kiemelten Izraelen nyugszik.⁶³ Izrael ugyanis a kiválasztott és Isten által megszentelt nép, azért, hogy az Úr akaratának hordozója legyen a világban. Izrael bűnei vezettek a Templom elpusztulásához, ahol a Sechiná mindig jelen volt.⁶⁴ Egy szöveg szerint a Templom lerombolása miatt távozott el az égbe a Sechiná.⁶⁵ Van viszont olyan álláspont is,

⁵⁷ „Azt mondta erre az Úr: Magam fogok előtted haladni, és nyugalmat szerzek neked! Mózes azt válaszolta: Ha nem te magad mégý előttünk, ne is vezess ki minket erről a helyről!” (Ex 33,14–15)

⁵⁸ „...hanem arra a helyre menjetek, amelyet majd kiválaszt az Úr, a ti Istenetek valamennyi törzsetek közül, hogy oda helyezze nevét, s ott lakozzék.” (Deut 12,5)

⁵⁹ „...akkor arra a helyre menjetek, amelyet majd az Úr, a ti Istenetek kiválaszt, hogy ott legyen a neve, és oda vigyétek mindazt, amit parancsolok: egészen elégő áldozataitokat, vágó áldozataitokat, tizedeiteket s kezetek adományait, s mindazt, ami kiválóbb azon ajándékok közül, amelyeket fogadtok az Úrnak.” (Deut 12,11)

⁶⁰ Bává Vátrá 25a.

⁶¹ Szánhedrin 39a.

⁶² Sábbát 67a; Szótá 5a; Exodus Rabba 34,1.

⁶³ Beráchót 7a; Sábbát 22b; Numeri Rabba 7,8.

⁶⁴ Ez áll az Első Templom esetében, a Másodi Szentélyről úgy vélték, hogy az isteni Jelenléttől mentes volt – Jómá 9b.

⁶⁵ Sábbát 33a; Exodus Rabba 2,2.

hogy a Sechiná akkor is Izraellel van, ha az bűnös, tisztátalan.⁶⁶ Ha Izrael népe száműzetésbe megy, a Sechiná velük megy, és ha eljön a megváltás, a Sechiná is megváltásra kerül.⁶⁷

A Sechiná nemcsak Izrael népén, annak egészén nyugszik, hanem annak részein, csoportjain, egyénein is. Ahol tízen összegyűlnek imára, a *minjen*, vagy ha csak egyvalaki ül le, és tanulmányozza a Tórát, ott van a Sechiná.⁶⁸ A Sechiná vigyáz a betegre,⁶⁹ és ott van a férj és a feleség között is, ha azok méltók erre.⁷⁰ Aki jótékonykodik, az méltó a Sechiná befogadására,⁷¹ és az is méltó rá, aki különleges módon teljesíti a *cicit micváját*.⁷² Aki fennhordja az orrát, igen büszke, az a Sechiná türelmét próbára teszi,⁷³ és az is, aki titokban vétkezik.⁷⁴ Nem nyugszik a Sechiná azokon, akik keseregnek, lusták, játszadozók, könnyelműek és felesleges beszélgetésekben vesznek részt, csak azokon, akik örömmel teljesítenek egy *micvát*.⁷⁵ A gúnyolódók, a hízelgők, a hazugok és a rágalmazók sohasem részesülnek a Sechinában.⁷⁶ Egy igaz bíró arra készíti a Sechinát, hogy Izraelen nyugodjon, de egy hamis bíró elűzi Izraeltől.⁷⁷ A fogalom olyan kifejezéseknek is része, mint például „a Sechiná szárnyai alatt” (ti. védelme alatt). A prozelitákról, a zsidóságba betérőkről azt mondják, hogy bevétetnek a „Sechiná szárnyai alá”.⁷⁸

A Sechinát összefüggésbe szokták hozni egy karizmatikus személyiséggel, illetve úgy tartják, hogy a nagy egyéniségeken mindig ott nyugszik. „A Sechiná csak egy bölcs, gazdag és bátor férfin nyugszik, kinek tartása kimagasló.”⁷⁹ A talmudi kor sok rabbiját tartották arra érdemesnek, hogy az isteni Jelenlét nyugodjon rajta, kivéve, ha arra

⁶⁶ Jómá 56b.

⁶⁷ Megillá 29a.

⁶⁸ Beráchót 6a.

⁶⁹ Sábbát 12b.

⁷⁰ Szótá 17a.

⁷¹ Bává Vátrá 10a.

⁷² *Cicesz* (cidákli / arbe kanfesz / cicit / talit katan) – szemlélőrojt; *micvá*: parancs. Menáchót 43b.

⁷³ Beráchót 43b.

⁷⁴ Chágigá 16a.

⁷⁵ Sábbát 30b.

⁷⁶ Szótá 42a.

⁷⁷ Szánhedrin 7a.

⁷⁸ Sábbát 31a; lásd még Toszeftá Hórájót 2,7. Mózeset a „Sechiná szárnyaiba borítva” vitték a temetési helyére: Szótá 13b.

⁷⁹ Sábbát 92a; Nedárim 38a.

nemzedéke nem volt érdemes.⁸⁰ Úgy tűnik, ez a karizmatikus vonatkozás kapcsolódik ahhoz az elképzeléshez, miszerint némely egyének birtokában vannak a Ruách háKódesnek, a Szent Léleknek. A Sechiná kifejezés használata Isten érezhető jelenlététől kezdve – amilyen a Sínai-hegyi teofánia vagy a félelmet kiváltó beszélgetés Mózesrel a Szentélyben – egészen addig a sokkal egyszerűbb elképzelésig terjed, miszerint egy vallási cselekedet vagy egy *micvá* közelebb hozza az Istent az emberhez. Néha a Sechiná fogalma egyszerűen az „Isten” kifejezés alternatívája, más alkalommal pedig egy, az Istentől különálló felhangot hordoz. Van, amikor megszemélyesül, van, amikor nem. A zsidó vallásfilozófia szemszögéből hiba lenne az egyik fajta használatnak a hangsúlyozása a másik kizárásával. Mindig szem előtt kell tartani a Sechiná értelmezésekor a zsidó monoteizmust. Volt a Sechiná rabbinikus értelmezésének egy bizonyos demitologizált módozata is a Talmudban, jóllehet az mindössze egy személy véleménye: „Rabbi Josze mondta: »A Sechiná soha nem jött le a lenti világba, és Mózes sem emelkedett a magasba.«”⁸¹

2.4. A Sechiná a középkori zsidó filozófiában

A rabbinikus bölcsektől, a talmudi irodalomtól eltérően, akik általában a Sechinát Isten Jelenlétével vagy magával Istennel azonosították, a középkori zsidó filozófusok nagyon ügyeltek arra, hogy elkerüljék a fogalomnak mindenféle antropomorf magyarázatát. Ezért hangsúlyozták, hogy a Sechiná nem Istenre magára utal, és nem is az isteni Lényeknek valamilyen részére, hanem inkább valamilyen független entitás,⁸² amelyet Isten teremtett. Száádjá ben József (882/892–942) szerint a Sechiná a *kevod haSémmel* (Isten dicsőségével) azonos, ami a prófétai tapasztalatban közvetítőül szolgált Isten és az ember között. Száádjá ben József azt mondja, hogy „az Isten dicsősége” bibliai fogalom, a Sechiná pedig a talmudi terminus technicus a fénynek teremtett ragyogására, amely az Isten és az ember között közbenjáróként tevékenykedik, és néha emberi formát ölt. Így, amikor Mózes azt kéri,

⁸⁰ Szótá 48b; Szukká 28a; Móéd Kátán 25a.

⁸¹ Szukká 5a.

⁸² Entitás: valaminek a létszerűsége, ahol a hangsúly azon van, hogy létezik valami, és nem azon, hogy mi létezik.

hogy megláthassa Isten dicsőségét, a Sechinát mutatják neki. Amikor a próféták látomásaikban emberi hasonlatosságokban látták Istent, akkor amit valójában láttak, nem maga Isten volt, hanem a Sechiná.⁸³ Száádjá ben József hangsúlyozza, hogy a Sechiná teremtett lény, amely Istentől különálló, és elkerül minden lehetséges kompromisszumot az isteni egységre vonatkozóan, illetve az antropomorfizmusra való bármiféle utalást.

Judá Halévi (1075–1141) követi Száádjá ben Józsefet abban, hogy a Sechinát mint közbenjárót értelmezi Isten és ember között, és azt állítja, hogy a Sechiná, és nem maga Isten az, aki megjelenik a prófétáknak látomásaikban. Száádjá ben Józseftől eltérően azonban Judá Halévi nem beszél a Sechináról mint teremtett fényről. Úgy tűnik, ő a *há-Inján háE-lóhival* (isteni befolyás) azonosítja a Sechinát, amelynek értelmezéséről sok vita folyik a kutatásban. Judá Halévi szerint a Sechiná először a Szentélyben lakott, később a Templomban. A Templom lerombolásával és a prófécia megszűnésével a Sechiná nem jelenik meg többé, de vissza fog térni a Messiással.⁸⁴ Judá Halévi megkülönbözteti a látható Sechinát, amely a Templomban lakozott, és a próféták látták látomásaikban, és amely eltűnt a Templom lerombolásával, valamint a láthatatlan, spirituális Sechinát, amely nem tűnt el, hanem jelen van „minden született izraelitával, aki erényes életet él, tiszta szívű és emelt szellemű”.⁸⁵

Móse ben Májmon (1137/8–1204) elfogadja Száádjá ben József nézetét, hogy a Sechiná teremtett fény, amely a dicsőséggel azonos. Ő is összefüggésbe hozza a Sechinát a próféciaival, és azt mondja, hogy a Sechiná az, ami megjelenik a prófétáknak látomásaikban.⁸⁶ Úgy magyarázza a próféciát, mint egy Istentől való kiáradást az aktív intellektus⁸⁷ közbenjárásával.⁸⁸ Móse ben Májmon azt írja, hogy az ember a fény eszközeivel érti meg Istent, amelyet Isten kiáraszt felé, amint írva van: „a Te fényedben látjuk meg a világoasságot”.⁸⁹ Móse ben Májmon néhány kutatója szerint nála a Sechiná az aktív intellektusnak felel meg, amely

⁸³ Száádjá ben József Ezékiel-magyarázata: Ez 1,26-ról, 1Kir 22,19-ről és Dán 7,9-ről (Széfer Emunót ve-Déót – Hitelvek és vélekedések könyve 2,10).

⁸⁴ Judá Halévi: *Kuzari* (Kitáb ál Kházári) 2,20.23; 3,23.

⁸⁵ Judá Halévi: *Kuzari* (Kitáb ál Kházári) 5,23.

⁸⁶ Móse ben Májmon: *A tévelygők útmutatója* 1,21.

⁸⁷ Averroës (1126–1198): az aktív intellektus – az isteni ész

⁸⁸ Móse ben Májmon: *A tévelygők útmutatója* 2,36.

⁸⁹ „Mert nálad van az élet forrása, a te világoasságod által látunk világoasságot.” (Zsolt 36,10)

az intellektusok legalacsonyabbika, és ami a prófétákkal tart kapcsolatot.⁹⁰ Vannak azonban bekezdések, amelyekben Móse ben Májmon magával Istennel azonosítja a Sechinát, és nem valamilyen más lénnel. Például az Ex 24,10-ről szóló magyarázatában⁹¹ Móse ben Májmon Isten „lábát” Isten trónjával azonosítja, amelyen a Sechiná (vagyis Isten) ül.

2.5. A Sechiná a Kabbalában

A Sechiná fogalmának alapelemei a korai kabbalisztikus munkákban már megtalálhatók, például a *Széfer háBáhirban*, ahol a Sechiná vagy Málchut, a leány vagy hercegnő, vagyis a női alapelv jelen van a Szeфирot isteni világában. Ezeket a motívumokat a késői 12. és 13. század kabbalisztikus köreiből fejlesztették tovább, majd filozófiai elképzelésekkel keveredtek a Gerona⁹² körökben és Abraham Abulafia (1240–1291) írásaiban. Számos kis részlettel gazdagodott Vak Izsák munkáiban, a Kabbala ún. Ijjun⁹³ körében, valamint Jacob háKohen fiai, Jákob és Izsák írásaiban. A motívumok nagy részét összegyűjtötte a *Zohár* szerzője és köre, különösen Joseph Gikatilla (1248–1305). Ettől az időszaktól kezdve, a 13. század végétől a Sechiná alapfogalma érintetlen maradt Izsák Luria (1534–1572) és Száfedi (Cfát) tanítványainak fellépéséig. Bekerült a hászidizmusba, bár bizonyos variánsok megtalálhatók minden egyes kabbalista munkájában.

A Sechiná vagy Málchut a tizedik, egyben utolsó a szefirák⁹⁴ hierarchiájában. Az isteni világban a női princípiumot képviseli, míg a Tiferet (a 6. szefirá) és a Jeszod (a 9.) a férfi princípiumot képviselik. A többi szefirá minden eleme és jellemzője képviselve van a Sechinán belül. Miként a Holdnak, a Sechinának sincs saját fénye, hanem az isteni fényt a többi szefirától kapja. A szefirák világának és a vallásos élet egészének legfőbb célja az, hogy helyreállítsa Isten igazi egységét,

⁹⁰ Jád, Jeszodei háTorá 7,1.

⁹¹ „Látták Izráel Istenét: Lába alatt zafirkőféle volt, olyan tiszta, mint maga az ég.” (Ex 24,10) Móse ben Májmon: *A tévelygők útmutatója* 1,28.

⁹² Girona (katalán, spanyolul Gerona): város Katalóniában, Spanyolországban.

⁹³ Az Ijjun a tudat mély feltárása, önvizsgálat. Az emberi valóság három elemének: az elmének, a szívnek és a testnek az analízise. Célja, hogy egyesítse az értelmi, érzelmi, tapasztalati valóságot.

⁹⁴ A szefirák a tíz isteni struktúra, amely az emanáció révén létrehozza a világot, és megalkotja a valóság különböző szintjeit.

a férfi princípium (főleg a Tiferet) és a Sechiná egységét, amely eredetileg állandó és zavartalan volt, de megtört Izrael bűnei, a gonosz erő (szitrá áhrá) mesterkedései és a száműzetés miatt. Az eredeti harmónia helyreállítására hatással lehetnek Izrael népének vallásos cselekedetei, a Tórához való ragaszkodása és a Tízparancsolat betartása, illetve az imádság.

A Sechiná ábrázolása a kabbalisztikus irodalomban érte el virágkorát. Sok szimbólum utal a Sechinának a felette álló többi szefirákkal való kapcsolatára, amilyen például a tőlük származó isteni fény elfogadása, a hozzájuk fűződő kapcsolat, mint saját maguk alacsonyabb aspektusa, amely közelebb áll a teremtett világhoz, vagy a férfi elemhez való közeledés, illetve távolodás. A szimbólumok egy másik csoportjában a Sechiná a jó és gonosz erők harcának területe, a femininitáshoz, a teremtett világhoz való közelsége miatt ő az első és legfőbb célpontja a sátáni erőnek. Ha a gonosz erők meg tudnák tölteni a Sechinát saját ördögi lényegükkel, az isteni erők egysége megtörne, és ez hatalmas győzelmet jelentene a gonosz erők számára. Így az ember és a szefirák kötelessége, hogy megvédjék a Sechinát a gonosz erő, a *szitrá áhrá* tervei ellen.

A Sechiná azon isteni erő, amely a legközelebb van a teremtett világhoz, aminek ő forrása, megtartó ereje. Az isteni fény, amely fenntartja a teremtett világot, a Sechinán keresztül árad. Az angyalok és a Merkává⁹⁵ világa mind szolgálai. A kabbalista teológiában a Sechiná Izrael népének isteni princípiuma. Minden, ami Izraellel történik a földi világban, az tükröződik a Sechinában, aki növekszik és csökken minden egyes zsidónak és a zsidóságnak mint egésznek a jócselekedeteivel vagy bűneivel. Másrésztől viszont minden, ami a Sechinával történik, a Tiferethez és a többi Szeфирához fűződő kapcsolatában, a gonosz erők elleni harcában

⁹⁵ A Máásze Merkává, amelynek jelentése: a szekér műve, a mennyei felemelkedés korai misztikus gyakorlatait hordozza, amelyeket Ezékielnek az isteni szekérről szóló látomásával és a Dicsőség Trónjával azonosítottak. A Máásze Merkávát csak egy-egy tanítványnak lehetett tanítani, csak akkor, ha képes volt a tanítások benső valóságának megértésére. A Merkává-elmélkedés részét képezték a Siur Koma leírásai Isten hatalmas méretű „testéről”. A merkává misztikus napokat töltött a mennyei felemelkedésre való előkészülettel, hogy az isteni király színe elé állhasson. Böjtölt, fejét térdei közé hajtva meditált, egy pohár víz felett elmélkedett, himnuszokat énekelt, alkalmazta a *Széfer Jecirában* is megtalálható betűkombinációkat, valamint bonyolult angyali és isteni neveket recitált, hogy eljusson az isteni trón látomásáig.

tükröződik Izrael helyzetén a földi világban. A Tóra tanulmányozása és az ima közelebb viszi a zsidót a Sechinához, mivel az szimbolizálja a Szóbeli Törvényt. A Sechiná azon isteni erő, amelyet kinyilatkoztatnak a prófétáknak, bár néha magasabb isteni erők is részt vesznek egy ilyen revelációban. A Sechiná elsődleges célja a misztikusnak, aki megkísérli elérni a *devekutot*, az isteni erőkkel való egyesülést. Jóllehet a misztikus magasabb isteni erőket is képes elérni a *devekuton* keresztül, a Sechiná az első és a legközvetlenebb a misztikus kapcsolat számára. A Sechiná száműzetésének gondolata, amely az első kozmikus katasztrófa és Ádám bukásának következménye, szintén jelentős lett a luriai kabbalában.⁹⁶ Betartani a parancsolatokat azzal a céllal, hogy így felemeljük a Sechinát az alacsonyabb állapotból, és visszavezessük a Szenthez, áldott legyen Ő: ez lett a legfőbb cél. A Sechiná megváltásának gondolata a száműzetésből új eszkatologikus tartalmat nyert.

2.6. A Sechiná a 19–20. század zsidó filozófiájában

A 19. században Nachman Krochmal (1785–1840) a Sechinát tiszta intellektuális erőként értelmezte. Nachman Krochmal filozófiatörténete, amely Friedrich Hegel (1770–1831) gondolatrendszerére épül, azt állítja, hogy minden nemzet rendelkezik egyfajta spirituális hatalommal, a zsidó nép pedig a spirituális hatalom legtisztább formáját birtokolja, amely közvetlenül az Abszolút Szellemben gyökerezik. A zsidóságnak ezt a spirituális erejét, hatalmát hívják Sechinának,⁹⁷ és ez a felfogás magyarázza azt a rabbinikus mondást, miszerint bárhová megy a zsidóság, a Sechiná vele vándorol.

A 20. században Hermann Cohen (1842–1918) Móse ben Májmon nyomdokain járva azt mondta, hogy a Sechinát metaforikus módon kell érteni. Szerinte a Sechiná „az abszolút nyugalom, ami a mozgás örök alapja”.⁹⁸

A Sechiná nagyon fontos szerepet játszott a kabbalisztikus és hászid irodalomban, míg a zsidó filozófiában betöltött szerepe relatíve csekély volt. Két modern filozófusra azonban, Martin Buberre (1878–1965) és Franz Rosenzweigre (1886–1929) bizonyos mértékig hatással volt a kab-

⁹⁶ Jichák Luriá Áskenázi (16. század eleje).

⁹⁷ KROCHMAL 1894, 7. o.

⁹⁸ COHEN 1929, 53. o.

bala. A Sechiná fogalmánál nem elleneztek az antropomorfizmust olyan formában, ahogyan azt a korábbi zsidó filozófusok tették. Martin Buber úgy beszél Istenről, mint aki egyszerre immanens és transzcendens, és használja a kabbala terminológiáit Isten „kagylójára” és „szikráira” utalva.⁹⁹ A Sechiná a Száműzetés teofániája, amely azt a tényt szimbolizálja, hogy a zsidó nép a szégyen és megaláztatás dacára sem volt soha elhagyatott. Franz Rosenzweig még sokkal szókimondóbb. Ő úgy gondolja, hogy a Sechiná a híd „atyáink Istene” és „Izrael maradéka” között.¹⁰⁰ A Sechiná leszállása az emberre és az emberek között lakása Franz Rosenzweig felfogásában egy bizonyos szeparáció, elkülönülés, amely magában Istenben megy végbe. Isten leszáll, népével szenved, vándorol velük a száműzetésben. Végül Isten maga az, aki a legtöbbet szenved, Izrael maradéka pedig viseli fájdalmát. Franz Rosenzweig felfogásának legfontosabb célja egyesíteni Istent és az ő Sechináját.

3. A bát kól

A héber *bát kól* kifejezés jelentése: „a hang leánya”. Egy mennyei vagy isteni hang, amely kinyilatkoztatja Isten akaratát, választását vagy ítéletét az embernek. A rabbinikus tradíció szerint a bát kól már hallható volt a bibliai időkben is. Így például kinyilatkoztatta Támár ártatlanságát.¹⁰¹ Kijelentette, hogy Sámuel próféta nem húzott anyagi hasznot a közösségben betöltött pozíciójából. Salamon királyi ítéletét jóváhagyta, amikor a gyermeket Salamon az igazi anyának ítélte.¹⁰² Mózes halála előtt egy mennyei hang meghirdette, hogy Isten maga fog részt venni temetésén,¹⁰³ majd a halála után egy bát kól hallatszott 12 mérföldön át, mely bejelentette Mózes eltávozását.¹⁰⁴ Egy bát kól informálta Dávidot

⁹⁹ BUBER 1967, 6,27.

¹⁰⁰ ROSENZWEIG 1954, 192–194. o.

¹⁰¹ Támár Jákób fiának, Júdának a menyje. Sem férjétől, Értől, sem annak testvérétől, Ónántól nem született gyermeke. A törvény szerint Júda harmadik fiát, Sélát kellett volna férjül kapnia, Júda azonban fia életét féltve vonakodott a sógorházasság rendjét érvényesíteni. Támár kárpoztulás csellet Júdával létesített kapcsolatot, és fiúkat szült: Pérecet és Zerahot (Gen 38,6kk; Rút 4,12). Pérec révén Támár Dávidnak (Rút 4,18–22) és Jézusnak is ősanyja lett (Mt 1,3; vö. Lk 3,33).

¹⁰² Mákkót 23b.

¹⁰³ Deuteronomium Rabba 11,10.

¹⁰⁴ Szótá 13b.

arról, hogy Rehoboám és Jeroboám meg fogják osztani királyságát.¹⁰⁵ Amikor Salamon pedig utánozni akarta Mózeset, egy mennyei hang megfeddte őt.¹⁰⁶ A Talmud szerint a bát kól gyakran lehetett hallani a mártírok halálakor. Hannának, az anyának és hét fiának a halála után egy hang kijelentette: „A gyermekeknek örömmel teljes anyja!”¹⁰⁷ Amikor Rabbi Hániná ben Terádjont kegyetlenül kivégezték, egy bát kól szólalt meg: „Rabbi Hániná ben Terádjon és a római, aki halálát sietette, beíratk az Eljövendő Világba!”¹⁰⁸ Rabbi Ákivá kivégzése után egy „mennyei hang” hirdette: „Boldog vagy te, Rabbi Ákivá, mert arra rendeltettél, hogy életed legyen az Eljövendő Világban!”¹⁰⁹ Amikor egy római tiszt feláldozta az életét azért, hogy II. Rabbi Gámáliél megmeneküljön, egy bát kól kijelentette: „Ez a magas rangú tiszt arra rendeltetett, hogy belépjen az Eljövendő Világba!”¹¹⁰

A prófécia megszűntével a bát kól maradt az egyetlen eszköz az Isten és az ember közötti kommunikációra¹¹¹. A legtöbb esetben, amikor utalás történt a bát kólra, az egy külső hangról szólt, amelyet az üzenet befogadója hallott. Néha azonban a bát kól csak álomban fogadták be.¹¹² Azokat a „mennyei hangokat”, amelyeket a Rabbi Bánááról¹¹³ és Rabba ben Bár Hánáról szóló történetekben említenek,¹¹⁴ szintén álmokban hallották.

Két különböző talmudi bekezdés tárgyalja a bát kólnak tulajdonított, háláchát meghatározó autoritást.¹¹⁵ Egy esetben, a Bét Sámmáj és Bét Hillél közötti három évig tartó vita után a bölcsek elfogadtak egy bát kól által mondott kijelentést, miszerint: „Mindkettőjük szavai az Élő Isten szavai, de a háláchá a Bét Hillél rendelkezéseivel van összhangban!”¹¹⁶ Rabbi Jósua azonban visszautasította, hogy engedelmességen a bát

¹⁰⁵ Sábbát 56b.

¹⁰⁶ Rós Hásáná 21b.

¹⁰⁷ Zsolt 113,9; Gittin 57b.

¹⁰⁸ Ávódá Zará 18a.

¹⁰⁹ Beráchót 61b.

¹¹⁰ Táánit 29a.

¹¹¹ Jómá 9b.

¹¹² Chágigá 14b.

¹¹³ Bává Vátrá 58a.

¹¹⁴ Bává Vátrá 73b–74a.

¹¹⁵ A háláchá voltaképpen a zsidó jog, beleértve a bibliai törvényt (a 613 micvót) és későbbi talmudi és rabbinikus törvényeket is.

¹¹⁶ Érubin 13b.

kölnak, amely Rabbi Eliézer javára rendelkezett az Akhnai kemencéjének rituális tisztaságára vonatkozó vitájukban.¹¹⁷

Akhnai kemencéje (Babilóniai Talmud, Baba Mecia 59b): „Tanultuk: Azon a napon rabbi Eliezer [ben Ázárjá] megválaszolta a világ összes [háláchikus] kérdését, de nem fogadták el tőle [a válaszokat]. Azt mondta [Rabbi Eliezer] nekik [a többi rabbinak]: »Ha a háláchá az én véleményem szerint van, akkor ez a szentjánoskenyérfa bizonyítsa azt!« A szentjánoskenyérfa elmozdult a helyéről száz könyöknyit, de azt mondták [a rabbik] neki [Rabbi Eliezernek]: »Nem hozunk bizonyítékot a szentjánoskenyérfából.« Erre azt mondta ismét [Rabbi Eliezer]: »Ha a háláchá az én véleményem szerint van, akkor a kanális bizonyítsa [azt].« [Ekkor] megfordult a kanális folyásiránya. Azt válaszolták neki: »Nem hozunk bizonyítékot a kanálisból.« [Majd] ismét azt mondta: »Ha a háláchá az én véleményem szerint van, akkor a tanház falai bizonyítsák [azt].« A tanház falai behajoltak, mintha ledőlnek. Rájuk ordított Rabbi Jehósuá: »Ha a bölcsek legyőzik egymást a háláchában, abból nektek mi a jó?« Nem dőltek le a falak Rabbi Jehósuá tekintélye miatt, és nem egyenesedtek ki Rabbi Eliezer tekintélye miatt, és még mindig behajlanak, de még állnak. [Majd] ismét azt mondta [Rabbi Eliezer]: »Ha a háláchá az én véleményem szerint van, akkor az égből bizonyítsák azt!« Kijött az égi hang [bát kól], és azt mondta: »Mi van veletek, hiszen a háláchá mindenben Rabbi Eliezer szerint van!« Felállt Rabbi Jehósuá: »Nem az égben van!«”

„Mert ez a parancsolat, amelyet én ma megparancsolok neked, nem megfoghatatlan számodra, és nincs távol tőled. Nem a mennyben van, hogy azt kellene mondanod: Ki megy fel a mennybe, hogy lehozza és hirdesse azt nekünk, hogy teljesíthessük? Nem is a tengeren túl van, hogy azt kellene mondanod: Kicsoda kel át a tengeren, hogy elhozza és hirdesse azt nekünk, hogy teljesíthessük? Sőt inkább nagyon közel van hozzád az ige, a szádban és a szívedben van, teljesítsd hát azt!” (Deut 30,11–14)

(A Talmud átvált arámiba:) Mit jelent az, hogy „nem az égben van”? Rabbi Jirmeja azt mondta, hogy a Tóra már át lett adva a Szináj-hegyen, és ezért nem hallgatunk az égi hangra, hiszen már a Szináj-hegyen meg lett írva: „a többség után hajolva”.¹¹⁸ Ebből a Talmud Szánhedrin

¹¹⁷ Bává Mecia 9b.

¹¹⁸ „Ne állj a rosszat akaró többség mellé, és ne vallj peres ügyében a többséggel tartva, nehogy elferdítsd az igazságot!” (Ex 23,2)

traktátusa a bíróság perrendtartás részleteit tanulja ki. Például a mondat vége válik a szavazás során a követendő többségi elv tórai alapjává.

Rabbi Nátán találkozott Élijáhu (Illés) prófétával, és azt kérdezte tőle: Mit tett a Szent – áldassék az Ő neve – abban a pillanatban?” Azt válaszolta (Élijáhu): „Nevetett, és azt mondta: legyőzték a fiam, legyőzték a fiam!”

Rabbi Jósua magyarázta szerint az, hogy a Tóra „nem az égben van”, azt jelenti,¹¹⁹ hogy nem „a mennyei hangra” kell figyelni, hanem a bölcsek többsége határozza meg, mi a háláchá. Későbbi kommentárok Rabbi Jósua nézőpontját fogadták el, és úgy magyarázták, hogy a bát kól csak azért volt hatékony a Bét Sámáj és Bét Hillél vitájában a törvény meghatározásában, mert a bölcsek maguk voltak kétségben azt illetően, hogy a nagyobb iskola, a Bét Hillél döntései szerint vagy a Bét Sámáj elmélyültebb gondolkodói szerint rendelkezzenek-e.¹²⁰

Pál apostol így ír a Galata levélben (1,8): „*Viszont ha még mi magunk, vagy egy mennyből való angyal hirdetne is nektek evangéliumot azon kívül, amit mi hirdetünk, átkozott legyen!*”

Bibliográfia

- ABELSON, Joshua: *The Immanence of God in Rabbinical Literature*. London, 1912.
- ATTIAS, Jean-Christophe – BENBASSA, Esther: *A zsidó kultúra lexikona*. Budapest, 2003.
- BUBER, Martin: *On Judaism*. New York, 1967.
- CHAJES, Zevi Hirsch: *Student's Guide through the Talmud*. New York, 1960.
- COHEN, Hermann: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Frankfurt, 1929.
- FLUSSER, David: The Dead Sea Sect and Pre-Pauline Christianity. *Scripta Hierosolymitana*, IV. évf. 1958. 215–266. o.
- HESCHEL, A. J.: Al ruach ha-kodesh biymey ha-benayim. In: *Alexander Marx. Jubilee Volume on the Occasion of his Seventieth Birthday*. New York, 1950. 175–208. o.
- HORWITZ, Rivka G.: Holy Spirit in Jewish Philosophy. *Encyclopaedia Judaica*, CD-ROM. 1992.
- JÓLESZ Károly: *Zsidó hitéleti kislexikon*. Budapest, 1985.

¹¹⁹ „*Nem a mennyben van, hogy azt kellene mondanod: Ki megy fel a mennybe, hogy lehozza és hirdesse azt nekünk, hogy teljesíthessük?*” (Deut 30,12)

¹²⁰ Toszeftá az Érubin 6b-hez.

- KOHLER, Kaufmann: *Jewish Theology. Systematically and Historically Considered*. New York, 1918.
- KROCHMAL, Nachman: *Moreh Nevukhei ha-Zeman*. Warsawa, 1894.
- LIEBERMAN, Saul: *Hellenism in Jewish Palestine*. New York, 1950.
- MARMORSTEIN, Arthur: *Studies in Jewish Theology*. London, 1950.
- MARMORSTEIN, Arthur: *The Old Rabbinic Doctrine of God*. 1–2. köt. London, 1927.
- MOORE, George F.: *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*. 1–3. köt. Cambridge, MA, 1930.
- ROSENZWEIG, Franz: *Der Stern der Erlösung*. 3. kiad. Frankfurt, 1954.
- ROTHKOFF, A.: Bat Kol. In: *Encyclopaedia Judaica*, CD-ROM. 1992.
- SCHECHTER, Solomon: *Some Aspects of Rabbinic Theology*. New York, 1909.
- SCHOLEM, Gershom: *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*. Zürich, 1962.
- Translation: Shulchan Aruch / Orach Chaim. *Wikisource*. http://en.wikisource.org/wiki/Translation:Shulchan_Aruch/Orach_Chaim. (Megtekintés: 2015. május 4.)
- The Complete Formatted Talmud Online*. <http://www.e-daf.com/>
- UNTERMAN, Alan: Holy Spirit; Inspiration, Divine; Ru'ah ha-Kodesh. In: *Encyclopaedia Judaica*, CD-ROM. 1992.
- UNTERMAN, Alan: *Zsidó hagyományok lexikona*. Budapest, 1999.
- URBACH, Ephraim E.: *Hazal. Pirkei emunot ve-deot*. Jerusalem, v1969.
- URBACH, Ephraim E.: Bat Kol. *Tarbiz*, 18. évf. 1946/47. 23–27. o.
- WOLFSON, Harry A.: *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. 1–2. köt. Cambridge, MA, 1948.

A cedáká és a zákát

1. A cedáká

1.1. A Tánách és a Septuaginta

Az alamizsna szót, mely a görög *eleémoszüné*, könnyörületesség szóból származik, a görögül beszélő zsidók használták, szinte kizárólag a szükséget szenvedők megsegítésére, illetve az együttérzésből és az igazságosság érzetéből adott adományoknak, a *cedákának* a megjelölésére (LXX Péld 21,21¹). Így a *cedáká* vagy *szádáká* igazságos cselekedetet, illetve jótékonyságot jelent.² A cedáká a *cedek* szóból ered, a héber *cádik* szóhoz kötődik, 'igazság' jelentéssel. A Szentírás szövegeiben a 'hit',³ a 'Törvény',⁴ az 'elvárás szerinti helyes cselekvés'⁵ és az 'igaz cselekedetek' értelemben fordul elő.⁶ A késői héber irodalomban általánosabbá vált a 'jótékonyság', 'az igazságosság cselekedeteinek végrehajtása' jelentés, de megkülönböztetést nyert a *gemilut hászádím* (a jóságból fakadó cselekedetek) megjelöléstől. A Rós háSáná és Jóm Kippur liturgiájában a *cedáká* a bűnbánattal és az imával együtt újí el a büntető ítéletet.

A Héber Biblia tanítja a szükségét szenvedők megsegítésének kötelezettségét, de nem használ erre külön szót, kifejezést. A *cedáká*

¹ „Aki követi az igazságot és irgalmasságot [dikájoszünész káj eleémoszünész], *életet talál, igazságot és hírnevet.*” (Péld 21,21)

² DONIN, Hayim Halevy, Rabbi: *To Be A Jew*. New York, 1972. 48. o.

³ „Abrám hitt az Úrnak, aki ezért igaznak fogadta el őt.” (Gen 15,6)

⁴ „Akik örömmé változtatják az ítéletet, és az igazságot földre tiporják.” (Ám 5,7)
„Vajjon futhatnak-é a lovak a sziklán? felszánthatja-é azt valaki ökrökön? hogy az ítéletet bürökké tettétek, az igazság gyümölcsét pedig örömmé!” (Ám 6,12)

⁵ „Hiszen apám háza nem volt másra méltó, mint a halálra az én uram a király előtt, s te mégis asztalod vendégei közé helyeztél engem, szolgádat. Mi igazságos panaszom lehetne tehát, s mi jajszót intézhetnek még a királyhoz?” (2Sám 19,29)

⁶ „Pásztorok hangján az itatóvályúknál, ott csendülnek fel az Úr igaz tettei, vezetésének igaz tettei Izráelben. Így vonult a kapukhoz az Úr népe.” (Bír 5,11)

kifejezés 157 alkalommal szerepel a maszoréta szövegben az 'igazságosság' értelmében, rendszerint egyes számban, de néha többes számban (cedekot) a karitatív cselekedetekkel kapcsolatban.⁷ A Septuaginta ezt néha *eleémoszünének*, alamizsnanyújtásnak fordítja.⁸

Az alamizsnálkodás szó korántsem hordozza a héber *cedáká* szó teljes értelmét, amely az igazság szellemében nyújtott adományt jelenti. A tórai felfogás szerint a gazdagság Istentől való kölcsön, és a szegényeknek bizonyos joguk van a gazdagok tulajdonára. Ugyanakkor a gazdag kifejezetten örömet leli Istennek a szegények iránti jótékonykodásában való részvételében. A szükségét szenvedők terhei enyhítésének szisztematikus módját tehát a Törvény és a közösség intézménye biztosította. Mindezek a juttatások sem tudták azonban a felmerülő igényeket teljes mértékben kielégíteni, miként a Deut 5,11 írja: *„Nem fognak hiányozni a szegények lakásod földjén. Azért parancsolom neked, hogy nyisd meg kezedet szűkölködő és szegény testvéred előtt, aki veled lakik azon a földön!”* Az idők folyamán az alamizsnának pusztá sajnálatból történő nyújtása anélkül, hogy az azt fogadó végleges megsegítése lenne a cél, érdemszerző gyakorlattá vált, amely ugyanúgy, mint az áldozat, az ember bűnei miatt való engesztelésre és a haláltól való megmenekülésre szolgált. Péld 11,4 mondja: *„Nem használ a vagyon a harag napján, az igazság azonban megment a haláltól.”*⁹ Ilyen jelentést hordoznak a következő szövegek is: *„A víz eloltja a lobogó tüzet, az alamizsna pedig ellenáll a bűnnek”* (Sír 3,33) és *„Karold fel a szegényt a parancs kedvéért, és szorultságában ne engedd el üresen!”* (Sír 29,12)

A judaizmusban a *cedáká* arra a vallási kötelezettségre utal, hogy tenni kell a jót és az igazat, amit a judaizmus a spirituális élet fontos részeként hangsúlyoz. Maimonidész azt tanította, hogy bár a *cedáká* második legmagasabb formája az, ha ismeretlennek adunk adományt, de a legmagasabb rendű formátum az, ha ajándékot, illetve kölcsönt

⁷ Az „alamizsnanyújtás” kifejezés messze nem adja vissza a héber *cedáká* szó teljes értelmét, amely jótékonyt jelöl az igaz mivolt és igazságosság szellemében. A mózesi koncepció szerint a gazdagság kölcsön Istentől, és a szegényeknek bizonyos joguk van a gazdagok tulajdonára, a gazdagnak meg kell osztania javait a szegényekkel.

⁸ Deut 6,25: *káj eleémoszüné esztáj*. A görög *eleémoszüné* a görögül beszélő zsidóknál szinte kizárólag a szegényeknek nyújtott olyan jótékonyt megjelölésére szolgált, amely együttérzésből és igazságosságból egyaránt fakad (cedáká).

⁹ Vö. Péld 16,6; 21,3.

adunk vagy egyfajta partnerséget vállalunk úgy, hogy annak eredményeként a megajándékozott el tudja magát majd tartani, és így nem kell másoktól függnie vagy éppen másokon élőködni. A filantróp vagy karitatív hozzáállással ellentétben, amelyek teljesen önkéntesek, a *cedáká* vallásos kötelezettség, amit meg kell tenni tekintet nélkül az anyagi helyzetre szegénynek és gazdagnak egyaránt. A *cedákát* úgy tekinti a zsidó gondolkodás, mint ami eltörölheti az ember kevésbé kedvező mennyei megítélését.

1.2. A Talmud

Dániel ezt mondta Nevuchádneccár királynak: *„Ezért, király, legyen tetszésedre az én tanácsom: Váltsd meg alamizsnával [becidká] bűneidet és a szegények iránt való irgalommal gonoszságaidat, akkor Ő talán megbocsátja vétkeidet.”* (Dán 4,24) Mindketten, Dániel és a király is a jótékonykodás modelljeivé lettek a Talmudban.¹⁰ Tóbiás egész története az alamizsna adásának és felszabadító erejének a leckéje.¹¹ *„Vagyonodból, fiam, adj alamizsnát, és sohase fordítsd el arcodat a szegénytől, s akkor Isten sem fordítja el arcát tőled. Amennyi vagyonod lesz, fiam, úgy adj belőle alamizsnát. Ha bőven lesz vagyonod, több alamizsnát adj belőle. Ha kevés lesz, ne félj a kevésből adni alamizsnát: Szép kincset helyezel el így az ínséges napokra, mert az alamizsna megment a haláltól, és nem engedi, hogy a sötétségbe kerülj. Az alamizsna szép adomány mindazoknak, akik a Magasságbeli színe előtt teszik.”* (Tób 4,7–11) *„Jó az imádság böjttel és az alamizsna igazsággal. Többet ér a kevés igazsággal, mint a sok igazságtalansággal. Jobb alamizsnát adni, mint aranykincset gyűjteni. Az alamizsna megment a haláltól és megtisztít minden bűntől. Akik jótékonykodnak, életet nyernek.”* (Tób 12,8–9) *„Az alamizsna [ucedáká] megment a haláltól, és elüldöz minden bűnt!”* (Péld 11,4) Innét ered az alamizsna szokása a temetéskor. A Szentírás szerint mindenki, aki jótékonykodással foglalja el magát, meglátja majd

¹⁰ Midrás Zuttá, Canticum Cantorum (szerk. Buber) 21. o.

¹¹ *„Én, Tóbit az igaz úton jártam és jótetteket vittem végebe életem minden napján, sok alamizsnát adtam testvéreimnek és azoknak az embereknek, akik velem kerültek fogságba Asszíria országába, Ninivébe.”* (Tób 1,3) *„Szalmanaszár idejében bőséges alamizsnát adtam testvéreimnek, akik népemhez tartoztak.”* (Tób 1,16) *„Ő így felelt nekem: Hol vannak alamizsnáid? Hol vannak jócselekedeteid?”* (Tób 2,14)

Isten arcát, miként a zsoltár mondja: „*Alamizsna* [becedek] *adásával meglátom a Te arcodat!*”¹² Az alamizsna adása, az ima és a böjt az a három alapkő, amelyet a zsinagóga hagyományozott mind a keresztény egyházra, mind az iszlámra.¹³ A Koránban az alamizsnaadást *zákátnak* (arámul zákutá volt) vagy *szádákának* (cedáká) hívják, és mindig az imával kapcsolatban említik.¹⁴ A mandeusok¹⁵ is az alamizsnát (cidká) és a böjtöt tartották az örök élet és örök boldogság elérése eszközének. A harmadik századi Ráb Ásszi szerint „[a]z alamizsna értékben egyenlő az összes többi parancsolattal... és megmenti az embert a hirtelen, nem természetes haláltól, és a lelket a kárhozattól!”¹⁶ Rabbi Johánán mondta:¹⁷ „Az alamizsnálkodás több, mint bármelyik áldozat, bár a személyes jótékonykodás az alamizsnánál is magasabb rendű.” Rabbi Eleázár tanítja,¹⁸ hogy meg kell előznie az alamizsnálkodásnak az imádságot. Zsolt 17,15-öt¹⁹ úgy értelmezi, hogy az ezt is jelenti „Miután alamizsnát adtam látom meg a Te arcodat!”²⁰ Ugyanígy, minden böjti nap gyakorlatilag alkalom volt alamizsna adására is, mivel a nap felajánlásait átadták a szegényeknek.²¹ Hasonló módon ír a Midrás Zuttá Canticum Cantorum:²² „Mikor az izraeliták böjtölnek, saját, valamint gyermekeik ételeit a szegényeknek adják.” Idézi ezt Origenes is.²³

¹² Zsolt 17,15; Midrás Tehillim – Bává Vátrá 10a.

¹³ Lásd Tób 12,8; vö. Mt 6,1–18.

¹⁴ Szúra 2,40. 104; Szúra 9,54.

¹⁵ Mandeusok: gnosztikus vallásfelekezet Dél-Babilóniában és Irán Khuzisztán tartományában. Kb. 1500 fő. Helytelenül János-keresztényeknek is nevezik őket. Önmagukat a Koránban (Szúra 5,73) említett szabeusok utódainak tartják, s szubbáknak nevezik. Erkölcstanuk a Tízparancsolaton alapul. Vallási irataik nyelve a szír egyik tájszólása, ma arabul beszélnek.

¹⁶ Bává Vátrá 9a.

¹⁷ Bává Vátrá 10a; vö. Péld 10,2.

¹⁸ Szukká 49b.

¹⁹ „*Én pedig meglátom orcádat, mint igaz ember, öröm tölt el, ha meglátlak, amikor fölébredek.*” (Zsolt 15,17)

²⁰ Bává Vátrá 10a.

²¹ Beráchót 6b.

²² Szerk. Buber, 21. o.

²³ Órigenész: *Homília a Leviticushoz* 10. Vö. Aristides, 15,9.

1.2. Monobazos²⁴ király ajándéka

„Az alamizsna hathatós közvetítő az izraeliták és mennyben lévő Atyáik között, közel hozza a megváltás idejét” – mondja a Talmud.²⁵ A *cedekre* és a *cedákára* (igazságosság az alamizsnálkodás értelmében) vonatkozó különböző bibliai részekre való utalásként a Toszefitá Péá 4,20²⁶ elbeszél egy történetet I. Monobazos királyról (Kr. e. 25 – Kr. u. 36), akinek felesége Heléna (megh. 56) volt, vagyis Adiabéné királynője. A király a legendában valószínűleg összekeveredik fiának, Izatesnek alakjával, aki apja halála után áttért a judaizmusra, és hatalmas összegeket küldött – anyja gazdag ajándékai mellett – Jeruzsálembe a szegények megsegítésére, miként Josephus Flavius írja:²⁷ „Amikor a nagylelkű ajándékok, melyeket a szegényeknek adományozott, kiváltották testvérei szemrehányását, akik szerint így elpazarolta azt, amit királyi ősei összegyűjtöttek, ezt válaszolta nekik: »Őseim azokat itt a földön fektették be, én a mennyben.²⁸ Őseim kincseket halmoztak fel ott, ahol azokat emberi kéz elérheti, én pedig ott, ahol az emberi kéz nem érheti el őket.²⁹ Őseim kincseket halmoztak fel, melyek nem teremnek gyümölcsöt, én azonban olyanokat, melyek gyümölcsöt teremnek.³⁰ Őseim Mammon kincseit halmozták fel, én pedig a lelkek kincseit.³¹ Őseim arattak, de nem fogják a hasznot élvezni; én arattam,

²⁴ Monobazos, Adiabéné királya (Kr. e. 25 – Kr. u. 36). Adiabéné – arámiul Hadijab vagy Hadajab – kicsiny fejedelemség volt a Felső- és Alsó-Zab folyó között, amely ma Irak főként kurdok által lakott térsége. Már az asszírok alatt is vazallus államként létezett, fővárosát Arbelának hívták (ma Arbil, Irak). Adiabéné a bibliai történelem szempontjából is fontos helynek számít, mivel Josephus Flavius közlése szerint „ott láthatók még annak a bárkának a maradványai, amelyben Noé a vízözönből megmenekült”. A bárka roncsait még az ő idejében is mutogatták a helybeliek az érdeklődő turistáknak. Ezenkívül Adiabéné területén feküdt Niszibisz és Nehardea városa is, amelyekbe még az asszírok telepítették le az Izraelből elhurcolt zsidó hadifoglyokat. E városok még a késő ókorban is a keleti zsidóság szellemi és kulturális központjainak számítottak: zsinagógáik és rabbinikus akadémiáik messze földön híresek voltak (lásd GRÜLL 2008).

²⁵ Bává Vátrá 10a.

²⁶ Vö. Bává Vátrá 12a.

²⁷ Josephus Flavius: *A zsidók története* 20,2 §5.

²⁸ LXX Zsolt 15,12.

²⁹ LXX Zsolt 19,15.

³⁰ Iz 3,10.

³¹ Péld 11,30.

és élvezni fogom a hasznot.³² Őseim kincseket gyűjtöttek e világnak, én az eljövendő világnak, miként írva van:³³ Igazságod [alamizsnád] előtted jár, és az Úr dicsősége lesz jutalmad!«”

1.3. Isten és Mammon

Az igazságtalan Mammon által,³⁴ valamint az eljövendő világ számára az igazak által felhalmozott kincsek³⁵ közötti különbségre Jézus kijelentései is utalnak.³⁶ „*Adjátok el vagyonotokat, és adjátok alamizsnául, szerezzetek magatoknak el nem avuló erszényeket, kifogyhatatlan kincset a mennyben, ahol a tolvaj nem férközhet hozzá, a moly sem emészti meg. Mert ahol a ti kincsetek van, ott lesz a ti szívetek is [ti. a lelketek – az eljövendő világban].*” (Lk 12,33–34) Lk 11,34–26-ban olvashatjuk: „*A test lámpása a szem. Ha a szemed tiszta, az egész tested világos, de ha gonosz, a tested is sötét. Vigyázz tehát, hogy a benned levő világosság sötétséggé ne legyen! Ha tehát az egész tested világos, és nincsen benne egyetlen sötét rész sem, akkor olyan világos lesz az egész, mint amikor a lámpás megvilágít téged a fényével.*” Ezen lukácsi szöveg számos hasonló rabbinikus kijelentést is felidéz: „Aki ingyen felajánlást tesz, jóakaró [szívesen adó] szemmel tegye”;³⁷ a gazdag ember, aki gonosz (nem szívesen adó) szemmel néz az alamizsnagyűjtőkre, el fogja veszíteni gazdagságát.³⁸ Hasonlítsuk össze a Pál által 2Kor 9,7–9-

³² Deut 24,19–22.

³³ Iz 58,8.

³⁴ Péld 10,2.

³⁵ LXX Iz 33,6; Sábbát 31a.

³⁶ „*»Ne gyűjtsetek magatoknak kincseket a földön, ahol a moly és a rozsdá megemészti, és ahol a tolvajok kiássák és ellopják, hanem gyűjtsetek magatoknak kincseket a mennyben, ahol sem a moly, sem a rozsdá nem emészti meg, és ahol a tolvajok sem ássák ki, és nem lopják el. Mert ahol a kincsed van, ott lesz a szíved is.«* »A test lámpása a szem. Ezért ha a szemed tiszta, az egész tested világos lesz. Ha pedig a szemed gonosz, az egész tested sötét lesz. Ha tehát a benned lévő világosság sötétség, milyen nagy akkor a sötétség!« »Senki sem szolgálhat két úrnak, mert vagy az egyiket gyűlöli, és a másikat szereti, vagy az egyikhez ragaszkodik, és a másikat megveti: nem szolgálhattok Istennek és a mammonnak.«” (Mt 6,19–24)

³⁷ Jeruzsálemi Talmud Bává Vátrá 4,11.

³⁸ „*Nem jár jól, aki állhatatos a rosszban, és alamizsnát nem ad, mert a Magasságbeli is gyűlöli a bűnösöket, de megkönyörül a bűnbánókon. Adj az irgalmasnak, de ne karold fel a bűnöst. Ő majd bosszút áll a gonoszokon és a bűnösökön, s elteszi őket*

ben³⁹ mondottakat – „*a jókedvű adakozót szereti az Isten*” – a Bává Vátrá 10b-ben a Zsolt 112,9-vel⁴⁰ kapcsolatban mondottakkal, tudniillik hogy Isten bőkezűen osztja jóságát ugyanazon mértékkel, ahogyan az emberek adakoznak. Ugyanígy utal Rabbi Eleázár Óz 10,12-re:⁴¹ „A kedvesség, mely az alamizsnában megmutatkozik, dönti el a végső jutalmat.”⁴² „Ezért a bölcsességnek egyetlen tanítványa sem élhet olyan városban, ahol nincs alamizsnadoboz” – mondja a Talmud.⁴³ Az alamizsnálkodásnak ezért titokban kell történnie,⁴⁴ és nem az emberek előtt, mert „aki az emberek előtt adakozik, az bűnös”, hiszen írva van, hogy „Isten még a jócselekedetet is ítélőszéke elé viszi!”⁴⁵ Erre való tekintettel Deut 15,9–10 szerint: „Ne nézd rossz szemmel szegény testvéredet..., adj neki szívesen”, vagyis mindenképpen adj neki, tehát „feltétlenül adj neki – közvetlenül, úgy, hogy senki ne álljon közte és közted”.⁴⁶ Az esszénusok kincstára templomuk termében volt, hogy mind az adakozás, mind a befogadás észrevétlenül történjék.⁴⁷ Úgynevezett „esszénus kamrák” („csendesek és szerények”) voltak az ország minden helységében, azért, hogy a jó családok szegényei megkapják támogatásukat.⁴⁸

a megtorlás napjára. Adj a jónak, de ne fogadd be a bűnöst, tégy jót az alázatossal, de ne adj az istentelennek.” (Sír 12,3–6) Vö. Exodus Rabba 31.

³⁹ „Mindenki úgy adjon, ahogyan előre eldöntötte szívében, ne kedvetlenül vagy kényszerűségből, mert »a jókedvű adakozót szereti az Isten«. Az Istennek pedig van hatalma arra, hogy minden kegyelmét kiárássa rátok, hogy mindenütt mindenkor minden szükségessel rendelkeztek, és bőségben éljetez minden jó cselekedetre. Amint meg van írva: »Bőkezűen osztott a szegényeknek, igazsága megmarad örökké.«” (2Kor 9,7–9)

⁴⁰ „Bőven adakozik a szegényeknek, igazsága örökre megmarad, hatalma dicsőségesen emelkedik.” (Zsolt 112,9)

⁴¹ „Vessetek magatoknak az igazság szerint, és arattok is majd az irgalom szerint.” (Óz 10,12)

⁴² Szukká 49b.

⁴³ Szánhedrin 17b.

⁴⁴ Rabbi Eleázár: Bává Vátrá 9a; Derech Erec Zuttá 9,4, vö. Péld 21,14: „A titkon adott ajándék megnyírtja a haragot, és a zsebbe dugott vesztegetés a heves indulatot.”

⁴⁵ „... mivel Isten minden tettet ítéletre bocsát, minden rejtett dolgot, legyen az jó vagy gonosz!” (Préd 12,14) Vö. Chágigá 5a, Sábbát 104a, Bává Vátrá 10a.

⁴⁶ Vö. Szifré Deuteronomium bevezetés.

⁴⁷ Misna Sekálím 5,6.

⁴⁸ Toszeftá Sekálím 2,16.

1.4. A középkori rabbinikus irodalomban

A klasszikus rabbinikus irodalomban úgy érveltek, hogy a maradékra vonatkozó bibliai rendelkezések csak a kukoricaföldekre, gyümölcsösökre és a szőlőkre vonatkoztak, de a zöldségeskertekre nem. Szigorúbbak voltak abban a tekintetben, hogy ki kaphatott például a maradékból. Kijelentették, hogy a gazda nem részesülhet az elhullott maradékból, és nem tehet különbséget a szegények között, nem próbálhatja meg elriasztani őket kutyákkal vagy éppen oroszlánokkal.⁴⁹ A gazda a maradék begyűjtésében még csak nem is segíthetett a szegénynek. Mindazonáltal érvek hangzottak el arról is, hogy a törvények csak Kánaán földjére vonatkoznak,⁵⁰ bár sok klasszikus rabbinikus író, akik Babilóniában éltek, a törvényt ott úgy tekintették,⁵¹ hogy azok csak a zsidó szegényekre vonatkoznak, de a szegény nem zsidókat is segítettek a békesség kedvéért.⁵²

Maimonidész felsorolja az adakozás nyolc szintjét a Misné Tórában, a Hilchot Mátánót Animban (10,7–14: Törvények a szegényeknek való adakozásról):

1. Kamatmentes hitelt nyújtani a szükséget szenvedőnek, partneri kapcsolatot létesíteni a szükségben lévővel, adományt nyújtani a szükséget szenvedőnek, állást keresni a szükséget szenvedőnek – mindaddig, amíg ez a kölcsön, adomány, partnerség vagy munka azt nem eredményezi, hogy a szükséget szenvedő önellátó lesz.

2. *Cedákát* adni névtelenül egy ismeretlennek egy olyan személyen (vagy közalapítványon) keresztül, amely megbízható, bölcs, és úgy tudja a *cedáká* cselekedeteit a pénzzel elvégezni, hogy az kifogástalan lesz.

3. *Cedákát* adni névtelenül egy ismert valakinek.

4. *Cedákát* adni nyilvánosan egy ismeretlennek.

5. *Cedákát* adni, mielőtt azt kérik.

6. Megfelelő módon adni, miután azt kérik.

7. Önként adni, de nem az elvárt módon.

8. „Szomorúságból” adni (sajnálatból, könnyörületből adni): úgy gondolták, hogy Maimonidész olyan adományozásra utal itt, amely abból

⁴⁹ Chullin 131a, Péá 5,6 és Maimonidész: *Misné Torá* 4,11.

⁵⁰ Jeruzsálemi Talmud Péá 2,5.

⁵¹ Chullin 134b és Maimonidész: *Misné Torá* 1,14.

⁵² Gittin 59b.

a szomorú érzésből fakad, amit az ember a szükségét szenvedők láttán érez (ellentétben a vallási kötelezettségből fakadó adományozással). Más fordításban ez „vonakodva adni”-ként jelenik meg.

1.5. A cedákápersely (mátán beszéter)

A cedákápersely egy gyűjtőedény, amelybe az önkéntes jótékonyági adományokat helyezhetik a hívek. A persely első említése Jehojadával,⁵³ a főpappal kapcsolatos, aki készített egy ládát, amelynek nyílás volt a tetején, és amelyet elhelyezett az oltár mellé a főbejárattal szemben a Templom déli oldalán. A ládába tett adományok a szent épület javítására szolgáltak.⁵⁴ A Misna szerint a Második Templomban 13 szarv alakú („sófár”) doboz volt, amelyek alul szélesek, felül keskenyek voltak, ezekbe dobták az érméket. A bennük elhelyezett pénzt a templomban végzett számos áldozat támogatására és jótékonyági célra használták fel. Később a jótékonyági dobozt *kuppá sel cedákának*, vagyis jótékonyági kosárnak, vagy a péntekenként a szegények fenntartására adományozott hozzájárulások gyűjtőedényének nevezték.⁵⁵

A zsinagógában és a *Bét háMidrásban* (a tanház, a tanulás háza) kezdettől lehettek jótékonyági edények, amelyek mindegyikén ott volt felirattal megjelölve a cél, amire a pénzt gyűjtötték. Ezek között a dobozok között az egyik a *Bedek háBájiitra* (a zsinagóga javításaira),

⁵³ Jehojada főpap volt Jeruzsálemben, Joás herceg életét megmentette, és később Júda királyává tette (2Kir 11,4–12,10).

⁵⁴ 2Kir 12,10–17: „Akkor Jójádá főpap vett egy ládát, a fedelén lyukat fűrt, és odatette az oltár mellé jobb felől, ahol be szoktak menni az Úr házába. Abba tették az ajtót őrző papok mindazt a pénzt, amit az Úr házába vittek. Mikor aztán látták, hogy sok pénz van a ládában, odament a király kancellárja a főpappal együtt, csomókba kötötték, és megolvasták az Úr házában talált pénzt. A lemért pénzt átadták a munkavezetőknek, akik az Úr házához voltak rendelve. Azok pedig kiadták az ácsoknak és az építőmestereknek, akik az Úr házában dolgoztak, meg a kőműveseknek és a kőfaragóknak, hogy vásároljanak fát és faragott köveket az Úr háza rongálódásainak a kijavításához, és ami csak szükséges volt a templom javításához. De abból a pénzből, amit az Úr házába vittek, nem készítették az Úr háza számára sem ezüstitálakat, sem késeket, sem hintőedényeket, sem trombitákat, sem egyéb arany- vagy ezüsttárgyat, hanem a munkavezetőknek adták oda, hogy javítsák ki abból az Úr házát. Nem számoltatták el azokat az embereket, akikre rábízták a pénzt, hogy a munkavezetőknek adják, mert azok híven jártak el. Csak a jótételei áldozat és a vétékáldozat pénzét nem vitték be az Úr házába, ez a papoké volt.”

⁵⁵ Péá 8,7; Bává Vátrá 8b.

egy a *Bét háMidrás* gyertyáira, egy harmadik a Talmud Torára, a negyedik a *Málbis Árummimra* („a ruhátlanok felruházására”, vagyis a szegények számára való ruházat gyűjtésére) szolgált, és egy ötödik a *Gemilát Chászádím* volt, amit a szegények számára kamat nélküli kölcsön nyújtására fordították. Egy speciális dobozon a *Mátán beSzéter* (titokban adott adomány)⁵⁶ felirat volt, amelyben gyakran ismeretlen személyek helyeztek el nagyobb összegű adományt, akik néha meg is jelölték, hogyan kerüljön a pénz elosztásra. A jótékonyági dobozokat megbízott testület felügyelte, akiket *gábbáim*nak hívtak. A jótékonyági dobozot a *sámmás* (szolga, templomszolga: sámesz) a temetési menet elején vitte, és a *Cedáká táccil mimávet!* (Az igazságosság [jótékonyság] megment a haláltól! – Péld 10,2) idézetet mondta. Jótékonyági dobozok a magánházakban is voltak, és a jesívák, a kórházak, árvaházak stb. támogatására szolgáltak a Szentföld felé. Az összegeket ezen intézmények *mesulláchimjai* (küldöttek) gyűjtötték össze.

Jézus mondja a Hegyi beszédben:⁵⁷ „*Ügyeljetek, hogy igazvoltotokat [a cedákát, vagyis az igazságosságot] ne az emberek előtt gyakoroljátok, hogy csodáltassátok magatokat velük, mert így nem lesz jutalmatok Atyátoknál, aki a mennyben van!*” (Mt 6,1) A Templom „perselyei” a szegény asszony fillérjéről szóló történetben,⁵⁸ amelyekbe gazdagok és szegények adományaikat dobták, egy tizenhárom kürtöt formázó bronztartályból állt. Ezeket úgy alakították ki, hogy a nem becsületes szándékúak ne tudjanak kivenni belőle értéket, miközben úgy tesznek, hogy pénzt dobnak be.⁵⁹ Jézus szavai – „*Ez az özvegy mindenét odaadta, amiből élt*” – Lev 2,1-re⁶⁰ utalnak, ahogy azt a rabbik interpretálták. „A szegény özvegy az életét hozta [nefes] az ő kis »húsáldozat« adományában.”⁶¹ Bár az adományok, amelyeket a tartókba helyeztek, a templom szolgálatára voltak, és nem jótékony célokra, az a tény, hogy a *korbán* kifejezés (a kincstár számára való áldozat) „karitatív adomány”

⁵⁶ Péld 21,14.

⁵⁷ Mt 5–7; Lk 6,20–49.

⁵⁸ Lk 21,1; Mk 12,41; vö. Josephus Flavius: *A zsidók története* 19,61; *A zsidó háború* 5,2.

⁵⁹ Sekálim 5,1 vö. Érubin 32a és Gittin 60b.

⁶⁰ „*Ha valaki ételáldozatot akar bemutatni az Úrnak, finomliszt legyen az áldozata, öntsön rá olajat és tegyen rá tömjént.*” (Lev 2,1) Vö. Leviticus Rabba 3.

⁶¹ Ezt illusztrálja, dolgozza fel az özvegy és a pap, valamint a szegény és Agrippa király története, amelyeket a Midrás mesél el.

jelentésben maradt fenn a keresztény közösségekben a 3. századig,⁶² azt mutatja, hogy valójában templomi ajándékként kezelték őket. Még a kürt alakú adománytartók is fennmaradtak az egyházban a 4. század kezdetéig, ha a *concha* (gör. konché, kagyló) szóra tekintünk, amelyet az adományok raktáraként használtak. Mindenképpen utalás az alamizsnásdobozok kürt alakú formájára az, amit Jézus mondott (Mt 6,2): „Amikor tehát adományt adsz, ne kürtöltess magad előtt, ahogyan a képmutatók teszik a zsinagógákban (böjti napokon) és az utcákon, hogy dicsérjék őket az emberek... Te pedig amikor adományt adsz, ne tudja a bal kezed, mit tesz a jobb, hogy adakozásod titokban történjék; a te Atyád pedig, aki látja, ami titokban történik, megfizet neked nyíltan.” Utalást találunk itt Péld 11,21-gyel kapcsolatban – „Kezet rá, hogy nem marad büntetlenül a gonosz! De az igazak utódai megmenekülnek” – a *jád le-jád* (kézből kézbe) kifejezésre, amit a rabbik úgy értelmeztek,⁶³ mint a jótékonykodás titokban való megtételét. Hasonlítsuk még össze a mandeusok tanításával:⁶⁴ „Ha alamizsnát adsz, ne tedd tanúk előtt. Ha a jobb kezeddal adsz, ne mondd meg a balnak, ha a bal kezeddal adsz, ne mondd meg a jobbnak. Bárki, aki ad, és tanúk előtt teszi, azt nem tudják be neki.”

Az alamizsna adását Istennek vitt felajánlásként tekintették: „Aki alamizsnát ad a szegényeknek, az nekem adja azt”, mondja Isten, mivel írva van: „Az én korbánom, az én kenyerem.”⁶⁵ Természetesen Istennek nincs szüksége kenyérre, mégis azt mondja a Midrás: „Úgy tekintem adományaitokat, mintha gyermekeim lennétek, akik apjukat támogatják.”⁶⁶ Mt 25,45 szerint pedig Jézus ezt mondta: „Bizony, mondom nektek, amikor nem tettétek meg ezeket egygyel a legkisebbek közül, velem nem tettétek meg.”

⁶² Mk 7,11; Apostoli Constitutio 2,36; Cyprian: *De Oper, Eleemos* 14.

⁶³ Szótá 4b, 5a.

⁶⁴ BRANDT 1893, 28., 64. o.

⁶⁵ „Azután így beszélt az Úr Mózeshez: Parancsold meg Izráel fiainak, és mondd meg nekik: Vigyázzatok arra, hogy a megszabott időben mutassátok be a nekem szóló áldozatot, az én kenyeremet, kedves illatú tűzáldozatul.” (Num 28,2)

⁶⁶ Midrás Zuttá, Canticum Cantorum (szerk. Buber) 23. o.

1.6. Az alamiznaadás

Az alamiznaadással való visszaélésekre találunk jelzéseket a talmudi időkben. „Az, aki megtévesztéssel kap alamizsnát, vagy nincs szüksége rá, végül tönkremegy” – mondja egy régi Baraita.⁶⁷ Hasonlót olvasunk a Sír 12,1–6-ban:⁶⁸ *„Amikor jót teszel, tudd, hogy kivel teszed azt... Adj a jónak, és ne a bűnösnek!”*⁶⁹ Mégis azt mondja Rabbi Eleázár a Talmudban:⁷⁰ „Legyünk hálásak azért, hogy vannak csalók a szűkölködők között, hogy valamennyire felmenthessük magunkat az alól a bűn alól, amit a sok ellátatlan szegény hoz reánk.”

Az, hogy az alamizsnát csak olyannak adják, aki méltó rá, külön gondosságot igényelt. A Talmud mondja: „Amikor olyannak adunk, aki nem érdemli meg, annak a tettnek nincs jutalma.”⁷¹ *„Boldog, aki gondol a szűkölködőre és a szegényre”* – mondja a zsoltáros,⁷² és nem csak az, aki „ad”. „Ez figyelmeztetés arra, hogy személyes figyelemmel legyünk a szegény felé, és ne pusztán csak alamizsnát adjunk.” (Leviticus Rabba 34) *„Bőven adakozik a szegényeknek, igazsága [játékonykondása] örökre megmarad...”* (Zsolt 112,9) Talmud Chállá: „Mit tesz az ember, hogy vagyont gyűjtsön gyermekeinek? Tegyenek a mennyért azzal, hogy alamizsnát adnak a szegényeknek!” Hasonló módon írják Zsolt 112,9-hez a Jálkut Mislé 11,24-ben: „Aki bőkezűen pazarol, az növeli gazdagságát; aki szűkösen ad, meglátja vagyona csökkenését.” Az idők folyamán az alamizna adásának intézménye karitatív jótékonykodássá alakult át.

⁶⁷ Ketubbót 68a.

⁶⁸ Sír 12,1–6: *„Ha jót teszel, nézd meg, kivel teszed, akkor sok köszönet lesz jótetteidben. Tégy jót az igazsággal, és méltó viszonzásban lesz részed, ha nem tőle, akkor bizonynal az Úrtól. Nem jár jól, aki állhatatos a rosszban, és alamizsnát nem ad, mert a Magasságbeli is gyűlöli a bűnösöket, de megkönyörül a bűnbánókon. Adj az irgalmasnak, de ne karold fel a bűnöst. Ő majd bosszút áll a gonoszokon és a bűnösökön, s elteszi őket a megtorlás napjára. Adj a jónak, de ne fogadd be a bűnöst, tégy jót az alázatossal, de ne adj az istentelennek; ne engedd, hogy kenyeret adjanak neki, hogy ne legyen ezáltal erősebb tenélad.”*

⁶⁹ Vö. Didaché 1,5-6.

⁷⁰ Ketubbót 68a.

⁷¹ Bává Vátrá 9b.

⁷² Zsolt 41,2.

1.7. Gemilut chászádím

A *gemilut chászádím* a szívjóságból való adományozás, szerető jótékonykodás. A Jeruzsálemi Talmud⁷³ megkülönbözteti azt a *gemilut chászádímot*, amelyet a személyes szolgálatban („testével”) tesz valaki, és azt, amelyet materiális javaival fejez ki az ember. A Jeruzsálemi Talmud szerint csak az első határtalan, a másikat behatárolja az az általános szabály, hogy az ember nem „pazarolhat” jótéteményre többet, mint tulajdonának egyötödét. Az utóbbira vonatkozóan a Misna szövege csak a szülők tiszteletét, a *gemilut chászádímot* és az emberek közötti megbékélés létrehozását említi meg. A zsidó imakönyvnek egy szövegváltozata hozza az utazók iránti vendégszeretetet, a betegek meglátogatását, a menyasszony kelengyével való ellátását és a halottnak a sírhoz való elkísérését is. Ezek az adalékok, amelyek különböző Baraitákból származnak, valójában nem újak, mivel csak a *gemilut chászádím*nek mint összetett erényeknek a különböző aspektusait jelentik. A *gemilut chászádím* magában foglalja ezek mellett az emberi szimpátia és jóság számos egyéb kifejezési formáját is.⁷⁴

A *gemilut chászádím* az emberi jóság szélesebb skáláját foglalja magában, mint a jótékonyosság. A Talmud szerint: „A jótékony adomány csak valaki pénzbeli háttéréből adható, a *gemilut chászádím* mindkettő lehet, személyes szolgálat és pénz is. A *gemilut chászádím* szólhat gazdagnak és szegénynek egyaránt. A jótékony adományt csak élő személynek adhatjuk, a *gemilut chászádím* szólhat élőnek és halottnak egyaránt.”⁷⁵ Így egy sánta embert átsegíteni az útelzáró kövön a *gemilut chászádím* cselekedete, bár nem jótékonyosság. Az adományozott összeget egy mosoly és egy jókedvű megjegyzés a *gemilut chászádím* szintjére emeli. Majdhogynem humorosan a rabbik rámutatnak arra, hogy az egyetlen bizonyítható példája a valóban altruista *gemilut chászádím*nek a halott iránti tisztelet kimutatása, mivel ebben nincs benne az a ki nem mondott gondolat, hogy az adományozott egy napon visszaadja, amit kapott.⁷⁶

A *gemilut chászádím*et úgy tekintik, mint a zsidóság kiemelkedő jellemzőjét, és ez oly mértékben így van, hogy „bárki, aki megtagadja

⁷³ Péá 1,1; 15b.

⁷⁴ Vö. Maimonidész: Jád, Evel 14,1.

⁷⁵ Szukká 49b.

⁷⁶ Tanhuma Va-Jehi 3; Rasi Genesis 47,29.

a *gemilut chászádimet*, alapjaiban tagadja meg a judaizmust” – mondja az Ecclesiastes Rabba,⁷⁷ és még annak a gyanúnak az árnyéka is rávetődhet, hogy nem zsidó származású. Csak aki gyakorolja ezt, az lehet méltó arra, hogy a zsidó nép tagja legyen, mondja a Jevámót traktátus,⁷⁸ mivel a zsidók nem pusztán gyakorlói a *gemilut chászádim*nek, hanem „oltógai azoknak, akik azt gyakorolják” a Ketubót traktátus szerint.⁷⁹ A *gemilut chászádim* alapvetően egy rabbinikus etikai koncepció, amit Maimonidész is vallott.

A középkorban a *gemilut chászádim* átfogó koncepciója, amely magában foglalta a felebarát felé irányuló jóakarát és belátás minden aspektusát, mind attitűdben, mind cselekedetben, egy idő után komoly korlátok közé került, és pusztán egy kérdéskört foglalt magában: a rászorulóknak számára kamatmentes kölcsön nyújtásának a kötelezettségét. Így a fogalom másodlagos jelentésének értelmében a rászorulóknak adandó ún. szabadhitel-gemilut konnotáció társaságok is alakultak.

1.8. Újkor

A temetkezési társaságokat a 18. századi Közép- és Kelet-Európában a közösségek *Chevrá Káddisán*nak vagy *Kábránim*nek hívták a *gemilut chászádim* hozzáadott elnevezéssel. Ezeket *gomel cheszed sel emet*nek is hívták (Gen 47,29).⁸⁰ A kifejezés alkalmazása itt a temetkezéssel és a gyászolók vigasztalásával kapcsolatos jótékonyági cselekedetek megjelölésére szolgált. A prágai közösségnek 1792-ben volt egy szervezete, amely hármas funkcióval rendelkezett: a *gemilut chászádim* nyújtásával, a temetkezési kötelezettségek intézésével és *brisz* alkalmával a *szandakkal* („keresztapa”). Königsbergben és sok más közösségben a helyi *bikur cholimot* (a beteg meglátogatása) is *gemilut chászádim*nek hívták. Londonban a Hambro Synagogue 1795-ben rendelkezett női ággal is, a *Chevra kaddisá u-gemilut chászádim mi-násim*mal. Az

⁷⁷ Ecclesiastes Rabba 7,1.

⁷⁸ Jevámót 79a.

⁷⁹ Ketubbót 8b.

⁸⁰ „Amikor közeledett Izráel halálának az ideje, magához hívatta fiát, Józsefet, és ezt mondta neki: Ha megnyertem a jóindulatodat, tedd kezedet a csípőm alá, és esküdj meg, hogy hűséges szeretettel [veemet cheszed] bánsz velem, és nem Egyiptomban temetsz el!” (Gen 47,29)

Egyesült Államokban a *Cheszed sel emet* társaságok specializálódtak a szegények temetésének szolgálatára.⁸¹

A gyakorlatban a legtöbb zsidó a *cedákát* úgy valósítja meg, hogy jövedelme egy részét jótékonyági intézeteknek vagy szükségét szenvedő embereknek adja, akikkel éppen összetalálkozik. Sokan vallják azt a felfogást, hogy amennyiben az adományozásnak ez a formája nem áll rendelkezésre, a *cedáká* mégis azt követeli, hogy valamit adni kell. Hagyományosan a zsidók általánosan gyakorolják a *Mászer Keszáfim* gyakorlatát, vagyis jövedelmük 10%-át a szükségben lévők megsegítésére adományozzák.

A *cedáká* egyedi formáját gyakorolják jelentős napokon, így az esküvőkön a menyasszonyok és vőlegények hagyományosan adományokat adnak, hogy szimbolizálják a házasság megszentelt jellegét. Peszách idején szokás rászoruló („éhes”) idegeneket befogadni és megvendégelni az asztalnál. Purimkor kötelező minden zsidó számára, hogy ételt adjon legalább egy másik embernek, és ajándékot legalább két embernek, olyan mértékben, hogy annak mindegyike felérjen egy étkezéssel, amellyel növelhetik az ünnep örömteliségét.

Ami a *cedáká* mennyiségét illeti, amint arról a bibliai törvények írnak, nevezetesen bizonyos termékekből a maradék meghagyásának kötelezettségét, a Sulchán Áruach úgy érvel, hogy a száműzetés idején a zsidó gazdáknak nem kell betartaniuk a törvényt.⁸² Mindazonáltal a modern Izraelben az ortodox judaizmushoz tartozó rabbik kitananak amellet, hogy a zsidóknak maradékot kell hagyniuk a szegények és az idegenek részére, valamint sábbátévben az egész termést meg kell hagyniuk (nemcsak a maradékot), hogy bárki és mindenki hozzáférhessen, vagyis ingyen (nem eladni és megvásárolni).

Mindezekon felül rendkívül figyelmesen kell eljárni abban, amikor cedákápénzt ad valaki. Nem elegendő bárkinek vagy bármely szervezetnek adni, ellenőrizni kell a megbízhatóságot és pénzügyi állapotot, hogy meg lehessen győződni arról, hogy a cedákápénz bölcsen, hasznosan és hatékonyan lesz felhasználva. „*Ne lopj a szegény embertől, mivel*

⁸¹ Az egyik ilyen társaság, amelyet 1888-ban St. Louis-ban, Missouriban alapítottak, jelentős vagyont halmozott fel nagy temetőivel, és támogatást tudott nyújtani helyi, nemzeti és tengerentúli jótékonyági szervezeteknek jelentős jövedelméből.

⁸² Sulchán Áruach Jóre Déá 332,1.

ő szegény!” – mondja a Szentírás.⁸³ Hasonló módon szólnak a talmudi korszak kommentárjai.⁸⁴ A tanítás szerint a cedákápenz soha nem volt a tied, ez a kiindulópont. Mindig Istené volt, aki pusztán megbízott vele, hogy megfelelően használd. Ezért kötelezettséged, hogy biztosítsd azt, hogy olyanok kapják, akik megérdemlik.⁸⁵ A Talmudban a Pirké Ávot, az Atyák fejezetei azt tanítja, hogy a világ három dolgon nyugszik (1,2): a Tórán, az istentiszteleten és a jótékonyaságon: *ál háTórá, veál háÁvódá, veál Gemilut Chászádím!*

2. A zákát

„Végy javaikból szádákát, hogy tisztátalanságukat megszüntesd, és őket azzal (vétkeiktől) megtisztítsd!”⁸⁶ (Korán 9,103) A *zákát* jelentése: „ami megtisztít”. A *zákát*, vagyis az alamizsnaadás a muszlimok jótékonyasági adománygyakorlata, amely a felhalmozott vagyamon alapszik, és kötelező mindazoknak, akik azt megtehetik. A muszlimok számára személyes kötelezettség mások gazdasági nehézségeinek a megkönnyítése és a létező egyenlőtlenségek felszámolása. A *zákát* az iszlám egyik oszlopa, az iszlám harmadik pillére. A *zákát* megadásával az adakozó elnyeri Allah tetszését, megtisztítja a lelket, a vagyont és magát a társadalmat.

„Végezzétek el az imádkozást és adjátok meg a zákátot. Ami jót [a földi létben] megelőlegeztek magatoknak, azt megtaláljátok majd Allahnál. Allah szemmel kíséri azt, amit cselekedtek.” (Korán 2,110)

Egy angliai felmérés szerint napjainkban a muszlimok többet fordítanak jótékonyasági célokra, mint más vallások tagjai. A muszlimokat a zsidók, őket a protestánsok, majd a katolikusok és a nem hívők követik.⁸⁷

⁸³ Péld 22,22.

⁸⁴ Numeri Rabba 5,2.

⁸⁵ Számos példa van *cedáká*-alapítványokra, amelyek Maimonidész elvei szerint működnek, ilyen például a Hands On Tzedakah (nonprofit szervezetekkel működik az USA-ban és Izraelben) vagy a Mitzvah Heroes Fund (főleg nonprofit szervezetekkel működik Izraelben). A Paamonim például egy non-profit szervezet Izraelben, amely Maimonides első elve szerint működik.

⁸⁶ „Végy javaikból szádákát [zákát], hogy tisztátalanságukat megszüntesd [tutáhhírhátum], és [vétkeiktől] megtisztítsd őket [tucákkihim] azzal.” (Korán 9,103)

⁸⁷ Egy brit felmérés szerint napjainkban a muzulmánok évente többet adnak jótékonyasági célokra, mint más vallások hívei. A muzulmánok évente átlagosan 567\$-t, a zsidók

2.1. A Korán

A Korán több mint 30 különböző versben beszél a *zákátról*, főleg a medinai szúrákban. A Korán szerint a *zákát* tulajdonképpen a vagyon újraelosztásának egy módja, ami így növeli a készpénzforgalmat is a gazdaságban, és különös tekintettel van a szegény és nincstelen muszlimokra. A *zákát* több mint egyfajta adózás. A *zákát* adása voltaképpen az egyén saját üdvössége szempontjából szükséges. A nem muszlimoknak nem kell *zákátot* adni, hanem egy bizonyos adót kell fizetniük, amit *dzsizjának* is hívnak.⁸⁸ Akik *zákátot* adnak, jutalmat várhatnak Istentől a másvilágon, akik azonban elhanyagolják a *zákát* adását, kárhozatra kerülhetnek. A *zákát* adása az egyén vagyonának és lelke megtisztításának az eszköze. Az adó megadása a muszlimoknál (ami magában foglalja a *zákátot* is) része az Isten és az emberiség közötti kezdeti szövetségnek (Korán 2,83).⁸⁹ A Korán felsorolja a *zákát* várományosait.⁹⁰

2.2. A Hadísz⁹¹

A Hadísz figyelmezteti azokat, akik nem adnak *zákátot*. A Hadísz szerint a *zákát* fizetésének elutasítása a képmutatás jele, és Isten nem fogja az ilyen ember imáját elfogadni. A Hadísz állítja, hogy a szegény nem lenne éhes, ha a gazdag megadná a *zákátot*. Azt is tanítják, hogy a *zákát* megtisztítja azokat, akik adják. Hiszik, hogy Allah megőrzi azok vagyonát, akik *zákátot* adnak. Az ítélet napján felelősségre vonják és megbüntetik azokat, akik nem adtak *zákátot*.

412\$-t, a protestánsok 308\$-t, a katolikusok 272\$-t, a nem hívők 177\$-t áldoznak fejenként ilyen célokra. Egyes számítások szerint az éves *zákát* tizenöt-szörös globális humanitárius hozzájárulásnak tekinthető.

⁸⁸ A nem muszlimoknak vagy át kell térniük az iszlám vallásra, vagy *dzsizját*, védelmi adót kell fizetniük. A *dzsizja* olyan adó, amit a keresztényektől és a zsidóktól, illetve más vallásúaktól kérnek a muszlimok, amelyért cserében a muszlimok területén élhetnek békében és biztonságban. Nem szabad *dzsizját* követelni gyerektől, nőtől, értelmi fogyatékestől, gyógyíthatatlan betegről, vaktól, idős embertől, nagyon szegénytől. A *dzsizja* megfizetése után – melyet kötelező elfogadni – tilos megölni az adófizetőt, és meg kell védeni őt azoktól, akik neki ártani akarnak.

⁸⁹ HECK 2005.

⁹⁰ ZYSAW 1979.

⁹¹ A *hadísz* Mohamed próféta életéről, személyéről és tanításairól, illetve már korabeli muszlimok tetteiről és szavairól összegyűjtött elbeszélések gyűjteménye.

A *zákát* különböző jogi aspektusait tárgyalja a Hadísz: a vagyon típusait, amelyek a *zákát* tárgyai. A minimális mennyiséget, ami *zákátot* képez (niszáb), a *zákát* árfolyamát és az egyéves megtartási periódust.

A Hádísz tanácsot ad a *zákát* államilag engedélyezett begyűjtéséhez. A begyűjtőknek azt tanácsolja, ne vegyenek el többet, mint ami jár, és azoknak, akik fizetik a *zákátot*, hogy ne kerüljék el a fizetést. A Hadísz a büntetésre figyelmezteti azokat, akik elfogadják a *zákátot* akkor, amikor az nem jár nekik.

2.3. A *zákát* története

A Mohamed által megalapított *zákát* gyakorlata fontos szerepet játszott az iszlám egész történelme folyamán. Abu Bakr kalifa (Mekka 573 – Medina 634), akit a szunnita muszlimok Mohamed utódjának tekintenek, volt az első, aki törvényerejű *zákát*rendszert vezetett be. Abu Bakr megvalósította azt az elvet, hogy a *zákátot* a Próféta hatalmának törvényes képviselője részére kell megfizetni. Abu Bakr biztosította azt, hogy minden férfinak és nőnek, és minden gyermeknek is legyen évi 10 dirham jövedelme, amit később 20 dirhamra emelt.

A második és harmadik kalifa, Umar ibn Al-Khattab (592–644) és Uthman ibn Affan (kb. 574–656) folytatták Abu Bakr *zákát*tal kapcsolatos munkáját. Uthman ibn Affan megváltoztatta a *zákát* beszédésének rendszerét, mert rendeletet hozott, hogy csak a „nyilvánvalóan”, egyértelműen nagy vagyon az adóköteles. Ennek hatására a *zákát* befizetése a nagy földbirtokokra és mezőgazdasági terményekre korlátozódott. Ali ibn Abi Talib (Mekka 599 – Kufa 661) uralkodása alatt a *zákát* ügyét kormányzásának törvényesítéséhez kapcsolták. Ali ibn Abi Talib után támogatói megtagadták a *zákát* fizetését I. Muávija ibn Abi Szufjánnak (647–683), mivel nem ismerték el legitimitációját.

Az államilag adminisztrált *zákát* gyakorlata azonban rövid életűnek bizonyult a iszlám korai történelmében. Az Umar ibn Abdul Aziz (682–720) uralkodása alatti időről mondják, hogy Medinában senki nem szorult rá a *zákátra*. Őt követően a *zákátot* már inkább egyéni kötelezettségnek tekintették.

Ma – becslések szerint – az éves *zákát* tizenötszörös globális humanitárius hozzájárulást tesz ki.

2.4. A zákát gyakorlata

A *zákát* az iszlám öt oszlopának egyike, és minden muzulmántól elvárható, akinek megvannak rá a pénzügyi eszközei (*niszáb*). A *zákát* kötelezettségén felül a muzulmánok ösztönözve vannak önkéntes adományok megtételére is (*szádákát*). A *zákátot* nem kérik a nem muzulmánoktól, nekik a *dzsizjá* adót kell megfizetniük.

2.5. A zákát összege

Az egyén által megfizetett *zákát* összege függ az egyén gazdasági helyzetétől és vagyonának jellegétől. A Korán nem tartalmaz útmutatást arra nézve, hogy milyen típusú vagyon tartozik a *zákát* megfizetésének kötelezettsége alá, és azt sem pontosítja, hogy milyen százalékban fizetendő meg a *zákát*. A *zákát* mennyisége a tőke jellegű vagyon (pl. pénz) után 2,5% (1/40). A mezőgazdasági termények, fémek, ásványok, illetve élő állat típusú vagyon után fizetendő *zákát* 2,5% (1/40) és 20% között változik a vagyon típusától függően. A *zákát* külön áll a *khumsz* gyakorlatától (ötödadó), amelyben a síitáknak jövedelmük egyötödét kell fizetniük.

A *zákátot* csak az egy lunáris évnél hosszabban birtokolt vagyon után kell megfizetni, és csak akkor, ha az meghaladja a *niszábot*, a minimális monetáris értéket. A *niszábot* azután számolják ki, miután összesítették a *zákát* alá tartozó vagyon (arany, ezüst, készpénz, termények, üzleti áruk, élő állat stb.) értékét. A személyes vagyon, úgymint a ruházat, háztartási eszközök, bútorok és a lakásra szolgáló épület nem tekintendő a *zákát* megfizetésére kötelező vagyonnak.⁹²

⁹² Az összes értéktárgy (arany, ezüst, pénz stb.) utáni összeg 87,48 gramm arany vagy 61236 gramm ezüst értéke, amelyik a kisebb. Például ha a 87 gramm arany értéke 3000\$ és 606 gramm ezüsté 400\$, akkor a *niszáb* 400\$ lesz, ami azt jelenti, hogy ha bárkinek a megtakarítása (pénzben, aranyban, ezüstben, stb. kifejezve) többet ér, mint 400\$, akkor a megfelelő *zákátot* meg kell fizetnie. Néhányan összezavarodnak az arany árát illetően, ami messze áll az ezüstétől, és a *niszáb* mértékét az arany alapján állapítják meg, ami helytelen.

2.6. A zákát begyűjtése

Ma a legtöbb muzulmán országban a *zákát* egy decentralizált és önkéntes rendszeren keresztül kerül begyűjtésre, ahol a *zákátot* fizető muzulmánoknak az Isten iránti tisztelet és szeretet alapján kell fizetniük. Zákátbizottságokat hoznak létre, amelyeknek megbízatása a *zákát* begyűjtése és elosztása. Néhány muzulmán országban, így Pakisztánban és Szaúd-Arábiában a *zákát* kötelező, és központi állami rendszeren keresztül kerül begyűjtésre. Jordániában, Bahreinben, Kuvaitban, Libanonban és Bangaladesben a *zákátot* állami rendelet szabályozza, de a hozzájárulás önkéntes.

2.7. A zákátból részesedők

A Korán szerint az embereknek nyolc kategóriája létezik (ásznáf), akik megfelelnek azoknak a feltételeknek, hogy a zákátalapokból részesüljenek:

1. Azok, akik teljes szegénységben élnek (Ál-Fukará).
2. Akik korlátozva vannak, és így alapvető szükségleteiket nem tudják kielégíteni (Ál-Mászákin).
3. Maguk a zákátgyűjtők (Ál-Ámiliná Áláihá).
4. A nem muzulmánok, akik szimpatizálnak az iszlámmal vagy át akarnak térni az iszlámra (Ál-Muálláfátu Kulúbuhum).
5. Akit meg akarnak menteni a rabszolgaságból vagy a rabságból. Ide tartozik a váltságdíj vagy vérdíj (Dijjá) megfizetése is (Fir-Rikáb).
6. Akik nagy adósságot halmoztak fel alapvető szükségleteiknek a kielégítése idején (Ál-Ghárimin).
7. Akik Isten útjain dolgoznak, ideértve a háborúban harcolókat (Fi Szábililláh).
8. Az utcagyerekek, illetve az utazók (Ibnusz-Szabil).

Nem lehet *zákátot* adni saját szüleinknek, nagyszüleinknek, gyermekeinknek, unokáinknak vagy feleségünknek. Tilos a *zákátnak* befektetésekbe való helyezése a szükségét szenvedők számára történő direkt átadás helyett. Néhány vallástudós nem ért egyet azzal, hogy a *zákátra* érdemesek között nem muszlimok is lehetnek, néhányan pedig

megengedik, hogy *zákátot* nem muzulmánoknak is adjanak, de csak akkor, ha már a muzulmánok igényeit kielégítették.

A Fi Szábilliláh megvalósításában a legkiválóbb *ásznáf* a délkelet-ázsiai muzulmán társadalmakban. Magában foglalja a missziós munkát, a korániskolákat és minden más közösséget szolgáló ügy (ummá) finanszírozását általában. A *zákát* felhasználható egy dzsihád finanszírozására Allah útján. *Zákát* mindig adható, ha az az iszlám zászlajának felemelésére történik. A *zákát* alapokat ezenkívül még a központosított *zákátgyűjtések* adminisztrációjára is fordíthatják.

2.8. A zákát társadalmi szerepe

A *zákátot* a muszlimok a jámborság cselekedetének tartják, amivel valaki bizonyíthatja muzulmán testvére jólétével való törődését, és ami elősegíti a gazdagok és szegények közti harmonikus társadalmi együttélést. A *zákát* a vagyon igazságosabb újraelosztását is elősegíti, és fenntartja a szolidaritást az *umma*, az iszlám közösség tagjai között.

A *zákát* egyik célja, hogy ne csupán tőkefelhalmozódás legyen, hanem a beruházások is fellendüljenek. Mivel az egyén köteles *zákátot* fizetni a nettó vagyon után, a jómódú muszlimok rá vannak kényszerítve arra, hogy profitáló beruházásokban vegyenek részt, máskülönben a vagyonuk lassan erodálódik. Ezen túlmenően a termelési eszközök vagy a felszerelések, a gyárak mentesek a *zákáttól*, és ez további serkentő tényező a sikeres üzletekbe való beruházásra.

2.9. A zákát és a dzsizjá összehasonlítása

<i>Zákát</i>	<i>Dzsizjá</i>
A muszlimoknak kötelező.	A <i>dimmik</i> nek kötelező.
Egy muzulmán nettó vagyonának meg kell haladnia a <i>niszábot</i> (értékhatárt, a személyes szükségleten felüli pénzösszeg mértékét) ahhoz, hogy <i>zákát</i> köteles legyen.	A <i>dimmi</i> vagyonának nem kell meghaladnia a <i>niszábot</i> a <i>dzsizjá</i> megfizetéséhez.
Csak a több mint egy lunáris éven keresztül birtokolt és a <i>niszábot</i> meghaladó vagyon után fizetendő.	Egy szerződés alapján fizetendő, de rendszerint évente és a <i>niszábtól</i> függetlenül.

Zákát	Dzsizjá
A <i>zákát</i> összege rögzített, és a <i>sáriá</i> írja elő.	A fizetendő összeg nem rögzített, legalább egy arany, nincs maximális összege, és a <i>sáriá</i> közelebről nem határozza meg.
A vagyon tulajdonosa maga fizet.	Minden ép testű férfi fizeti, aki cselekvőképes és katonakorú.
A <i>zákát</i> megfizetésének elmulasztását a <i>sáriá</i> ebben az életben nem bünteti, hanem eltolódik az idők végére.	A <i>dzsizjá</i> megfizetésének megtagadását a <i>dimma</i> -szerződés megsértésének tekintik, így a következménye a <i>dimma</i> vérének (életének) és vagyonának prédává válása lehet.
A <i>zákát</i> megfizetésével Isten tetszését keresik (Korán 30,39).	A <i>dzsizjának</i> nincs vallási jelentősége, a nem muszlimok adóneme.

Bibliográfia

- BACHER Vilmos: *A babylóniai amórák agadája*. Reprint. Budapest, 2007. (Magyar zsidó tudományok 3.)
- BLAU Lajos: Emberszeretet a Talmudban. In: *Etika a Talmudban*. Szerk. Hevesi Simon – Blau Lajos – Weisz Miksa. Budapest, 1920.
- BRANDT, Wilhelm: *Mandäische Schriften. Aus der grossen Sammlung heiliger Bücher Genza, oder Sidra Rabba, übersetzt und erläutert*. Göttingen, 1893.
- CASSEL, David: *Die Armenverwaltung des Alten Israel*. Berlin, 1887.
- DIEZ, Ernst: *Glaube und Welt des Islam*. Stuttgart, 1948.
- DONIN, Hayim Halevy, Rabbi: *To Be A Jew*. New York, 1972.
- GÁBOR György: Mizantrópia vagy filantrópia. In: uő: *Az idő nélküli hely*. Budapest, 2008.
- GERŐ Katalin: *A szeretet munkásai. A pesti Izraelita Nőegylet története*. Budapest, 1937.
- GRÜLL Tibor: Noé bárkájának őrzői. *Hetek*, XII. évf. 2008. 1. sz. január 4. Web: http://www.hetek.hu/hit_es_ertekek/200801/noe_barkajanak_orzoi. (Megtekintés: 2015. május 4.)
- GUTTMANN Mihály (szerk.): *Emlékkönyv Dr. Hevesi Simon főrabbinak*. Budapest, 1934.
- HÁBERMAN Zoltán: *Cedáká és társadalometika*. Doktori disszertáció. OR-ZSE, Budapest, 2012.
- HAWTING, Gerald R.: *The Development of Islamic Ritual*. London, 2006.

- HECK, P. L.: Taxation. In: *The Qur'an: An Encyclopaedia*. Szerk. Oliver Leaman. London, 2005.
- HEVESI Simon – BLAU Lajos – WEISZ Miksa: *Etika a Talmudban*. Budapest, 1920.
- HOROVITZ, L. Zedakah Box, Alms. KAUFMAN, K.: Alms. In: *Encyclopaedia Judaica*. CD-ROM. 1992.
- HUNTINGTON, Samuel P.: *A civilizációk összecsapása és a világtrend átalakulása*. Budapest, 2004.
- KHOURY, Adel Theodor: *Begegnung mit dem Islam. Eine Einführung*. Freiburg, 1980.
- KHOURY, Adel Theodor: *Zwischen Morgenland und Abendland. Der Nahe Osten und die Christen*. Münster, 2011.
- MOLNÁR Ernő (szerk.): *A Talmud könyvei*. Budapest, 1921–1923.
- OLÁH János: *Judaisztika*. Budapest, 2005.
- PETUCHOWSKI, J. J.: *Lexikon der Begegnung. Judentum – Christentum – Islam*. Freiburg, 1978.
- ROSENBERG Leopold: *A zsidó vallás törvényei*. Miskolc, 1936. Reprint: Budapest, 1996.
- SCHIRRMACHER, Thomas – SCHIRRMACHER, Christine – BORCHERS, Susanne: *Harenberg Lexikon der Religionen. Die Religionen und Glaubensgemeinschaften der Welt : ihre Bedeutung in Alltag, Geschichte und Gesellschaft*. Dortmund, 2002.
- SCHÓNER Alfréd: A jótékonyosság szerepe a zsidó hagyományban. In: uő: *Te érted*. Budapest, 2004.
- SCOTT, J. C.: *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven, 1985. 171. o.
- SPINOZA, Benedictus de: *Etika*. Budapest, 1997.
- SZÁNTÓNÉ BALÁZS Edit: „Zavarban az anya mit csináljon a lányával?” A Szombathelyi Izraelita Leányegylet. Előadás. <http://www.or-zse.hu/resp/balazsedit-lanyegylet-debrecen2005.htm>. (Megtekintés: 2015. május 4.)
- TAUB, Shimon: *The Laws of Tzedakah and Maaser*. New York, 2001.
- TELUSHKIN, Joseph: *A Code of Jewish Ethics*. New York, 2006.
- WEISS, Anita M.: *Islamic Reassertion in Pakistan. The Application of Islamic Laws in a Modern State*. Syracuse, 1986.
- ZYSAW, A.: Zakat. In: *Encyclopaedia of Islam*. Szerk. H. A. R. Gibb. 1979.

A *situf* és a sirk

1. A *situf*

A *situf* olyan teológiai terminus technicus, amelyet a zsidó gondolkodás Izrael Istene imádásának megjelölésére használ olyan vallások irányában, amelyeket a judaizmus nem tekint monoteistának. A héber szó annyit jelent: társulás, társítás, partnerség. Azt akarja kifejezni, hogy felfogása nem kifejezetten politeista, ugyanakkor nem is tekinthető tisztán monoteistának. Ezt a fogalmat elsősorban a keresztény Szentháromság, a szentháromságtan megjelölésére használták azok a zsidó vallási tekintélyek és tanítók, akik meg kívánták különböztetni a kereszténységet a teljes politeizmustól. Jóllehet egy zsidónak tilos magát a *situf* hitbéli megfontolásaihoz, teológiájához tartani, a nem zsidóknak lehetett, lehet ilyen teológiájuk anélkül, hogy a zsidók bálványimádóknak tekintenék őket. Bár a kérdés, hogy a kereszténység vajon *situf*-e, vagy pedig formális politeizmus, továbbra is vita tárgya a zsidó gondolkodáson belül.

A *situf* először a Babilóniai Talmud Toszáfót kommentárjában kerül említésre,¹ egy olyan szakaszban, amely a keresztényekre vonatkozó engedélyes szabályokkal fejeződik be. Későbbi korok zsidó vallási tekintélyei, tanítói a kérdést illetően megosztottak voltak. Egy részük a Toszáfót kitételeit úgy tekintette, mint ami a nem zsidóknak pusztán azt engedélyezi, hogy az ilyen istenségekre esküdjenek, azonban ők sem imádhathják azokat,² valamint azokra, akik szerint a Toszáfót szövege megengedi a nem zsidók számára az ilyen istenségeknek az imádatát.

A *situf* elsődlegesen a kereszténységhez való viszonyulás meghatá-

¹ Babilóniai Talmud, Szánhedrin 63b.

² Yechezkel Ben Yehuda Landau (1713–1793): Noda Biyhudah (148).

rozásának eszközévé lett a zsidóságban, de más vallások esetében is használják.³ A *situf* sokszor jelentkezik a keresztényekkel való vallásközi párbeszéd igazolására is.⁴

1.1. Középkor

A zsidó törvényben, a háláchában lefektetett zsidó nézetek eltérőek azok között, akik a kereszténységet kifejezetten bálványimádnak,⁵ és azok között, akik azt *situf*nak⁶ tekintik. Míg a kereszténység saját szentháromság- tiszteletét, szentháromságtanát monoteistának⁷ tekinti, a judaizmus elveti ezt a nézetet.

A Talmud figyelmeztet, hogy nem szabad egy bálványimádót esküre kényszeríteni. A 12. századi Németországban élő zsidó magyarázók, akiket toszefistáknak⁸ hívtak, megengedték a zsidóknak, hogy keresztényekkel üzleti kapcsolatba kerüljenek, bár ez azt eredményezhette, hogy a keresztény partnernek Jézusra vagy a keresztény szentekre kellett esküdnie, mondván, hogy a keresztény istenfelfogást a zsidók nem tekintik bálványimádnak, hanem csak egy gondolatátársításnak. Egy kommentárban a következőket írták: „Megengedett [egy nem zsidót esküre készíteni zsidó partnerével való bírósági perben, mert] ma mindannyian szentek nevében esküsznek, akiknek nem tulajdonítanak istenséget. Még amikor Isten nevét említik is, és arra gondolnak, soha

³ CLORFENE–ROGALSKY 1987.

⁴ NOVAK 1992, 49. o.

⁵ Maimonidész: Mishneh Torah, Tiltások törvényei, ételek 11,7; Bálványimádnak törvényei 9,4; Misna kommentár, Ávodá Zára 1,3.

⁶ Babilóni Talmud, Szánhedrin 63b.

⁷ *Catholic Encyclopedia* (1997), Monotheism szócikk.

⁸ Toszafisták: így jelölik a Rasi utáni Talmud-glosszátorokat, tehát a toszafisták nincsenek semmilyen összefüggésben a Toszeftával, jóllehet a *toszafoz* szó után kapták elnevezésüket. Ennek egyszerű oka az, hogy ők is glosszákat írtak, de magához a Talmudhoz. A talmudkiadások a toszafisták glosszáit mindig a Rasi-kommentárral szemben levő margón hozzák. Az első toszafisták Rasi veje és unokája voltak, s az ő *toszafoz*saik főképpen kritikai megjegyzéseket tartalmaztak Rasihoz. A toszafisták csak a Talmud nehezebb helyeivel foglalkoztak, s csak azok érthetik meg, akik a Talmudban járatosak, annak szövegét és a rá vonatkozó vitákat már ismerik. A fő toszafisták franciák voltak, jóllehet velük egy időben Rasi tanítványai Németországban is kezdtek glosszákat írni, de az észak-franciaországiak túlsúlyban voltak. Az első Toszafozok elvesztek; ezeknek szerzői Ram (R. Meir b. Sámuel Ramerupt) és R. Juda b. Nathan, Rasi vejei voltak.

nem kerül sor bálványimádó névnek az említésére, és ők is a világ Teremtőjére gondolnak. Bár Isten nevét »valami mással« asszociálják [situf], nem gondoljuk azt, hogy meg kellene tiltanunk az asszociációt másoknak [situf], és nem kell a botlás küszöbét állítanunk a vak elé⁹ [azzal, hogy perben legyünk egy nem zsidó partnerrel, és így esküre készteszük], mivel Noé Fiait nem figyelmeztették erre.”¹⁰

A 16. században ezt a kommentárt Mose Isserlis¹¹ a következőképp magyarázta: „Ma megengedett [»társítást« létesíteni a keresztényekkel], mert amikor az Evangéliumnak nevezett Szentírásukra esküsznek, azt nem tartják isteninek. Még amikor Istent említve Jézusra gondolnak is, nem követnek el bálványimádást, mert az ég és a föld Teremtőjére gondolnak. Bár együtt említik [situf] Isten nevét egy másik névvel, nincs tilalom arra, hogy másokat megakadályozzunk abban, hogy Isten nevét valami mással együtt említsék [vagy gondolatársítást tegyenek – situf], hiszen a gondolatársítás nem tilos a nem zsidóknak.”¹²

1.2. 18. század

Moses Mendelssohn, a 18. századi felvilágosodott gondolkodó a *situf* Toszáfót által idézett koncepcióját arra használta, hogy igazolja Istennek egy másik entitással való asszociációjának bármely formáját.

„[Mindazonáltal] a világ nemzetei, bár elismerik Isten entitását¹³ [...], mégis imádnak más entitásokat is mellette. Néhányan mindenekelőtt angyalokat imádnak, abban a hitben, hogy Isten mindegyik angyalnak kiosztott egy nemzetet vagy országot [...], hogy uralkodjanak rajta, és így hatalmukban áll jót vagy rosszat egyaránt tenni a nemzetekkel kedvük szerint. És ezeket hívja a Tóra «más isteneknek» [...] Néhányan [a világ nemzetei közül] imádják az ég csillagait [...] vagy embereket [...], és meghajolnak előttük, ahogy azt tudjuk is. Az értelem nem kívánja

⁹ Lásd Lev 19,14: „*Ne átkozd a némát, és ne tégy akadályt a vak útjába, hanem féld Istenedet! Én vagyok az Úr!*”

¹⁰ Babilóni Talmud, Szánhedrin 63b.

¹¹ Moshe Isserlis (1520–1572) lengyel askenáz rabbi, talmudista. Alapvető munkája a Halakha. Nevét így is ismerik: Rema (vagy Remo, Rama), héber betűszó a Rabbi Moses Isserles névből.

¹² Moshe Isserlis: Darkhei Moshe.

¹³ Entitás: valaminek a létszerűsége, ahol a hangsúly azon van, hogy létezik valami, és nem azon, hogy mi létezik.

meg, hogy megtiltsuk az ilyenfajta imádást Noé Fiainak, ha ezzel nem akarják eltávolítani magukat Isten birodalmától, mert mitől, milyen [kötelezettségből] kellene nekik szolgálatot és imádságot egyedül Istennek ajánlaniuk? És ha Noé Fiai reménykednek a jóban, és félik a rosszat, ami egy őrajta [Istennen] kívüli, másik entitástól származik, és ugyanakkor elismerik, hogy ez az entitás is Isten alárendeltje, akkor számukra nem haladja meg az értelemet, hogy áldozatokat ajánljanak, füstölőket és meglengetett áldozatot mutassanak be, valamint imádkozzanak ehhez az entitáshoz, akár angyal, akár démon, akár ember legyen is az [...] és ki mondaná meg nekünk [zsidóknak], hogy az ilyen felajánlások csak egyedül Istennek valók, ha nem figyelmeztetett volna ő maga bennünket az ő Tórájában [a más isteneknek tett felajánlások ellen]?”¹⁴

1.3. Modern kor

Néhány modern ortodox kommentátor úgy tartotta, hogy a *situf* engedélyezése csak az „összetett” istenségekben való hitre terjed ki, de ezek tiszteletére és imáadására nem.

A *situf* egy mai felfogása szerint a judaizmus megengedi, hogy nem zsidó higgyen más istenekben a Teremtő mellett, de azok konkrét imádatát megtiltja. Amíg a Teremtő mellett más isteneknek hatalmat tulajdonítani elvi síkon marad, addig – számos zsidó vallási tekintély szerint – Noé Fiai számára ez a hit megengedett. Egy ilyen független lény imádata azonban nyíltan bálványimádó tett.

A 20. század második felének más zsidó magyarázói azonban eltérnek a korábbi békés 20. századi véleményektől. Az ortodox Avrohom Jesaja Kerelitz¹⁵ rabbi és a szintén ortodox rabbi David Berger¹⁶ szerint a zsidó törvény, a háláchá a kereszténységet bálványimáadásnak tartja, és a *situf* egész koncepciója a zsidó törvényben csak egy ad hoc engedmény volt, ami kizárólag a bíróságon tett esküre vonatkozott. David Berger a következőket írta: „Még a középkori zsidóság is jól értette azt, hogy a

¹⁴ KAPLAN 2004.

¹⁵ Avrohom Yeshaya Karelitz (1878–1953), ismert nevén a magnum opus Chazon Ish, fehérorosz születésű ortodox rabbi, aki a Haredi judaizmus vezetője lett Izraelben.

¹⁶ David Berger a New York-I Yeshiva Egyetem dékánja.

kereszténység az Ávódá Zará [idegen istentisztelet – bálványimádás]¹⁷ egy speciális típusa. A toszafisták kijelentik, hogy bár a keresztények Jézus nevét egy esküben kiejtve egy »másik isten nevét« veszik, mégis úgy van, hogy amikor a keresztények az Isten szót mondják, az eget és föld Teremtőjére gondolnak. Néhány későbbi tekintély úgy gondolta, hogy ennek a Toszáfótnak a folytatása azt jelenti, hogy itt az Ávódá Zará speciális esetéről van szó, amely tilos a zsidók számára, de megengedett a nemzetek fiainak, így a nem zsidó, aki részt vesz egy keresztény istentiszteleten, nem követ el bűnt.¹⁸

A zsidó–keresztény vallásközi párbeszéd egyik legfontosabb irata zsidó részről a 20. század végén, a *Dabru Emet* így ír: „A kereszténység megjelenése előtt Izrael Istenének imádói a zsidók voltak. Ábrahám, Izsák és Jákob Istenét, ég és föld teremtőjét azonban a keresztények is imádják. Habár a keresztény istentisztelet a zsidók számára nem járható vallási lehetőség, zsidó teológusként örvendünk annak, hogy a kereszténység által emberek százmilliói kerültek kapcsolatba Izrael Istenével.”¹⁹

Más ortodox kommentátorok azonban azt állították, hogy jóllehet a *situf* nem tilos a nem zsidók számára, árnyaltabb megítélést igényel. Rabbi Walter Wurzburger írta: „A kereszténység mint a nem zsidó világ számára lehetséges Istenhez vezető út iránti minden megbecsülésünk mellett nem kendőzhetjük el a tényt, hogy a Szentháromságba vetett hit nem elégíti ki a mi univerzális vallási ideáljaink szintjét. Míg a Há-

¹⁷ Avodah Zarah (héberül: „idegen istentisztelet”, jelentése ‘bálványimádás’ vagy ‘furcsa imádat’): Egy értekezés, amely a Talmudban található, a negyedik rendben (Nezikin), amely a károkkal foglalkozik. A fő kérdés az volt, hogy a zsidók hogyan tekintsenek a közöttük élő pogányokra. Van kölcsönhatás zsidók és „bálványimádók” között. A Talmud idején a legtöbb zsidó ilyen környezetben élt. A bálványimádás cselekedetei és az asszimiláció veszélye miatt szükséges volt a távolságtartás a zsidók számára. Tárgyát tekintve valószínűleg az Ávódá Zará volt a leginkább vitatott traktátus a Talmudban. Történelmileg ez volt a keresztény egyház kritikájának elsődleges tárgya. A traktátus őket tulajdonképpen bálványimádóknak és erkölcstelen embereknek tekintette. A hagyományos magyarázat szerint a traktátus a római üldözések idején keletkezett. Általában mint a bálványimádásról szóló traktátust szokták emlegetni. A traktátus a „károkról” szól, a bölcseknek a bálványimádásáról szóló kijelentéseit tartalmazza. A bálványimádás valójában istentagadás. Felmerül az eskü kérdése: lehet-e esküre készíteni például egy keresztényt, aki a Szentháromságban hisz?

¹⁸ Dabru Emet, 2011.

¹⁹ Uo. 136. o.

romságba vetett hitet – amelyet a háláchá situfként határoz meg – lehet úgy tekinteni, mint ami nem kifejezetten tilos a nem zsidók számára, mégsem ajánlhatjuk olyan ideális útként, amelyen a nem zsidóknak Istenhez kell közeledniük.”²⁰

A konzervatív rabbi Louis Jacobs békülékenyebb megközelítést választott: „Keresztény gondolkodók gyakran állítják, hogy a trinitarianizmus elleni zsidó polémia a doktrína valódi értelmének inadekvát, nem megfelelő értelmezésén alapul. Kétségtelenül igaz az, hogy a kereszténység mint három istent hívő vallás elleni durva támadások alaptalanok (a triteizmus valójában eretnokség a keresztény nézet szerint), és vannak bonyolult árnyalatok a tanításban, amelyeket a kereszténység megpróbált felfedni. A tény azonban, miszerint minden zsidó gondolkodás, a judaizmus nézete elvetette a trinitarianizmust, továbbra is fennáll.”²¹

Végül hadd jegyezzük meg, hogy véleményünk szerint az egyes vallások hittételei korhoz, kultúrához kötöttek, vagy egyszerűbben fogalmazva kor- és kultúrafüggőek. Alexandriai Philón bölcelele reánk hagyta például a logosz fogalmának egyfajta hellenisztikus kori zsidó teológiáját. Az újszövetségi János-evangélium a logosz fogalmát használja fel, és a Logosszal azonosítja Jézust a prológusban. A felvétel történelmietlen, de ha Jézus ma élne, és nem lenne kéznél Philón logosztana, akkor bizonyára más teológiai rendszerben értelmeznék Jézus alakját. Az ókeresztény kor szentháromságtana fokozatosan fejlődött ki, a teológiai gondolkodás homlokterében állt. Lehet, hogy korunkban ez másként lenne. A *situf* a középkori zsidó vallási szféra egyfajta vallásközi párbeszédfonala lehetett.

2. A sirk

A *sirk* az iszlámban nagyon súlyos bűn, bálványimádást vagy politeizmust jelent. Valakinek a megdicsőítése, imádata az egyetlen Isten mellett. Tehát társítás, „társak” létrehozása Isten mellett. Ez szemben áll a monoteizmussal. A monoteizmus alól való „kibújás” az iszlámban

²⁰ WURZBURGER 2005.

²¹ JACOBS 1973, 26. o.

megbocsáthatatlan bűn.²² Isten minden bűnt megbocsát, kivéve azt, ha valaki elhagyja a monoteizmust, abból kibújik. A kibújás szó arab gyökere a *s-r-k*, jelentése alapértelmeben 'megosztani'. Sajátos értelemben egyenlő partnerségi megosztást jelent. Így a politeizmus az egy Isten, Allah mellé egyenlő társakat helyez. A Koránban a *sirk* és a *musrikun* szó fejezi ki azt, hogy az iszlám ellenségei azok, akik ebben hisznek, így a nem muszlimok vagy egyes tévelygő muszlimok.

A Korán 9. szúrája, amelynek címe *A bűnbánat – At-Tubah*, így ír:²³ „Mentes Allah és a Küldötte minden kötelezettség alól azok iránt, akikkel szerződést kötöttek a társítók közül. [...] És ha bűnbánatot mutattok, az a legjobb nektek. De ha elfordultok, akkor tudjátok meg, hogy nem menekülhettek el Allahától. És add át a fájdalmas büntetés hírért azoknak, akik hitetlenek. Kivéve azok, akikkel szerződésetek van, a társítók közül, és nem szegték meg semmilyen módon és nem támogattak senkit ellenetek [...] Bizony, Allah szereti az istenfélőket. És ha valaki a társítók közül bárki a védelmedet keresi, akkor adjatok neki védelmet, amíg meg nem hallja Allah Szavát. Aztán vigyétek őket egy olyan helyre, ahol biztonságban vannak. Azért van ez, mert olyan emberek ők, akik nem tudnak. [...] És a zsidók azt mondják: »Uzair²⁴ Allah fia.« És a keresztények azt mondják: »A Messiás Allah fia.« Ez az, amit a szájukkal mondanak, utánozva azokat, akik előttük hitetlenek voltak. Allah pusztítsa el őket! Mennyire meg vannak tévedve! A rabbijaikat és a szerzeteseiket és a Messiást, Mária fiát választották uraiknak Allahon kívül. És nem parancsoltatott nekik más, mint hogy az Egyetlen Istenben higgyenek. Nincs más isten, csak Ó! Magasan felette áll annak, és mentes attól, amit társítanak mellé!”

²² Korán 4,48.

²³ *Kegyes Korán*, 186–190. o.

²⁴ A koráni Uzair az Ezra kicsinyített formája. Mohamed egy zsidó vagy keresztény irányzattól/szektától hallhatott Uzairról, akik hasonló módon tisztelték Uzairt/Ezrát, mint egyes szekták Melkisédeket. Ezra istenfiúi volta talán az apokrif 4Ezra 14,9 közvetítette, amelyben Ezra eltűnik az emberek elől, és ezek után Isten fia mellett ül. (SIMON 1987, 203. o.)

2.1. A Korán

A Korán iszlám magyarázói ismerik azt a tényt, hogy az iszlám előtti arab bálványimádás számos kis istenséget alkotott magának. A legnevezetesebb a három istennő: al-Manat, al-Lat és al-Uzza, akik egyenlő társai voltak Allahnak, miként ezt a Korán 53. szúrája (A csillag – An-Nadzsm) tárgyalja:²⁵ „Hát nem láttátok-e al-Latot és al-Uzzát? És Manatot, a harmadikat, a másikat?²⁶ Nem mások ezek, mint nevek, amiket megneveztetek ti és az ősapáitok, amire Allah nem küldött le semmilyen bizonyítékot [...] És hány angyal van az egekben, akiknek a közbenjárása nem használ semmit, kivéve miután Allah engedélyt ad annak, akinek akar, és akivel elégedett. Bizony, akik nem hisznek a Túlvilágban, azok női nevekkkel nevezik meg az angyalokat.”

A *musrikun* szót (egyes számban *musrik*) gyakran fordítják sokistenhívőnek. A *sirk* más formái között találjuk a vagyonnak és más anyagi tárgyaknak az imádatát. Erre mutat a Koránban az Izrael fiairól szóló egyik történet. Amikor az aranyborjút imádták,²⁷ Mózes megparancsolta, hogy tartsanak bűnbánatot. A *sirk*nek a Koránban említett másik formája az, amikor a vallástudósokat, szerzeteseket, vallási törvénygyakorlókat urukká tesznek azzal, hogy követik tanításaikat és rendelkezéseiket olyan esetekben, amikor az ellentmond az isteni

²⁵ *Kegyves Korán*, 525–526. o.

²⁶ Ki volt al-Lat, al-Uzza és al-Manat? Al-Latnak kultusza volt az Arab-félszigeten Petrától Hiráig, Aleppótól Palmyráig. Később „hellenizálódott”, és az Olümposz isteneihez hasonló vonásokat vett föl. Taif bevétele után Mohamed küldötte, al-Mugira b. Suba szétrombolta al-Lat istennő szentélyét. Al-Uzza kultusza újabb keletű, mint a két másik istennőé, de tisztelete népszerű volt az Arab-félszigeten Mezopotámiáig. Szentélye Mekkától nem messze, an-Nahlában volt. A kultusz tárgya három akácfa volt, ahová Mohamed pogányként még vitt is fehér bárányt áldozati állatként. A szír és bizánci források Vénusszal, illetve a Hajnalcsillaggal azonosították, akiknek az arabok emberáldozattal tartoztak. Mekka bevétele után Mohamed Halid b. al-Waliddal vágatta ki a három szent fát. Al-Manat az északarab pantheon legrégibb alakja. Neve Istarral kapcsolható össze, a környezet Tychének vagy Nemesisnek tartotta. Az istennő legfőbb hívei számos arab törzs mellett a medinai Aws és Hazrag törzsek voltak. Mohamed a Mekka elleni vonulás során küldte Sad b. Zayd Ashalit a szentélynek, amely egy szikla volt, a lerombolására. (SIMON 1987, 350–351. o.)

²⁷ Korán 7,148–150.

kinyilatkoztatás előírásainak.²⁸ Egy másik formája még a *sirk*nek az, amikor egy prófétát, amilyen Jézus is volt, istenként tisztelnek.

2.2. A teológiai magyarázat

A középkori iszlám (és zsidó) filozófusok a Szentháromságban való hitet *sirk* eretnekségnek tekintették (héberül *situf*). Ez tudniillik Isten végtelenségét korlátozza azzal, hogy istenségét fizikai létezéssel hozza összefüggésbe. Teológiailag *sirk*et követ el az, aki Allahot valamilyen alsóbbrendű lényel asszociálja, hozza összefüggésbe. Ezt a bűnt követik el akkor, ha valaki azt képzei, hogy van másik szellem is Allah mellett, és őt imádják. Sok iszlám vallási gondolkodó kiterjeszti az imádás fogalmát úgy, hogy az magában foglalja a más lényhez való imádságot és fohászzkodást is, hogy az közbenjárjon Allahnál valaki javára, amikor a fohászzkodó nem viszi ügyét egyenesen magához Allahhoz. Az imádás elvi határai igen tágasak és rugalmasak, és a vallástudósok gyakran tartják valamely tárgy földi tiszteletét *sirk*nek.

Az ateizmust *sirk*nek mondják, mert tagadja Allahnak mint egyedüli teremtőnek és a világmindenség fenntartójának pozícióját (*tavid ar-rububijja*, az Úr Egysége). Ugyanígy azokra a dolgokra is kiterjed a *sirk* fogalma, mint például az a felfogás, hogy az Istennek emberi, antropomorf tulajdonságai vannak, illetve a jámborság olyan formáinak a tiszteletére, amelyek valódi oka a büszkeség, az önfejlés és a köztisztület vágya.

2.3. A nagyobb és a kisebb *sirk*

A *sirk* fogalmában különböző magyarázatokat ismerünk. Néhányan azt állítják, hogy csak egyfajta *sirk* van. Mohamed két kategóriába osztotta a *sirk*et: 1. nagyobb *sirk* (*Sirk-al-Akhbar*): nyílt és nyilvánvaló; 2. kisebb *sirk* (*Sirk-al-Asghar*): takart vagy rejtett.

2.3.1. A nagyobb *sirk*

A nagyobb *sirk* vagy *Sirke-al-Akhbar* az egyértelmű politeizmust jelenti. Mohamed a nagyobb *sirk*et két változatában írja le: 1. Bárkit asszociál-

²⁸ Korán 9,31.

ni Allah Taalával mint Allah részével, vagyis azt hinni, hogy egynél több Isten van; 2. Allah attribútumait valaki mással asszociálni: Isten tudását, hatalmát bárki másnak tulajdonítani, más tulajdonságának tekinteni, illetve azt úgy ábrázolni.

Más magyarázatok is következnek a Koránból és a prófétai tradícióból, a Szunnából, amelyek a *sirket* három fő kategóriára osztják. A *sirket* így három kategóriára vonatkozó cselekedettel lehet elkövetni, megvalósítani:

2.3.1.1. A RUBUBIJAH-RA (URALKODÁS) VONATKOZÓAN

A *sirknek* ez a kategóriája arra a tévhitre utal, amely szerint vannak, akik osztoznak Istennel mint a teremtés Urával, és egyenlők vagy majdnem egyenlők vele az uralkodásban. Illetve úgy, ha abban hisznek, hogy a teremtés felett nem létezik semmilyen Úr.

1. A *sirk* elkövethető asszociáció által: Ez az a *sirk*, ami „mások” Allahal való asszociálására vonatkozik. 2. *Sirk* tagadás által: ez a *sirk* a Rububiyah-ra (uralkodásra) vonatkozik.

2.3.1.2. AZ AL-ASZMA VASZ-SZIFATBAN (A NEVEKBEN ÉS ATTRIBÚTUMOKBAN)

A *sirknek* ebbe a kategóriájába tartoznak a nem hívőknek olyan gyakorlatai, amikor Istent az ő teremtettjeinek attribútumaival ruházzák fel, illetve a teremtményeknek Isten neveit és attribútumait adják.

1. *Sirk* antropomorfizáció által: A *sirknek* ebben az aspektusában, az *al-Aszma vasz-Szifatban*, Istent emberi lények és állatok formájával és tulajdonságaival ruházzák fel. Az állatok feletti magasabbrendűség miatt a bálványimádók az emberi formát gyakrabban használják Istennek a teremtésben való ábrázolására. Következésképp a teremtő képét gyakran festik, formálják vagy faragják emberi lények alakjára, amelyek azokat a fizikai jegyeket viselik, mint imádóik.

2. *Sirk* a deifikáció által: A *sirknek* ez a formája az *al-Aszma vasz-Szifat* olyan eseteire vonatkozik, amikor teremtett lények vagy dolgok igénylik Isten nevét, illetve azokat ruházzák fel Isten nevével és attribútumaival. Például az egykori arabok gyakorlata volt olyan bálványoknak az imádata, amelyeknek neve Isten nevének egy származéka volt. Három fő bálványuk: *al-Lat*, amelynek neve Isten *al-Elah* nevéből származik; *al-Uzza* az *al-Aziz* névből, és *al-Manat* az *al-Mannan* névből. Mohamed idején volt egy ember az Arábia régióban, akit Yamamah-nak

hívtak, és azt állította, hogy próféta, és a Rahman nevet választotta, amely az iszlámban egyedül Istenhez tartozik.

2.3.1.3. IN AL-IBADAH (IMÁDAT)

A *sirk*nek ebben a kategóriájában az istentisztelet cselekedetei másra, nem Allahra irányulnak, és a tisztelet jutalmát a teremtményektől várják, és nem a Teremtőtől. Ugyanúgy, mint az előző kategóriákban, a *sirk* az *al-ibadah*-ban is két aspektussal rendelkezik.

A *sirk*nek ez a formája akkor fordul elő, amikor az imádat bármilyen cselekedete másra irányul, mint Allahra. Ez képviseli a bálványimádás legnyilvánvalóbb formáját. Isten a prófétákat kifejezetten ezért küldte, hogy az emberiség nagy tömegeit elfordítsák ettől. A *sirk* ilyen formái között találhatóak például azok az esetek, ha a bocsánatkérést, a parádicsomba való bebocsáttatást és más dolgokat, amelyeket csak Allah adhat meg, mástól kérjük, nem Allahtól.

2.4.2. A kisebb *sirk*

A kisebb *sirk* vagy *Sirke-e-Asghar* rejtett politeizmust jelent. Valaki rejtett módon, de a politeizmust követi, amikor azt állítja, hogy (Tavhid – Isten egysége) nincs más Isten, csak Allah, gondolatai és cselekedetei azonban mást mutatnak. Ez önámítás és Isten alábecsülése.

Mohamed mondta, hogy ha valaki hivalkodó módon gyakorolja a rituális imákat, annak következménye politeizmus lesz. Ha valaki az alamizsnálkodásban hasonlóan viselkedik, és azt fitogtatja a nyilvánosság előtt (hajj), jó hírét szeretné növelni, annak szintén politeizmus lesz az eredménye.

Mahmud ibn Lubayd mondta: „Isten küldöttje mondta: Amitől a legjobban féltetek benneteket, az a *Sirk al-Asghar*. Társai megkérdezték: Oh! Isten küldöttje, mi az? Ő ezt válaszolta: Az *Ar-Riya* [nagyzolás, nagyvágy], mert bizony, Isten azt fogja mondani a Feltámadás Napján, amikor az emberek megkapják jutalmukat, hogy menjetek azokhoz, akik előtt büszkélkedtetek az anyagi világban, és nézzétek meg, hogy találtok-e náluk bármilyen jutalmat is.”

Mahmud ibn Lubayd azt is mondta: „A próféta előjött és kijelentette: »Ó, emberek, óvakodjatok a titkos *Sirk*től!« A nép ekkor megkérdezte: »Ó, Isten küldöttje, mi az a titkos *Sirk*?« Ő pedig válaszolt: Amikor az

ember felkel, hogy imádkozzék, és arra törekszik, hogy megszépítse az imáit, mert az emberek nézik őt, ez a titkos Sirk.”

Umar Ibn Al-Khattab (586/90–644) elbeszélte, hogy Allah küldöttje azt mondta: „Bárki esküszik is más nevére, mint Allahra, a kufr²⁹ vagy a sirk bűnét követi el.”

3. Utoszó

Vallásközi dialógus kétezer éven át nem létezett zsidó és keresztény viszonylatban, sem a keresztény és iszlám világában. Polémiák és disputák voltak. A ilyen jellegű zsidó–keresztény kapcsolatokra például jellemző volt a keresztény fél politikai erőfölénye. Általában elmondható, hogy sem keresztény–zsidó, sem keresztény–iszlám területen semmiféle előrelépés nem történt a hittételek, a dogmatika tekintetében, csak lövészárkok, szembenállás van kétezer, illetve másfél ezer éve. Ez áll különösen is a monoteizmus kérdéskörére mint kiindulópont az ábrahámi vallások kapcsolatában.

Bibliográfia

- Avoda Zara traktátus a bálványimádásról. In: *Törpék az óriások vállán. Válogatott Misna-traktátusok*. Szerk. Görgey Etelka. Ford. Mezey Mónika. Debrecen, 2010. 23–43. o.
- BERGER, D.: *Dabru Emet: Some Reservations about a Jewish Statement on Christians and Christianity*. Paper delivered at the first annual meeting of the Council of Centers on Jewish-Christian Relations in Baltimore, October 28, 2002. <http://www.ccjr.us/dialogika-resources/documents-and-statements/%20analysis/286-dabru-emet-berger>. (Megtekintés: 2015. május 10.)
- CLORFENE, Chaim – ROGALSKY, Yaakov: *The Path of the Righteous Gentile. An Introduction to the Seven Laws of the Children of Noah*. Jerusalem, 1987.
- Dabru Emet (Szóljatok igazat!) Egy zsidó nyilatkozat a keresztényekről és a kereszténységről [2000]. In: *Kizöldülő olajfa. Hivatalos megnyilatkozások a zsidó-keresztény párbeszédben*. Szerk. Dobos Károly Dániel – Nagypál Szabolcs. Budapest, 2011.

²⁹ Kufr: iszlám vallási terminus technicus, hitetlent jelent, illetve olyan személyt, aki Istent elutasítja.

- HÄRING, Hermann – SOSKICE, Janet Martin – WILFRED, Felix: *Learning from Other Faiths*. London, 2003.
- JACOBS, Louis: *A Jewish Theology*. London, 1973. 26. o.
- KAPLAN, Zvi Jonathan: Mendelssohn's Religious Perspective of Non-Jews. *Journal of Ecumenical Studies*, 41. évf. 2004. 3–4. sz. 355–366. o.
- A Kegyes Korán értelmezése és magyarázata magyar nyelven*. Ford. Kiss Zsuzsanna Halima. Budapest, 2010.
- LAKHANI, M. Ali (szerk.): *The Sacred Foundations of Justice in Islam. The Teachings of 'Ali Ibn Abi Talib*. 2006.
- NOVAK, David: *Jewish-Christian Dialogue. A Jewish Justification*. New York, 1992.
- QARADAWI, Yusuf: *The Meaning of Tawheed*. 1987.
- SIMON Róbert: *A Korán világa*. Budapest, 1987.
- WURZBURGER, Walter: Justification and Limitations of Interfaith Dialogue. *The Commentator*, 2005. március 2.
- ZEBIRI, Kate: Relations between Muslims and Non-Muslims in the Thought of Western-educated Muslim intellectuals. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 6. évf. 1995. 2. sz. 255–277. o.

Újszövetségi teológiai képzetek következményei az életformára nézve

1. Az apokaliptikáról

Az apokaliptika eredete nem tisztázott. Klasszikus koraként a Kr. e. 3. sz. és Kr. u. 3. sz. közötti időt szokták megjelölni, de az eredetét visszavezetjük a Kr. e. 6. sz. végére, illetve az 5. sz. elejére. Némelyek a bölcsességirodalom hatásában látják, hogy az ószövetségi próféta-ság apokaliptikává változott, mások a kor perzsa hatását vélik ebben felismerni. Vannak, akik papi körökből eredeztetik az apokaliptikát, de elképzelhető az is, hogy a fogsági és közvetlenül a fogság utáni próféták sajátos helyzete, az Isten szavába vetett hit krízise hozta meg a változást. A qumráni gyülekezet volt az, amelyik az i. e. 2. században e kor apokaliptikája örökösének tartotta magát. IV. Antiókhosz Epiphánész¹ idején az üldözések miatt igen erős volt a vágy Isten ígéreteinek beteljesülése után. Nem voltak próféták, így megkísérelték, hogy a maguk korát mint a dicsőséges jövő bevezető szakaszát értelmezzék. E törekvés a Tánáchban is helyet kapott.² Az ún. pszeudonimitáshoz gyakran kapcsolódik az apokaliptikában a *vaticinium ex eventu* jelensége, az utólagos történetmagyarázás, amely a történelemben beavatkozó Isten hitének hiányára utal. Az apokaliptikus szerző utólag kívánja meggyőzni olvasóit, hogy a történelem eseményei Isten akaratából történtek, és pedig azáltal, hogy kozmikus összefüggésbe állítva előre megjósolhatónak tartotta azokat.³

¹ Kr. e. 175–164.

² Iz 24,27; Ez 38,39; Zak 9,14; Joel bizonyos részei.

³ Dán 8.

2. Az eszkatológiáról

Az eszkatológia szó a görög *eszkhatosz*, 'végső, utolsó' és *logosz* 'beszéd, gondolat, tan' szavakból tevődik össze, és az egyes vallásoknak a végső dolgokkal kapcsolatos tanításait jelenti, a jelen világekorszak lezárulásával és az azt követő, más jellegű világekorszak kialakulásával kapcsolatos nézetek és tanok összességét. Az eszkatológia és apokaliptika szavakat olykor azonos értelemben használják, bár a két fogalom elkülöníthető egymástól. Az apokaliptika a közeli időben bekövetkezni gondolt világvégével kapcsolatos elgondolásokkal, a kifejezetten arra vonatkozó számításokkal foglalkozik, és benne a végváradalom sokkal intenzívebben jut kifejezésre, mint az eszkatológiában. Az eszkatologikus idő nemcsak az ítélet és a szenvedés katasztrofális időszaka, hanem egyúttal üdvkorszak is, amelynek során megjelenik a szabadító, a megváltó, aki véghezviszi az új teremtést. Teremtés-újáteremtés, ősidő-végidő összetartozó, egymást feltételező fogalmak. Az ősidők eseményei megismétlődnek, a káoszról új világrend alakul ki. Ez számos vallás felfogása szerint nem egyszeri, hanem periodikusan megismétlődik. Ez a gondolat mindenekelőtt a kultuszban jut kifejezésre, amelyet általában eszkatologikus meghatározottságúnak tekinthetünk. Isten véget vet az ember bűnei és vétkei miatt tökéletlenné, zűrzavarossá vált jelen világekorszaknak, és egészen új világekorszakot kezd el. Ezen eseménnyel az emberiség történelme végső céljához érkezik el.

3. A parúziáról

A parúzia (jelentése: eljövétel, megérkezés) az izraeli végváradalomnak nem egységes képzete, hanem a különböző prófétai és apokaliptikus iratokban többféle motívummal találkozunk. A parúzia a Sepuagintában mindössze négy alkalommal fordul elő⁴ profán értelemben. Az Újszövetségben elsősorban Pál használja vallási jelentésben: Krisztus újra eljövételére vonatkoztatva, sőt esetleg az Antikrisztus eljövételének kifejezésére is. Az evangélisták közül csak Máténál találkozunk a fogalommal, és Jézus Jeruzsálemben való bevonulásának leírásakor

⁴ Neh 2,6, Judit 10,18; 2Makk 8,12; 15,21.

(Mt 21,1–11) az ún. királyi parúziához igazodhat. 2Péter (1,16; 3,4.12), Jakab (5,7 kk.) és 1János (2,28) normál vallási értelemben használja a parúzia fogalmát.

4. A mennyek királyságáról

Az Isten királysága (baszileia tu Theu), illetve a vele azonos jelentés-tartalmú mennyek királysága (baszileia tón Uranón) kifejezés, vagyis a Málchut Sámájim Jézus igehirdetésének középpontjában álló formula, amely Isten világ és ember feletti uralmának valóságát, jelenlétét és eljövételének ígérését jelenti. A mennyek királysága kifejezés tehát nem lokális-geografikus értelmű, hanem Isten uralkodásának folyamatát, eseményét jelenti. Ebben a formában már kifejezetten újszövetségi fogalomként érthető, megértéséhez elengedhetetlen a tánáchi és inter-testamentális háttér ismerete.

Az Isten királyi uralmával kapcsolatos aspektusok a zsidó eszkatológiában és apokaliptikában széles skálát mutatnak, de mindegyik abban éri el tetőfokát, hogy a jelen nyomorúságokkal és megpróbáltatásokkal teljes aiónját fel fogja váltani Isten örök uralkodásának korszaka. Hogy ilyen körülmények között mit kell tenni, hogyan kell élni, arra nézve különböző válaszok alakultak ki. A zelóták az Isten ellenségei elleni fegyveres harccal vélték siettetni az új korszak bekövetkezését. Az apokaliptikusok számára az a döntő, hogy megfigyeljék és számon tartsák a végidők jeleit, és türelmesen várják annak bekövetkezését. A farizeus-rabbinusi teológia számára alapvető fontosságú volt az, hogy a Törvény minél hűségesebb megtartásával fejezzék ki igenlésüket Isten királyi uralmával kapcsolatban. Az apokaliptikában Isten királyságának az emberekkel szemben igényeket támasztó jellege kapott döntő hangsúlyt.

A Világosság Fiai és a Sötétség Fiai egyaránt megtalálhatóak a világban; az, hogy ki hova tartozik, szabad döntés eredménye. Ennek a magatartásformának a történetteológiai megalapozása szerint Isten mint a világ teremtője egyúttal annak királya is, az ember azonban ezt a királyi uralmat elutasította. Isten királysága nem az adott jelenben, hanem egy végső ítéletet követően, eszkatologikus eseményként fog bekövetkezni. Isten királyságának bekövetkezése egy egészen új történeti és kozmikus szituációt fog jelenteni, amely az abban részesülők

– mindenekelőtt Izrael – számára az üdvösséget jelenti. Isten királysága Jézus számára is eszkatologikus töltetű fogalom volt. Az ő számára is azt jelentette, hogy Isten akarata történik, és hogy az mindenki számára az üdvösséget jelenti. Jézus tanításával kapcsolatban megállapítható, hogy a bibliai írásokhoz, illetve más zsidó irányzatokhoz, értelmezésekhez kapcsolódik, de nem közvetlenül és kizárólagosan. Dániel könyvének kivételével⁵ a zsidó apokaliptika általunk ismert anyagának egyetlen helye sem szerepel a szinoptikus tradícióban. Jézus Isten királyságának eljövételéről nemcsak mint a jövőben bekövetkezendő eseményről, hanem mint a jelenben felismerhető valóságról szól.

Jézus egy határozott jövő idejű eszkatológiát képviselt: Isten uralkodása és ítélete a legszorosabb közelségbe került – ugyanakkor határozottan csak a jövőben fog megvalósulni. Ez az üzenet érintkezik a zsidó környezet eszkatologikus várakozásával, ugyanakkor el is különül attól. A közeli várakozás gondolata közös az apokaliptikusokkal – mint amilyenek például az esszénusok. Jézusnál Isten királysága már megjelent a világban – ugyanakkor ez még nem azonos az eljövendővel.

Mt 13,1kk példázatai kimondják, hogy Isten országa nem látványosan jön el, hanem rejtett módon, egy magvető emberi cselekedete által. Nem lehet az emberi teljesítmény eszközeivel elérni, csak megtalálni lehet. A példázatok nem elméletet állítanak fel, hanem Jézus tevékenységét értelmezik. Ezek lényegét az érti meg, aki őt követi.⁶

Isten királyságának fogalma a szinoptikus tradíción kívül meglehetősen ritkán használatos. Ennek két alapvető oka van: 1. Isten királysága az evangéliumok szerint Jézus Krisztusban valósul meg, a húsvét utáni korszakban az ő személyére kerül a hangsúly. Az ApCsel 8,12; 28,31-ben együtt szerepel a kettő: Isten királyságának beteljesedése Krisztus uralkodását és parúziáját jelenti. 2. János evangéliuma csak

⁵ „Amikor pedig meglátjátok a pusztító utálatosságot, ahogy Dániel próféta megmondta, ott állni a szent helyen – aki olvassa, értse meg! – [Dán 9,27; 11,31; 12,11], akkor azok, akik Júdeában vannak, meneküljenek a hegyekbe, aki a ház tetején van, ne szálljon le, hogy kihozzon valamit, és aki a mezőn van, ne térjen vissza, hogy elhossa felsőruháját. Jaj a terhes és a szoptató anyáknak azokban a napokban! Imádkozzatok, hogy ne kelljen télen, sem szombaton menekülnötök. Mert olyan nagy nyomorúság lesz akkor, amilyen nem volt a világ kezdete óta mostanáig, és nem is lesz soha [Dán 12,1]. Ha nem rövidülnek meg azok a napok, nem menekülne meg egyetlen halandó sem, de a választottakért megrövidülnek azok a napok.” (Mt 24,15)

⁶ Ezekre vonatkozik Mk 4,11: „Jézus így szólt hozzájuk: Nektek megadatott az Isten országának titka, de a kívül valóknak minden példázatokban adatik.”

a 3,3kk-ben használja a kifejezést (tén baszileian tú Theú), egyébként amennyiben annak tartalmi vonatkozásaira utal, az örök élet fogalmát használja. Ennek oka az lehet, hogy nem zsidó olvasói számára a mennyek királysága fogalom nehezen volt érthető. Ugyanilyen okból használhatja Pál az Isten igazsága és élet kifejezéseket, elsősorban tradicionális fordulatokban,⁷ illetve polémiában, mind jelen idejű értelemben,⁸ mind a jövőben.⁹ A késői újszövetségi iratokban Isten királysága egyértelműen mint végső cél szerepel.¹⁰ A Jelenések könyve egyértelműen Jézus Krisztus uralmának végső beteljesedéséről beszél, amelyben övéi, választottai osztozni fognak.¹¹

5. Az apokaliptika következményeiről az egyéni és közösségi életformára nézve az Újszövetségben¹²

A lét alapvető sajátossága a sokféleség, a pluralizmus. Nem vagyunk egyformák, nincs két teljesen egyformán gondolkodó teológus, vallásbölcselem sem ugyanabban a hitben, felekezetben, vallásban. A könyv-vallások szent iratai is időben formálódtak, szerkesztésen estek át. A Biblia iratai rendkívül eltérő, sok irányból érkező gondolatrendszert ötvöztek egybe és alakítottak saját képükre, egyéni meggyőződésük szerint. Formálódtak az egyes könyvek, keletkeztek szövegváltozatok, betoldások, új magyarázati rétegek. A hitelvi rendszer sem egyszerre jelent meg. A szövetségeszme, a messiáskérdés mind-mind időben alakult, formálódott ki, és ma sem zárult le sem a zsidóságban, sem a kereszténységben. Ma is újra és újra értelmezzük azokat. A bölcseségirodalom például általában nem tartalmazza azokat a teológiai elemeket, amelyeket az ókori zsidóság más szent iratai hordoznak: az egyiptomi kivonulást, a kiválasztottság gondolatát, a Tízparancsolatot, a messiási eszmét stb., mégis részei a Tánách korpuszának. Egy új kultúra jelentkezésénél új problémák állnak elő, például vallási szervezeti

⁷ Pl. 1Kor 6,9k; Gal 5,21; Ef 5,5.

⁸ Róm 14,17; 1Kor 4,20; Kol 1,13.

⁹ 1Kor 15,24; 1Tessz 2,12; 2Tessz 1,5.

¹⁰ Héb 12,28; Jak 2,5; 2Pét 1,11.

¹¹ Jel 1,5kk; 5,8kk; 20,4kk; 22,1kk.

¹² 1Kor 7,17–40; ApCsel 2,42–47; 4,32–5,14.

struktúrákat váltanak le, így a kereszténység indulásánál a zsidó típusú egyházszerkezetet felváltotta a görög típusú, amelyben a kereszténység ma is működik. Nézetem szerint a Biblia könyveit ugyanolyan emberek írták, mint mi, és Isten velük volt jóban-rosszban, mint velünk is. Általában jó az, ami belekerült a szent iratokba, de becsúsztak olykor nem odavaló dolgok is. Vagyis Isten tökéletes, de a teremtményei közreműködésével készült dolgok már nem, és ez áll véleményem szerint a Biblia irataira is. Lehetnek és vannak is benne természettudományos vagy történeti tévedések, korabeli látásmódok, de néha a teológiai vagy éppen morális képzetek sem tökéletesek.

Az apokaliptika a hellenisztikus zsidó teológiai gondolkodás rendkívül színes, átütő erejű folyamata. Csúcspontját nem is a Tánáchban, az intertestamentális iratrendszerben vagy az Újszövetségben éri el, hanem továbbmenve még él néhány évszázadig. A Názáreti Jézus korának apokaliptikus terminológiáját is felhasználva fogalmazta meg tanítását, útmutatásait. Ezt nem mindig értette meg tanítványi köre és hallgatósága. Félre is értették. A páli levelek szerint még saját életükben várták Jézusnak – aki önmagát Emberfiának nevezte – második eljövételét, ami nem következett be. Ez tehát egy téves elképzelés, tévtanítás volt. Qumrán és az Újszövetség között van kapcsolat. Qumránban vagyonszövetségben éltek, ezt gyakorolták a jeruzsálemi induló zsidókeresztény közösség tagjai is. Feltehetően Qumránban az esszénusok nőtlenségben éltek, míg a közösség tagjai Izraelben családosan. Keresztelő János, a Názáreti Jézus vagy Pál apostol életformája nélkülözötte a családot. Jézus hirdette a mennyek királyságának közeledtét. Ha közel van a vég, vagyis Isten ítéletének napja, az Úr napja, a Messiás újrakezdetének napja, akkor arra készülni kell. Qumránban készültek a végidők nagy apokaliptikus harcára, a Jelenések könyvét talán hívhatjuk a qumráni „Világosság és Sötétség fia harca” újszövetségi párjának is. Pál a végidő nagyon szoros időbeli szorításában ír arról, hogy abban az életformában tökéletesedjünk, amiben vagyunk. Amikor a rabszolgákról ír, az a benyomásunk, hogy itt arra is buzdít, hogy ne azon keseregjen valaki, hogy rabszolga, hiszen itt a vég, hanem tegye rendbe saját belső életét. Pál int arra, hogy lányát az apa ne adja férjhez, hiszen már itt a vég, de ha nagyon akarja, házasítsa ki. Pál úgy gondolta, hogy az egyedülálló életforma jobban közelít Istenhez, mert csak vele kell foglalkozni, míg a családosokat leköti ez a világ.

A vagyonközösség óhatatlanul felidézi bennünk a kommunisztikus vonatkozásokat. Nem lett ez sehol a világtörténelemben örök életű a civil szférában, hacsak a keresztény szerzetességre nem gondolunk. Ennek volt egy világi kísérlete, a paraguayi redukciók, amelynek viszont az európai beavatkozás vetett véget. Qumrán és a jeruzsálemi keresztények vagyonközösségi életformája sem volt hosszúéletű. Igaz, hogy mindkettőnek a római impérium vetett véget, tehát nem tudták magukat kifutni, bár keresztény részről még voltak későbbi próbálkozások egy darabig. A kommunizmusnak, ha lassan és véresen is, de vége lett, és a mai izraeli kibbucok is az átalakulás gondjaival küszködnek. Az Apostolok cselekedetei leír egy történetet, egy Ananiás nevű férfi és felesége, Szafira esetét. Eladták vagyonukat, és árát behozták a közösbe, de valamennyit megtartottak maguknak, és ezt eltitkolták. Ezért a házaspár meghalt, holtan estek össze egymás után. Tény, hogy nem volt idilli közösség az induló jeruzsálemi keresztények gyülekezete. Voltak problémáik, tehát a gyülekezet egyszerre volt szent és bűnös, mint a *káhál* és az *ekklésziá*.

Jézus szavainak félreértelmezése, illetve az általános apokaliptikus légkör vezetett az egyéni és közösségi életformák bizonyos félreértéséhez és megvalósításához.

6. A monogámiáról

A Tánách nem korlátozza a férfi jogát abban, hogy egynél több felesége legyen. Úgy tűnik azonban, hogy gazdasági okok miatt a legtöbb férfi nem gyakorolta a poligámiát, sőt a bigámiát sem. Valójában a gyakorlat monogámabb volt, mint az elmélet. A teremtéstörténetet (Gen 2 – „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 – amelyek még inkább alapot nyújtottak a monogámiához, mint az Első Templom idején – a férj és a feleség közötti kölcsönös hűség felfogása gyökerezett 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 elephantinei dokumentumokban is. A bigámia és poligámia,

bár csökkenő mértékben, elsősorban a hellenisztikus zsidóság körében volt gyakorlat,¹³ de említésre kerülnek a háláchában is,¹⁴ és előfordultak még a zsidóság bölcseinek és tanítóinak családjában is.¹⁵

A poligámia ritka előfordulásának dacára annak kifejezett tiltása csak a holt-tengeri közösség háláchájában¹⁶ jelentkezik, és a poligámiát tórai tiltásnak tekintette.¹⁷ Ennek fényében az Újszövetségben Tit1,6; és 1Tim 3,2.12 sorait az ókeresztény írók hagyománya szerint kell értelmezni, tehát a *miász gúnájkosz ándrá* (egy feleséget bíró) anynyit jelent, hogy ha megözvegyül a diakonosz, a preszbüterosz vagy az episzkoposz, akkor újra már nem nőülhet meg. Tehát nem azt jelenti, hogy amíg az egyszerű hívőnek lehetett több felesége is, a diakonosznak, a preszbüterosznak vagy az episzkoposznak csak egy.

A *Damaszkuszi irat* (4,20–5,5) ezt hagyta ránk: „...akiről ez áll: »Hirdetvén hirdetik« (Mik 2,6) – ezek a másodikban, a paráznaságban fogattak meg, minthogy két feleséget vettek életükben. A teremtés alapja azonban: »férfinak és nőnek teremtette őket« (Gen 1,27). Akik bementek a bárkába, »mind páronként mentek be a bárkába« (Gen 7,9). A fejedelmet illetően pedig írva van: »Ne vegyen magának sok feleséget« (Deut 17,17). Dávid azonban nem olvas(hat)ta a Tóra lepecsételt könyvét [ti. a Deuteronomiumot, amely az ún. »királytörvényeket« is tartalmazza: Deut 17,14–20], amely a ládában volt, mivel az nem volt nyitva Izraelben, Eleazár halálának napjától, Józsuétól és a vénektől kezdve, akik az Astóretnek¹⁸ szolgáltak és tisztátalanná váltak; csak

¹³ Szukká 27a.

¹⁴ Jevámót 1,1–4; Ketubbót 10,1–6; Gittin 2,7; Kiddusin 2,6–7; Justinosz mártír: *Dialogus a zsidó Trifónnal* 134,1; 141,4.

¹⁵ Jevámót 15a.

¹⁶ A háláchá szó a menni, járni tőből ered. Szemben az aggádával, amely jogilag nem kötelező érvényű, a háláchá a követendő utat tanítja. A háláchá az élet minden területét és a jog valamennyi ágát átfogja.

¹⁷ Damaszkuszi irat 4,20–5,5.

¹⁸ Astarte föníciai-kánaánita istennő nevének görögös átírása. Héber formája Astóret, többes számban Astárot. Egyike azon isteneknek, akiknek kedvéért az izraeliták sokszor elhagyták az Urat a bírák korában (Bír 2,13; 10,6), majd Sámuel idején (1Sám 7,3k; 12,10). A filiszteusok Astárot templomában helyezik el a megölt Saul fegyverzetét (1Sám 31,10). Salamon király is imádja feleségei hatására (1Kir 11,5). Az általa épített áldozóhalmokat csak Jósiás király „tette tisztátalanná” (2Kir 23,13). Az ásátások számos Astarte-szobrot és amulettet hoztak felszínre izraeliták által lakott területekről is.

Cádóq¹⁹ fellépésekor tárult fel. Dávid tettei mind »fölmentek« [ti. elfogadtattak, helyesnek ítéltettek], kivéve Uriás vérét.”²⁰

Az Újszövetségben pedig Máté evangéliumában ezt olvassuk (19,3–12): „*Ekkor farizeusok mentek oda hozzá, hogy kísértsék, és megkérdezték tőle: »Szabad-e az embernek bármilyen okból elbocsátania a feleségét?»* Ő így válaszolt: *»Nem olvastátok-e, hogy a Teremtő kezdettől fogva férfivá és nővé teremtette őket?»*²¹ Majd így folytatta: *»Ezért hagyja el a férfi apját és anyját, ragaszkodik feleségéhez, és lesznek ketten egy testté.*²² *Úgyhogy már nem két test, hanem egy. Amit tehát az Isten egybekötött, ember azt el ne válassa.*»²³ Erre azt mondták neki: *»Akkor miért rendelte el Mózes, hogy aki elbocsátja a feleségét, adjon válólevelet neki?»*²⁴ Jézus így válaszolt nekik: *»Mózes szívetek keménysége miatt engedte meg, hogy elbocsássátok feleségeteket, de ez kezdettől fogva nem így volt. Mondom nektek, hogy aki elbocsátja feleségét – a paráznság esetét kivéve –, és mást vesz feleségül, az házasságtörő.*» Erre így szóltak hozzá tanítványai: *»Ha ilyen a férfi helyzete az aszszonnyal, akkor nem jó megházasodni.*» Ő azonban így válaszolt: *»Nem mindenki képes elfogadni ezt a beszédet, csak az, akinek megadatott.*²⁵ *Mert vannak nemzésre alkalmatlanok, akik így születtek, és vannak nemzésre alkalmatlanok, akiket az emberek tettek ilyenekké, és vannak*

¹⁹ Cádók Jeruzsálemi főpap Dávid és Salamon idejében. Mielőtt Dávid elfoglalta Jeruzsálemet, a nőbi papok közül származó Ebjátár volt a főpap. Dávid ezután az Úr szövetségládáját Jeruzsálembe vitte. A láda őrzője a korábban ismeretlen Cádók lett, aki egy ideig Ebjátárral együtt látta el tisztségét. Ebjátár azonban kegyvesztetté vált, amikor Adónijjá, Dávid fia palotaforradalom által akarta magához ragadni a hatalmat, és ő Adónijjá mellé állt. Ezért száműzték Anátóba. Cádók viszont Salamon pártján volt, és így ő nyerte el a jeruzsálemi papi tisztség kizárólagos jogát. Cádók feltehetően jebúsi származású volt, akit a Dávid előtti Jeruzsálem főpapijának (esetleg papkirályának) tartanak, hasonlóan a Gen 14,18–20-ban említett Melkisedekhez. A jósíási 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.

²⁰ A qumráni szövegek magyarul, 52. o.

²¹ Gen 1,27.

²² Gen 2,24; Ef 5,31.

²³ 1Kor 7,10–11.

²⁴ Deut 24,1.

²⁵ 1Kor 7,7–17.

*olyanok, akik önmagukat tették nemzésre alkalmatlanná, a mennyek királyságáért. Aki el tudja fogadni, fogadja el!*²⁶

Tehát a monogámia teológiája azonos volt Qumránban és a Názáreti Jézusnál. Jézus diskurzusa a kérdezőkkel nem azt jelenti, hogy nem volt ilyen felfogás, hanem azt, hogy nem értettek vele egyet. Tehát a monogámia, a poligámia, illetve a válás kérdésében voltak egymástól eltérő álláspontok az i. e. 1. és az i. sz. 1. században.

7. Záró gondolatok

Nem mindegy, hogy milyen teológiát dolgozunk ki, és mit hirdetünk másoknak akár verbálisan, akár cselekedeteink által a magánszférában. Létünk velejárója, hogy vannak társadalmi vonatkozásai, és az akciót reakció követi. Az újszövetségi iratok nem légtüres térben keletkeztek, hanem zsidó talajon, zsidó szerzőktől. Az induló zsidókeresztény gyülekezetek, közösségek a meglévő zsidó életformákat, egyéni és közösségi vonatkozásait követték, azt rendezték egy sajátos csoportba. Volt közeli végidővárás, amelynek szorításában Pálnál életforma-javaslatokat találunk. Voltak közösségi életformák Qumránban és az induló jeruzsálemi zsidókeresztény közösségekben is. A páli ún. pasztorális levelek javaslatokkal álltak elő a közösségek vezetői felé az újránősülés kérdésében. Jézus kijelentései pedig egyértelmű szabályként rögzültek, így a monogámia és a válás vonatkozásában. Nem maradt ránk egyértelmű melléklet a bibliaértelmezés kérdéskörében. Hibáink részben ennek tudhatók be, és természetesen tudásunk meglehetősen fogyatékos voltának.

Bibliográfia

- A qumráni szövegek magyarul.* Ford. Fröhlich Ida. Piliscsaba, 1998.
 ALLEGRO, John M.: *Dead Sea Scrolls.* Harmondsworth, 1956.
 AMUSZIN, I. D.: *A holt-tengeri tekercsek és a qumráni közösség.* Budapest, 1986.
 AVIGAD, Nahman – YADIN, Yigael: *A Genesis Apocryphon.* Jerusalem, 1956.

²⁶ 1Kor 7,32–35.

- BAIGENT, M. – LEIGH, R.: *Mi az igazság a holt-tengeri tekercsek körül?* Budapest, 1994.
- BARDTKE, Hans: *Die Handschriftenfunde am Toten Meer*. 1–2. köt. Berlin, 1953–1958.
- BARTHA Tibor (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon*. Budapest, 1995.
- BURROWS, Millar: *Dead Sea Scrolls*. 1956.
- CHARLESWORTH, James H.: *Jézus és a holt-tengeri tekercsek*. Szeged, 1999.
- CROSS, Frank Moore: *Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*. New York, 1958.
- EISSFELDT, Otto: *The Old Testament, An Introduction*. New York, 1965.
- EMANUEL SILVA, A. R.: *A Critical Analysis of the Historicity of the Book of Daniel*. London, 1968.
- HAAG, Herbert (szerk.): *Bibliai lexikon*. Budapest, 1989.
- KOMORÓCZY Géza: *Kiáltó szó a pusztában. A Holt-tengeri tekercsek*. Budapest, 1998.
- MILIK, J. T.: *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*. Oxford, 1976.
- ROTH, Cecil: *Dead Sea Scrolls. A New Historical Approach*. New York, 1965.
- STRACK, Hermann Leberecht – BILLERBECK, Paul: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. München, 1936. 3: 375–377. o. München, 1983. 2: 619–634. o.
- SUKENIK, Eleazar L.: *Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*. Jerusalem, 1955.
- VERMES Géza: *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története*. Budapest, 1998.

Az első századok keresztény–zsidó disputáinak Jézus-képe

1. Disputa és dialógus

A vallásközi kapcsolatok története göröngyös út. A három monotesita vallás, az úgynevezett ábrahámi vallások vagy Ábrahám fiainak, Ábrahám gyermekeinek vallásai, a zsidóság, a kereszténység és az iszlám két évezreden és másfél évezreden át teológiai téren igazából semmire sem mentek egymással. Ma sem mennek. Ugyanazok a problémák, ugyanazok a kiásott lövészárkok maradtak meg, nincs elmozdulás. Kétezer éven át disputának, vagyis vallásközi vitának hívták e történéseket, amelyek keresztény–zsidó vonatkozásban általában egy kényszerű helyzetből fakadtak, ti. a keresztény fél társadalmi fölényéből. Zsidó részről nem engedtek a meggyőződésből, teológiai álláspontjukat nem adták fel. Keresztény részről a hitben való biztos meggyőződés vezette a disputálókat, elkötelezett missziós szándékkal. A teológiai elemekhez fokozatosan hozzákapcsolódott néhány e világi, társadalmi vitakérdés, szempont is. Az iszlám–keresztény középkori disputák teológiai elemei is konstansak voltak, és azok a mai napig. Vagyis a disputa állóháború volt. Ma már dialógusról beszélünk, amelyben a felek egyenlők, és nem a másik fölötti uralom megszerzése vagy a másik legyőzése a cél. Az alapvető dogmatikai kérdésekben azonban a dialógus nem ment előre, nem lett más. Tekintsük át a keresztény–zsidó disputatörténet első századainak fontosabb állomásait, különös tekintettel arra, hogyan értelmezték zsidó részről a Názáreti Jézus alakját!

2. Az ókori Kelet kihívásában

Az ókori zsidóság a közel-keleti térség kulturális, vallási, társadalmi, politikai, jogi vonzaskörzetében élt, innét származnak teológiai alapelemei, amelyeket önmagának sajátos módon alakított át. Nem volt tehát sem vallásközi disputa, se vallásközi párbeszéd. Ha az egyik fél a másikat háborúban, tehát politikailag és gazdaságilag legyőzte, akkor ez lett a legyőzött fél isteneinek a sorsa is. Voltak vallásilag megértőbb, toleránsabb felek is, de az alapállás a kizárólagosság, a magam igazának mindenekfölöttisége volt. Az aktuális történelmi krónikákat a győztesek írták és írják ma is. A kislepi létben élő zsidó monoteista próféta gyakran gúnyolódott vagy ironikusan polemizált, hogy leleplezze a politeizmust és a bálványimádást.

A hellén és római kultúra, a vallás és a filozófia kihívására kétféle módon válaszolt a zsidó gondolkodás. Egyrészt önmagát védve: zárta sorait, tanítását, életformáját, másrészt kereste a görög filozófia és a zsidó vallási képzetek találkozási pontjait elsődlegesen a diaszpórában. A Talmudban már megjelent a polemizáció, vagyis egyfajta disputa.

A Misna Ávódá Zará traktátusa elmondja, hogy egyszer a pogányok megkérdézték a zsidó elöljárókat, véneket Rómában: „Ha Istennek nem kívánatos a bálványok imádása, miért nem pusztítja el azokat? A vének ezt válaszolták: Ha az emberek a világ számára felesleges dolgokat imádnának, Isten elpusztítaná őket, de a napot, a holdat, a csillagokat és bolygókat imádják. El kellene pusztítania saját világát a bolondok miatt? Akkor [a pogányok] ezt mondták: Akkor hát pusztítsa el azokat a dolgokat [a pogány imádás tárgyait], melyekre a világnak nincsen szüksége, és csak a világ számára szükségeseket hagyja meg. A vének így válaszoltak: Ily módon a [szükséges dolgok] imádóinak érvei felerősödnének, mivel azt mondanák: Ezek istenségek, hiszen nem lettek elpusztítva!”¹

A zsidó monoteizmusnak a bálványimádással szembeni magasabb rendű volta és kizárólagossága a következő történetben érzékelhető. „Egy filozófus megkérdézte Rabban Gámáliélt: A te Bibliád azt állítja, hogy »Én, a te Istened, féltékeny Isten vagyok!« Van-e azonban valami pozitívum a bálványimádásban, ami féltékenységre adna okot? Egy hős

¹ Ávódá Zará 4,7.

féltékeny egy másik hősrre, egy tudós a tudósra, egy gazdag ember egy gazdag emberre. Így lehet valami pozitívum a bálványimádásban is, mivel féltékenységet provokál. Rabban Gámáliél így válaszolt: Ha egy ember a kutyájának az apja nevét adja, és amikor esküt akar tenni, a kutyája életére esküszik, az apja kire lesz féltékeny, a fiúra vagy a kutyájára?”²

Később a zsidó istentisztelet részletei is bekerültek a disputába. „Egy nem zsidó megkérdezte Rabban Johánán ben Zákkáj: »Azok a dolgok, amiket ti bemutattok, hasonlatosak egy bizonyos mágikus cselekedethez – vesztek egy tehenet, levágjátok, elégetitek, megtartjátok a hamvait, és amikor valaki közületek beszenyezi magát a halottal, meghintitek kétszer vagy háromszor [a hamvakkal kevert vízzel], és azt mondjátok: Megtisztultál!«” A nem zsidónak adott válaszában Rabban Johánán ben Zákkáj összehasonlítást tett az exorcizmusban használatos hasonló rituálékkal. Saját tanítványainak azonban a hit egy aktusaként magyarázta ezt a rítust: „A halott nem szennyez be, és a víz nem tesz tisztává, ez csak a Királyok Királyának egy rendelete. A Mindenható, áldott legyen az Ő Neve, azt mondta: »Ez az én parancsom, ez az én rendelkezésem, és ember azt nem hághatja át!«”³

Fokozatosan a zsidó gyenge volta, diaszpóraléte is bekerült a judaizmus elleni érvek közé. Amikor egy bizonyos „eretnek” hangsúlyozta azt, hogy a zsidók Róma könyörületére vannak bízva, és a nem zsidók ezért tartózkodnak az elpusztításuktól, Rabbi Hósájá ezt válaszolta: „Ez csak azért van, mert nem tudjátok, hogy hogyan hajtsátok ezt végre. Amikor [keresitek] annak módját, hogy elpusztítsatok bennünket, nem találtok meg mindnyájunkat a határaitokon belül. Ha csak a határaitokon belül lévőket [szándékoztok kiirtani], művetek csonka lesz. [Az eretnek] így válaszolt: Ezen római problémával folyamatosan foglalkozunk!”⁴ Ezek a motívumok – Róma ellenségességének hangsúlyozása, a zsidók diaszpóraléte – mind a római, mind a perzsa birodalomban a keresztény uralom kérdéskörének előhírnökei voltak.

A Talmud néha legendás disputákat tulajdonít bibliai alakoknak, ilyen például az Ábrahám és Nimród között zajlott vita.⁵ Vannak pe-

² Mechiltá Bá-Hódes 9.

³ Pirké De-Rabbi Eliézer 40a–b.

⁴ Peszáchim 87b.

⁵ Ábrahám 13 éven keresztül a föld alatt bujkált Nimród király elől, aki meg akarja gyilkoltatni, mert Ábrahám nem volt hajlandó meghajolni egy bálvány előtt. Ez a

rekről szóló leírások is, amelyek állítólag bíróságok, királyok előtt folytak a zsidó nép képviselői és az Izrael földjére igényt tartó más népek között. Josephus Flavius beszámol az alexandriai zsidók és a szamaritánusok közötti perről „magának Ptolemáiosnak⁶ a jelenlétében, melyben a zsidók azt állították, hogy a Jeruzsálemi Templom volt az, amely Mózes törvényei szerint épült, a szamaritánusok pedig azt, hogy a Gerizzim hegyen épült templom az. Kérték a királyt, hogy tartson tanácsot barátaival, és hallgassa meg az érveiket az ügyben.”⁷

A zsidó bölcsek közül többen úgy jelennek meg a talmudi irodalomban, mint akik olyan vitákban vettek részt, amelyek nemcsak a zsidó hit és életmód kérdéseire vonatkoztak, hanem amelyekben megmutatták a zsidó bölcsek tudásának elsőbbségét is.⁸

3. Keresztény környezet és misszió

A kereszténység és a zsidóság közti szakadék a 2. században drasztikusan mélyült, és egyre erősödő polémiákhoz, disputákhoz vezetett. A keresztény teológusok, tanítók által a Héber Bibliából készített idézetlisták nemcsak olyan bibliai szakaszokból álltak, amelyekkel a pogányokat akarták meggyőzni, hanem általában azt szolgálták, hogy a zsidókat rávegyék a keresztény hittételek elfogadására.

A keresztény és zsidó teológiai koncepciók, illetve életmód növekvő különbözőségével a disputák meghatározott formákat öltöttek és lejegyzésre kerültek. Ezeket a korai polémiákat keresztény részről jegyezték

próbatétel a zsidó hagyományokra épül, amelyek leírják, hogy Ábrahám apja, Táré egy bálványokat árusító bolt tulajdonosa volt. Ábrahám (pontosabban Ábrám) már hároméves korában kételkedni kezdett a szobrok erejében, ami oda vezetett, hogy a gyermek összetört néhány bálványt. Vétkéért bátyjával, Háránnal együtt a király előtt kellett felelnie. Amikor azonban Ábrahám nem volt hajlandó meghódolni egy bálvány előtt, Nimród halálra ítélte. A hagyományok szerint a következő próbatételre akkor került sor, amikor a király katonái elfogták Ábrahámot és testvérét, és tűzbe (egyes leírások szerint egy égő bokorba) vetették őket. Ábrahámot megvédte a hite, és sértetlenül került ki a lángok közül, de Hárán hite nem volt elég erős, ezért ő meghalt. Erre a Genesis könyvében is találhatunk utalást (11,28): „*Meghala pedig Hárán, az ő atyjának, Thárénak szemei előtt, az ő születésének földjén, Úr-Kaszdimban.*”

⁶ Claudius Ptolemaeus (görög: Klaudiosz Ptolemaiosz) 90–168.

⁷ Josephus Flavius: *A zsidók története* 13,74–75; az érvelés: 75–79.

⁸ Jósua ben Hánánjá (Chágigá 5b; Chullin 59–60b; Bechórót 8b–9a).

fel, de ezekből a disputákból benyomások és töredékek maradtak fenn a talmudi irodalomban is.⁹

Az e polémiák nyomán létrejött kihívások az amórák¹⁰ idejében (3–4. sz.) megtalálhatók abban a magyarázatban, amelyet Abbahu, a keresztényekkel folytatott disputák ünnepelt képviselője adott Caesareában azoknak, akik megkérdőjelezték egy Babilóniából jött tudós tanultságát. „Mi, akik veletek együtt élünk [ti. Erec Jiszráél tudósai], feladatunknak tekintjük az Írások teljes tanulmányozását. Ők [a babilóniai tudósok] nem ilyen jól felkészültek ebben.”¹¹ A keresztény álláspont kifejtése egy 500 körül keletkezett, ismert mű, az *Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani*.¹² Az ebben a műben szereplő érvrendszer sokáig befolyásolta a keresztény álláspontot a keresztény–zsidó vitákban. Egy Theophilus nevű keresztény beszél a zsidó Simonnal. A vita Krisztus istenségét érintette. Simon állítja, hogy Krisztus nem lehet Isten, hiszen az Írás mondja: „Nincs más Isten rajtam kívül!”¹³ Izajás pedig azt írta:

⁹ Mechiltá Sirá 7; Bá-Hódes 5; Káspzá 3; Mechiltá Semót 2; Szifré Deuteronomium 87–91, 306; Jeruzsálemi Talmud Beráchót 9,1, 12d–13b; Jeruzsálemi Talmud Táánit 2,1, 65b; Jeruzsálemi Talmud Szánhedrin 1,1, 18a; Jeruzsálemi Talmud Szánhedrin 13,9, 23c–d; Jeruzsálemi Talmud Szánhedrin 10,1, 27d–28a; Beráchót 7a, 10a, 12a–b; Sábbát 88a–b, 116a–b; Peszáchim 56a; Érubin 22a; Szukká 48b; Táánit 27b; Chágigá 5b; Jevámót 102b; Szótá 47a; Gittin 57a; Szánhedrin 38b–39a, 43b, 98b–99a, 106a–b; Ávódá Zará 4a, 6a–b, 17a; Toszeftá Chullin 2,2; Ecclesiastes Rabba 1,8, no. 4; 2,1, nos. 1, 2; 4,8, no. 1; Sir hássirim Rabba 7,3.

¹⁰ Amórák (héber: *amórain*, szónoklók, magyarázók, az *amór* 'mondani, beszélni' héber igéből); törvényt magyarázó tudósok és korszakuk megjelölése Palesztinában és Babilóniában. Az amóra kifejezést a Talmud kétféle értelemben használja. Egyrészt amórának hívták azokat, akik az akadémiákban az előadó tudós oldala mellett állottak, s annak rövid szövegmagyarázatát részletesen előadták, magyarázták. Míg az előadó leginkább héber nyelven mondott véleményt, addig az amóra az arám nyelvet használta. Ezt a hivatást a *meturgeman* (magyarázó, fordító) szóval is jelölték, s a kettő a különböző talmudi szövegekben egyet jelent. Ismertebb szóhasználatban az amóra elnevezést úgy Palesztinában, mint Babilóniában valamennyi kiváló tudósra s azok kartársaira értették 219 és 500 között, tehát az ún. tannaiták utáni korban, Rabbi Júdá pátriárka halálától a Babiloni Talmud befejezéséig. Az amórák tevékenysége elsősorban a Misna-szövegek megmagyarázására terjedt ki, amelynél alapul vették Rabbi Jódá szövegét, amelyet a szóbeli törvény hiteles szövegének tekintettek. Az amórák tevékenységüket főleg Tiberias, Szepphorisz, Caesarea, Nehardea, Sura és Pumbadita városok tanházaiban fejtették ki.

¹¹ Ávódá Zará 4a.

¹² *Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani*. Kiad. Adolph von Harnack. Leipzig, 1883.

¹³ Iz 45,5.

„Én vagyok az első és az utolsó, és rajtam kívül nincs Isten!”¹⁴ Theophilus idézi az „[I]me, a szűz fogan méhében”¹⁵ verset. Simon azt válaszolja, hogy a szűz Jeruzsálem leánya, nincs fia. Theophilus szerint a szűzi fogantatás nem nehezebb Isten számára, mint a sziklából való vízfakasztás. Simon idézi az Írást: „Átkozott Isten előtt az akasztott ember!”¹⁶

4. Jusztinosz: Párbeszéd a zsidó Trifónnal

Érvrendszerét tekintve is meghatározó jelentőségű Jusztinosz mártírnak (147–160) Trifónnal folytatott dialógusa, amely körülbelül a Bar Kochba-féle szabadságharc idejére eshetett, és 156–161 között került lejegyzésre. Míg az általános és konkrét kérdésekben az érvelések igen élesek és keserűek voltak, maguknak a disputálóknak a viszonyát a kölcsönös tisztelet jellemezte. A zsidó vitapartner elismerésével zárult a disputa, miként azt Jusztinosz állítja. Trifón „rendkívüli módon el volt bűvölve a beszélgetéstől”, Jusztinosz pedig „[t]ávoztában egyaránt imádkozott azért, hogy megmeneküljenek a tenger veszélyeitől és minden bajtól, ugyanakkor imádkozott a zsidókért is, mondván: Nem mondhatok nagyobb imát önökért, uraim, mint azt, hogy úgy tegyenek minden szempontból, mint mi. Ismerjék el, hogy imádatunk tárgya az Istentől való Krisztus.”¹⁷

Ennek ellenére az udvariasság nem akadályozza meg Jusztinoszt abban, hogy keményen a zsidók szemére hányja hitelenségüket, okozati kapcsolatba állítva a római háborúval, amit úgy tekintett, mint a zsidóság Törvényből következő büntetését: „A test szerinti körülmetélés, mely Ábrahámától van, jelül adatott, hogy elkülönüljete a többi nemzettől és tőlünk, és hogy ti egyedül szenvedjete el e dolgokat, melyeket most jogosan szenvedte el. Ezért legyen földetek elhagyott, városaitokat eméssze el a tűz, szemetek előtt egyék meg az idegenek gyümölcsseiteket, és senki fel ne menjen közületek Jeruzsálembe. Hiszen semmi másban nem különböztetnek meg benneteket a többi embertől, mint a testeten való körülmetéléstől.” „Mindez jogosan és jól történt meg veletek,

¹⁴ Iz 44,6.

¹⁵ Iz 7,14.

¹⁶ Deut 21,23.

¹⁷ Jusztinosz: *Trifón* 142:1–3.

mert megöltétek az Igazat, és az Ő prófétáit Őelőtte, visszautasítottátok és megvetitek azokat, akik reményüket Őbelé vetik.” „Átkozzátok zsinagógáitokban azokat, akik Krisztusban hisznek.”¹⁸ Jusztinosz gyakran magyarázza az egyes előírásokat is úgy, hogy azokat Isten a zsidóknak negatívumként adta: „Bűneitek és atyáitok bűnei miatt adta Isten azt a kötelezettséget, hogy tartsátok meg a szombatot jelként, és ezért adott más parancsokat is.”¹⁹ A Tórának és a parancsoknak a Prófétáknál található igazi értelme krisztológiai, spirituális értelmű. Fizikai nyugalmat valójában nem élvezhetnek szombaton a zsidók, mivel: „Látjátok, hogy a Természet nem áll tehetetlenül, és nem tartja meg a szombatot. Különben ti meg se születhettétek volna!”²⁰ A makacs és bűnös zsidó nép csak azért marad fenn, mert Isten „nem hozta meg az ítéletet, nem is kezdett hozzá, mivel Ő tudja, hogy mindennap néhányan [a zsidók közül] az Ő Krisztusának tanítványaivá lesznek, és elhagyják a tévedés útját”.²¹ Jusztinosz kategorikusan elveti a zsidókereszténység minden formáját.²² Érveinek nagy része a prófétáktól származó szövegek, amelyeket a kereszténység melletti érvként idéz. Érvelési módszere a zsidók és a judaizmus elleni keresztény érvelés prototípusává vált.

Trifón ellenzi, hogy krisztológiai bizonyítékokat vezessenek le a Tánáchból, a Héber Bibliából: „Miért választotok ki a próféták mondásaiból csak bizonyos részeket, és miért nem említetek olyanokat [amelyek nem illenek bele a keresztény tanításba]?” Ezt követően példákat hoz, hogy bizonyítsa álláspontját.²³ Jusztinosz tudatában volt annak, hogy a zsidókat ebben a kritikus történelmi időben nem elsősorban hitbéli és filozófiai vitakérdések érdekelték. Leírja, hogyan „ült le Trifón kísérelőivel, a zsidókkal szemben, és miután egyikük tett egy megjegyzést a júdeai háborúra, beszélgetni kezdtek velük erről”.²⁴ A zsidók pedig a szöveg szerint előnyben részesítették a pogány filozófiát a babonás kereszténységgel szemben: „Jobb volt nektek továbbra is Platón vagy néhány tanult ember filozófiájához ragaszkodni, mint teljesen hamis beszédek által félrevezettetni vagy egyszerű embereket követni. Mert

¹⁸ Uo. 16,2–4.

¹⁹ Uo. 21,1.

²⁰ Uo. 23,3.

²¹ Uo. 39,2.

²² Uo. 46,1–2; 47,1–2.

²³ Uo. 27,1.

²⁴ Uo. 9,3.

amíg megmaradtatok e filozófiában, és igaz életet éltetek, remélhettek egy jobb sorsot, de amikor Istent kerestétek, és reményeteket egy emberbe vetettétek, milyen megváltás marad számotokra?”²⁵ Trifón szerint a keresztényeket hiszékenységük miatt üldözik: „Elfogadtatok egy semmit sem érő szóbeszédet, teremtettetek magatoknak egy messiást, és az Ő kedvéért most vakon elpusztultok.”²⁶ Az üdvösség igaz reménye Trifón szerint a Törvény szigorú megtartásában van: „Először legyél körülmetélve, majd tartsd meg a szombatot, az ünnepeket és Isten újholdjait, és röviden szólva, tegyél meg mindent, ami a Törvényben meg van írva, és akkor talán kegyelmet találsz Istennél!”²⁷

Nemcsak a Héber Biblia szavai idézésének és bizonyítékainak keresztény gyakorlatát tekintik meghamisítottnak zsidó részről, mert kiragadták őket szövegösszefüggésükből, és nincsenek tekintettel a héber nyelv természetére, hanem számos keresztényekkel kapcsolatos eseményt és az általuk nyújtott magyarázatot is istenkáromlónak és tévesnek tartják. Amikor Jusztinosz szemére vetette Trifónnak, hogy a Biblia szavait Pál verziója szerint idézte, amely prófétagyilkosokként stigmatizálja a zsidókat, és hozzátette, hogy a zsidók azért létezhetnek még, mert vannak közöttük, akik megtérnek a kereszténységre, Trifón közbevetette: „Szeretném, ha tudnád, hogy elvesztetted az eszedet, amikor mindezeket mondod!”²⁸ A bizonyításra szánt bibliai szövegek hosszú listájára, amelyet Jusztinosz Jézusra és istenségére vonatkozó próféciákként említett meg, Trifón a következőképp reagál. „Te számos istenkáromló dolgot mondasz, úgy gondolod, hogy meggyőzől bennünket, hogy ez az ember, akit megfeszítettek, Mózással és Áronnal volt, beszélt velük egy felhőoszlopban, majd emberré lett, megfeszítették, felment a mennybe, és újra eljön a földre, és imádni kell majd őt!”²⁹ A megtestesülést megelőzően létező istenség inkarnációjába és megfeszítésébe vetett hitet mint irracionális gondolatot Trifón elveti: „Mert azon állításod, hogy ez a Krisztus létezett, és isten volt minden idők előtt, majd hogy Ő meg is született, emberré vált és szenvedett, és így eredete szerint nem ember, nemcsak különösnek, hanem butának is

²⁵ Uo. 8,3.

²⁶ Uo. 8,4.

²⁷ Uo. 8,4.

²⁸ Uo. 39,1–3.

²⁹ Uo. 38,1.

tűnik!”³⁰ Trifón ezután így folytatta: „A keresztények állítása Jézus létezéséről felér egy olyan kísérlettel, miszerint a próféták elismerték volna egy másik Isten létezését a világmindenség Alkotója mellett.”³¹ Jusztinosznak az Iz 7,14-ben szereplő *há-álmá* kifejezésre való magyarázatát, miszerint azt jelenti, hogy „a Szűz”,³² Trifón kijavítja, és azt állítja, hogy annak jelentése a szövegben „a fiatal nő”, majd elhelyezi a próféciát annak történelmi összefüggéseiben, Hiszkijáhu (Ezékiás)³³ király uralkodásának idejére. Hozzáteszi, hogy a szűzi születés koncepciója pogány eredetű és jellegű: „A mesék között, melyeket az általunk görögöknek hívtak mesélnek, hallhatjuk, hogy Perseus Danaétól született,³⁴ aki még szűz volt, és akihez az általuk Zeusnak nevezett istenség arany formájában folyt le. Szégyellni kéne magatokat, hogy olyanokat állítotok, mint ők, és azt kellene inkább mondanotok, hogy Jézus embertől származó ember volt, és ha bebizonyíthatjuk az Írásokból, hogy Ő a Krisztus, mert a Törvény szerinti tökéletes életet élt, méltónak ítéltetett arra, hogy a Krisztusnak válasszák. Ne merészeljétek csodákat állítani, hogy ne ítéltessetek el a görögökhöz hasonló módon, hogy butaságokat beszéltek.”³⁵ Így talán Jusztinosz megítélése szerint Trifón bizonyos mértékig elfogadta a kereszténységet, vagyis Jézust csak a pogányok emberi megváltójának tekintette. Trifón hosszasan próbálja kutatni Jusztinosz álláspontját arról, vajon szerinte a zsidókeresztények megtartják-e a Törvényt.³⁶ Jusztin elbeszélése szerint Trifón azt javasolta: „Ti, akik nem zsidóktól származtok, ismerjétek el Őt Úrnak, Krisztusnak és Istennek, ahogy az Írások jelentik, látva azt is, hogy Tőle kaptátok mindnyájan a keresztény nevet is. Mi azonban, akik Istent imádjuk, aki Őt is teremtette, nekünk nem kell Őt megvallanunk.” A propozíció felett érzett düh erős kirohanásra készítette Jusztinoszt zsidó ellenfelével szemben.³⁷ Trifón rámutatott arra, hogy a zsidók által várt

³⁰ Uo. 48,1.

³¹ Uo. 55,1; 50,1.

³² Uo. 66.

³³ Ezékiás, más írásmóddal Hiszkija (héberül: Hizkijáhu – erősségem az Úr), görögül Edzékiász a Septuagintában, latinul Ezechias (739–687). Júda társkirálya 729-től, királya 716-tól haláláig, 697-től fiával, Manasséval együtt uralkodott.

³⁴ Danaé a görög mitológiában az argoszi Akrisziosz király és Eurüdiké leánya, Perseusz anyja. Nevének jelentése: aszalt, elszárított.

³⁵ Jusztinosz: *Trifón* 67.

³⁶ Uo. 46; 47,1–2. Jusztinosz elvetette a zsidókeresztényeket.

³⁷ Uo. 64,1–2.

messiás egy királyi megmentő volt, és nem a megváltó Isten: „Mert mi, zsidók mindannyian azt várjuk, hogy a Krisztus [a messiás] ember lesz, pusztán emberi származással, és hogy Illés eljön, és felkeni Őt!”³⁸

Ez a korai találkozás a már különvált kereszténység és judaizmus között megalapozta a jövőbeni zsidó–keresztény alapállás legfőbb témáit és hangvételét, így Tertullianusnak a zsidók elleni polemikus állításait még ugyanabban a században, és a zsidó–keresztény disputációk fellelhető töredékeit a tannaiták³⁹ és amórák időszakában. Állandóan visszatérő témák a disputákban a II. század végétől fogva: A férfiak és pátriárkák, akik a Tóra átadása előtt éltek, a Törvény megtartóinak tekinthetők vagy sem? Miért a zsidóknak adatott a Törvény? Javukra vagy büntetésként? A Törvénynek és a prófétáknak az igazi értelmét „szó szerinti” vagy „spirituális” értelemben kell-e magyarázni? Mi a jelentősége annak, hogy Istenre a Biblia többes számú formában utal (Elohim)? A Szentháromság koncepciójára való utalás itt a szándék? Ki az „Isten szenvedő szolgája” Iz 52-ben és azt követően? Mi a *há-álmá* pontos fordítása? Bár e kérdéseknek a variációi változtak, ez volt és maradt a zsidó keresztény disputák exegetikai lényege. A zsidó nép sorsának, a történelem eseményeinek, a háborúnak és a békének a kérdései a viták egy későbbi szakaszában jelentek meg. Bár ekkor még nem kerültek végső meghatározásra, bizonyos kérdések kezdeti állapotban már ekkor megvoltak: így a bálványimádásnak tekintett szentháromságtannak, az Isten isteni természetét bántó megtestesüléstannak az elvetése, valamint szilárd állásfoglalás arról, hogy az Írások értelmezését a héber nyelv átfogó ismeretére kell alapozni, anélkül, hogy kiragadnák azokat szövegkörnyezetükből. Előtérbe került keresztény oldalról a zsidóság misztikus, lelki megközelítési módja is. Keresztény részről Izraelt nemzeti, történelmi egységként, „papok és szent nemzet birodalmaként” fogták fel, amely ebben a világban arra hivatott, hogy elvigye az isteni üzenetet a világnak.

³⁸ Uo. 49,1.

³⁹ Tannaiták (arám tanaj 'átad, hagyományoz'): az írástudók nemzedékeit követő tanítók Izraelben. Közéjük tartozott Gamaliel, aki az Apostolok cselekedetei szerint Pál tanítója is volt. Jézus idejében az írástudók és a tannaiták párhuzamosan tevékenykedtek.

5. Órigenész: Kelszosz ellen

A disputák korai korszakából származnak az ettől némileg különböző keresztényellenes vonulatok, amelyeket Kelszosz⁴⁰ idéz a 178 körül íródott keresztények elleni polémiájában. Ebben a zsidó fél a következőket mondta beszámolója szerint: „Sok mindent elmondhatnék Jézusról, ami igaz, és semmi olyan, amit Jézus tanítványai mondtak el.”⁴¹ Kelszosz feljegyzése, amely számos Újszövetségen kívüli részletet, illetve Jézussal szembeni ellenséges gyanúsítást tartalmaz, bizonyos szempontból a Jézus életéről és haláláról szóló későbbi polemikus verzióknak, a *Széfer Toledót Jesunak*⁴² előképét adta.⁴³ A zsidó fél sok olyan keresztényellenes érvet is idézett, amelyeket Trifón és az amoriták is használtak már. Élesen elítélte a zsidók áttérését a kereszténységre, mondván: „Miért eredeztetitek származásokat a mi vallásunkból? Majd amikor előrehaladtok a tudásban, megvetitek ezeket a dolgokat, bár nem tudtok megnevezni semmi más forrást tanaitoknak, mint a mi Törvényünket!”⁴⁴ Támadja a feltámadt Krisztus koncepcióját, különösen azért, mert az pogány legendákhoz hasonló,⁴⁵ majd hozzátette: „Amíg élt, nem segített magán, de a halál után feltámadt, megmutatta büntetése jeleit, és azt, hogy kezei hogyan lettek átszúrva. Ki látta azonban ezt? Egy hisztérikus nőszemély, ahogy mondjátok, és talán néhány másik, akiket ugyanaz a varázslat csapott be. Ezek vagy álmodtak egy bizonyos elmeállapotban, és vágyaikat követve egy téves felfogás következtében (ami olyan tapasztalat, mely ezekkel megtörténni) hallucinációs élményben volt részük, vagy, ami még valószínűbb, mások felé akartak jó benyomást tenni ezzel a fantasztikus mesével, és így ezzel a furcsa történettel lehetőséget adni más koldusoknak is!”⁴⁶ A feltámadásra vonatkozó támadása a következőképp folytatódott: „Ha

⁴⁰ Kelszosz (lat. Celsus) ókori platonista filozófus a késő 2. században írta az egyik legrégebbi ismert polémiát a kereszténység ellen. A szöveg nem maradt fenn, de rekonstruálható idézetekben.

⁴¹ Órigenész: *Kelszosz ellen* 2,13.

⁴² *Széfer Toledót Jesu* vagy *Toledós Jesu* egy középkori antievangelium. Több változata maradt fenn.

⁴³ Órigenész: *Kelszosz ellen* 1,28; 1,32; 1,38; 1,67; 2,8; 2,9; 2,15; 2,16; 2,26; 2,27; 2,32; 2,34; 2,44; 2,46; 2,55; 2,70.

⁴⁴ Uo. 2,4; 2,1.

⁴⁵ Uo. 2,55.

⁴⁶ Uo. 2,55.

azonban tényleg olyan nagy volt, hogy megmutassa istenségét, hirtelen el kellett volna tűnnie a keresztről!”⁴⁷ Kelszosz így folytatta: „Hol van tehát, hogy lássuk és higgyünk?”⁴⁸ Kelszosz felhasználta Jézusnak a zsidók általi tagadását istensége elleni érvként: „Milyen Isten az, akit, amikor megjelenik, nem hisznek azok, akik vártak rá? Vagy miért nem ismeri fel az a nép, amely régóta várja őt?”⁴⁹

Az itt érintett problémák az érvelés azon vonulatát vázolják fel, amelyet a zsidók a keresztények ellen használtak a keresztény–zsidó–pogány hármasságban a 2. sz. második felében. Amikor a judaizmus egyedül maradt szemtől szemben a kereszténységgel, az ilyen típusú érvelésnek nagy része már elmaradt a direkt konfrontációban.

A 4. században, a késő Római Birodalomban, Julianosz aposztata⁵⁰ megjelenésekor a belső keresztény dogmatikai küzdelmek tüzeiben párhuzamosan jelen volt a judaizmusnak és a zsidóknak, illetve életmódjuknak megvetése Aranyszájú Szent János,⁵¹ Euszébiosz⁵² és más egyházatyák részéről. Most már nem pusztán az isteni kiválasztottság volt egyedül az egyháznak mint lelki Izraelnek tulajdonítva, de ez kategorikusan meg is lett tagadva a történelmi zsidó néptől, meghagyva ezt a címet a zsidóságból azoknak, akiket „Krisztus ideje előtt keresztényeknek tekintettek”, mint a pátriárkákat és a prófétákat. A talmudi irodalomban található érvelések nagy része az ilyen típusú támadásokra szóló válasz volt.

A 7. század elején a zsidók és keresztények közötti feszültségek Erec Jiszráélben, a perzsa hódítás korában, és a bizánci–perzsa küzdelemben való zsidó részvétel visszatükröződik egy 640 körül íródott, ellentmondásoktól sem mentes szövegemlékben, a *Doctrina Iacobi nuper baptizati*ban.⁵³ Ez a görög nyelvű keresztény irat talán egy kartágói vita emlékét őrzi 634-ből. A főszereplő egy Konstantinápolyban született Jákob nevű zsidó. Hérakleiosz császár⁵⁴ rendeletet adott ki a zsidók megkeresztelkedésére, amelyet először Jákob nem akart teljesíteni, de

⁴⁷ Uo. 2,68.

⁴⁸ Uo. 2,77.

⁴⁹ Uo. 2,75.

⁵⁰ Julianosz aposztata (360–363).

⁵¹ Joannész Khrüszosztomosz (350–407).

⁵² Euszébiosz (263–339).

⁵³ *Doctrina Iacobi nuper baptizati*. Kiad. N. Bonwetsch. Berlin, 1910.

⁵⁴ Hérakleiosz császár (574–641).

amikor ezért börtönbe került, imádkozott Istenhez, hogy tudassa vele, helyes-e megkeresztelkednie. Isten azt mondta, hogy igen, mert Jézus a messiás, és neki azon kell fáradozni, hogy ezt minden zsidó elfogadja.

6. A kereszténységgel szembeni zsidó érvek

1. A Héber Biblia: A keresztények a Bibliára hivatkoznak teológiai érvelésük alátámasztására, de egyrészt nem ismerik a Héber Bibliát, a Tánácho, másrészt nem ismerik a héber nyelvet és annak szellemiségét. A szövegösszefüggésekből önkényesen ragadnak ki részeket, és csak olyan verseket idéznek, amelyek beleillenek érvelésükbe, amelyek ellentmondának neki, azokat pedig nem.

2. Jézus: Jézusról tagadják zsidó részről, hogy születése előtt Istennél élt volna, megtestesült, keresztre feszítése után föltámadt, újra eljön, és majd imádni kell. Ez olyan, mintha a próféták elismerték volna egy másik isten létezését az Úr mellett. Iz 7,14-ben a *há-álmá* (szűz – hajadon) fordítását zsidó részről konkrét történelmi korra értik: Hiszkiájahu (Ezékias) uralkodása király idejére. A szűzi születés egy ismert pogány mesemotívum. Jézus amíg élt, nem segített magán, de halála után feltámadt, és megmutatta büntetésének jeleit. Ezt néhány nő látta, akik esetleg nem voltak maguknál, vagy éppen kitaláltak egy mesét. Ha tényleg Isten volt, hatalmát meg kellett volna mutatnia keresztre feszítésekor. Milyen Isten az, akit, amikor megjelenik, nem hisznek azok, akik vártak rá? Vagy miért nem ismeri fel az a nép, amely régóta várta? Ki az „Úr szenvedő szolgája” Iz 52-ben? A keresztfával kapcsolatban idézték Deut 21,23-at: *„Átkozott Isten előtt az akasztott ember!”*

3. A szentháromságtan: A keresztények szerint a szentháromságtan benne rejlik Isten többes számú héber nevében, az Elóhímban. Zsidó részről viszont idézik az Isten kizárólagos egyedülvalóságára utaló szakaszokat. A szentháromságtan voltaképpen bálványimádás.

4. A törői parancsok: A keresztények jobban tennék, ha megtartanák a Törvényt, körülmetélkednének, megtartanák a szombatot és a zsidó ünnepeket.

5. A pogány filozófia és Jézus mint a pogányok messiása: A pogány, vagyis a görög filozófiát is többre becsülték zsidó részről a keresztény teológiánál. Javasolták zsidó részről, hogy Jézust mint hitű törvény-

tartót tiszteljük, akit környezete méltónak tartott a messiásságra. Ebben az értelemben Jézus a pogányok megváltója, a zsidóság viszont nem tudja annak elfogadni.

6. A keresztényüldözés: A keresztényeket hiszékenységük miatt éri üldözés, mert kreáltak maguknak egy messiást.

Bibliográfia

- ALBO, Joseph: *Buch Ikkarim. Grund- und Glaubenslehren der mosaischen Religion*. Kiad. Wolf Schlesinger – Ludwig Schlesinger. Frankfurt am Main, 1844.
- ALBO, Joseph: *Sefer ha'Ikkarim*. Kiad. Isaac Husik. 1–4. köt. Philadelphia, 1930.
- ALLERHAND, Jacob: *A Talmudtól a Felvilágosodásig*. Budapest, 2002.
- BAER, Yitzhak: *Yisrael ba-Ammim*. Jerusalem, 1955.
- BEN-SASSON, Haim Hillel: Disputations and Polemics. In: *Encyclopaedia Judaica*. 2. kiad. 5. köt. Detroit, 2007. 686–699. o.
- BEN-SASSON, Haim Hillel: *Geschichte des jüdischen Volkes*. 1–3. köt. München, 1978–1980.
- BENBASSA, Esther – ATTIAS, Jean-Christophe: *A zsidó kultúra lexikona*. Budapest, 1992.
- BERGER, David (szerk.): *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages. A Critical Edition of the Nizzahon Vetus*. Philadelphia, 1979.
- BLUMENKRANZ, Bernhard: *Juden und Judentum in der mittelalterlichen Kunst*. Stuttgart, 1965.
- BROWE, Peter: *Judenmission im Mittelalter und die Päpste*. Roma, 1942. 55–130. o.
- BUBER, Martin: *On Judaism*. New York, 1967.
- COHEN, Martin A.: Reflections on the Text and Context of the Disputation of Barcelona. *Hebrew Union College Annual*, 35. évf. 1964. 157–192. o.
- DUBNOV, Simon: *A zsidóság története*. Budapest, 1935.
- FRIEDMANN Sándor: *Ramban és a barcelonai hitvita*. A Tudomány Ünnepe 2008 alkalmából az OR-ZSE doktoranduskonferenciáján elhangzott előadás bővített változata. Kézirat. www.or-zse.hu/resp/hallgatoi/disputa-ramban.doc. (Letöltés: 2015. május 10.)
- GICZY György: *Törvénytisztelet és messianizmus a Talmudban és a középkori zsidó–keresztény disputákon*. Budapest, 1993.
- HEVESI Simon: *Dalalat Alhairin. Majmuni útmutatójának ismertetése*. Budapest, 1928.
- Jüdisches Lexikon*. 1–6. köt. Berlin, 1930.
- KAYSERLING, Meyer: Die Disputation des Bonastruc mit Frai Pablo in Barcelona.

- Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 14. évf. 1865. 308–313. o.
- KATZ, Jacob: *Exclusiveness and Tolerance*. New York, 1961.
- MACCOBY, Hyam: *Judaism on Trial. Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*. London–Toronto, 1985.
- Magyar zsidó lexikon*. Szerk. Újvári Péter. Budapest, 1929.
- MOSKOVITS, Jechiel Cvi: *A Biblia hagyományos kommentárjai*. Budapest, 2001.
- PARKES, James W.: *Conflict of the Church and the Synagogue*. New York, 1964.
- PFLAUM, Hiram: *Die religiöse Disputation in der europaischen Dichtung des Mittelalters*. Genf–Firenze, 1935.
- PACIOS LOPEZ, Antonio: *La Disputa de Tortosa*. 2. köt. *Actas*. Madrid–Barcelona, 1957.
- LAPIDE, Pinchas: Jesus in der israelischen Literatur. *Communio*, 3. évf. 1973. 4. sz. 375–381. o.
- Órigenész: *Kelszosz ellen*. Budapest, 2008.
- POSNANSKI, Adolf: *Schiloh. Ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre*. 1. köt. Leipzig, 1904.
- RANKIN, Oliver Shaw: *Jewish Religious Polemic of Early and Later Centuries. A Study of Documents here Rendered in English*. Edinburgh, 1956.
- ROSENTHAL, Judah M.: The Talmud on Trial. *Jewish Quarterly Review*, 47. évf. 1956/57. 58–76., 145–169. o.
- ROTH, Cecil: The Disputation of Barcelona (1263). *Harvard Theological Review*, 43. évf. 1950. 2. sz. 117–144. o.
- ROTH, Cecil: *Zsidó középkor*. Budapest, é. n. (Javne Könyvek 11.)
- SCHOEPS, H. J.: *Jewish-Christian Argument*. New York, 1963.
- SEIFERTH, Wolfgang: *Synagoge und Kirche im Mittelalter*. München, 1964.
- STEINSCHNEIDER, Moritz: *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache*. Leipzig, 1877.
- Tertullianus: Minden eretnekség ellen. In: *Tertullianus művei*. Budapest, 1986. 905–913. o.
- Testvéri párbeszéd zsidók és keresztények között. Interjú Schalom Ben-Chorinnal. *Mérleg*, 9.évf. 1973. 1. sz. 24–29. o.

Egy királyi üzenet – Szent István-i családkép

Szent István

I. István, Vajk, államalapító királyunk Esztergomban született 969/975-ben, és 1038. augusztus 15-én hunyt el. Géza fejedelemnek és Saroltának volt a fia. Kisgyermekként keresztelhetette meg az atya udvarában térítő püspökök egyike, a hagyomány szerint Szent Adalbert. A keresztségben István első vértanú diakónus nevét kapta. Neveltetésében szerepet kapott a nyugati kultúra, így a latin nyelv is. 996-ban feleségül vette Gizella bajor hercegnőt, II. Civakodó Henrik (1002–1024) leányát.

Szembekerült nemcsak népének vezetőivel, de sok esetben családjának tagjaival is, akik elleneztek egyrészt a Bizánccal szemben a nyugati kereszténységre támaszkodó államszervezést, illetve a nyugati mintájú egyenes ági trónöröklődést és a házassága révén erősödő német birodalmi kapcsolatokat. 997-ben az Árpád-család legidősebb, a magyar tradíciójog szerint trónkövetelő tagjával, Koppány somogyi tartományúrral vívott csatát Veszprémnél. István az országba hívott Vecelin német lovagnak és társainak katonai segítségével győzött. István Koppány testét felnagyeltette, és testrészeit hónapokig kifüggesztve tartották az ország négy legfontosabb várának kapuja felett: Győrben, Veszprémben, Esztergomban és Gyulafehérváron. 1003-ban édesanyjának testvérét, az erdélyi Gyulát, a bizánci kereszténység követőjét fosztotta meg hatalmától. 1028-ban pedig a Maros-vidék ura, a Bizánccban megkeresztelkedett Ajtony uralmának vetett véget.

Házassága révén jó kapcsolatba került az európai uralkodóházakkal, így III. Ottó (983–1002) német-római császárral is. A II. Szilveszter pápától (999–1003) kért és kapott koronával 1000. dec. 25-én királlyá

koronáztatta magát anélkül, hogy a Német-római Birodalommal – a cseh és lengyel példával ellentétben – hűbéri viszonyba került volna.

Politikusként szövetségese volt II. Bolgárölő Baszileiosz bizánci császárnak (976–1025) is, akit személyesen hadba szállva 1014-ben és 1018-ban két ízben is támogatott bolgárellenes harcában. Így biztosította Magyarországot déli határvidékét. 1018-ban győzelmesen harcolt a Felvidéken Vitéz Boleszláv lengyel fejedelem hatalmi törekvéseivel szemben. A német birodalommal sógora, II. Szent Henrik császár uralkodása (1002–1024) alatt került jó viszonyba, 1030-ban ennek utóda, II. Konrád (1024–1039) támadást kísérelt meg a nyugati határszélen, amelyet István király visszavert, Konrád seregét megsemmisítette, és Bécsset is elfoglalta.

Belpolitikájában és államszervező munkájában is erőteljes volt. A püspökségek és vármegyék szervezetét 1000 körül hozta létre. Megalapította 1000-ban Esztergom, 1002-ben Kalocsa érsekségét, 1000-ban Veszprém, 1009-ben Győr, Pécs és Eger, 1009-ben Erdély, 1030-ban Csanád, valamint Vác püspökségeit. A plébániák alapjait is megteremtette, elrendelte, hogy minden tíz falu építsen templomot.

Két törvénykönyve maradt fenn. Frank-bajor keresztény mintára alkotta meg törvényeinek nagy részét, helyenként kiegészítve és módosítva a helyi viszonyokra.

A kereszténységet mai ismereteink szerint Géza fejedelem honosította meg a Kárpát-medencében. István már konkrét szervezeti formákat hagyott maga után. Fiának és örökösének, Imre hercegnek *Intelmeket* szerkesztett, legalábbis abban biztosak lehetünk, hogy azok bizonyos elemei, szellemisége Istvántól való. Levelezett Szent Odilo clunyi apáttal. Nagy hatással volt rá Szent Adalbert püspök, akit a hagyomány nevelőjeként tart számon. Adalbert tanítványai, így a későbbi Radla-Sebestyén érsek munkatársai lettek az egyház megszervezésében. Az Itáliából 1026-ban érkezett Szent Gellértet fiának, Imrének nevelőjévé, a Pannonhalmán megismert bencés Boldog Mórt Pécs püspökévé tette.

Fiát korán elvesztve közvetlen örökös nélkül maradt. Az Árpádcsalád uralmával elégedetlen tagjai unokaöccsének, Vazulnak a vezetésével 1031-ben összeesküvést szőttek István meggyilkolására. István a kísérletet elfojtotta, Vazult megvakíttatta. A krónikák egyhangúan állítják, hogy a megvakítás Gizella királyné parancsára történt. A 14. századi krónikák szerint fülébe ólmot is öntöttek. Mivel ezek után

Vazulról nem írnak a feljegyzések, egyes történészek azt feltételezik, hogy belehalt a megtorlásba vagy annak következményeibe. Vazul neve a görög Baszileiosz magyar változata, ami alapján sokan úgy gondolják, hogy ez a bizánci rítusú kereszttségben nyert neve. Az utókor szerint feleségével nem élt keresztény házasságban. István fiának, Imre hercegnek a halála után Vazul igényt tarthatott a trónra. Kézai Simon *Gesta Hungarorum*a szerint István először őt is jelölte utódjául a magyar trónra, de Gizella királyné nyomására Orseolo Péternek – Géza leányági unokájának – kedvéért később mégis mellőzte.

Orseolo Ottó Géza fejedelem leányát, Ilonát vette feleségül, frigyükből született Orseolo Péter. Élete vége felé a palota négy főembere, látván a meggyengült királyt, megpróbálták megölni Istvánt, ám mikor az alvó király mellé lopakodtak, a kard a földre hullott, és a király felébredt a krónikás szerint. Büntetésül a király megvakíttatta őket, és „bűnös karjukat” levágatta. Ugyancsak élete végéről jegyezték fel, hogy a békés szándékkal Magyarországra érkező besenyők ellen erőszakkal fellépő határvédőket büntetésül kettesével köttette fel szerte az országban. István halálát közeledni érezvén, életművét, a keresztény Magyarországot 1038. augusztus 15-én Szűz Mária pártfogásába ajánlotta. Székesfehérváron, az általa emelt bazilikában temették el. A kőszarkofágon lelkének csecsemőként való mennybevitele, a Mária elszenderülésénél ismert motívum látható. I. László király 1083. augusztus 20-án a honi püspökök tanácsával egyetértésben a szentek sorába iktatta.

Később, 1045-ben két merényletet is szerveztek Orseolo Péter ellen, az egyiket sikerült leleplezni és a résztvevőit kivégezni. A másik csoport Szent Gellért csanádi püspök vezetésével Vazul fiainak ajánlotta fel a trónt, és több más püspökkel elindult András és Levente fogadására. Közben 1046 nyarán kitört a Vata-féle pogánylázadás a Körösök vidékén, ami gyorsan terjedt.

Boldog Gizella

Boldog Passaui Gizella, Szent István király felesége Regensburgban született 985-ben, és Passauban hunyt el 1065-ben. Henrik bajor herceg és Gizella burgundiai hercegnő leánya volt. Testvérei voltak: II. Szent Henrik német-római császár, Bruno augsburgi püspök és Brigitta nő-

vér, a regensburgi Mittelmünster apátnője. Gizellát Regensburgi Szent Wolfgang nevelte. Kolostorba készült lépni. Szülei kívánságára lett 996-ban I. István felesége Scheyernben, Bajorországban. Házasságukat leghatározottabban nagynénje, Gerberga apácafőnöknő ellenezte, aki nem tudta elfogadni azt, hogy unokahúgát politikai okokból egy „barbár” ország „barbár” uralkodójához adják feleségül. István azonban viselkedésével a feljegyzések szerint eloszlatta aggályait. Német krónikások feljegyezték, hogy a bajorok a házasságtól a kereszténység gyors terjedését várták, és ennek érdekében minden segítséget igyekeztek Istvánnak megadni. Gizellával együtt jelentős számban érkeztek bajor papok, lovagok: Vecelin, Hont, Pázmány és mesteremberek az országba. Városa Veszprém lett.

Feljegyezték róla, hogy szépen varrt és hímzett. Nevéhez fűződik a magyar koronázási palást vagy a Koppány elleni csatához is készített két zászló Szent György és Szent Márton képével. Sokszor elkísérte férjét ellenőrző útjaira is az országban. Fia, Imre halála után (1031) után mindinkább visszavonult. Férjének halála (1038) után a környezetétől – Orseolo Péter és Aba Sámuel alatt – sok nehézséget kapott. Mivel testvére, Henrik császár halála (1024) óta a magyar–német kapcsolat elhidegült, szülőföldjéről sem számíthatott pártfogásra. Veszprémben házi őrizetben tartották. Orseolo Péter fogságából azok a magyar rendek szabadították ki, akik Pétert elűzték, Aba Sámueléből azok a bajor lovagok, akik Pétert másodsor trónra segítették. 1042-ben visszatért Bajorországba, és a passauai Niederburg bencés kolostorban apáca lett, 1045-től apátnővé választották. A kolostortemplomban temették el. A passauai püspökség 1975-ben benyújtott kérésére a Szentszék engedélyezte a saját könyörgés használatát ünnepén. Az okmány *Sancta Gisela* néven említi. A regensburgi Alte Kapella falfestményén, amely eljegyzésüket ábrázolja, Istvánnál csaknem egy fejjel magasabb Gizella. A passauai kolostorban a padlóba mélyített sír sírköve fölé 1420-ban gótikus síremléket emeltek. 1908-ban megvizsgálták a sírt, és a sírlap alatti sírűregben csontvázmaradványokat és koponyát találtak. A régészet szerint a sírkő 1060 körül készülhetett. A csontmaradványok pedig egy 70 év körüli, magas termetű nőre utaltak.¹ Így esetleg feltételezhető, hogy Gizella magasabb lehetett Istvánnál.

¹ Gizella. In: *Magyar katolikus lexikon*.

Szent István fiai

A ránk maradt becses források egyértelműen állítják, hogy a magyar államalapító szent királynak több fia volt. Kézai Simon *Gesta Hungarorum*ában olvashatjuk:² „István király ugyan több fiút is nemzett, de az egyik, név szerint Imre, mindegyiknél kedvesebb volt Isten és az emberek előtt egyaránt.” Majdnem ugyanígy, odaadó tisztelettel írt a 14. századi krónika: „István király ugyan több fiút is nemzett, de a többi között volt egy Imre nevű fia, akit az Isten szeretett, az emberek tiszteltek, akinek áldott az emlékezete.”³

Szent Istvánnak – a ránk maradt különböző történeti források egybevetésének fényében – valószínűleg még legalább három gyermeke, fia volt Szent Imrén kívül.⁴ Egyiküket Ottónak hívták. A rá vonatkozó források bár késeiek, de bizonyítható, hogy eredetibb, ma már elveszett szövegekre mennek vissza. Szent István másik fiát nagy valószínűséggel Istvánnak hívhatták, bár erről forrás nem szól, de figyelemre méltó másodlagos érvek támogatják. Ennél bizonytalanabb a negyedik fiú neve. A 12. századi genealógus beszámolója szerint Bernátnak hívták. Ezen krónikás adatai azonban Bernát személyére nézve történetileg hitelt nem érdemlő adatokat tartalmaznak.⁵ Nehéz meghatározni a fiúk születési sorrendjét. Eltérő megfontolásból István is, Ottó is szóba jöhet mint elsőszülött, de ezt Szent Imre esetében sem zárhatjuk ki. Ugyanígy a harmadszülött helyére is bármelyiküket feltételezhetjük, talán Ottót a legkevésbé. Csak az mondható valószínűnek, hogy Bernát, ha volt is ilyen nevű királyfi, a legifjabb lehetett négyük közül.

² Kézai Simon: *Gesta Hungarorum*. 43. SRH 1: 142. o.: *At rex Stephanus plures quidem filios genuit, sed super omnes unum genuit Emricum nomine, Deo et hominibus honorabilem*. Magyarul: MCS 108. o.

³ *Chronici Hungarici compositio saeculi XIV*. 63. SRH 1: 312. o.: *At rex Stephanus plures quidem genuit filios, sed inter alios habuit unum filium nomine Emericum Deo amabilem et hominibus honorabilem, cuius memoria in benedictione est*. Magyarul: KK 40. o.

⁴ UHRMAN 2012.

⁵ Bernátot összekeveri II. Bernát szász herceggel.

Szent Imre

Imre herceg (1007–1031) a magyar trónörökös, István és Gizella fia. Életéről kevés és szűkszavú adat maradt fenn. A 12. század elején keletkezett, az Érdy-kódexben fennmaradt legendája arra utal, hogy életszentségét sok csodajel bizonyította. Mint a szüzesség erényének hősét tisztelik, házassága egy bizánci hercegnővel ún. József-házasság volt. Sokat böjtölt, imádkozott, virrasztott, de nem élt papi életet, sőt hadsereg-főparancsnok volt. Ő volt az Árpád-házból az első, akinek emléke körül szentkultusz kezdett alakulni. István király halála után azonban, részben a pogány restaurációs törekvések miatt is, némileg elfeledték. Apjával együtt 1083-ban Imrét is szentté avatták. A magyar ifjúság védőszentje. Egy hagyomány szerint Imre, István és László az úgynevezett magyar háromkirályok.

Lengyelországban a Lysa Gora-hegy tetején álló bencés *Szent Kereszt-apátság* alapítási mondája szerint (15. sz.) Dlugos János műveiben jelent meg, hogy Imre nagybátyjánál, Vitéz Boleszláv lengyel királynál időzött. Vadászni mentek, és egy szarvast követve följutottak a Lysa Gorára. A szarvas itt eltűnt, Imre azonban fölismerte, hogy álmában már járt ezen a helyen. Megkérte Boleszlávot, hogy építsen itt kolostort, s odaadta neki a mellén hordozott kétágú keresztet, amelyben Krisztus keresztfájának egy darabkája volt ezüstbe foglalva. Atyja a görög császártól kapta az ereklyét ajándékba. Így a király Imre kérésére alapította a hegyen a Szent Keresztről nevezett monostort. 1031-ben vadászat közben egy vadkan halálra sebezte, így minden remény elveszett arra, hogy István egyenes ágon adja tovább királyi címét.

Skóciai Szent Margit (1047–1093) skót királyné

Skóciai Szent Margit Magyarországon született, I. István unokája. 1018-ban az Angliát megszálló dán király megszállta Norvégiát és Svédországot is. Így az angol király két fia, Edward és Edmund, akik korábban Svédországba menekültek, továbbindulnak Kijeven vagy Lengyelországon keresztül Magyarországra. Edward feleségül vette I. István és Gizella Ágota nevű leányát, és három gyermekük született: Margit (későbbi Skóciai Szent Margit), Krisztina és Edgár. 1057-ig Magyarországon élt

a család, ekkorra azonban kiűzik a dánokat Angliából, és a trónra a gyermektelen Hitvalló Edward kerül, aki örökösének szeretné Edward herceget, ezért visszahívja a családot Angliába. Az öröklés további belviszályok miatt megghiúsul, és a család 1066-ban ismét menekülni kényszerül. A skót partokon kötnek ki, majd vendéglátójukhoz, III. Canmore Malcolmhoz, a skót trón birtokosához érkeznek. Az özvegy, skót király, kinek már két felnőtt gyermeke volt, 1070-ben feleségül vette a 25 éves Margitot. Hat fiuk és két lányuk született. Margit 1093. november 16-án halt meg 48 éves korában Edinburghban, három nappal azután, hogy férje, Malcolm és legidősebb fia az angolok elleni csatában elesetek. IV. Ince pápa 1251-ben avatta szentté, 1673-tól Skócia patrónusa.

Egy királyi üzenet – Szent István-i családkép

István király élete, családjának pontos története teljességgel nem rekonstruálható. Korai és későbbi századok krónikásainak feljegyzései nem teszik teljesen hitelt érdemlővé azokat az adatokat, amelyeket az általános történetírás vagy az elterjedt ismeretek hordoznak. Történelmünkről, népi, nemzeti identitásunkról lévén szó, ezek mégis kapaszkodószálak, sőt nagyon erős, elszakíthatatlan gyökerek. A történet, a történelem jót és rosszat egyaránt sodor és partra vet. Szokták mondani, hogy a jó családnak nincs története. Nem értelmezzük magunkat, nemzetünket, történelmünket rossz családnak, mégis sok nehézséggel kellett eleinknek megküzdeni, és nyilván voltak helyes és hibás lépéseik is. Nem attól szent valaki a katolikus egyházban, hogy soha semmiféle bűnt és rosszat nem követett el. Az egyes történelmi korok szentideálja sem azonos. Lehet, hogy ma már nem avatnának szentté egyes személyeket, akiket korábban igen. Külön nehéz kérdés az, hogy miért szent egy király vagy annak a családja, és miért nincs szentté avatva sok egyszerű ember, aki nyilvánvalóan legalább olyan szent volt, mint egy király. Vagy miért szent az első magyar király, így István, és miért lett boldoggá avatva az utolsó magyar király, IV. Károly? IV. Károlynál az igaz és szép családi életét hangsúlyozzák. Szent István felesége Boldog Gizella, reménységük, Szent Imre pedig példás ifjúi életével a magyar ifjúság védelmezője lett. Az embernek szüksége van kapaszkodókra, olyanokra, akikre fölnézhet, akikből erőt meríthet. Szükségünk van pél-

deképekre. A kérdés az, hogy István király és családja, vagyis felesége, Gizella és fiuk, Imre ezt hogyan tudják betölteni. Szükséges megvizsgálni az egyéni és közéleti viszonyokat. Mindnyájan egyszerre vagyunk magánemberek és közéleti szereplők. Van magánszféránk és kisebb-nagyobb társadalmi mozgásunk, hatókörünk. Jelen korunk magyarországi templomi igehirdetése a nagy létszámú keresztény egyházakban, a katolikus, református, evangélikus egyházban inkább a magánszférában való hitelességre helyezi általában a hangsúlyt. A közéleti hitelesség is szóba jön, de másodlagosan és nem mindig helyesen megfogalmazva. A vallásközi párbeszédben, korunk egyik legsúlyosabb és legfontosabb biztonságpolitikai kérdéskörében egyértelműen azt tapasztaljuk, hogy ha nincs közéleti hitelesség, vagyis a poliszban, a politikában hitelesség, akkor bármiről beszélhetünk, hitről, vallásról, magánéleti erkölcsről, igazából senkit sem érdekel. A kérdés az, mégpedig joggal, hogy István és családja egyéni és közéleti vonatkozásban mennyire volt hiteles, mennyire számíthat ma példaképnek.

A válasz egyrészt nehéz, mert a történeti források hiányosak, másrészt könnyű, mert van tradíciónk, van nemzeti önazonosságot biztosító hagyományunk. Ha azt énekeljük: „Szent magyaroknak tiszta lelkét nézzed, Érdemét idézzed! István királynak szíve gazdagságát, Szent Imre herceg kemény tisztaságát!”, akkor azt lelkünk és egész valónk mondja. Nincs benne kétség, nincs benne történeti krónikási probléma. Belső, lényegi evidencia. Mi van azonban az adatok szintjén? István megházasodik, és a házasságkötést kétségtelenül politikai szempontok motiválják, amelyek Géza fejedelem elvárásai voltak. Az utókor ezt országalapító lépésként tarthatja számon. István számára is helyes volt-e ez? Egyáltalán felmerülhetett ez kérdésként, vagy egy fejedelem, egy király számára ez a természetesen kijelölt út volt? Ugyanez a kérdés Gizella számára is: őt pedig hozzáadják egy keleti ország fejéhez. A házasságból gyermekek születnek, nem tudjuk, hogy hány fiú és hány lány. Gyermekeiket valószínűleg kiskorukban elvesztették, amit Imre herceg halála zár be: mindezt nyilvánvalóan tragédiaként élték meg. Ez pedig nemcsak személyes, családi tragédia volt, hanem az országé is. Ahol gyerekek születnek, mindig vannak problémák. Nem az a nehézség, hogy problémák vannak, hanem az, hogy van-e olyan közeg, olyan milió, amelyben a problémákról lehet beszélni, azokkal érdemben lehet foglalkozni. Feltételezzük, hogy István és Gizella olyan családot tudhattak

magukénak, amelyben leültek egy asztal köré, és meg tudták beszélni a megbeszélendőket. A gyér történelmi adatok arra is utalnak, hogy nem mindig volt egyetértés a nagypolitikát, az ország érdekeit illetően, így a trónutódlás kérdéskörében. Tehát egy normál családról van szó, ahol vannak boldog és nehéz pillanatok. Vagyis emberek voltak. István fiának, Imrének a halála után Vazul igényt tarthatott a trónra. Kézai Simon *Gesta Hungarorum*a szerint István először őt jelölte utódjául a magyar trónra, de Gizella királyné nyomására Orseolo Péternek – Géza leányági unokájának – kedvéért később mégis mellőzte. Fel szokták vetni a *mi lett volna, ha?* történelmietlen kérdését: ha Vazul kerül hatalomra, aki talán a bizánci kereszténységhez kötődött, hogyan alakul nemzetünk sorsa? Szemének kioltása, esetleg fülébe ólomnak öntése nem keresztényi tett, mindenesetre elrettentő, és valóban alkalmatlanná tette ezzel őt István a királyságra, amint ezt egyesek megjegyezték. Koppány felnégyelése és teste darabjainak közszemlére tétele Győrben, Veszprémben, Esztergomban és Gyulafehérváron meglehetősen borzalmas tett volt, mindenesetre az elrettentést jól szolgálta. Azt azonban nem lehet mondani, hogy ez és ehhez hasonló eljárásai keresztény vonásokat tükröznének. Élete végéről jegyezték fel, hogy a békés szándékkal Magyarországra érkező besenyők ellen erőszakkal fellépő határvédőket büntetésül kettesével köttette fel szerte az országban. Ezek azonban tekinthetők úgy, mint az erős kezű uralkodó előrelátó, jogos tettei, amelyekkel országot alapított, szilárdított meg a Kárpát-medencében. Nyugaton, keleten, délen és északon hadakozva védte a Nagyfejedelemséget, királyságát. Lehet, hogy könnyű azt mondani, hogy én nem így csináltam volna, de azért azt sem lehet mondani, hogy ez azonos lenne a Názáreti Jézus cselekvéseivel!

Miben adott példát Szent István? Küzdött. Gyermekének halála, feleségével való nézeteltérése, családjával való harcai, polgárháborús megpróbáltatásai ellenére ment előre. Fel lehet tenni természetesen a kérdést, hogy a cél szentesíti-e az eszközt. A harc, a vérontás hoz-e megoldást, és csak az hoz megoldást, vagy itt honvédő harcokról volt szó, és mást nem is lehetett tenni az adott történelmi helyzetben? Egy honfoglalás lehet vértelen? Mi egy posztvesztfáliai képződményben élünk, 1648 után. Ez nem a magyar királyság létrejöttének éve. Ma pedig egy európai unió és a globalizáció teszi ezeket a határokat átjárhatóvá, lassan más típusú egységekké. István maga után hagyott egy örökséget, egy magyar királyságot, amiben – ha Csonka-Magyarországon is – de jelenleg biztonságban

élhetünk. Miután vérrel és könnyel létrejön egy haza, már új helyzet van, már nem lehet visszafordítani, nem lehet visszatelepíteni bennünket az ázsiai őshazába. Egy biztos, mindenkinek joga van az önvédelemhez. Joga van egy nemzetnek is az önvédelemhez. Istvánnak többféle háborúja volt. Voltak honvédő háborúk például nyugaton, voltak szövetségeseket segítő háborúk, amelyek közvetve biztosították az ország területi épségét, és volt polgárháború vagy testvérviszály. Az a családfő, aki uralkodása idején gyakorlatilag nap mint nap véres háborúban áll ellenségeivel, családja mentsvára lehetett. A közélet, a politika, a háborúk nehézségei nyilván beszűrődtek a családi mindennapokba is. Talán nem meglepő az, ha egy ilyen történelmi helyzetben István királynak menedéke volt a vallás, a hit, a kereszténység. Kapaszkodó volt. Gondja volt fiára, és az *Intelmek* szellemisége erről tanúskodik. István intelmei a középkor egyik népszerű műfajában íródtak, amely királytükör néven a Karoling Birodalom felbomlása után vált népszerűvé. Célja az volt, hogy ezeket olvasva az uralkodóknak megtanulják, hogyan kell jó, igazságos, bölcs és erős királlyá válni. Törvényeiben szól nemcsak a vasárnap ünnepként való megtartásáról vagy arról, hogy ne beszélgessenek a szertartás alatt, tartsák be az egyházi böjtöket, gyónjanak, fizessék a tizedet, de szól a leányrablásról, a feleséggyilkosokról, azokról, akik feleségük előtt külföldre menekülnek, vagy az özvegyekről, a lopós asszonyokról és boszorkányokról is. Ha a boszorkányt másodszor is rajtakapják, akkor az egyház kulcsát a mellére, homlokára és a vállai közé kereszt alakjában süssék rá, és úgy menjen haza.

István király családja mint szent család, mint magyar szent család az újszövetségi szent családra, Máriára, Józsefre, Jézusra utal. Jézus azonban nemcsak ember, hanem Isten is a kereszténységben. Ő arról beszélt, hogy az ő királysága nem ebből a világból való, hanem vele el is jött és a jövőben teljesen meg is fog valósulni. Jézus annak az országnak volt a polgára, amely idegen, római uralom alatt élt, ő azonban ezen nem kívánt változtatni, nem ezzel foglalkozott.

István király Imre fiának halála után, az ország kilátástalan sorsát szemlélve természetes módon Istenhez fordult és fohászzkodott. István király nemcsak végelkeseredésében, hanem – ahogy az *Intelmek*ből kiderül – korábban is gyakran fordult problémáival Isten felé. Végző kiáltalanságában is az Úrhoz fohászzkodott, és az Üdvözítő édesanyjának oltalmába ajánlotta Magyarországot. Az *Intelmek*ben 1027-ben a királyi

hatalom jelképeként említi I. István magyar király a koronát. Az égi és a földi korona összekapcsolásával fia kötelességévé tette a keresztény hit megtartását. A földi koronán az Intelmek szerzője a királyi hatalmat érti, mindazt, ami a királyi tisztséghez, az egyház által megszentelt uralkodói hivatáshoz tartozik. A Sacra Corona kifejezés 1256-ban jelent meg. A Szent Korona-tan a középkorban alakult ki, amely a Szent Korona „testének” képzetében hozta létre a király személyétől független magyar államiság fogalmát, amelynek része, „tagja” volt – maga az uralkodó mellett – egyrészt a Magyar Királyság területe, másrészt pedig az uralkodó osztály. Ez az eszmerendszer hosszú időn keresztül Magyarország történelmi, íratlan alkotmányának alapját képezte, erre épült a magyar állam eszméje. A Regnum Marianum – Mária Királysága név abból a hagyományból ered, amely szerint az örökös nélkül maradt István király halála előtt a Szent Koronát és az országot Szűz Máriának ajánlotta fel. A Hartvik-legendában olvashatjuk István király szavait: „Ég királynője, e világ jeles újjászerezője, végső könyörgéseimben a szentegyházat a püspökökkel, papokkal, az országot a néppel s az urakkal a Te oltalmadra bízom, nékik utolsó istenhozzádot mondva lelkemet kezédbe ajánlom!” Magyarország jelenleg nem keresztény állam, hanem szekularizált ország, nem államvallás a kereszténység. Élnek benne hívők és nem hívők, keresztények, zsidók, muszlimok, krisnások és olyanok, akik életük értelmét máshogy fogalmazzák meg. Egyik ember sem lát bele a másikba teljességgel, ez csak Istennek adatik meg. Nem vonhatjuk kétségbe István király jó szándékát, feleségének, családjának a magyar királyságért való elkötelezett aggodását és ténykedését. Hazát és kenyeret hagytak ránk! Legyen áldott érte Szent István király, Boldog Gizella királyné és Szent Imre herceg!

Hivatkozott művek

- Képes Krónika* (KK). Ford. Bellus Ibolya. Budapest, 1986.
- Magyar katolikus lexikon*. Budapest, 2010.
- Anonymus – Kézai Simon: *A magyarok cselekedetei* (MCS). Ford. Bollók János – Veszprémy László. Budapest, 1999.
- Scriptores rerum hungaricarum* (SRH). 1–2. köt. Szerk. Szentpétery Imre. Vác, 1999.
- UHRMAN Iván: Szent István fiairól. In: *Keresztény–zsidó teológiai évkönyv 2012*. Szerk. Szécsi József. Budapest, 2012.

„Megtagadok minden közösséget a földi bálványistenekkel és a sátán hitvallásával: a gyűlölettel!”¹

Slachta Margit a szlovák zsidókért

Szálasi Ferenc 1940. szeptember 17-én amnesztiával kiszabadult a szegedi Csillagbörtönből. Volt egy férfi, aki nő volt a II. világháború előtti és utáni magyar parlamentben, aki néven nevezte a bűnt és a tennivalót, és fáradhatatlanul úton volt, segítette a rászorulókat és üldözötteket. Slachta Margitnak hívták. Credója ez volt: „Hiszek Jézus Krisztusban, aki nemcsak az egyénnek megváltója, hanem a társadalomé és az államéleté is!”²

Slachta Margit beszéde 1940 októberében

Slachta Margit 1940 októberében az általa alapított női szerzetesrendben, a Szociális Testvérek Társaságában egy, a rendtársaknak tartott napi elmélkedésében ezt mondta:³ „Már rég, talán egy év óta mindig mondogatom: Mi lesz velünk? Hová jut a mi szegény magyar hazánk? Sajnos ma már odáig jutottunk, hogy országunk ellenállási lehetősége derékba tört, nem tud többé ellenállni a hitlerizmusnak. Ennek vezére mind követelőzőbben lép fel velünk szemben: lehet, hogy Erdély ára ez. Románia az övé. Temesvár, Brassó s a többi városok egymás után német polgármestereket kapnak. Mindent, amit termelünk, ezután Németországnak kell szállítanunk [...] Ezek azonban még mindig a

¹ MONA 1997, 225. o.

² Uo. 224. o.

³ Margit testvér tanításából. Gépelt kézirat. 1940. okt. 6. o. Szociális Testvérek Társasága Levéltár 444.

dolgok kisebbik részét képezik. A nagyobbik sajnos az, hogy országunk morális integritását feladtuk [...] E gyászos tény egyik megnyilvánulása az, hogy kormányunk német felszólításra kénytelen volt Szálasit kiadni, ezt a beszámíthatatlan agitátort, akit Szegeden zár alatt tartottak [...] Alighogy visszanyerte szabadságát, megtartotta nagy programbeszédét, amelyből szeretnék kiragadni egy pár dolgot. Mindjárt a beszéd elején ezt mondja: »A Kárpát-Duna Nagyhaza megépítésére irányuló mozgalom magyar népünkéből indult ki, s ma már Európát átfogó nagy népmozgalommá lett.« Mit jelent ez: »Kárpát-Duna-Nagyhaza«? Mi más jelenthetne, mint Németországot a hozzádarabolt országokkal együtt?! – Más szavakkal: hazánk, Németország! – Ne feledjük azt a körülményt, hogy a kiszabadulás után Szálasi Berlinbe ment, és ott kapta meg, amit mondani kell. Ugyanezt leplezetlenül így kellene mondania: »Szűnjék meg Magyarország, s Németország legyen!« – így azonban nem meri mondani, mert rosszul hangzik, mert ez: hazaárulás! Nyugodtan kitűzhetjük a gyászjelvényt, mert hazánk, mint régi haza, nincs többé! Vér és csata nélkül hazaárulók szolgáltatták ki [...] Nézzünk szembe a valósággal: vegyük tudomásul, hogy hazánk elveszett és csak formailag van még meg. Ameddig nem akadályoznak bennünket ököllel, ameddig világosságban járunk, tegyünk meg minden tőlünk telhetőt, mert ha eljön a sötétség, senki sem munkálkodhat. Dolgozzunk tehát, ameddig lehet!”

A holokauszt Szlovákiában

1940. december 15-én – az akkori összeírás szerint – 88 951 zsidó élt Szlovákiában. 1942-ben Szlovákia megállapodást írt alá Németországgal, amely lehetővé tette a szlovák zsidók deportálását. 1942 márciusa és októbere között szlovák csendőrök és katonák, valamint a Szlovák Néppárt félkatonai szervezete, a Hlinka Gárda és a Szlovák Köztársaság német nemzetiségű lakosaiból verbuválódott Freiwillige Schutzstaffel kb. 60 000 szlovák zsidót Szlovákiában létrehozott munka- és koncentrációs táborokba hurcolt. További sorsukat a náci Németország határozta meg. A túlélők között volt Alfred Wetzler és Walter Rosenberg, akik megszöktek Auschwitzból, és 1944 tavaszán elkészítették a szövetségeseknek az ún. auschwitzi jegyzőkönyvet. Jelentős vatikáni

nyomásra – amelyben Slachta Margit járt el – elmaradt kb. 20 000 zsidó deportálása. A deportálások idején 6000 szlovák zsidó menekült Magyarországra. 1944 szeptemberétől kezdődően az év végéig a németek elhurcoltak kb. 12 600 szlovák zsidót, legtöbbször Auschwitzba, Theresienstadtba és más németországi táborokba. Sokakat a németek és a Hlinka Gárda egységei gyilkoltak meg, illetve a bujkálók csatlakoztak a partizánokhoz.

Tiso⁴

Tiso nacionalista és totalitárius irányvonalát nem lehet kizárólag Beneš merev álláspontjának, sem a területi revíziót célzó magyar politikának vagy az Olaszországban és Németországban kibontakozó fasiszta rendszereknek tulajdonítani, hanem azokért felelősek a szlovák állam akkori vezetői. Az 1938. október 6-án megkötött zsolnai egyezmény, amely Szlovákia autonómiájára vonatkozott, és egyenlőségi alapon próbálta védeni a cseh és a szlovák nép érdekeit, nem váltotta be a hozzá fűzött reményeket. A szlovák nacionalizmus ugyanis nemsokára totalitáriussá vált. Tiso átalakította a régi Hlinka-féle „egy nép, egy Isten” jelmondatot „egy nép, egy Isten, egy párt” jelszóra.

Az 1938. november 2-án hozott bécsi döntés értelmében Szlovákia kénytelen volt lemondani szomszédai javára 10 423 km² területről, és azzal együtt 859 885 főnyi lakosról, köztük 276 287 szlovákról, 505 808 magyarorról, 26 181 zsidóról, 8967 németről és 1829 ruténról. A Magyarországnak átadott területek mind gazdasági, mind pedig pszichológiai szempontból növelhették Szlovákia nehézségeit. Tiso politikájának fontos eleme volt, hogy a magyarokkal folytatott határrevíziós tárgyalásokban biztosítsa a németek támogatását. A történetírás egy része Tiso politikájáért Hitler azon nyílt fenyegetéseit okolja, amelyekkel Szlovákia függetlensége kikiáltásának elmaradása esetén kilátásba helyezte az ország felosztását Németország, Lengyelország és Magyarország között. Tiso azonban a csehekkal szemben sem volt lojális.

Gróf Eszterházy János magyar parlamenti képviselő volt az, aki 1942 májusában a Dieta 63 képviselője közül egyedül szavazott a zsidók

⁴ GRAZIANO–EÖRDÖGH 2006, 16–32. o.

deportálásáról szóló törvény ellen. Hitler számára Tiso testesítette meg utolsó reményét, hogy megvalósítsa politikai és stratégiai terveit Szlovákiában: ezért személyes megbeszélésre hívta meg, amelynek során a Führer ismét felvázolta a magyar agresszió rémképét, amely szerinte csak függetlenségük kikiáltásával kerülhető el, amellyel Szlovákiát a birodalom védelme alá helyezik. Érkezésekor Tisót a berlini repülőtéren államfőnek kijáró katonai tiszteletadással fogadták. Tiso tudatosan hagyta, hogy Hitler eszközként használja, és mindezt azért is tehetette, mert abból személyes haszna is származott.

Az új állam létrejöttének kihirdetése, 1939. március 19. után írták alá Németországgal a védelmi szerződést (Schutzvertrag). Magyarország 1939. március 15-én elismerte az új államot. A magyar csapatok által 1939. március 14-ről 15-re virradó éjszakán elkövetett területsértés következményeként a német kormány figyelmeztetést intézett Magyarországhoz, és így kénytelen volt visszavonulni és elismerni az új államot.

XII. Piusz Szentszékének erőfeszítései a szlovák zsidókért⁵

A Szentszék és Tiso között akkor kezdődött meg a levelezés, amikor az újonnan létrejött Szlovák Köztársaság és a Vatikáni Állam felvette a diplomáciai kapcsolatokat. XII. Piusz 1939. július 25-én elfogadta Karol Sidor kinevezését a Szentszék képviselőjére. A diplomáciai kapcsolatokban szokásos formális udvariasság azonban nem volt mentes a pápa aggodalmától Tiso és a többi szlovák pap politikai pályafutását illetően, aminek hangot is adott Castel Gandolfóban az 1939. szeptember 8-i audiencia során. XII. Piusz Michal Buzalka püspöknek mondta el félelmeit: „Minden jövődöbéli eshetőséget figyelembe véve és tekintettel a jelenlegi körülményekre, félelmet kelt bennünk, hogy egy ilyen felelősségteljes politikai pozíciót éppen egy pap, dr. Tiso töltsön be. Az, hogy Hlinka egyházi személyként felvállalta egy bizonyos párt vezetését, még csak elfogadható lett volna, de az állami ügyekben esetleges nem kívánatos változások bekövetkeztével a nép haragja a papokat és az Egyházat fogja felelőssé tenni és rajtuk fog bosszút állni abból a téves meggyőződésből kiindulva, hogy a történeteket nekik kell tulajdonítani.”

⁵ Uo. 80–93. o.

Monsignor Domenico Tardini, a Különleges Egyházi Ügyek Kongregációjának titkára a Vatikánban 1939. november 12-én kifejtette Maglione bíborosnak,⁶ hogy Monsignore Cesare Orsenigo berlini nunciusnak „meg kellene találnia a módját, hogy Monsignor Tisót szóban tájékoztassa arról, amit nem néz jó szemmel a Szentszék”. Burzio pozsonyi pápai nuncius 1940. szeptember 5-i jelentésében összefoglalta mindazt, amit a Szentszék nem nézett jó szemmel: „A jóra való szlovák nép megpróbálja megérteni, de sikertelenül, és zavartan áll szeretett elnöke, dr. Tiso szónoki akrobatamutatványai előtt, aki pedig a szónoklás művészetének teljes egyházi és világi készletét beveti annak érdekében, hogy megindokolja egy »népi« [vagyis Hlinka-féle] Szlovákia létrehozásának szükségességét a nemzeti szocializmus ütemében, és az Evangéliumból vett többé-kevésbé megfelelő idézetekkel elve arra kéri a szlovákokat, hogy a nemzeti szocializmus forrásából és szelleméből merítsenek erőt.”

1942. augusztus 16-án, amikor a szlovák zsidók nagy részét már megfosztották összes javaiktól és szlovák állampolgárságuktól, és erőszakkal kiűzték őket saját országukból, a mennybemenetel ünnepe alkalmából Tiso elnök még erkölcsi prédikációt tartott Holicsban, amikor az Isten ígéjének fenntartott szószerket arra használta, hogy további társadalmi-politikai-vallási magyarázatokat adjon a zsidókérdés megoldásának okairól: „Csupán még egy szót a gyakran emlegetett zsidókérdésről. Keresztényhez méltó és emberséges-e mindaz, ami történik, vagy a szó szoros értelmében vett rablás? Kérdezem én azonban, nem keresztényi cselekedet-e, ha a szlovák nemzet meg akar szabadulni örök ellenségétől, a zsidótól! Mindez keresztényi? Önmagunk szeretete isteni parancs, és ez a szeretet azt parancsolja, hogy minden rosszat, ami ezt az életet fenyegeti, tartsuk magunktól távol. Azt gondolom, senkit nem kell meggyőznöm arról, hogy a zsidó mindig is veszélyt jelentett a szlovákok számára [...] 1840-ben a zsidók száma olyan nagyobb városokban, mint Zsolna, Nyitra és a többi, 30-40 fő körül mozgott. Száz év leforgása alatt a számuk megtízszereződött. Közülük egyre többen [...] nem a földet művelték, hanem különböző hivatalokban és bankokban foglaltak el jelentős pozíciót. Ők voltak a szlovák föld és munka hozamának haszonélvezői. Megbizonyosodtunk arról, hogy a nemzeti termelés 38%-a a zsidók kezében van, más

⁶ Luigi Maglione bíboros, XII. Piusz szentszéki államtitkára.

szóval, egy 3 millió lakost számláló nemzet 62%-nyi jövedelemmel rendelkezik, és a nemzet 5%-a rendelkezik 38%-nak megfelelő jövedelemmel. A szlovák nemzet és a zsidó népesség közötti eltérés egyre inkább nőtt. Ez az arány még rosszabb lett volna, ha nem lettek volna összegyűjtve és nem szabadultunk volna meg tőlük. Mindezt az isteni paranccsal összhangban tettük: Szlovák, küldd el azokat, aki ártnak neked, szabadulj meg tőlük! [...] A világháborút megelőzően az angolok mindent megígértek a zsidóknak, csak hogy a pénzükhöz jussanak. Önálló államot ígértek nekik, de aztán semmit sem adtak nekik. Hitler viszont semmit nem kért és semmit sem kapott tőlük, de most hazát ad nekik!” A Hitler által adományozott és Tiso által biztosított „hazából” 242 állampolgár tért haza élve.

Tiso antiszemita megnyilatkozása megvető reakciókat váltott ki nemzetközi diplomáciai körökben. Olaszország Szentszéki Nagykövetsége 1942. szeptember 26-án jegyzéket nyújtott át, amelyben tájékoztatta a pápát a történetek következményeiről: „Akik nem tapsolták meg az elnöki megnyilvánulásokat, azok az egyházi körök voltak. Számukra felfoghatatlan Monsignore Tiso kijelentése, mely szerint önmagunk szeretete isteni parancs. Katolikus lelkészek szájából inkább ahhoz szoktak hozzá, hogy a felebaráti szeretetet magasztalják. Szemére vetik aztán az Elnöknek, hogy vallási szertartásokat használt fel a célból, hogy az ott nagy számban egybegyűlt népnek politikai beszédeket tartson és a felpanaszolthoz hasonló nyilatkozatokat tegyen, amelyek a hallgatók lelkében zavart támasztanak, és nem tudják, vajon plébánosuk vagy pap elnökük állításainak higgyenek-e.”

A Szentszék, vagyis XII. Piusz pápa adminisztrációja folyamatos és egyértelmű diplomáciai munkát végzett a szlovákiai zsidóság megmentése érdekében, ezt részletesen dokumentálja GRAZIANO–EÖRDÖGH 2006 *A szentszék és a vallási közösségek részéről elhangzó ellenvélemények* című fejezete (80–93. o.).

A Szentszék például 1942 januárjában kapta az első híreket a „Lengyelországba telepített” zsidók „nyomorúságos helyzetéről”, akik közül három „cseh-szlovákiai” lakhelyű (sic). Burzio nuncius március 9-én táviratban tájékoztatta Maglione bíborost „valamennyi szlovák zsidó Galíciába és Lublin térségébe történő közelgő tömeges deportálásáról, korra, nemre, vallásra való tekintet nélkül, intézkedve a férfiak, nők és gyermekek külön deportálásáról”, hozzátéve, hogy „a 80 000 ember

Lengyelországba történő deportálása, kiszolgáltatva őket a németeknek, jó részük számára a halálos ítélettel egyenlő”. A pozsonyi zsidó közösség könyörgést is intézett a pápához Hamvas Endre püspök, a megkeresztelt zsidók Szent Kereszt Társaságának budapesti elnök-helyettesén keresztül, valamint Angelo Rotta budapesti nuncius révén, aki 1942. márc. 13-án felhívta a Szentszék figyelmét a szlovák zsidók Lengyelországba történő tömeges kiűzetésének fenyegető veszélyére. Angelo Rotta 1942. márc. 20-án elküldte a Szentszéknek a budapesti főrabbi egyik memorandumát azon szlovák zsidók fájdalmas helyzetéről, akiket Galiciába deportálnak, s „akik nagy részére a biztos halál várt”, s egyben a Szentatya az érdekükben a szlovák kormánynál való beavatkozásáért könyörgött.⁷

Maglione bíboros először 1942. március 14-én próbálta megakadályozni a Lengyelországba tervezett deportálásokat a Vatikán szlovák képviselőjéhez címzett 2027/42. sz. diplomáciai jegyzékkel. Március 25-én XII. Piusz kifejezett kérésére Sidort hatalmazta fel arra, hogy „lépjen fel kormányánál egy ilyen borzalom megakadályozása érdekében”. A Szentszék közbenjárása azonban eredménytelen maradt, amint ez a március 26-án 9:30-kor a Vatikáni Államtitkárságra érkezett táviratból kiderül, amelyben Burzio arról tájékoztatja Maglione bíborost, hogy „a kormány nem állt el az embertelen” tervtől, és „folyamatban van, mint első kontingens, tízezer férfi és ugyanannyi nő begyűjtése. Ezt követően újabb szállításokra kerül majd sor a teljes deportálásig.” Monsignor Tardini ekkor, 1942. március 27-én utasítást adott Burzióknak, „megbízva, hogy személyesen tegyen lépéseket Tisonál”, egyben kételkedésének is hangot adva: „Nem tudom, e lépések meg tudják-e majd megállítani [...] az örülteket! S itt két örült van: Tuka, aki cselekszik és Tiso, aki – papként – hagyja cselekedni!”

A szlovák püspöki konferencia a *Katolícke noviny* napilap 1942. április 26-i számában közzétette egy először betiltott, majd a cenzúra által módosított kiáltványát, tiltakozva ebben a deportálások ellen, és a katolikus hitre áttért zsidók érdekében a többiek sorsát is óvatosan védelmébe vette.

A nuncius arra hívta fel a Szentszék figyelmét, hogy a Budapest főrabbijától érkezett legfrissebb információk szerint „jó néhány szlo-

⁷ GRAZIANO–EÖRDÖGH 2006, 87. o.

vák származású zsidó lányt fognak erőszakkal a frontra küldeni a német katonák használatára. Nekem könyörgött, hogy kérjem meg a Szentatyát, avatkozzék be a szlovák kormánynál.” A Budapestről érkező hírt március 24-én Burzio, a Szentszék pozsonyi megbízottja is megerősítette: „Az elmúlt éjszaka viszont sok 16-25 év közötti zsidó lányt szakítottak ki családjából, akiket feltehetően az orosz front német vonalához visznek prostitúció céljából.”

Burzio idejében figyelmeztette Maglione bíborost: „Az a hír járja egyfolytában, hogy olyan intézkedéseket készítenek elő, amelyek a még Szlovákiában maradt zsidók totális deportálását szolgálják.” Anton Vašek – aki Josef Tiso lányának férje volt⁸ – az 1946. május 20-i szlovák nemzetbírósági jegyzőkönyv szerint⁹ kijelentette: „1942. júliusában parancsot kaptam közvetlenül Machtól és Kosótól az összes beteg és tébolyult zsidó állami kórházakból való elszállítására.”¹⁰

Ami az 1943. év elején még Szlovákiában maradt zsidók számát illeti, a legjobb forrást Anton Vašek hivatalának statisztikája nyújtja, miszerint 1943. március 1-jei dátummal 1404 férfi és 1170 nő, összesen 2574 fő tartózkodott koncentrációs táborokban, továbbá 9632 férfi és 9313 nő, összesen 18 945 fő élt szerte az országban. Így e dátummal számolva a zsidók száma 21 519 volt. A hivatalos publikációk 25 000 még Szlovákiában élő zsidó lakosról tesznek említést ebben az időben.

Ezúttal a szlovák püspöki konferencia is haladéktalanul állást foglalt, bár továbbra is csak a megkeresztelkedett zsidók érdekében, és egy 1943. március 8-án kelt pásztorlevélben figyelmeztette a kormányt: „a minket követő szlovák generáció számára bizonyára nagy fájdalmat fog okozni, amikor a világtörténelem hazai és külföldi tanulmányozása során azt fogja hallani, hogy keresztény államunk kiűzte azokat az embereket, akiket az egyház szabályosan befogadott.” A pozsonyi diplomáciai képviselő 1943. március 7-én továbbította a Szentszékhez egy fővárosi plébános drámai üzenetét, aki aláírás nélküli levelében a Lengyelországba deportáltak lemészárlására hívta fel Burzio figyelmét, azt állítva, hogy „nem mesékről van szó”, és a nuncius közbenjárását kérte a „meg nem kereszteltek” érdekében, mert „ők is emberek, és élni akarnak [...] a zsidókat vagy fojtógázzal, vagy géppuskákkal, vagy más

⁸ Uo. 65. o.

⁹ Uo.

¹⁰ Uo. 94. o.

eszközzel megölik. A lányokat és asszonyokat mindennemű megalázás és erőszak után levetkőztetik és hidegvérrel megölik. A holttestekből szappant főznek.”

Slachta Margit a szlovák zsidókért¹¹

A kereszténységre áttért budapesti zsidók Szent Kereszt Társasága volt az első olyan külföldi szervezet, amely Angelo Rotta nuncius révén a Szentszék beavatkozását kérte egy eddig még nem közölt emlékirat átadásával. A még Szlovákiában maradt közel 20 000 zsidó deportálásának közelgő veszélye indította Slachta Margitot arra, hogy 1943. március 8-án személyesen lépjen fel a Vatikáni Államtitkárságon. Nem elhanyagolható az az emberi szolidaritás és tényszerű együttműködés, amelyet a szlovák elnyomottak irányában mutatott Budapest fő vikáriusa, Drakos János; nagyrészt az ő közreműködésének köszönhető a Szentszék szlovák kormánynál tett közbenjárása. A vatikáni diplomácia részéről érkező meglehetősen határozatlan biztosítékokkal Slachta Margit „nem volt teljesen elégedett”, és élve az alkalommal, arra kérte a Rómában tartózkodó Francis Spellmant, New York püspökét, hogy járjon közben Franklin D. Rooseveltnél a szlovákiai áldozatok érdekében. A Vatikáni Államtitkárság egy tájékoztatásul küldött jegyzék révén értesült az elnökhöz eljuttatott javaslatokról.

A Szentszék konkrét lépéseket kezdeményezett diplomáciai téren, és meghatalmazottjának, Monsignore Burziónak 1943. március 6-án a következőket rendelte el: „Amennyiben a hír – a deportálások és a memorandum tartalma – megfelel a valóságnak, arra kérem nagyra becsült főtisztelendő urat, hogy határozottan lépjen fel a nevezett kormánynál annak érdekében, hogy a sok szerencsétlent megkímélje ilyen kegyetlen sorstól.”

Slachta Margit fenntartotta, hogy Szlovákiában az újabb deportálások elkerülése végett mindenképpen meg kellett oldani – még ha pro tempore is – a vagyonuktól megfosztott zsidók eltartását, mivel „az állam számára terhessé váltak”, s így „azt kérte a Szentszéktől, hogy biztosítsa a zsidók számára a szükséges összeget, akár kölcsön formájában...”

¹¹ Uo. 95–97. o. MONA 1997.

Burzio újabb utasítást kapott Maglione bíborostól, hogy a szlovák kormány tervezett zsidóellenes intézkedéseinek megvalósítását megakadályozza. Burzio és a külügyminiszter, Wojtech Tuka közötti hivatalos találkozóra 1943. április 7-én 11 órakor került sor, és a Vatikán megbízottjának az a benyomása támadt, hogy tárgyalópartnere „háborodott”, „közönséges” ember, aki „felsőbbrendűnek” érzi magát. Amikor a Szentszék képviselője látogatása tárgyára tért, Tuka bosszúsan válaszolt: „Monsignore, én nem értem, mi köze van a Vatikánnak a szlovákiai zsidókhoz”, mert „az Állam nem keresztény és nem is lehet az! [...] az Alkotmánynak nincs egyetlen olyan cikkelye, amely Szlovákiát keresztény államnak nyilvánítaná.”¹²

1942-ben Szlovákia Csehszlovákia felosztása után „önállóságot” kapott, és három nap múlva német protektorátus alá helyezték magukat. 1942 márciusában megkezdődtek a deportálások. Tiso a diplomaták újrakezdésénél az „új Európa”, vagyis a nemzetiszocializmus mellett foglalt állást.¹³ Jöttek a menekültek Magyarországra, védelemért fordultak a Szent Kereszt Egyesülethez és a Magyar Izraeliták Pártfogó Irodájához (MIPI). Angelo Rotta 1942 március 12-én megírta Maglione kardinálisnak, hogy erről egy pozsonyi szlovák menekülttől értesültek, és járjanak közben a Szentatyánál, mert a szlovák zsidókat Lengyelországba akarják hurcolni. Slachta Margit, aki a Szent Kereszt Egyesület társelnöke volt, kapcsolatban állt a Magyar Izraeliták Pártfogó Irodájával, elsősorban Weiss Edit bárónővel. Weiss Edit arra kérte Slachta Margitot, hogy menjen Szlovákiába, és első kézből szerezzen tudomást a helyzetről, és ha tud, tegyen is valamit. Slachta Margit válasza ez volt 1942. március 22-én: „...ha van remény, hogy szolgálatot tehetek az ügynek, teljes lélekkel megyek.” Az utazásra 1942 március 25–27-én kerülhetett sor. Március 24-én elhunyt Farkas Edith, akinek ravatalánál tisztelgett Slachta Margit, de a temetésre március 27-én pozsonyi útja miatt már nem ment el.

Slachta Margit Kassán született, köze volt a Felvidékhez. Küldetésekor a kivándorlási ügyek országos vezetőjével, dr. Koso Isidorral tárgyalt. Erről rendjében tartott egyik előadásából tudunk: „...Pozsonyban az Idegenforgalmi Osztály [ti. a kivándorlási osztály] főnökének ridegségét próbáltam meglágyítani a zsidó gyermekek ügyével szemben, akiket a

¹² GRAZIANO–EÖRDÖGH 2006, 46. o.

¹³ *Nemzeti Újság*, 1942. január 9. 6. o.

törökök hajlandóak lettek volna befogadni, míg ellenkező esetben biztos halál vár rájuk. Az illető hajthatatlan maradt.” Slachta Margitot tehát kész mentő tervekkel küldhették Pozsonyba, és úgy tűnik, diplomáciai úton elintézett volt, hogy a semleges Törökország befogadja a kiskorú gyermekeket, ha megkapják a kiutazási engedélyt Szlovákiából. Az illetékes szlovák főtisztviselő ezt megtagadta. Slachta Margit ezt mondta róla: „lelkületileg száraz, szívtelen álokoskodó, fanatikus.”

Hazatérve Slachta Margit az állam illetékeseihez fordult: „Közvetlen és magyarázatra nem szoruló magyar érdek, hogy a koncentrációs táborokba kerülő magyarhonosok megfelelő védelemben részesüljenek, és pedig nemcsak Pozsonyban, hanem a többi gyűjtőtáborokban is [...] Egy ennél sokkal fontosabb vonatkozása is van a mostani embervásárnak. Teljesen bebizonyított, hogy a horvát és lengyel nők igen nagy tömegei kerülnek a front mögötti mulatóhelyekre és lettek a katonák prédái [...] Nagyon komoly helyeken veszik biztosra, hogy a szlovák zsidó lányok és asszonyok a kimerült emberanyag pótlására fognak szolgálni. Ha az új forrás nem nyújt több pótlékot, akkor a németek gátlás nélkül fognak a keresztény nők után nyúlni, mint ahogy ezt Lengyelországban minden további nélkül megtették. A német elemet természetesen kímélik. A szlovákok az uralkodó osztály. Ott van azonban a magyar kisebbség, mely a szlovákok és németek gyűlöletének kettős tűzében áll. Adva van, hogy a németek újabb igénylésére a magyarok fognak sorra kerülni [...] Azért is szükséges volna egy erőteljes akcióval kísérletezni, mert a német vakmerőséget a kis országok féltékenysége növelte oly nagyra. Mindenképpen meg kell egyszer kísérelni, hogy az erőteljes fellépésnek mi lesz a németeknél a hatása [...] Ha sohasem talál a német erkölcsi ellenállásra, feltehetőleg hazánkából is akar majd slovenskói módon páriákat szerezni.” Mind az egyházi, mind az állami fórumok azonban egységesen elhatárolták magukat a „más országok belügyeibe” való beavatkozásról. Slachta Margit ezt így kommentálta: „...nem szabad azt hinni, hogy a gyengédebb érzés és lelkes buzgalom [...] nagyobb eredményt érhet el.”

A Keresztény Női Tábor 1943-as megnyitóján 1200-an vettek részt, ahol programbeszédében az országot védő külső és belső frontról beszélt. A külső front a háborús front. A belső a szellemi front. Az árulja el a belső frontot, aki gyáván hallgat, amikor árva, igaz ügyek érdekében szólalni kellene... Újévi levelében 1943. január 1-jén ezt írta: „Fogadj szí-

vedbe egy munkatáborost, akit a korszellem kizár a testvérközösségből [...] Merd kérni, kívánni, sürgetni olyan hozzád-tartozótól, ki munkatábor-parancsnok, hogy olyan fölöttese legyen a szolgálatosoknak, amilyen fölöttest az ő fiának kíván a fronton, vagy az ellenség fogságában. Hangoztasd előtte Krisztus örökérvényű igéit: amilyen mértékkel mérték, olyan mértékkel fognak nektek viszont mérni.”¹⁴ Az újévi levél felhőborította Endre Lászlót, Pest vármegye alispánját, aki 1943 február 7-én közgyűlési beszédében elítélte a kijelentéseket. Slachta Margit nem késett a válasszal a *Nemzeti Újságban*:¹⁵ „A keresztény erkölcs tan nem ismer kollektív megtorlást [...] A gyűlölet vallásának minden híve pedig ellensége önmagának, a társadalomnak és a hazának.”

A szlovák belügyminiszter 1943. február 8-án bejelentette az ország „zsidótlanítását”, a még ott élő 20 000 zsidó deportálását. Február 19-én hírszenzációként közölték az újságok, hogy jóllehet az Egyesült Államok hadiállapotban van Olaszországgal, az olasz hatóságok engedélyezték Spelmann New York-i érseknek – aki az amerikai katonákat jött meglátogatni Európába –, hogy több napot tölthessen Vatikánvárosban. Az érsek korábban a pápai államban működött, és XII. Piusz barátai közé számított. A hírt meghallva Rónai Petre, a Szociális Testvérek Társaságának egyik tagja emlékeztette Slachta Margitot, hogy Spelmann érsek ismeri őt is és a társaságot is. Amikor Rónai Petre testvér 1931-ben hazajött Amerikából, ugyanazon a hajón utazott, mint Spelmann, aki a hajó kápolnájában végzett szentmise után odament hozzá, köszöntötte, és elmondta, hogy ismeri a Szociális Testvérek amerikai rendtársait és Slachta Margit főnökösszonyt is. Itt az alkalom, hogy Slachta Margit elutazzon Rómába, és az érsek segítségével pápai kihallgatást kérjen a szlovákiai zsidók érdekében. Slachta Margit azonnal útlevelet kért, de a Belügyminisztérium elutasította. Barátai tudtak tervéről, ezért lepődött meg Zilahy Lajos, amikor szembetalálkozott vele az utcán: „Itt van, mikor Rómában kellene lennie?” Megértve a helyzetet, ő szerzett azonnal kulturális célú útlevelet egy másik minisztériumtól. Még egy hely volt a hetenként egyszer Rómába induló repülőgében, és Slachta Margit megérkezett Rómába Spelmann érsek elutazásának előestéjén (1943. március 3.). Egyenesen Spelmann szállására ment, aki még nem volt otthon. Ottmaradt, várt. Az érsek este 9-kor érkezett meg, azonnal

¹⁴ *A Lélek szava*, 1943/1. 3–4. o. Idézi: *Magyar Zsidók Lapja*, 1943. január 7. 5. o.

¹⁵ *Nemzeti Újság*, 1943. február 13. *Magyar Jövő*, 1943. február 24.

fogadta, és meghallgatása után telefonált a Vatikánba, és elintézte a pápai meghallgatást, valamint kifejezte, hogy mindenre kész szerencsétlen embertársaink megmentése érdekében. A pápai kihallgatásra március 11-én került sor. „Teljesen váratlanul, mert Luttor prelátus azt mondta, hogy 50 ember van előttem a listán.” A pápai kihallgatás eredményeként XII. Piusz rövid úton utasította a hét szlovákiai püspököt, hogy személyesen menjenek el tiltakozni mind az államelnökhöz, mind a miniszterekhez. Elrendelte még, hogy Szlovákia összes templomában a hét püspök személyes aláírásával olvassanak fel egy tiltakozó pásztorlevelet... Mindezek eredményeként a deportálás elmaradt.¹⁶

A pápai kihallgatás után Slachta Margit táviratozott Weiss Editnek német nyelven. A távirat első fogalmazványa megmaradt: „Beszéltem az Atyával. Táviratozz a Via Giulia-ra, hogy beteg testvéred meddig maradhat még a jelenlegi lakásán. Imádkozzatok. Értesítsd Paulát. Testvéred.”¹⁷ Március 13-án írt valószínűleg Buzalka Mihály nagyszombati püspöknek: „...ugyanabban a nagy ügyben, mely most egy éve foglalkoztatott, szeretnénk embertársaink érdekében valamit itt tenni [...] hogy sikerül-e bármit tennem, az persze a jó Isten kezében van [...] tudnom kellene közelebről a helyzetet [...] kegyeskedjék engem [...] sürgönyben értesíteni [...] ha Szlovákia lemondott a deportációs tervéről [...], csak ezt: Nővéred meggyógyult. Ha a terv fennáll: [...] Nővéred gyengélkedik. Ha deportációt már előkészítik: [...] Nővéred súlyosan beteg. Ha a deportáció megkezdődött volna: [...] Nővéred haldoklik.”¹⁸ Valószínűleg ez volt a kód a magyarországiakkal is, mert március 13-án a következő szövegű távirat érkezett Budapestről: „Beteg nővéred előreláthatólag április közepéig jelenlegi otthonában marad. A helyzet némileg javult...”¹⁹ Március 24-én megérkezett egy Pozsonyban feladott olasz nyelvű távirat is: „Beteg nővéred nincs veszélyben. Az orvosok ügyelnek valamennyire... Püspök.”²⁰

Slachta Margit ezen hír előzményét egy parlamenti beszédében mondta el, amelyet a *Nemzetgyűlési Napló* rögzített 1947. április 16-án: „Nekem magamnak [...] arra volt alkalmam, hogy lássam, hogyan lépett

¹⁶ Szociális Testvérek Társasága Levéltár 382. MONA 1994b, 391–400. o.

¹⁷ Szociális Testvérek Társasága Levéltár 381/25.

¹⁸ Szociális Testvérek Társasága Levéltár 381/37.

¹⁹ Szociális Testvérek Társasága Levéltár 381/39.

²⁰ Szociális Testvérek Társasága Levéltár 381/43.

fel [XII. Piusz] a szlovákiai zsidóüldözésekkel szemben. Táviratilag vagy telefonon utasította Szlovákia hét püspökét, hogy személyesen menjenek el Tiso államelnökhöz, Tukához és Mach miniszterhez, és tiltakozzanak az ellen, hogy a már deportált hatvanezer zsidó szlovák állampolgár után még a megmaradt húszezret is deportálják [...] Azonkívül elrendelte, hogy Szlovákia összes templomaiban a hét püspök személyes aláírásával olvassanak fel pásztorlevelet, amely kifejti, hogy miért nem egyeztethető össze sem a szlovák alaptörvénnyel, sem pedig a hívők keresztény lelkületével a deportálás...”²¹ Ezt a püspöki körlevelet Tiso államelnöknek mint Banovce község plébánosának is fel kellett olvasnia, jegyzi fel a Vatikánnak a II. világháború ezen időszakáról kiadott dokumentumkötete.²² Ez az 1943-as deportálás elmaradt.

1943. május 26-án dr. Wallenstein Zoltán pécsi főrabbi levelet írt Uhl Antal atyához: „Egy teljes hétig voltam Budapesten [...] A francia követség jogtanácsosa beszél, hogy kb. 6 héttel ezelőtt Slachta Margit [...] arról értesült, hogy Szlovákiából zsidókat deportáló vonatot indítanak útnak. Spelmann érsek ekkor Rómában volt. Slachta fölkereste Károlyi Józsefné grófnőt, hat óra választotta el a repülőgép indulásától. A grófnő megszerezte neki azonnal az iratokat. Slachta, aki eddig nem ült repülőgépen, keresztet vetett és azonnal indult.”²³ Spelmann soron kívül fogadta, a Pápa Őszentsége rögtön intézkedett Tisonál, és nemcsak a vonatot nem indították el Lengyelországba, de más könnyítések is elért a Vatikán. [...] Hála Isten, hogy vannak XII. Piusok, Uhl Antalok és Slachta Margitok...”²⁴

Slachta Margit római tartózkodása alatt írta meg úgynevezett *Világ-nézeti Credóját*, amelynek alapját XII. Piusz első enciklikája, a *Summi Pontificatus* képezte. Kiindulópontja ez: „A természetjogon alapuló törvények Istenen nyugszanak [...] vallom, hogy embernek ember, szervezet, állam nem birtokosa, ember embernek, szervezetnek, államnak nem tulajdona, Isten ellen nincs érvényes törvényhozás [...] Hiszek Jézus Krisztusban, aki nemcsak az egyénnek megváltója, hanem a

²¹ Slachta Margit nemzetgyűlési képviselő felszólalása. *Nemzetgyűlési Napló*, 1947. április 16.

²² *Le Saint-Siège et les victimes de la guerre Janvier 1941 – Décembre 1943*. Vatican, 1975. (Actes et Documents du Saint-Siège Relatifs á la Seconde Guerre Mondiale 9.) 246. o.

²³ A levélíró nem ismerte az elutazás hiteles történetét.

²⁴ HETÉNYI VARGA 1985, 477. o.

társadalomé és az államéleté is! [...] Megtagadok minden közösséget a földi bálvány-istenekkel és a sátán hitvallásával: a gyűlölettel!”²⁵

* * *

Slachta Margit emigrációban halt meg 1974-ben. 1986-ban Izraeltól megkapta az „Igaz ember” elismerő címet.²⁶ Az ENSZ 2005-ben hozott határozata értelmében január 27-e lett a holokauszt nemzetközi emléknapja. A szlovák kormány 2000-ben szeptember 9-ét, a magyar kormány pedig 2001-ben április 16-át nyilvánította a holokauszt emléknapjává. A holokauszt tagadása Szlovákiában 1 hónaptól 3 évig terjedő, Magyarországon 3 évig terjedő börtönnel sújtható.

Bibliográfia

- GRAZIANO, Ingrid – EÖRDÖGH István: *Jozef Tiso és a szlovákiai holokauszt*. Budapest, 2006.
- HAIDER Mária: „Bizakodjál az Úrban és jót cselekedj!” (Zsolt 36,3) Beszélgetés Mona Ilona szociális testvérrel. *Jel*, 2005. április. 117–121. o.
- HETÉNYI VARGA Károly: *Akiket üldöztek az igazságért*. Budapest, 1985.
- Huszonöt éves jubileumát ünnepelte a Keresztény Női Tábor. *Jelenkor*, 1944. január 1.
- J. GY.: Kik is voltak ellenállók. Ispánovits Márton a megújult szövetségről. *Magyar Nemzet*, 1988. február 4.
- Le Saint-Siège et les victimes de la guerre Novembre 1942 – Décembre 1943*. Vatican, 1973. (Actes et Documents du Saint-Siège Relatifs á la Seconde Guerre Mondiale 7.) 23–300. o.
- Le Saint-Siège et les victimes de la guerre Janvier 1941 – Décembre 1942*. Vatican, 1974. (Actes et Documents du Saint-Siège Relatifs á la Seconde Guerre Mondiale 8.) 206–525. o.
- Le Saint-Siège et les victimes de la guerre Janvier 1943 – Décembre 1943*. Vatican, 1975. (Actes et Documents du Saint-Siège Relatifs á la Seconde Guerre Mondiale 9.) 22–24. o.

²⁵ MONA 1997, 222–225. o.

²⁶ A kitüntetést 1986-ban vették át a buffalói szociális testvérek: *Western New York Catholic*, 1986. június.

- MAJSAI Tamás: Egy epizód az észak-erdélyi zsidóság második világháború alatti történetéből. Slachta Margit fellépése a Csíkszeredán kiutasított zsidó érdekében. *Medvetánc*, 1988/4–1989/1. 3–33. o.
- MESZLÉNYI Antal: *A magyar katolikus egyház és az emberi jogok védelme*. Budapest, 1947.
- MONA Ilona: Slachta Margit közéleti működése 1918–1948. In: Bárdos István – Beke Margit (szerk.): *Egyházak a változó világban*. Esztergom, 1991a. 569–572. o.
- MONA Ilona: Slachta Margit a krisztusi közéletért. *A Lélek szava*, melléklet. 1991b. 2. sz. 1–4. o.
- MONA Ilona: Az egyház nem hallgatott. *Egyházforum*, 1993. 3. sz. 20–24. o.
- MONA Ilona: Néhány gondolat a magyar holocaustkiállításról. *A Lélek szava*, 1994a. 5. sz. 11–12. o.
- MONA Ilona: Slachta Margit a szlovákiai zsidókért (1942–1943). In: Beke Margit – Bárdos István (szerk.): *Magyarok Kelet és nyugat metszéspontján*. Esztergom, 1994b. 391–400. o.
- MONA Ilona: *Slachta Margit*. Budapest, 1997.
- MONA Ilona: Nem az egyház hallgatott... A holokausztról – és az embermentésről. *Új Ember*, 2004. május 30.
- SAS Andor: *A szlovák zsidók üldözése. 1939–1945*. Pozsony, 1993.
- Slachta Margit testvér tanításából. Gépelt kézirat. 1940. okt. Szociális Testvérek Társasága Levéltár 444.
- SLACHTA Margit: Nyílt levél Pest vármegye törvényhatósági bizottsági tagjaihoz. *Nemzeti Újság*, 1943. február 16. 6. o.
- SLACHTA Margit: Újévi levél. *A Lélek szava*, 1943. január 1. 3–4. o.

Akit nem avattak boldoggá

Bernovits Vilma hitoktató

A 20. század magyar történelmének volt három igazi csillaga. Mindhárman Kassán születtek, majdnem egy időben: Schlachta Margit 1884-ben, Salkaházi Sára 1899-ben, Bernovits Vilma pedig 1901-ben. Salkaházi Sára tagja volt a Schlachta Margit által alapított Szociális Testvérek Társaságának, Bernovits Vilma elhatározta a társaságba való belépését. Salkaházi Sárát és Bernovits Vilmát a nyilasok végezték ki a Duna-parton 1944. december 27-én. Schlachta Margit, a rendalapító 1884. szeptember 18-án született, Salkaházi Sárát pedig 2006. szeptember 17-én iktatta a katolikus egyház a boldogok közé, 62 évvel mártíromsága és 107 évvel születése után.

1. Életéről

Bernovits Vilma édesapja, Bernovits Viktor ágostai hitvallású evangélikus volt, édesanyja, Gölniczky Vilma pedig római katolikus. Bernovits Vilma 1901. április 8-án született Kassán, a Kossuth L. u. 1. szám alatt laktak. 1911-ben beiratkozott Kassán egy polgári iskolába, az Orsolya-apácákhoz. A négy polgári után is az intézet növendéke maradt, itt érettségizett. 1930-ban a kétéves hitoktatóképzőt végezte el Budapesten a Ward Mária Collégiumban. 1932-ben hitoktatói oklevelet szerzett. 1936–1940 között az Andrássy út 120. (majd 130.) sz. alatti dr. Bajusz Györgyné Kossányi Edit-féle nyilvános leánygimnáziumban volt óraadó tanár.

Édesapjának Kassán a Féja Dávid utcában gyára volt, több európai országra szállította Procento nevű találmányát, egy kamatszámító gépet,

illetve az ugyancsak általa készített író- és számológépeket. A háború után rövid ideig a tulajdonában volt egy Laplace nevű villanyóragyár is.¹ Bernovits Viktor a munkásokat sohasem bocsátotta el. Szabadkőműves volt, lányát óvni akarta az egyháztól, ezért vasárnaponként délelőtt szobafogságot rendelt el. Vilma beceneve Tuci volt. Édesapjával vitatkoztak egymással ebéd közben is, apja piszkálta őt a papok miatt. Ha egy pap jött lányához látogatóba, neki is kényes kérdéseket tett fel. Vilma rájött, hogy az egyik templomban egy öreg szerzetes 12 óra után misézik, ide ment el apja tudta nélkül. Tizenhét évesen elhatározta, hogy belép az orsolyák szerzetesrendjébe. Édesanyjának ez tetszett, de a szülők mégsem akarták, hogy egyetlen gyermekük apáca legyen. Vilma előtt három fiúgyermekük halt meg, Vilma édesanyja intelligens, kedves nő volt, egyúttal spiritiszta is, amit Vilma nehezményezett, és a szeánszokon írott papírokat mind megsemmisítette. Szüleit ellenben Vilma sohasem bírálta.² A szerzetesrendbe való jelentkezésekor a szülők megbeszélték az alkalmasságot vizsgáló orvossal, hogy Vilmát találja alkalmatlannak a szerzetesi életre.

Édesapjától az első világháború alatt elvették a gépeket, mert nem akart fegyvereket gyártani, és odaadták azokat Weiss Manfrédnak. A háború után a magyar állam nem volt hajlandó kártérítést fizetni, az elkobzott gépeket föl sem használták. Kidobálták a háború végén a vagonokból az utcára. Később 30 ezer koronát kínáltak fel neki, de Bernovits Viktor nem fogadta el. Teljesen elszegényedtek. 1929–30 körül Bernovits Margit (Mihailovits Zsoltné) orvos nővére, Mária hozta fel őket Kassáról Budapestre. Bernovits Viktor végleg Kassán maradt. Vilmáék először Bernovits Margit nővérénél laktak, később pedig a Bokréta utcában.³

A család – amikor még jólétben élhetett – hintón járt Kassán. Egyszer Tuci, vagyis Vilma elsóhajtotta magát, hogy de jó lenne egy szökőkút a szobájába, és másnap jöttek a kőművesek a szökőkúttal. Fiatalkorában a család egy barátjánál töltötték a nyarat. Naponta eljárt a falu igen távol fekvő templomába, és mindennap áldozott. Ha a vendéglátóknál több vendég volt, barátnőjénél aludt, s a fél éjszakát az éjjeliszekrény előtt térdelve töltötte. Egyszer, amikor Kassán télen ment az utcán, és

¹ Gölniczky Gyula – Budapest, 1979. júl. 10. In: HETÉNYI VARGA 1985, 136. o.

² Özv. Veress Endréné (Závodszy Klára) – Miskolc, 1979. máj. 21. In: HETÉNYI VARGA 1985, 137. o.

³ Mihailovits Zsoltné (Bernovits Margit) közlése, Budapest, 1979. júl. 11. In: HETÉNYI VARGA 1985, 135. o.

jött vele szembe egy asszony, aki fázott, Tuci levetette a kabátját, és nekiadta.⁴ Kassán a dómnál, a Szent Mihály-kápolna bejárata mellett áll egy fészület. Ott ült mindig egy koldusasszony. Mielőtt bement volna a templomba, Tuci mindig odament a koldushoz, és kezét csókolt neki, aki megpróbálta elkapni a kezét. Ékszereit, fülbevalóját, gyűrűjét odavitte és nekiadta. Vitt neki pénzt is, meg ennivalót. Tuci akkor – a visszaemlékező szerint – 14-15 éves volt.⁵

19 éves korában zongorázni tanult. Zongoratanárnője, Blaustein Margit zsidó volt, később a barátnője lett. Pestre ment férjhez. Tucinak volt egy Hamar Miklós nevű huszárszázados kérője, akit meggyőzött, hogy nem szándékozik férjhez menni. Később egy Somogyi nevű sátorlajújhelyi főhadnagy is próbált udvarolni neki.

2. Mentő tevékenysége

Miután édesanyjával Budapestre jöttek és beköltöztek a Bokréta u. 3. sz. alatti otthonba, elvégezte a hitoktatóképzőt, és Salkaházi Sára segítségével a dr. Bajusz Györgyné Kossányi Edit-féle nyilvános leánygimnáziumban lett óraadó tanár.⁶

Bernovits Vilma az I. emeleten lakott édesanyjával. Az otthon egy nővére napközben mindig meglátogatta édesanyját. Többször észrevette, hogy a földön alszik. Azt mondta, azért, mert lánya mindig hoz valakit, akinek hely kell. Mint anya nehezményezte, hogy Vilma sokszor megvonja magától a táplálékot, s elviszi azoknak, akiknek ennyi sincs. Vilma is sokszor a földön aludt. Ha csak egynek adtak szállást, olyankor mindig Vilma ment a földre.⁷

Bernovits Vilma hitoktatónak a csillagviselésre kötelezett zsidók

⁴ Dr. Demetrovits Ferencné (Rokiczky Magdolna) – Budapest, 1979. júl. 11. In: HETÉNYI VARGA 1985, 137–138. o.

⁵ Michailovits Zoltánné sz. Bernovits Margit – Budapest, 1979. júl. 11. In: HETÉNYI VARGA 1985, 135–136. o.

⁶ Gölniczky Gyula – Budapest, 1979. júl. 10. In: HETÉNYI VARGA 1985, 136. o.

⁷ Peitl Róza Katalin – Budapest, 1979. júl. 15. In: HETÉNYI VARGA 1985, 138. o. Mint szociális nővér 1937/38-ban dolgoztam a Bokréta utca 3-ban. Peitl Róza Katalin szociális testvér, aki a húszas évek végén volt a Bokréta utcai otthon vezetője, mondta el, hogy Bernovits Vilma már akkor, édesanyjával együtt a Bokréta utcai otthon lakója volt. Vilmáról elmondta, hogy hihetetlenül segítőkész volt, ha kicsiny szobájukban vendég volt, akkor Vilma a padlón aludt.

érdekében végzett munkáját gyanús szemek figyelték. Tevékenysége kezdetben abból állt, hogy a megkeresztelkedni szándékozókát hittanból előkészítette alapvető ismeretekre. Gondoskodott keresztelő papról és keresztszülőkről is. A keresztszülői szerepet igen sokszor saját maga vállalta. Híre elterjedt a megbélyegzett üldözöttek között, egyre többen keresték fel lakásán, illetve egy kis üzletben az Irányi utca és a Veres Pálné utca sarkán, ahol egy ideig dolgozott. Az üzletben egyházi ruhákat, kegytárgyakat, imakönyveket, írószert, iskolai könyveket, füzeteket árultak. A csillagviselésre kötelezetteknek nem volt szabad bármikor, bárhová belépni. A kegytárgyüzlet egy alkalmazottja emlékszik, hogy az üldözöttek a belépéskor mindig eltakarták a sárga csillagot ruhájukon. Ezután hátramentek Bernovits Vilmával a raktárhelyiségbe.⁸ Bernovits Vilma egy idő után a szükséges iratok beszerzésére specializálódott. A Tábor nevű papírüzletet a szociális testvérek vezették, itt találkozott az üldözöttekkel Bernovits Vilma. Az üzletet az udvarról is meg lehetett közelíteni, mert oda nyílt a raktára. A vezető testvérrel megbeszélte, hogy mikor tartózkodik ott. A helyiség megközelítése azért is jó volt, mert egy emeletes ház kapuján át lehetett odajönni.⁹

Amikor a sárga csillag viselésére kötelezetteknek gettóba kellett költözniük, Bernovits Vilma rendszeresen bejárt ezekbe a csillagos házakba, és minden előkészítés nélkül keresztelt. Később, a legveszélyesebb időkben, amikor csak percekre jelenhetett meg, méretes élelmiszercsoomag kíséretében minden formalitás mellőzésével adta át a rászorulóknak a keresztleveleket, amelyeket – az akkor hozzá közel álló Magyar Karola hitoktató tanúsága szerint – a pápai nunciátúra révén szerzett.¹⁰ Amikor a veszélyes és kockázatos munkájáért anyagiakat ajánlottak fel neki, ezt nemcsak elhárította, de annak a 2 pengős okmánybélyegnek az árát sem engedte kifizetni, amely a plébánia pecsétjével felülbélyegezve előre fel volt ragasztva a kitöltetlen keresztlevelekre, házasságlevelekre. Egy ismerőse szemrehányást tett neki, hogy ezek a megtérések nem őszinték, és belőlük a veszély elmúltával kevesen maradnak majd. Válasza az volt, hogy ez nem érdeklő, a fontos, hogy életet mentsen, de éppen örül annak is, ha csak egyetlenegy is keresztény marad.

⁸ HETÉNYI VARGA 1985, 127. o.

⁹ Mona Ilona Bernovits Vilmához. Budapest, 2010. okt. 11. Kézirat 1–2. Szociális Testvérek Társasága Levéltára.

¹⁰ HETÉNYI VARGA 1985, 129. o.

A zsidókat összeköltöztető miniszteri biztos aláírásával 1944. dec. 19-én négy pap kapott engedélyt, hogy saját felelősségére lelkipásztori teendők ellátása címén a gettóba bemenjen: Tomek Vince piarista, Köhler Ferenc lazarista, Havasi Lucius bencés és Deák Bárdos Lénárd jezsuita atya. Korántsem veszélytelen tevékenységüket hatósági engedélyek nélkül már korábban is végezték. Hamis iratokat csempésztek, hatóságokat vezettek félre, embereket mentettek. Deák Bárdos Lénárd atya így írt:

„Életünkért senki nem felelt. A gettóban és környékén a »nyilas testvérek« töltött fegyverrel inzultáltak bennünket... Ilyen szolgálati úton jutott Bernovits Vilma is hozzám. Sokat nem volt szabad tudnunk egymásról, vagyis nem volt tanácsos a veszedelem miatt, melybe egymás életét márthattuk. Megtudtam tőle, hogy hitoktatónő, a Felvidékről jött, és a belvárosi asszisztenciához tartozik. Láttam rajta, hogy nagyon rátermett a munkára, amit végez. Buzgó, vakmerő és áldozatos. Elárulta idők folyamán, hogy nem zsidó származású, de az embertelen üldözés mélyen érinti őt, és Krisztus nevében szívesen halna meg érettük... Egyik gyámolítottja szerint a zsidókért börtönbe menne, bár nagyon irtózott az ottani piszoktól és élősdiektől.

Ábrahám György rendtestvérem egyszer általam kérte magához: akar-e a szervezett nunciatúrai zsidóvédelemben részt venni. A koncepció tetszett neki, de amikor arról volt szó, hogy akkor közös eljárás alatt kell bizonyos »engedelmesség« alatt eljárunk, ezt határozottan visszautasította. Én úgy láttam, hogy ez nem szabadosság nála, hanem a vállalt egyéni útjait nem akarta elhagyni, sem esetleg nyilvánosságra hozni éppen életveszélyességük miatt. Nem sokkal ezután jelezte, hogy a nyilasok razzijába került, és kénytelen volt egy egész keresztlevelet megenni. Így, szóról szóra. Különben azonnal az életével fizetett volna. Így is halállal fenyegették meg és azzal, hogy most már nagyon figyelik. Ez az elbeszélése volt az utolsó találkozásunk. Csak suttogó hírekben kaptunk kivégzéséről bizonytalan híreket.”¹¹

Bleiziffer Lura – aki 1979-ben már ötven éve lakott a Bokréta utcai házban – elmondta, hogy tudta, hogy Salkaházi Sára és Bernovits Vilma üldözött zsidóknak nyújtottak menedéket. Ha Sára elment hazulról, a veszélyes ügyeket mindig Vilma intézte. „Tuci bejött hozzánk egyszer

¹¹ Deák Bárdos Lénárd – Dabas, 1979. okt. 7. In: HETÉNYI VARGA 1985, 130–131. o.

egy kéréssel: Mi, hitoktatók annak idején többen is sebesült katonák mellett dolgoztunk. Amikor beszerzitek a sebesültek okmányait, tudnátok papírokat, keresztlevelet szerezni másoknak is. Mutassátok meg, hogy mennyi felebaráti szeretet van bennetek!”¹²

Vida Lídia, egyik kolléganője így emlékezik vissza 1944-es egyik találkozására Bernovits Vilmával: „1934-ben találkoztam először Bernovits Vilmával. Ritkán és csak gyűléseken beszélgettem vele. Szerény, szolgálatkész és buzgó hitoktató volt. Amikor 1944-ben bezárták az iskolát, engem a belvárosi egyházközség irodájába osztottak be. Ott dolgoztam az irodában, és három csoportot készítettem elő a keresztségek felvételére. Itt találkoztam újra Vilmával. Ha jól emlékszem, négy csoportja volt. Gyakran beszélgettünk, s egy alkalommal elmondta életét is... Azt is elmondta, hogy be akar lépni a szociális testvérek közé. Utolsó találkozásunkra azonban teljes bizonyossággal emlékszem... Délután 4-5 óra lehetett, amikor kiléptünk a plébánia kapuján. Ajánlotta, hogy sétáljunk egyet. Éppen nagyriadó volt, az utak népteleneek. Lementünk a Duna-partra... Elmondta, hogy gyermekkorában nagyon érdekelték őt a vértanúk, s mindenáron ő is az akart lenni. De most... Ez egészen más, ez az igazi vértanúság, ilyen gyalázatosan meghalni. A ma vértanúinak nem állítanak fel soha szobrot, hanem mindenki megvetéssel gondol rájuk. »Talán így kell majd nekem is vértanúnak lennem...« Aztán elmesélte még, hogy mennyi üldözöttet rejteget, s mennyi minden van a lakásán, aminek nem szabadna ott lennie. Közben szakadatlanul bombáztak. Egy darabig elkísért, s aztán elbúcsúztunk. Valóban nem gondoltam akkor, hogy örökre.”¹³

Az Országos Katolikus Nővédő Egyesület Munkásvédő Otthona 1906-tól 1944-ig működött a Budapest IX. kerület Bokréta u. 3. sz. alatt, amikor is okt. 29-én a Dolgozó Lányok és Nők Országos Szövetsége (DLN) vette át működtetését. Az Országos Katolikus Nővédő Egyesület kezelésében 1914-ben 100 fiatal munkásnőnek és 20 árvának adott otthont, utóbbiakat fölkészítette az úgynevezett cselédmunkára, varróműhelyében 40 varróleányt foglalkoztatott. 1929. jún. 16-án Munkásnők Otthona néven újra megnyílt, Mészáros János budapesti érseki helynök szentelte föl. Az Actio Catholica 1943-ban megindított egy gyűjtést mindkét nembeli tanoncok számára alapítandó tanoncotthonokra.

¹² Bleiziffer Laura – Budapest, 1979. júl. 13. In: HETÉNYI VARGA 1985, 138–139. o.

¹³ Vida Lídia visszaemlékezése. Budapest, 1979. jún. 20. In: HETÉNYI VARGA 1985, 133. o.

Ennek a mozgásnak része volt a Bokréta u. 3. alatti intézményben egy vezetőségváltás, amikor is Salkaházi Sára szociális testvér került az intézmény élére. A háborús események úgy hozták, hogy a régi vezetőség néhány tagja is a házban maradt, és az alkalmazottakat is megtartotta Salkaházi Sára. Az újak és régiek között voltak súrlódások. A ház emeleti részét egy idő után a magyar katonaság is használta. Az üldözötteket a házban takarítónőként, konyhai dolgozóként alkalmazták. Az üldözöttek gyermekeit biztosabb helyre, a szociális testvérek balatonboglári, Jankovich-telepi üdülőjébe vitték.

3. 1944. december 27.

A szociális testvérek mintegy ezer üldözöttet bújattak. Valamennyi rendházuk telve volt velük, közülük majdnem százat személyesen Sára nővér mentett meg.

A Bokréta utca 3. szám alatti házban¹⁴ magyar katonákat szállásoltak el vagy oda jártak be szállásra az emeleti részbe, a ház többi lakói pedig a pincébe húzódtak a bombázások alatt. Nem világos, hogy hány katona és mikor volt ott, hogy 1944. dec. 27-én vajon volt-e ott katona. Erről semmilyen információnk nincs. Dec. 24-én az oroszok teljesen bekerítették a fővárost. A 150 férőhelyes Bokréta utcai otthonban 20-25 menedéket kereső zsidót bújattak általában.

Bernovits Vilmárol egy tanárnő barátnője ezt írta: „A karácsony előtti időkben mindig meglátogattam. Reggel 9-10 óra körül lent voltak az ebédlőben. Az ő asztalánál láttam egyeseket, akik feltűnően olyan típusok voltak. Aztán körülnéztem, s láttam másokat is. Amikor Tuci kikísér, mondtam neki:

– Nézd, ilyesmit nem lehet csinálni veszély nélkül. Csak akkor, ha mások nem tudnak róla. Akármilyen rendes társaság is van itt, nem lehet tudni senkiről, mi lakik benne. Ezt csak úgy lehet csinálni, ha valahova elrejtitek őket. – Ő akkor nagyon megütközött rajtam, és azt hiszem,

¹⁴ Katholikus Nővédő Egyesület, Munkásnők Otthona. Tulajdonosa: a Katholikus Dolgozó Nők és Dolgozó Lányok Országos Központja. A központ vezetője Salkaházi Sára, főtitkára Jolsvai Hedvig volt.

egy kicsit meg is volt sértve. Mert azt válaszolta, hogy amit mondok, az lehetetlenség, a házban nincs senki olyan, aki elárulná őket.”¹⁵

1944. karácsony másnapjának estéjén Salkaházi Sára figyelmeztetett egy nőalkalmazottat, a 18 éves Dömötör Erzsébetet, hogy az otthonban gyakran megforduló katonákkal szemben nem megfelelő a magatartása, ti. az egyik katonához feljárt az emeletre. Megmondta a lánynak, hogy mivel nem küldheti haza a szüleihez, hadművelleti területre, úgy látja helyesnek, ha áthelyezi egy másik munkásnőotthonunkba. Ez december 26-án történt. A következő nap, 27-én kora reggel Salkaházi Sára részt vett a szentmisén, azután egy szociális testvérrel elment a Liszt Ferenc tér 6. szám II. emelet 14-es lakásba, ahol a DL-otthon, a Dolgozó Lányok Otthona volt, tárgyalni az áthelyezés ügyében. Az ottani vezető ezt készséggel vállalta. Visszafelé jövet meglátogatott egy ismerőst, és kora délután érkezett a Bokréta utcába. A háborús Budapesten Salkaházi Sárának az volt a szokása, hogy mindenhova magával cipelt egy nagy bőröndöt, hátha találunk valahol valami megvásárolható a konyha számára.

Ezúttal a koffer üres maradt. Bekanyarodtak a körút felől a Mester utcába, onnan a Bokréta utcába. Az utcasarokról látni lehetett, hogy a kapunkban egy fegyveres nyilas áll. Társa azt ajánlotta Sárának, hogy tűnjön el. Sára azonban bement, és nyugodt hangon kérdezte: „Én vagyok az otthon vezetője. Miről van szó, kérem?” Akadálytalanul bejutottak. Először a kápolnába mentek egy térdhajlásra a küszöbről, de már üvöltöttek, hogy „Le az óvóhelyre!” Az alagsori tágas ebédlő volt az óvóhely.

Mire elértek, ott zsúfolódott a lócákon az otthon összes lakója és velük szemben a nyilasok főnöke, két térde között golyószóró, előtte pedig egy felfordított ládán mindenféle iratok. Folyt az igazoltatás. Éppen egy asszonyt igazoltattak, aki azért vált gyanússá, mert túl sok irata volt. Születési igazolvány, vasúti bérlet, házasságlevél, gyerekeinek keresztlevelei. Vesztére mindet odatette a nyilas elé. Az meg vallatta és üvöltözött. „Hazudik! Hazudik!” Sára testvér odalépett. „Ezt az asszonyt én alkalmaztam! A mellékhelyiségek tisztán tartása a dolga!” A nyilas meg ráüvöltött: „Ez is hazugság! Mindent tudok magáról!”

Később megengedték, hogy a konyhában megebédeljen. Visszament

¹⁵ Turchányi Hedvig – Budapest, 1979. máj. 8. In: HETÉNYI VARGA 1985, 130. o. Bernovits Vilma másnak pedig elmesélte, hogy a Margit-híd felrobbantásakor éppen rá akart lépni a hídra. Lásd: Mihailovits Zsoltné (Bernovits Margit) – Budapest, 1979. júl. 11. In: HETÉNYI VARGA 1985, 135. o.

az óvóhelyre, és rózsafüzért imádkozott az ott lévőekkel. Beszaladt a kápolnába, ahonnét a pártszolgálatosok kirángatták, és a Ferenc körüti nyilasközpontba, az Üllői út és a Ferenc körút sarkán álló épületbe vitték. Itt voltak estig, amikor sötétben levitték őket a Duna-partra.

Később derült ki, hogy az a lány, Dömötör Erzsébet, akivel Sára testvérnek vitája volt, szaladt el a kerületi nyilasházba és jelentette fel az otthont, amiért üldözötteket bújtattak az otthonban álnéven, hamis papírokkal, s legfőbb segítőjük az otthonvezető Salkaházi Sára és a hitoktató Bernovits Vilma volt. Az érintett panaszával először a régi vezetés egy tagjához, Borbás Magdához fordult, és a népbírósi iratok szerint még egy másik alkalmazotthoz is (Kádi Magdolna), aki azt javasolták, hogy tegyen feljelentést a nyilasoknál.¹⁶

A razzitát végző nyilas vezető mindjárt ki is nevezte Dömötör Erzsébetet vezetőnek, Salkaházi Sárát pedig beállította a már félreállítottak közé. Közöttük volt Bernovits Vilma hitoktató is, aki szintén a Bokréta utcában lakott. Mindjárt el is vitték őket. Kérdésre az egyik nyilas azt mondta: „A főnöknőt meg a hitoktatónőt elvisszük jegyzőkönyvfelvételre, a többit meg oda, ahova valók.” A nyilas még hozzátette: „Éjjel visszajövünk teherautóval a zsidó vagyoneért!” A nővér ezt válaszolta: „Itt aztán nincsen sem zsidó, sem más vagyon. Akik itt vannak, azoknak minden vagyonuk belefér egyetlen zsebkendőbe.”¹⁷

A visszaemlékezők szerint a letartóztatáskor különösen durván bánt Vilmával egy nyilas, akiről úgy tudták, azelőtt hentes volt, s aki Vilmáról már korábban is tudta, hogy részt vett zsidók mentésében. Azok az üldözöttek, akik hamis papírjaikkal tudták magukat igazolni, megmenekültek. A tudat, hogy besúgó van a házban, páni félelmet hozott, és még ezen az éjszakán továbbmenekültek.¹⁸

Hat személyt vittek el: Salkaházi Sárát, az otthon vezetőjét, azzal a váddal, hogy zsidókat rejteget a házban; Bernovits Vilma hitoktatót azzal, hogy bejár a gettóba, ott hittant tanított és esetenként keresztelt is, és akinek zsidómentő tevékenységéről már korábban is tudomásuk volt; valamint Fischer Béláné Féderer Leontint, dr. Róna Andorné dr.

¹⁶ Mona Ilona Bernovits Vilmához. Budapest, 2010. okt. 11. Kézirat 1–2. Szociális Testvérek Társasága Levéltára.

¹⁷ BOKOR 2006; Mona Ilona Bernovits Vilmához. Budapest, 2010. okt. 11. Kézirat 1–2. Szociális Testvérek Társasága Levéltára.

¹⁸ HETÉNYI VARGA 1985, 133. o.

Jónás Magdolnát, és egy asszonyt a fiával, mert a pincében lefolytatott kikérdezéskor nem tudták meggyőzően bizonyítani nem zsidó származásukat. A fiatalember neve a visszaemlékezésekben „fűtő Pista” volt, a ház konyhafüzetébe december 22-én Sára testvér írta be a nevét. Az asszony neve Bátoriné lehetett,¹⁹ a fia neve így Batori István. Hídvégi Máté mondta el, hogy megtudta: István a lövések előtt a vízbe vetette magát és elúszott. Megmenekült, valahol a Bokréta utca környékén lakott, és emlékezett rá valaki az Üllői úti Örökimádás templomból. Már meghalt. Az a bizonyos december 27. éjjel annyira megviselte idegileg, hogy nem mert jelentkezni ebben az ügyben. Egy szemtanú szerint fejlődéssel végeztek velük.

Másnap egy kifutófiú elment a Bokréta utcai házba, és ezt mondta: „Azokat még tegnap este főbe lőtték. Örüljenek a nők, hogy nem látták, hogyan!”²⁰ Az 1967-es nyilasperben egy vádlott szerint Salkaházi Sárát és társait a Fővármház melletti Duna-partra vitték, le kellett vetközniük, és a Dunába lőtték őket. Sára testvér a kivégzés előtt gyilkosai felé fordulva az égre emelt tekintettel nagy keresztet vetett.

4. A népbírósi per

1966–67 között folyt a zuglói nyilasper, amelyben az egyik vádlott kérdés nélkül beszámolt a nők kis csoportjától, hogy volt egy alacsony rövid fekete hajú nő, aki nyugalommal kivégzői felé fordult, egy pillanatra a szemükbe nézett, majd letérdelt, és égre emelt tekintettel széles, nagy keresztet vetett magára.²¹

A népbírósi iratok tanúsága szerint Dömötör Erzsébet 18 éves római katolikus vallású hajadon 1945. július 19-től előzetes letartóztatásban volt. A Katolikus Leányok Dolgozó Egyesületében dolgozott, 1944. december 27-én a Ferenc körút 41. szám alatti nyilasközpontban feljelentette Salkaházi Sára főnöknőt, mert zsidókat rejtegetett. Borbás Magda 1945-ben 41 éves egyesületi titkárnő ellen 1945. szept. 12-én az eljárást bizonyíték és tanúk hiányában megszüntették, mert csupán a vádlott Dömötör Erzsébet vallomása szólta ellene, amit más nem erősített meg. Dömötör Erzsébet az 1947. október 14-i budapesti nép-

¹⁹ HÍDVÉGI 2006, 262. o.

²⁰ Uo.

²¹ Uo. 263. o.

bírósági végzés szerint lakcímét megváltoztatta, és ismeretlen helyre távozott. Ezért a budapesti népbíróság a távollétében hozott ítéletet: 10 évi fegyház, vagyonekobzás, a politikai jogok 10 éves felfüggesztése. Kádi Magdolna 1944-ben 18 éves, római katolikus vallású hajadont, aki Borbás Magdával adott tanácsot Dömötör Erzsébetnek a nyilasoknál való feljelentésre, tanúk és bizonyíték hiányában felmentették. Dömötör Erzsébetet a *Szabadság* folyóirat (1945. július 17. 2. o.) szerint letartóztatták. Egy visszaemlékező (Móna Ilona) szerint internálták, ahonnan egy idő után elengedték, ekkor a népbírósági iratok szerint lakcímét megváltoztatta, ismeretlen helyre költözött, és ezért távollétében ítélték el 10 évi fegyházra, vagyonekobzásra, politikai jogainak 10 éves felfüggesztésére, de mindezt nem sikerült foganatosítani, mert eltűnt.

Felhasznált irodalom

- ADRIÁNYI, Gabriel: *Fünfundzwanzig Jahre ungarischer Kirchengeschichte 1895–1945*. Hase & Koehler, Mainz, 1974. 114. o.
- Bajusz Györgyné Kossányi Edit nyilvános jogú leánygimnáziumának évkönyvei 1936–1940.
- BOKOR Péter: Hét fejezet a Bokréta utca mártírjáról. *Népszabadság*, LXIV. évf. 2006. augusztus 18. *Hétvége* melléklet, 2–3. o. Web: <http://nol.hu/archivum/archiv-414397-225331>. (Megtekintés: 2014. december 15.)
- HETÉNYI VARGA Károly: Amivel mártírjainknak tartozunk. *Új Ember*, 35. évf. 1979. április 29.
- HETÉNYI VARGA Károly: Ki tud róla? *Új Ember*, 35. évf. 1979. május 20. 2. o.
- HETÉNYI VARGA Károly: Salkaházi Sára szociális testvér. II. *Vigilia*, 45. évf. 1980. február.
- HETÉNYI VARGA Károly: Salkaházi Sára és Bernovits Vilma mártírhalála. *Új Ember*, 40. évf. 1984. december 23.
- HETÉNYI VARGA Károly: *Akiket üldöztek az igazságért. Papi sorsok a horogkereszt és a nyilaskereszt árnyékában*. Budapest, 1985. 125–141. o.
- HETÉNYI VARGA Károlyné: Egy elárult jótevő vértanúsága. Aki életét adta az üldözöttekért. *Keresztény Élet*, 2009. november 15. 3. o.
- HÍDVÉGI Máté (szerk.): *Boldog Salkaházi Sára emlékkönyv*. Budapest, 2006.
- Karsai Elek (szerk.): *Vádirat a náciizmus ellen. Dokumentumok a magyarországi zsidóüldözés történetéhez*. 3. köt. 1944. június 30. – 1944. október 15. *A budapesti zsidóság deportálásának felfüggesztése*. Budapest, 1967.
- LÉVAI Jenő: *Szürke könyv*. Budapest, 1946. 92. o.
- LÉVAI, Jenő: *Geheime Reichsache*. Köln-Müngersdorf, 1966. 121. o.

Mona Ilona Bernovits Vilmához. Budapest, 2010. okt. 11. Kézirat 1–2. Szociális Testvérek Társasága Levéltára.

MONA Ilona – SZEGHALMI Elemér: *Salkaházi Sára élete és munkássága*. Budapest, 1989.

Letartóztatták a Bokréta-utcai tömeggyilkosság felbujtóit. *Szabadság*, 1945. július 17. 2. o.

PUSKELY Mária: *Akik a jobbik részt választották*. Róma, 1978. 229. o.,

SCHÉDA Mária: *Salkaházi Sára, a szociális szeretet apostola*. Kecskemét, 1988.

SCHÉDA Mária: *Boldog vagy, Sára?* Budapest, 2004.

VASZILJEV, K.: Német-világ Magyarországon. Meggyalázott templomok, elhurcolt papok. Új Szó, 1945. április 4.

Népbírósi iratok

A Budapesti Népjogásztól. Budapesti Népbíróságnak vádirata Dömötör Erzsébet ellen. Budapest, 1945. szept. 12.

Budapesti Népjogásztól Határozata. Borbás Magda és Kádi Magdolna elleni eljárás megszüntetése. Budapest, 1945. szept. 12.

Budapesti népbírósi végzés Dömötör Erzsébet ellen. Budapest, 1947. okt. 14.

A budapesti népjogásztól. Népbíróságnak indítványa Dömötör Erzsébet ellen. Budapest, 1948. okt. 19.

Budapesti népbírósi ítélet Dömötör Erzsébet népellenes büntetésében. Budapest, 1949. febr. 14.

Függelék

Bakó Sarolta feljelentése

1944. júl. 19-i dátummal aláírt feljelentés érkezett a budapesti Érseki Általános Helytartósághoz. Ebben az időben több budapesti hitoktatónő tényleges segítséget nyújtott üldözött zsidóknak a gyors és lehető legkevesebb adminisztrációt igénylő megkeresztelkedéséhez. A feljelentésben szereplő terhelő adatok és a velük egybecsengő visszaemlékezések azt jelzik, hogy e feljelentés Bernovits Vilma budapesti hitoktatónő ellen történt. A feljelentést tevő eredménytelen személyes panasztétele után választotta az írásos formát:

„Tekintetes és Főtisztelendő
Érseki Általános Helytartóság
Budapest

Legyen szabad az érseki helynök úrnak a tegnapi szóbelileg tett bejelentésemet a következő írásban leszögezni, illetve kiegyesítenni.

F. hó 17-én Sór Andorné szül. Wallner Aranka házivarrónő, a Dob utca 89. számú zsidóház csillag viselésére kötelezett lakója tartalmilag a következőket mondta:

A Dob utca 89. számú ház zsidó lakói mind ki fognak keresztelkedni. A pápa átokkal sújtotta Magyarországot, amiért a zsidókat deportálta, s a jövőben ezért enyhítik a zsidók elleni rendszabályokat, és ezeket az enyhítéseket főként a keresztény vallású zsidókra alkalmazzák. Ez okból jelentkeznek a zsidók tömeges kikeresztelkedésre. Egy nő két napon át oktatja őket, ezután megkereszteli őket a katolikus egyház, és keresztlevelet ad egy kötelezvény ellenében, amelyben kijelentik, hogy három hónapon át oktatásra fognak járni. Két zsidót ilyen alapon máris megkereszteltek a Szent Rókus plébánián. A református egyház nem vállalta az ilyen keresztelést. Ő – Sór Andorné – bár tudja, hogy alávalóság, amit tesz, szintén meg fog keresztelkedni ilyen alapon, gyermekére való tekintettel. A ház lakói azt a felfogást vallják, hogy csak legyen meg a keresztlevél, eszük ágában sem lesz oktatásra járni, és ha megváltoznak a viszonyok, úgyis visszamennek zsidónak.

Az érseki helynök úr azt felelte bejelentésemre, hogy tudjam meg, ki volt az a két zsidó, akit megkereszteltek, mert ilyen konkrét adat hiányában nem járhat el. Megjegyeztem, kereszténynek nem szabad zsidóházba menni, mire kijelentette, hogy igenis szabad. Mindamellet nem áll módomban ilyen megbízatásnak eleget tenni, mert az utcákon kifüggesztett rendőrhatalósági plakát szerint zsidóknak lakásukban látogatót fogadni tilos, továbbá Sór Andorné természetesen gyanút fogna, ha meglátogatnám és megkérdezném tőle a neveket, s azokat vagy nem mondaná meg, vagy kereken megkérdezném, mi célból kellenének nekem e nevek. Legyen szabad azonban tisztelettel javasolnom, hogy a Szent Rókus plébánián vizsgálja felül az Érseki Helytartóság az anyakönyvi bejegyzéseket.

Voltam bátor felhívni az érseki helynök úr figyelmét arra, hogy a kereszttség szentség és eltörölhetetlen jellegű lévén, akár adnak ki keresztlevelet, akár sem – az érseki helynök úr megjegyezte, hogy a keresztlevelek kiadása tőle függ, és ő csak szabályszerű oktatás után ad ki keresztlevelet –, az illetők kereszténynek lesznek, mert a kereszttség érvényes lesz. Az érseki helynök úr elismerte, hogy ez így van. Kérdezem, ha ez így van, nem fogja-e majd ezeket a megkeresztelteket is, akik nyilvánvalóan nem meggyőződésből keresztelkedtek meg, hanem enyhítések reményében azzal a hátsó gondolattal, hogy amúgy sem fog-

nak keresztényként élni, keresztényeknek tekinteni? A zsidók három napon belüli megkeresztelkedését egyrészt a keresztség szentségének szentségtörésig menő profanizálásának, másrészt a fennálló törvényes rendelkezések súlyos kijátszásának vagyok kénytelen minősíteni. Tudom, hogy a Katolikus Egyház feltételezi a jóhiszeműséget minden egyes keresztelésre jelentkezőben, és nem utasíthatja azokat vissza. Azonban az érseki helynök úr saját szavai szerint mostanában azért van annyi zsidókeresztelés, mert a németek bevonulásakor zsidók tömegesen jelentkeztek áttérésre. Ismét kérdem, nem félelemből és érdekből tértek-e át ezek? Azok, akik meggyőződésből lettek keresztényekké, kitartottak volna a megismert igazság mellett akkor is, ha valamely okból nem 3, hanem 6, 9 vagy 12 hónap után keresztelték volna meg őket, természetfölötti szempontból pedig, ha előbb hálnak meg, a vágykeresztségben részesültek volna. A Dob utca 89. számú zsidóház lakóinak keresztelésre való jelentkezése nem meggyőződésből, hanem bevallottan az enyhítések elnyerése reményében történik.

Kötelességemnek tartottam az érseki helynök úr figyelmét e súlyos visszaélés elkövetésének veszélyére felhívni. Tisztelettel kérem az egyházi hatóságokat, találjanak utat és módot a keresztség szentsége profanizálásának és a Katolikus Egyházra ebből származó súlyos bajoknak megakadályozására. Lelkiismeretemmel össze nem egyeztethető bűnpártolásnak éreztem volna, ha nem jelentem a készülő visszaélést. Tiszteletteljes véleményem szerint megakadályozható volna egy újabb sajtóközlemény által, amely esetleg egy esztendő elteltét követelné meg a jelentkezéstől a keresztelésig, és felhívná a figyelmet arra, hogy az illetéktelenek által kiszolgáltatott keresztség úgy egyházi büntetést, mint a világi hatóságok által való súlyos felelősségre vonást vonna maga után. Úgyszintén – tekintettel arra, hogy már széltiben-hosszában beszélnek Magyarország pápai átok alá való helyezéséről a zsidókérdéssel kapcsolatban – célszerű lehetne egy ilyen irányú helyreigazító nyilatkozat.

Befejezésül legyen szabad megjegyeznem, hogy az angol–orosz győzelmet óhajtó és minden elképzelhető eszközzel előmozdító belső ellenség, a zsidók mozgási szabadságát növelő bármilyen intézkedés a legsúlyosabb veszélyt jelenti Magyarország és annak nem zsidó lakossága számára. A német győzelem, amelyet ennél fogva minden tisztességes magyarnak óhajtani és előmozdítani kell, viszont súlyos egyházüldözést vonhat maga után, ha az egyházi hatóságok az állambiztonság érdekében kiadott törvényes rendelkezéseknek a zsidók által való kijátszását lehetővé teszik. Míg az angol–orosz győzelem a katho-

likus vallású felsőbb társadalmi rétegek teljes kiirtására vezethetne és a katolicizmusnak Európában való fennmaradását is kétségessé tehetné, az esetleges egyházüldözést is súlyosan megsínylené a katolikus lakosság mint a misztikus test tagjai.

Mindezeket lelkiismeretem szerinti kötelességérzetből írtam le, egyrészt, mint mindennapos áldozó kongreganista, másrészt mint olyasvalaki, aki majdnem húsz évet töltött sajtóval kapcsolatos diplomáciai munkával, úgy Magyarországon, mint külföldön, s ennél fogva módjában állott úgy a nemzetközi politika, mint a zsidókérdés területén az átlagoston túlmenő informáltságot megszerezni és fenntartani. Legyen szabad megjegyezmem, hogy hasonlóképpen kötelességérzetből – miután Egyházamat és hazámat egyaránt súlyos veszélynek kitevé látom – közlésem egy másolatát vagyok bátor a Hercegprímás úr őminenciájának mint Magyarország legfőbb egyházfjedelmének és egyben legmagasabb közjogi méltóságának megküldeni.

Budapest, 1944. július 19.

Mély tisztelettel:

Bakó Sarolta

külkereskedelmi előadó

Budapesti Kereskedelmi és Iparkamara

V. Szemere utca 6.”²²

Az idézett feljelentésnek volt alapja. A Szent Rókus plébánia anyakönyve szerint 1944. júl. 1-jétől 19-éig 172 keresztelés közül 114 felnőtt keresztség volt. Egyházvezetési intézkedés azonban nem történt, mert a későbbiekben még emelkedett a felnőtt keresztelkedők száma. 1944. november 11-én, tehát egy napon például 80 keresztelést jegyeztek be. A belvárosi plébániatemplomban 1944 július 11. és október 11. között megkeresztelt 24 üldözöttek a bejegyzés szerint Bernovits Vilma volt a keresztyanya.

²² Karsai 1967, 3: 215–218. o. Részletét idézi: HETÉNYI VARGA 1985, 127–129. o.