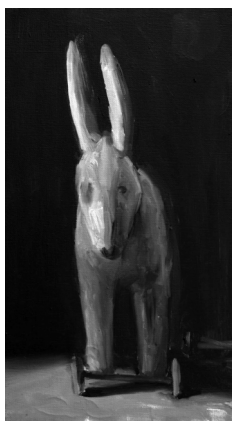


GÁBOR GYÖRGY

„MERT IDEGENEK VOLTATOK TI IS...”

Az idegen biblikus és rabbinikus értelmezése



„A veletek lakó idegen
olyan legyen
számotokra,
mint a közületek való,
és szeresd úgy,
mint saját magadat...”

Talán nincs még egy története a mitológiai – és nyomában az irodalmi – hagyománynak, mint Héraklész fogantatásának esete, amelynek körülményei, a „ki vagyok én?”, „ki a másik?”, „melyik vagyok én?”, „melyik a másik?” „kivel szeretkeztem az imént?”, s „ki az, aki a férjemnek látszik, ám valójában idegen?”, „ki az, aki idegennek látszik, ám valójában a férjem?”, továbbá „ki az az idegen, aki helyettem szeretkezett a nőmmel, s úgy tett, mintha ő én lennék?” kérdésekre adható s látszólag evidensnek és bizonyosnak tűnő, de tényszerűen a bizonytalanság és a teljes kiszolgáltatottság érzetét keltő válaszok az „én” és a „másik”, az „én” és az „idegen” egyszerűnek látszó, valójában felettébb bonyolult és állandó változásnak kitett szituációját oly pontosan és oly kegyetlenül írják le. Az ismerős, a hozzám tartozó és az ismeretlen, vagyis az idegen felcserélhetőségének és felcserélődésének örjítően komikus és kegyetlenül tragikus komédiájában, Plautus *Amphitruo* című drámájában Sosia kérdése – „Ki vagyok hát, ha nem Sosia?”¹ – valamennyi szereplő vonatkozásában, legyen az illető bár isten vagy ember, a történet bonyodalmai közepette újra és újra elhangzik, mondhatni minden eme kérdés körül forog. A történet szerint a legfőbb isten, Juppiter emberré lesz, mégpedig Amphitruóvá, csak azért, hogy megszerezze magának Amphitruo feleségét, a szépséges, ám rendkívül hűséges Alcumenát. A pásztoróra remekül sikerül, Juppiter gondoskodik az éjszaka meghosszabbításáról, ám végül betoppán az igazi férj, a valóságos Amphitruo. Alcumena tehát azt hitte, hogy a férjével hált, akit a legjobban ismer, de valójában egy

idegennel ölelkezett. Juppiter azt hitte, hogy megismerhette végre Alcumenát, ám az asszony számára idegen maradt, hiszen Alcumena csak látszólag hált vele, valójában, legalábbis Alcumena érzelmeiben és tudatában a Juppiter helyébe odaképzelt férje tette őt boldoggá. S a hazatérő Amphitruo, aki bár nagyon vágyott rá, nem hált a feleségével, miközben helyette szépséges asszonyának öle alatt egy idegen hagyta ott isteni magvait. Amphitruo nem is tudta eldönteni, hogy valójában ki az igazi éne, s kettejük közül melyikük az idegen: ő maga lenne az, a felszarvazott férj, avagy az ő képében mutatkozó idegen, aki – istenről lévén szó – nálánál azért egy kicsit szebb, egy kicsit okosabb, és egy kicsit jobb szerető. Aligha véletlen, hogy az isteni nászból és az azt megelőző férji gerjedelemről olyan kétpetűjű ikerpár látja majd meg a napvilágot, Héraklész Juppitertől és Iphiklész Amphitruótól, akik habitusukat és viselkedésüket tekintve teljesen különböznek egymástól, mondhatni idegenek.

A mitológiai történet egy különös, „bensővé tett” metamorfózis elbeszélése: minden, ami látszólag ismerős, valóságosan idegen.

A bibliai elbeszélés szerint Ábrahám az Örökkévaló kívánságára fogta fiát, Izsákot, az egyetlenegyet, akit szeretett, s felvitte magával Mórija hegyére, hogy ott a gyermekét Istennek áldozza fel. Ábrahám a hegyen oltárt épített, föltette rá megköztözött fiát, s megmarkolva a kést épp gyermekét készült levágni, ám az Örökkévaló angyala megállította a lendülő kart, s Izsák helyett egy kosról gondoskodott, hogy fia helyett azt áldozza fel Ábrahám „egészen elégő áldozatul”. Az Örökkévaló bizonyosságot nyert afelől, hogy Ábrahám istenfélő, hiszen őerte még saját fiát is feláldozná, ezért az alábbi ígéretet tette az ősatyának: „bizony gazdagon megáldalak, és igen szaporán megsokasítom nemzetségedet. Utódaid olyanok lesznek majd, mint az ég csillagai, s mint a tengerparti homokföveny, és elfoglalják majd az ellenség városait. Leszármazottadban nyer majd áldást a föld minden nemzete, mivel engedelmeskedtél szavamnak.”²

A biblikus elbeszélésben látszólag mindenki idegen: csak egy idegen, Ábrahám-tól beláthatatlan távolságra lévő, a bálványkultuszokból vagy a mitológiai hagyományból ismert isten adhatja parancsba egy apának, hogy óérette, az istenségért áldozza fel imádott gyermekét, „a legkedvesebbet, Izsákot, akit szeretsz”. Csak az idegen, az „egészen más” (*das ganz Andere*)³ mitológiai tradícióból ismert, olykor saját gyermeküket felzabáló istenek és emberek között történhet meg,⁴ hogy az apa, idegennek tudván gyermekét, megöli, felfalja azt, s lám, az Akéda-jelenetben Ábrahám is szakrális gyilkosságra készül, mintha gyermeke, akin keresztül – az egykori ígéretnek megfelelően – magva nagy néppé válhatna, most hirtelenjében idegenné, egy ködös és értelmezhetetlen szakrális elvárás pusztá eszközévé instrumentalizálódott volna.

Valójában a bibliai történet a mitológiai elbeszélésnek épp az ellenkezője: míg emitt a közelségnek és az ismerős státuszának látszata ellenére valójában mindenki a másikhoz képest – Amphitruo és Sosia pedig még önmagához képest is – idegennek bizonyul, addig amott az Akéda-jelenet minden szereplőjének látszólagos idegensége mögött a legszorosabb és legelválaszthatatlanabb, minden időkre szóló, örök együvé tartozás pecsételődik meg. Ábrahám ugyanis egykoron „hittel hagyta el atyái földjét, s vált idegenné az ígért földjén”, ám a hitet magával vitte, s noha „a hit által idegen volt az ígért földjén [...], mégis Isten választotta volt”. Hiszen „Ábrahám a hit által kapta az ígéretet”, s a hit mellett kitarva „az abszurd erejénél fogva hitt, mert emberi számításról szó sem lehetett, és az abszurdum abban állt, hogy Isten, aki ezt követelte tőle, a következő pillanatban visszavonhatta követelését.”⁵

Azaz Ábrahám – a biblikus önfelfogás szerint – Isten kiválasztottja volt, támasztott népének ősatya, az Örökkévaló pedig Ábrahám számára hűségének legfőbb tárgya és „hitforrása”, akinek közelsége, rejtőzködő ismerőssége és bizonyossága nem

az ígéréthez való ragaszkodást s az ígélet számonkérését követelte meg, hanem a hiten keresztüli megbizonyosabb ismerőshöz, az ígérőhöz való örök hűséget. Az apa és a fiú hallatlan együvé tartozását pedig jól érzékelteti Órigenész, amikor így ír: Ábrahámnak „azért kell tehát utaznia, s a hegyre is azért kell felhágna, hogy mindeközben legyen idő az atyai szeretet és a hit küzdelmére, hogy megmérkőzhessen egymással Isten szeretete és a hús-vér test szeretete, a jelen javainak öröme és a jövődökre való várakozás.”⁶

A két, meglehetősen eltérő történet külön-külön is, de együtt talán még pontosabban árulkodik arról, hogy milyen jelentése és milyen szemantikai vonzata lehet – a valóságérzeten innen, ám látszatokon túl – az együvé tartozás és az idegenség fogalmának, s e fogalmak éppen érzékelésükből és folyamatos reflexivitásukból adódóan – képezze bár mindezek alapját akár törzsi, akár nemzeti, akár nyelvi, akár területi, akár vallási stb. hagyomány – mennyire flexibilisek.

Az idegenség ugyanis – gondolatmenetünk szempontjából – nem valamiféle egzisztenciális állapot, nem a létbe való belevettség vagy Heideggerrel szólva a világban-benne-lét (*In-der-Welt-sein*) fundamentálonológiai meghatározottsága, metafizikai konstans, hanem kulturális konstrukció. A természettől adott valahova tartozást az univerzalisztikus tudattal rendelkező monoteista vallás mint az összetartozás (odatartozás⁷) és az idegenség (elkülönülés) legfontosabb, sőt az egyedüli generáló és meghatározó tényezője „felülkeretezi”, s az eltérő vallású idegen gyakran mint a rossz perszonalifikációja, a világ rendjét veszélyeztető gonosz s a létezés orientációs keretétől szolgáló szentségek meggyalázója jelenik meg. Vagyis a jó és a rossz dichotómiáját feltételező vallási gondolkodásban „az idegenség úgyszólván az odatartozás árnyéka, elválaszthatatlan tőle”.⁸ Ha az odatartozás-idegenség metafizikai állandó, a két „aszimmetrikus ellenfogalom”⁹ relációja konstanssá válik, módosíthatatlanná és kibékíthetlenné, s legfeljebb az idegen megfeleltetése, képének és leírásának konkrét megjelenítése vagy behelyettesíthetősége az együvé tartozóktól függően változik, térben és időben különféle paraméterek mentén folytonosan módosul, és az értelmezési sémákhoz alkalmazkodik. Mindenestre a vallási idegen nem azonos a politikai, nyelvi vagy kulturális idegennel. Az univerzalisztikus tudatú vallások esetében a politikai, nyelvi és nemzeti hovatarozás indifferenssé válik (például a kereszténység esetében a nemzeti jelleg hangsúlyozása egyértelmű repaganizációs törekvésnek, a *gens totius orbis* megtagadásának tekinthető, de a politikai értelemben vett külföldi és belföldi is elveszti jelentőségét), ám az örök isteni rend kerül veszélybe, s a *civitas Dei*, az Isten állama profanizálódik a folytonosan jelen lévő, a transzcendencia hol rejtőzködő, hol felettebb aktív ellenségétől, azaz a metafizikai értelemben megképződött vagy konstituált s a *civitas Diabolihoz*, az ördög államához tartozó, vagyis a gonosszal azonosított idegentől. Az idegennel szembeni gyűlölet éppen ezért szakrális és profán értelemben mondhatni kötelező, hiszen a másik, a nem-én legfőbb attribútuma az én világával szembeni eltökélt, rendíthetetlen, csilapíthatatlan és örök gyűlölködés. A vele szembeni harc tehát Istennek tetsző, szent háborúnak minősül, s az isteni rendet veszélyeztető ellenséget a gonosz perszonalifikációjaként, vagyis „nem-emberként (*Unmensch*) kell definiálnunk, hogy megsemmisíthető legyen”.¹⁰

Az idegen fogalmának referencialitása hermeneutikai kérdés: ki ő? Kivel azonosítható? Kit reprezentál?

Az idegen fogalma csak akkor válik értelmezhetővé, ha mindenkor szem előtt tartjuk azt, hogy annak megkonstruálása az együvé tartozó közösséget is konstituálja egyben. Az a valaki, aki a „kapukon kívül” van, akivel szemben védekezni kell, aki ellenében falat vagy szögesdrótot kell húzni, árkot építeni, s aki ellenében meg kell védenünk önmagunkat és a mieinket, továbbá az, aki legyőzendő s bizonyos esetek-

ben egyenesen megsemmisítendő, az általunk ráért, ráaggasztott vagy belelátott tulajdonságaival, szokásaival és hagyományaival, viselkedésével és szándékaival mintegy megtagadása az együvé tartozók szokásainak, hagyományainak, szándékainak és törekvéseinek. A legfőbb kérdés az, hogy vajon az éles metszet, a tulajdonságok, hagyományok, szokások, viselkedési módok, habitusok stb. közötti áthidalhatatlan(nak tűnő) ellentét megszüntethető, vagyis temporálisan változtatható-e, vagy sem. Mert jóllehet Platón a hellén-barbár fogalompár intemporális jellegét érzékelvén, mint ami kívül áll a történelmi változások folyamatán, egy helyen még arról beszél, hogy „a barbárok ellen viszont a megsemmisítésig kell küzdeni”,¹¹ ám Thuküdidész – időben Platón előtt – épp a fogalmak viszonylagosságát, történelmi értelmét és időbeli változékonyosságát, kulturális-műveltségi tartalmát emeli ki, szóba hozva azon régmúlt időket, amikor a barbárokkal szemben „még nem lehetett a helléneket [...] egyetlen közös néven elkülöníteni”.¹²

A görög (római) *versus* barbár fogalompár, a „mi” és „ők” szembeállítás alapvetően földrajzi, nyelvi vagy kulturális összetevőkön alapszik, de meghatározóak lehetnek akár az eltérő politikai berendezkedések is.¹³ Éppen az említettekől fakadóan fordulhatott elő, hogy valaki – bizonyos feltételek esetén – a korábbi „barbár” állapotot maga mögött tudva a *populus Romanus* tagjává válhatott, s ugyancsak történelmi okai voltak annak, hogy a „barbár” egyszeriben a nyugati civilizáció mintaképévé, erkölcsi normájává léphetett elő, amint ez például a „*bon sauvage*” 18. századi példázatain érzékelhető.

Ám az univerzalizisztikus tudattal rendelkező monoteista vallások hagyományában a „mi” és „ők” dichotómiája lényegét tekintve a fentiekől eltérő módon jelentkezik. Pál apostol nevezetes mondata – „Nincs többé zsidó vagy görög, rabszolga vagy szabad, férfi vagy nő, mert mindannyian egygév lettek Krisztus Jézusban”¹⁴ – éppen azt mondja ki, hogy mindenfajta különbség – legyen az akár nemzeti-etnikai – Isten szempontjából (*sub specie Dei*) érdektelenné válik, hiszen a „mi” együvé tartozásunkat immár a hitben való azonosság határozza meg. A megtérés vagy betérés történelmi eseményét és pillanatát fenntartva a „mi” és az „ők” ellentéte itt nem szűnhet meg, nem is alakulhat át, ugyanis az isteni rend örök, intemporális, s Isten népe, avagy az Isten népétől különböző idegen nép nem történelmi konstrukció, hanem transzcendens-metafizikai meghatározottság. Tertullianus ennek tudatában igyekezett felhívni a pogány világ figyelmét arra, hogy a kereszténység legfeljebb hitében más, mint a többi nép, szokásait tekintve ugyanolyan: „Emberek vagyunk, akik veletek együtt élnek, hozzátok hasonlóan esznek és öltöznek, a tiétekkel egyazon folszereléssel rendelkeznek, és az élet ugyanazon szükségleteit nyögik, mint magatok [...]. Veletek együtt hajóznak és katonáskodunk, műveljük a földet és kereskedünk [...]. Ha vallási szertartásaidon talán nem veszek részt, ámde azon a napon is csak ember vagyok.”¹⁵

De idézzük tovább Pál apostol fenti levelét. A szöveg így folytatódik: „Ha azonban Krisztuséi vagytok, akkor Ábrahám utódai is, s az ígélet szerint örökösök.”¹⁶

Pál magától értetődő módon a zsidó népről beszél, Isten választott népéről (héb. *am*, gör. *laósz*, lat. *populus*), amellyel szemben idegenekként állnak a többi népek (héb. *gojim* – e.sz. *goj*). A zsidó nép sem etnikailag, sem vallásilag, sem nyelviileg, sem földrajzilag nem definiálható, nem csupán etnikai, nyelvi vagy földrajzi megosztottsága miatt, hanem alapvetően azért, mert a zsidóság – önfelfogásából fakadóan – Isten támasztott népe. Ezt a népet az Örökkévaló határozta meg, s ő látta el azokkal az értékekkel, amelyek mellett örökre elköteleződve Isten népének mondhatja magát. Aki elfogadja az Örökkévalóval kötött szövetséget, „Ábrahám fiának” tekinthető, amiként a zsidóságba betérő, akinek tehát nincs zsidó apja, vagyis zsidó névadója, az ősatya Ábrahám nevét kapja meg. Isten népe ugyanakkor a szövetség-

kötéssel a szövetség népeként bizonyos államjogi egységet is alkotott,¹⁷ miként a *populus Romanus*, ahová szintén be lehetett térni, sőt voltak történelmének olyan pillanatai is, Ezra és Nehemja idején, amikor az idegen nők kiközösítése a nép biológiai meghatározottságát látszott erősíteni (az államjogi és természetjogi szempontok időről időre változtak), ám nép voltát alapvetően a hithez való feltétlen hűség és a hitben való rendíthetetlen egység határozta meg.¹⁸

Ahogy a zsidók elképzelték és leírták a nem zsidókat, az idők folyamán rendre változott ugyan, de mindig kapcsolódott az adott történelmi, szociokulturális, geográfiai és geopolitikai környezetbe, továbbá ahhoz, ahogy a környezetük viszonyult hozzájuk. De meghatározó tényező volt az is, hogy az adott környezetben a zsidóság jelentette-e a többséget – például a biblikus Izrael egyes történelmi szakaszaiban – vagy – és ez volt a gyakoribb – a kisebbséget, azaz a többség számára magát az idegent.

A zsidó nép eredeti (biblikus) élménye szerint – egyfelől – minden ember isteni teremtménységből és istenképmásúságából (*becálménu kidmuténu*)¹⁹ fakadóan hasonló (*homoiosz*), vagyis lényegét tekintve azonos. Mindezt tovább erősíti a *Genezis* könyvének 10. fejezete, amely a föld valamennyi népét Noéra vezeti vissza, s ezzel a nemzetek leszármazási táblázatát úgy mutatja be, mintha az egy nagy család különböző ágait foglalná magába. Az emberi nem egységének üzenete, az tudniillik, hogy minden ember a másik testvére, végső soron a pogány világgal szembeállított egyistenhit szilárd meggyőződéséből fakadt, amelyhez idővel konkrét etnikai elképzelések is társultak. Másfelől – s ez a zsidóság történelmi tapasztalatából következik – önmagát mint az örökös „fogság népét” éli meg, egyiptomi idegenként, amely a történelem során földrajzilag eltérő környezetben ugyan, de újra és újra ismétlődik, s amelyet szinte kivétel nélkül mindig a szenvedés és a kiszolgáltatottság súlyos tapasztalata kísér.

A nem zsidókkal szembeni attitűd – amint ez a rabbik vitáiból is kitűnik – korántsem egységes, s a biblikus hagyomány eltérő olvasatain és értelmezésein alapul. Csak a második Templom idejére vált jellemzővé az a határozott elkülönülési szándék a zsidók és a pogányok, vagyis az idegenek között, amely leginkább a házasságkötés tilalmának kiterjesztésében jelentkezett. Míg ugyanis a zsidók és nem zsidók közötti házasságkötési tilalom a biblikus hagyományban a kánaánita népekre korlátozódott csupán,²⁰ addig Ezra reformját követően a tilalom kiterjed majd valamennyi nem zsidóra.²¹ A rabbinikus irodalomban a *Talmud* és a *Midrás* nyomán a monoteizmus elfogadása válik a zsidóság megkülönböztető jelévé és legfontosabb attribútumává,²² míg a környező népek morális és etikai normatíváit megkérdőjelezték, elutasították, s mindebből következően a velük való mindennemű kapcsolattartást ártalmasnak tekintették.

Vagyis a korai talmudikus és midrási irodalom a világot két részre osztja fel: *kneszet Izraelre*, Izrael közösségére, amely misztikus-transzcendens konnotációval rendelkezik, és a világ népeire (*umot ha olam*), azaz zsidókra és bálványimádókra (*ovdej kohavim umázalat* – csillag- és csillagjegymádók). Mindeközben az emberre mint Isten teremtményére vonatkozó kötelezettségek, így a szegények és betegek látogatása, a hagyományos vendéglátás praxisa vagy a végtisztesség megadása a harmonikus kapcsolattartás mindennapi szükségletén túlmutató humanitárius szempontoknak minősültek, amelyek az idegenekben is – a teremtéstörténet, a Babel tornyának elbeszélése és a genealógiai elképzelések (nemzetségtábla-formulák – *toldot*) biblikus hagyományának megfelelően – az Örökkévaló teremtményét, az embert s az emberiség „egy család” jellegét érzékelték: „Mestereink tanították: gondoskodunk a nem zsidó szegényekről Izrael szegényeivel együtt; látogatjuk a nem zsidó betegeket Izrael betegeivel együtt; eltemetjük a nem zsidó halottakat Izrael halottaival együtt, a béke érdekében (*mipné darkéj sáalom*).”²³

Az idegenekre, legyenek bár egyszerű átutazók vagy huzamosabb ideig „helyben tartózkodók”, jövevények, egyaránt vonatkozik a törvény védelme. Eltérő szociológiai helyzetüket szem előtt tartva jogi státuszukat illetően is különbséget tettek már a biblikus időkben az átutazó idegenek és az állandó ott tartózkodók között. Így például az előbbiektől, az úgynevezett *nohritól* követelhettek kamatot (ezt egy másik izraelitától már nem lehetett megkövetelni²⁴), és elvárhatták az adósság visszafizetését akár még a szombatév idején is,²⁵ ám a *gert*, a jövevényt Isten szereti²⁶ és megőrzi.²⁷ A jövevénynek el kell fogadnia az állam törvényeit – amint ezt a zsidóság magára nézve is mindig kötelezőnek tartotta a *diná de-málhutá diná* (az állam törvénye a törvény) elv hangoztatásával, amikor épp ő minősült idegennek²⁸ –, ám ahhoz, hogy a jövevények kedvezően viszonyuljanak a hagyományos zsidó törvényekhez és előírásokhoz, a zsidók bölcs előrelátással, törvényeik következetes alkalmazásával és kedvező értelmezésével, valamint különféle kedvezmények juttatásával igyekeztek támogatni az országba betelepített idegeneket. Az itt születettnek a *záchór* (emlékezz) történeti utalással megerősített parancsolata írja elő, hogy szeresse a *gert*: „Ha idegen lakik veletek földetekben, ne bántsátok. A veletek lakó idegen olyan legyen számotokra, mint a közületek való, és szeresd úgy, mint saját magadat, hiszen ti is idegenek voltatok Egyiptom földjén.”²⁹ A törvény nem diszkriminálhat, az ítéletet nem befolyásolhatja, hogy kire vonatkozik: idevalósira-e vagy jövevényre: „Egyféle törvény legyen számotokra, a jövevény számára éppúgy, mint az idevaló számára...”³⁰ Ám épp ez az egalitárius szempont teszi lehetővé, hogy Izrael megkövetelje a jövevényektől a legalapvetőbb szakrális elvek szem előtt tartását, így a gyermekáldozattól való tartózkodást,³¹ a bálványok elutasítását,³² a vér fogyasztásának tiltását,³³ a szombati napra vonatkozó legfőbb előírások betartását³⁴ vagy a Jóm Kippur szabályainak tiszteletben tartását.³⁵

Ugyanakkor a jövevényeket ugyanazok a szociális juttatások és kedvezmények illetik meg, mint amelyek Izrael szegényeinek is kijárnak,³⁶ s maguk a próféták is hangoztatták szigorú morális elvárásaiknak, nem feledkeznek meg a jövevényekről, akikhez az izraelitáknak jóakarattal és jó szándékkal kell közelíteniük, ugyanazon morális elvek mentén, mint amelyekkel az övéikhez.³⁷ Rendkívül szimptomatikus, hogy a legfontosabb és legszükségesebb erényeket a héber Biblia egy-egy nem izraelita alakjával példázza, mintegy jelezvén, hogy az emberi erények és értékek univerzálisak, egyetemesek, s nem köthetők egyik vagy másik néphez, nemzethez. Így válhatott a hűség örök példaképévé a damaszkuszi származású Eliézer, a jámborságé az edomita Jób (aki a későbbiekben maga lesz a szenvedő Izrael megszemélyesítője is), valamint az állhatatosságé és a szolidaritásé a moábita Rúth, aki – nem mellesleg – a könyv végén olvasható nemzetségtábla tanúsága szerint Dávid ősanyja.³⁸

Ügyszólván magától értetődőnek mondható az antikvitás adott történelmi korszakában, hogy a perzsa hatalom idején és az a körüli időkben Ezra és Nehemja kemény reformja, mindennemű idegen nővel való kapcsolattartás tilalmát kimondó rendelete Ábrahám magvának tisztaságát, vagyis az identitás védelmezését, „kodifikált konzerválását” igyekezett biztosítani az idegen földön élt és ott természetes módon keveredett vagy akár a saját otthonukba idegen nőket befogadó zsidókkal szemben.³⁹

S hasonlóképpen akkor, amikor Izrael súlyosan konfrontálódik előbb a görögökkel, aztán a szírekkel, később a rómaiakkal, a zsidók idegenfogalma azonossá válik az ellenségfogalmukkal, jöllehet ekkor is tartja magát az a biblikus eredetű felfogás, amely szerint Izrael önmagát Noé legidősebb fiától, Sémától származtatta, míg a görögöket Noé harmadik fiának, Jáfetnek gyermekétől, Jávántól eredeztette.⁴⁰ Aligha véletlen, hogy a rabbinikus irodalom a gyűlölt idegent, Rómát Ézsauhoz hasonlítja, akinek Jákob a testvére volt ugyan, ám örök ellensége is, s akinek minden gonoszsága és erkölcstelensége azonossá válik Rómával. Ézsauinak Jákob iránt táplált gyűlö-

letében⁴¹ az erkölcstelenség és a gonoszság manifesztálódik a jósággal és az erényességgel szemben, ám – másfelől – kifejezésre jut mindebben a „gonosz birodalmának” az Isten népe iránti „természetes” viszonyulása, azaz a bálványimádásnak az egyistenhittel szembeni „történelmi” gyűlölködése is. Az egymással szembeállított Róma és Izrael – miként Ézsau és Jákob – a közvetlen módon megnyilvánuló és jól elkülöníthető morális-erkölcsi értékakcentusokon túl az isteni rend kifejlődésének és kifejeződésének szimbólumai is egyben. Az idegenséget – még ha ikrekről is van szó –, a bálványimádás és a monoteizmus szembenállásának ősi jellegét az ikrek méhen belüli viselkedése is pontosan tükrözte azokban a rabbinikus szövegekben, amelyekből megtudhatjuk, hogy minden alkalommal, amikor az anyjuk egy iskola vagy tanház mellett ment el, Jákob jelezte rugdalozásával, hogy ki szeretne jönni, s amikor egy pogány templom mellett haladt el, ugyanezt tette Ézsau.⁴² S ugyanígy a Rebekának szóló „két nép van a méhedben” jövendölés azzal egészül ki, hogy „két nép zárja magába a saját világát: az egyik a Tórát, a másik a bűnt”.⁴³ Jóllehet a bálványimádó idegen elleni harc Izraelen belül magától értetődő tevékenységnek minősült, ám sokat elárul Rabbi Jochanan felettébb toleráns és feltűnően történeti igényű álláspontja, amely szerint a pogányok Izraelen kívül nem minősülhetnek bálványimádóknak, hiszen amott ők csak őseik szokásait követik.⁴⁴

A rabbinikus irodalom – amint arról már szó esett – terminológiailag is megkülönbözteti a rövidebb-hosszabb ideig Izraelben tartózkodó idegeneket (*nohrim* vagy *zárím*)⁴⁵ a *gertől*, az országban jövevénynek számító és tartósan itt élő lakosoktól. A *nohrim* vagy *zárím* megtartották kapcsolataikat származási helyükkel, s igyekeztek fenntartani korábbi politikai és szociális státuszukat. A törvényeket nem alkalmazták rájuk, ám védte őket az egész antik világban kötelezőnek mondható, a mindenkori vendégeket hagyományosan megillető tradicionális vendéglátás és vendégjog írott és íratlan követelményrendszere (a Bibliában minderre Lót és a Szodoma városába érkező két idegen esete a sokat idézett modell),⁴⁶ továbbá – s erre is akadt példa – biztonságot nyújthatott számukra Izraelnek egyes szomszédjaival kötött megállapodása is.⁴⁷ A *ben nehár*ra a rituális törvények és előírások nem vonatkoznak, nem is vehet részt szakrális eseményeken – például nem fogyaszthat a *pészahi* bárányból⁴⁸ –, vagyis a szakrális „javak” nem illetik meg őt. S hasonlóképpen szekuláris előírások is korlátozzák: *nohriból* nem válhat király („testvéreid közül tégy magad fölé királyt, nem tehetsz magad fölé idegen férfit, aki nem testvéred”⁴⁹), vagyis nem kerülhet hatalmi pozícióba. Ez természetesnek tűnhet, ám a valódi oka ennek – minden látszat ellenére – nem pusztán a hatalmi pozíció féltése az idegentől, hanem elsősorban az izraeli király sajátos jogi-hatalmi státuszában rejlik. A valóságos uralkodó mint fiktív jogi személyiség maga az Örökkévaló, akinek kiválasztotta és felkentje Izrael királya. Vagyis a királyi hatalom nem független, nem autonóm intézmény, hanem egyfajta mediátori, közvetítői az isteni szándék és az e világi körülmények és lehetőségek között. Ugyanakkor sokat elárul az, hogy maga Salamon, Izrael uralkodója kéri Istenét, hogy hallgassa meg az idegen imáját is: „De hallgasd meg az égből, azon a helyen, ahol trónodon ülsz, az idegent is, aki nem tartozik népedhez, de nevedért messze földről ide jön...”⁵⁰ Persze meglehet, Salamon szavaiból az idegenekkel szembeni emberieségi elvárások hallatszanak ki, de minden bizonnyal Salamon könyörgése ennél sokkal konkrétabb és – feltételezhetően – az Örökkévalónak sokkal inkább tetszőbb reményt fogalmaz meg: a kultuszcentrumot, vagyis az első Templomot felépítő, sokat próbált és rendkívüli bölcsességéről ismert király pontosan tudja, hogy egyetlen Istene akkor lesz valóságosan is egyetemes (univerzalisztikus) Isten, ha majd az idegen „szintén eljön, és e felé a templom felé fordulva imádkozik; tégy meg mindent, amiért az idegen hozzád könyörög, hogy a földnek minden népe fölismerje nevedet, és féljen úgy, mint Izrael, s tudja meg, hogy ez a templom, amelyet építettem, a nevednek van szentelve”.⁵¹

A *nohrival* ellentétben a *ger*, vagyis a „helyben lakó” (*ger tosáv*) védelmezett s támogatott idegen, aki alkalmazkodik vendéglátójához, lojálisnak kell mutatkoznia a támogatóival szemben,⁵² s kötődnie kell a törvényekhez.⁵³ Ugyanakkor a *Tóra* újra és újra emlékezteti a zsidókat egykori *gerim* voltukra: „az idegent ne használd ki, és ne nyomd el, hiszen ti is idegenek voltatok Egyiptomban”.⁵⁴ Rendkívül érdekes és kifejező az alábbi sor, amely végső soron a „kőborló arámi volt atyám”⁵⁵ „hordozhatóvá tömörített történelmének”⁵⁶ mint Izráel örök és legfontosabb attribútumának, hitvallásának, e világi „ars poeticájának”, feladatának és transzcendens küldetésének lényegét fogalmazza meg a maga sokatmondó tömörségével: „idegen földön (*nohriá*) jövevény (*ger*) voltam”.⁵⁷

A szőlő fürtjéről lehullott szemek a szegényeket és az idegeneket illetik meg,⁵⁸ aratáskor a föld szélének (*peá* – szegély, perem) termését, az aratás után ott maradt kalászt meg kell hagyni a szegényeknek és a jövevényeknek,⁵⁹ s minden harmadik év termésének tizede a jövevényeké, az árváké és az özvegyeké, hogy „egyenek jóllakásig”.⁶⁰

A mózesi törvények tisztában vannak azzal, hogy az idegen helyzetéből fakadóan kiszolgáltatott, védtelen és odatartozás híján támaszték nélküli, erőtlén. A szöveg ezért is hangsúlyozza újra és újra, hogy az Örökkévaló ugyanolyan gonddal viseltetik az özvegyek, árvák és szegények iránt, amilyen figyelemmel követi az idegenek helyzetét, s népétől ugyanezt a magatartást várja el. Tiltott valamennyiük sanyargatása, bántalmazása,⁶¹ kenyér, ruha és szeretet jár mindannyiuknak,⁶² törvény előtti egyenlő bánásmód,⁶³ továbbá gondatlanságból elkövetett (véltlen) gyilkosság esetén előttük is nyitva állnak a menedékvárosok kapui,⁶⁴ hiszen a transzcendens eredetű normatíva egyetlen, vagyis a jogok és kötelezettségek rendszere egységes. A fiktív, ám hatásában és törvényeiben nagyon is valóságosan jelen levő törvényalkotó, az Örökkévaló – amint erre már utaltunk – éppen a nép történelmi emlékezetére hivatkozva követeli meg a gondoskodást és a szeretetet. A zsidóságnak folyamatosan emlékeznie kell népük egyiptomi szenvedéseire, vagyis a történelmi tapasztalatok és tanulságok „jelen valósága”, elmúlhatatlan, örök élménye teszi kötelezővé az idegenhez való megértő, empatikus viszonyt: „a veletek lakó idegen olyan legyen számotokra, mint a közületek való, és szeresd úgy, mint saját magadat, hiszen ti is idegenek voltatok Egyiptom földjén”.⁶⁵ Ám az emlékezet örök hordozójaként a nép számára igazán meghatározó, egyúttal tapasztalatának végső hitelességét biztosítja az a tulajdonképpen fiktív, de fiktitivásában a legvalóságosabb jogviszony, amelynek metafizikai megalapozottságát senki sem kérdőjelezheti meg, s amelynek tudatában éli a nép mindennapi és mindennapok feletti életét. Arról az ontológiai helyzetről van szó, amely szerint a földön mindenki jövevény, az izraeliták státusza az Örökkévaló előtt semmivel sem különb, mint a többi idegené, hiszen „a föld az enyém, ti meg csak jövevények és vendégek vagytok számomra”.⁶⁶

Mindeközben a mindennapi együttélés során akadtak társadalmi különbségek, amelyek az el- vagy befogadás tekintetében bizonyos eltéréseket vontak maguk után. Amíg például az edomiták és az egyiptomi leszármazottak harmadik nemzedéke beléphetett, addig az ammoniták és a moabiták (kivéve a moabita nőket, pl. Rúth) tizedik nemzedéke sem léphetett az Örökkévaló közösségébe.

A második Templom időszakában – amint ez Ezra és Nehemja könyvének egy utalásából is kiderül⁶⁷ – a *ger* terminus (*gur* – lakik, tartózkodik) a prozelita szinonimájává válik, kifejezván egyrészt azt, hogy egyre többen érkeznek a pogány világ felől a zsidóságba, másrészt híven tükrözve azt, hogy a zsidóság befogadó és nyitott a kintről érkezettek irányában. Flavius Josephus sorai egyértelműek: „Hogy miként vélekedett törvényhozónk az idegenek iránti méltányos viselkedésről, ugyancsak érdemes számba venni. Ki fog derülni, hogy a lehető legjobban gondoskodott arról, hogy saját szokásaink meg ne romoljanak, mi magunk azonban ne sajnáljuk

másokkal megosztani saját életelveinket. Akik elhatározták, hogy a mieinkkel azonos törvények alatt akarnak élni, azokat törvényünk szívesen fogadja be, mert a népünkhöz való tartozást nem kizárólag a származástól, hanem a szabadon választott életmódtól is függővé teszi.”⁶⁸

A *ger* továbbra is a nem izraelitát jelenti, aki jövevényként érkezett az országba, ám egy személyes döntés és választás eredményeként csatlakozik Izrael népéhez. Róluk szól Jesája, amikor megjövendöli, hogy az Örökkévaló visszatelepíti a zsidókat a földjükre, s „akkor majd idegenek csatlakoznak hozzájuk, s Jákob házához szegődnek”,⁶⁹ vagy még egyértelműbben: „Az idegenek fiait (*bnéj há nehár*) meg, akik az Örökkévalóhoz csatlakoznak, hogy szolgáljanak neki, szeressék a nevét és a szolgálai legyenek, aki megtartja közülük a szombatot, s vigyáz, nehogy megszenteltelenítse, és ragaszkodik szövetségemhez, azt mind elvezetem szent hegyemre, és örömmel töltöm el őket házamban, az imádság helyén. Elfogadom égő- és véres áldozataikat oltáromon, mert házám minden nép számára az imádság háza lesz.”⁷⁰ Vagyis a próféta univerzális szempontot jelenít meg: immár nem az az érdekes, hogy a *ger* jövevény, vagyis „helyben lakó”, hanem az, hogy a körülmetélés rituáléjának köszönhetően a szövetség népének tagjává válik, bárhol is élje életét, ugyanis a határ átlépését nem a fizikai jelenlét, hanem a szellemi-spirituális találkozás határozza meg. Amikor a konvertita megkezdí betérésének folyamatát, minden tekintetben olyanná válik, mint egy izraelita.⁷¹ Egy új, jellegzetes rabbinikus ige, a *nitgajer* hivatott kifejezni a prozelitává válás (betérés) folyamatát, a csatlakozást az Örökkévaló szövetségéhez.⁷²

A prozelitizmus jelensége, szerepe, súlya, kiterjedtsége mind a mai napig erősen vitatott,⁷³ de az semmiképpen sem megkérdőjelezhető, hogy a második Templom időszakának végére a prozelitizmus jelentősége és gyakorlata megszokottá és gyakorivá vált. Mindenesetre aligha véletlen, hogy a leghíresebb írástudók közül sokan, így például Semaja, Avtalion, Rabbi Akiba, Rabbi Meir vagy Onkelosz (akinek a héber Biblia arámi fordítását, a *Targumot* tulajdonítják) valamennyien konvertiták voltak.

Az idegenség új rabbinikus interpretációjának s a *goj* fogalmának (nép, nemzet) a csoportos-kollektív jelentéstől az individuális jelentésig való szűkítésének, személyre szabottságának tudható be, hogy a hímnemű szó mellett megjelenik annak nőnemű változata (*goja*),⁷⁴ és a *gojim* többes számú alakját is immár csak individuumokra s nem csoportokra alkalmazzák. A *goj* fogalmának messze nem feltétlenül negatív konnotációját Rabbi Josua hangsúlyozza, aki a zsolttár „mind a népek, amelyek elfelejtik Istent”⁷⁵ sorát akként interpretálja, hogy ugyanis léteznek *gojim*, akik nem felejtették el Istent, „akik igazak, s részesedni fognak az eljövendő világban”.⁷⁶

A számtalan, egymással élesen disputáló, olykor egymásnak is ellentmondó bölcsek argumentációit és kontroverziáit megőrző rabbinikus irodalom a liberális szövegahagyományozásnak megfelelően persze szélsőséges véleményeket is tartalmaz, amilyen például Rabbi Simeon bar Johai álláspontja, aki szerint a legjobb pogány a halott pogány,⁷⁷ de vele szemben rögtön hivatkozhatunk arra a nézetre is, amely szerint az Ítélet napján nem lesz semmi különbség Izrael és a többi nép között.⁷⁸ Ismételten le kell tehát szögezni: a zsidók mindenkori reakcióját a pogányokkal szemben – s mindezt pontosan tükrözik a rabbinikus textusok – nagymértékben determinálta a pogányoknak a zsidókkal szembeni magatartása. Így – adott esetben – a zsidósággal szembeni erőszak és kegyetlenség adja meg a zsidók elutasító álláspontjára a magyarázatot,⁷⁹ vagy a pogányok morális szintje, amelyet a zsidók élesen bíráltak.⁸⁰ A pogányokkal szembeni attitűd alapvetően nem az elutasítandó idegennek, vagyis a nem zsidónak szólt, hanem a bálványimádásnak és az ezzel járó erkölcstelenségeknek.⁸¹ Minthogy tehát a zsidók számára nem a nem zsidó jelentette az elutasítandó és kiközösítendő idegent, hanem a bálványimádó, természetesen módon adódott, hogy a nem zsidók között is számosan jogosultak az eljövendő világ jutalmára.⁸²

A zsidóság az „idegenről” nem mond le, hiszen annak is helye van az eljövendő világban. A bölcsek biblikus alapokra hivatkozva kidolgozták Noé hét parancsolatát, az úgynevezett hét noahita törvényt (*Sevá micvot bnéj Noáh*),⁸³ azt az egyetemes törvénytárat, amely a nem zsidókra is a kötelező erkölcsi parancsolatok foglalatát jelenti. A hét noahita törvény univerzális, mindenkire egyformán kötelező, afféle morális minimum, s hivatása a világ globális rendjének biztosítása: a bálványimádás elleni tilalom (*avoda zara*); Isten neve elleni káromlások tilalma, avagy Isten nevének áldása (*birkát haSem*); a gyilkosság tilalma (*sfihát dámim*); a rablás és a lopás tilalma (*gezel*); a szexuális erkölcstelenségek tilalma (*giluéj árájot*); élő állat levágott testrésze fogyasztásának tilalma (*ever min háháj*); a jogrendszer és törvényszék kötelező felállítása, a társadalmi igazságszolgáltatás megszervezése (*dinim*).

A fenti parancsolatok betartása esetén a nem zsidó az igaz pogány (*hászidéj umot háolám*) státuszába emelkedik, *ger tosávvá* válik (kapun betértté), ahonnan már egyenes út vezet az eljövendő világba (*olám hábá*). Mindazonáltal a Talmud – a hit szabadon választott jellegéből következően – megkülönbözteti a *ger tosavot*, vagyis a bálványimádástól a beilleszkedés reményében tartózkodó jövevényt a *ger cedektől* (igazi, valódi idegen) aki hitbéli meggyőződésétől vezérelve tért be Izráel közösségébe. Ám Izráel és a pogány világ igaz emberei közötti különbség megszűntével a világ morális értelemben „egyetemessé” vált. Korántsem véletlen, hogy a hét noahita parancsolat közül a tilalmakkal szemben az egyik egy olyan törvényes rendszer felállítását írja elő, amely az összes többi parancsolat betartását hivatott felügyelni és törvényes keretek között ellenőrizni.⁸⁴

A hét noahita törvény tehát az egész emberiség jobbra, igazabbá válását szolgálja, s ettől a lehetőségtől az idegent, azaz a nem zsidót sem szabad és nem is lehet megfosztani. Izráelnek éppen ezért kötelessége megismertetni az egész emberiséget a hét noahita törvény e világi értelmével és az eljövendő világban mindenkire egyformán váró végső örömmel. Hiszen ahogy Noé és bárkája volt az egész emberiség túlélésének szimbóluma, ugyanígy válik a mostani emberiség közös és megkérdőjelezhetetlen etikai bázisává a Noétól eredeztetett parancsolatok rendszere.

Az egyetlen kérdés immár az, hogy az emberiség végső stádiumában vajon eljut-e önmagától a judaizmus és a noahizmus megértéséig, mielőtt a Tóra kiteljesedne az egész emberi nemre.

Igaz, akkorra már nem lesznek közénk tartozók és idegenek. Akkorra már az egész világ „mi”-vé válik.

■ JEGYZETEK

1. Plautus: *Amphitruo*. In: *Uő: Római vígjátékok*. (Ford. Devecseri Gábor) Európa, Bp., 1961. 29.
2. *Genesis* 22.17–18.
3. Rudolf Otto: *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*. (Ford. Bendl Júlia) Osiris, Bp., 1997. 34–43.
4. Elég, ha a saját gyermekeit felzaboló Kronoszra vagy az „Atreusz lakomajaként” elhíresült borzalomra gondolunk. Mindenesetre Hérodotosz, a felkészült, sokat tapasztalt és sok nép szokásaiban jártas történetíró bölcsességével ad példázatot arról, hogy a különböző népek egymástól idegen szokásai, hagyományai mennyire viszonylagosak. Leírja Dareiosz esetét, aki a nála időző hellénekől megkérdezte, mennyi pénzért ennék meg apjuk holttestét. A hellének elborzadtak Dareiosz kérdésétől, ám Dareiosz ekkor indekét szólított magához, akiknél az a hagyomány, hogy megeszik a meghalt apjuk holttestét. Az indektől azt kérdezte az uralkodó, hogy mennyi pénzért égetnék el máglyán a halott atyáikat. Ettől a kérdéstől viszont az indek kezdtek el szörnyülködni. „Ilyen nagy tehát a szokások ereje...” – vonja le következtetését Hérodotosz. (Hérodotosz: *Hisztória* III.38. In: *Uő: A görög-perzsa háború*, Ford. Murakózy Gyula. Európa, Bp., 1989. 209.)
5. Søren Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. (Ford. Soós Anita) In: *Søren Kierkegaard művei* 5. Jelenkor, Pécs, 2014. 95, 110.
6. Órigenész: *Nyolcadik homília a Teremtés könyvéhez*. 3. In: *Uő: A betű öl, a szellem él. Tizenhat homília a Teremtés könyvéhez*. (Ford. Heidl György) Paulus Hungarus – Kairosz, Bp., 1999. 121.
7. A fogalmat a gadameri „hozzátartozó” értelmében használom: „Hozzátartozó az, amit elér a hagyomány szava, amit meg tud szölgíteni.” Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. (Ford. Bonyhai Gábor) Gondolat, Bp., 1984. 321.

8. Jan Assmann: *Uralom és üdvösség. Politikai teológia az ókori Egyiptomban, Izraelben és Európában.* (Ford. Hidas Zoltán) Atlantisz, Bp., 2008. 263.
9. Reinhart Koselleck: *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája.* (Ford. Szabó Márton) In: Uő: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája.* Atlantisz, Bp., 2003. 241–298.
10. Reinhart Koselleck: *Ellenségfogalmak.* (Ford. Szabó Márton) In: Szabó Márton (szerk.): *Az ellenség neve.* József Kőnyvek, Bp., 1998. 13.
11. Platón: *Menexenosz* 242d. (Ford. Kövendi Dénes) In: *Platón összes művei I.* Európa, Bp., 1984. 931.
12. Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború I.3.* (Ford. Muraközy Gyula) Európa, Bp., 1985. 9.
13. A kérdéshez lásd Patrick J. Geary: *A nemzetek mítosza. Európa népeinek születése a középkorban.* (Ford. Duró Gábor) Atlantisz, Bp., 2014. Különösen 55–80.
14. *Galatákhöz* 3,28.
15. Tertullianus: *Apologeticum* XLII,1-3-4. (Ford. Városi István) In: *Tertullianus művei.* Szent István Társulat, Bp., 1986. 134.
16. Uo. 3, 29.
17. Flavius Josephus a különböző népek szokásainak és törvényeinek említésekor beszél a királyi hatalomról, a csekély számú hatalmasokról és a tömegek gyakorolta hatalomról, majd így folytatja: „A mi törvényhozóink azonban ezek közül egyiket sem fogadta el, hanem – némileg önkényes kifejezéssel élve – az állam jellegét theokráciának nyilvánította, a vezetést és a hatalmat tehát magára Istenre bízta.” Flavius Josephus: *Contra Apionem* II,16,165. In: Josephus Flavius: *Apion ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról.* (Ford. Hahn István) Helikon, Bp., 1984. 72.
18. Cicero, Plutarkhosz vagy Tacitus a római-hellén kultúrfőlény jellegzetes judeofób pozíciójából – a zsidó nép hitbéli elkötelezettségét jól érzékelve – nem véletlenül próbálta a zsidóságot éppen hitében lejártni és ellehetetleníteni. Cicero megdicséri Flaccust, aki a zsidók barbár babonáságával szembezállt (*barbarae superstitioni resistere* – Cicero: *Pro Flacco* 28,67.), a zsidók hitét szimpla babonáságnak nevezve. Hasonlóképpen emlegeti a zsidók babonáját (*deiszidaimonia*) Plutarkhosz (Plutarkhosz: *De superstitione* 8.), s Tacitus ellentmondást nem tűrve hozza meg végső következtetését: „Moyzes [...] új s más halandók szokásaival ellentétes szokásokat vezetett be”, s immár „szégyenletes ott minden, ami nálunk szent, ám meg van engedve náluk, ami nekünk tisztátalan” (*Profana illic omnia quae apud nos sacra, rursum concessa apud illos quae nobis incesta*). Tacitus: *Historiae* V,4. In: *Tacitus összes művei I.* (Ford. Borzsák István) Magyar Helikon, Bp., 1970. 350.
19. Az „alkossunk embert képünkre és hasonlatosságunkra” bibliai verséből a kép (*celem*) és a hasonlóság (*dmut*) a bibliai antropológiának megfelelően pontosan fejezi ki az isteni eredetnek (azonosnak) és az eredetitől különbözőnek (hasonlónak) a kettősségét (árnyék – *cel*).
20. *Deuteronomium* 7,1-4.
21. *Ezra* 9–10.
22. *TB Megilla* 13a; *Esther Rabba* 6,2.
23. *TB Gittin* 61a.
24. *Deuteronomium* 23,21.
25. *Deuteronomium* 15,3.
26. *Deuteronomium* 10,18.
27. *Zsoltár* 146,9.
28. *TB Nedarim* 28a; *Gittin* 10b; *Bava Kamma* 113a; *Bava Batra* 54b-55a.
29. *Leviticus* 19,33.
30. *Leviticus* 22,24; *Numeri* 9,14; 15,16, 29; *Exodus* 12,49.
31. *Leviticus* 20,2.
32. *Ezékél* 14,7.
33. *Leviticus* 17,10.
34. *Exodus* 20,10; 23,12.
35. *Leviticus* 16,19.
36. *Deuteronomium* 14,28-29; 26,11.
37. *Jeremiás* 7,6; 22,3; *Ezékél* 22,7 stb.
38. *Rúth* 4,18–22.
39. *Ezra* 9,2; 10,3; *Nehemja* 9,2; 13,3,23–25. Az *Ezra* 9,2 említi a *bnéj nehárt*, az idegenek fiait (e.sz. *ben nehár*).
40. A *Makkabeusok első könyvének* 12. fejezete beszámol a zsidók azon szándékáról, hogy a spártai néppel barátsági szerződést kössenek, és szövetségüket megújítsák. Jonátán főpap levelében több ízben is „testvéreknek” nevezi a spártaiakat (*Makkabeusok első könyve* 12,6–7). A spártaiak királya, Areiosz Oniász főpaphoz címzett válaszában az alábbiakat írja: „Egy írásban nyomára bukkantak annak, hogy a spártaiak és a zsidók testvérek, Ábrahám nemzetségéből származnak” (*Makkabeusok első könyve* 12,21). A történelem színpadára csak a későbbiekben fellépő rómaiakat egy *Dániel könyvében* is megtalálható s több qumráni iratban (*Habakkuk-kommentár*, *Náhum-kommentár*, *Háborús tekercs*) is előforduló hagyomány Jáván fiainak (*Krónikák első könyve* 1,7), a „Kittim” leszármazottainak tudja (*Dániel* 11,30), azaz a mitikus tradíció rokonságot feltételez a zsidók, a görögök és a rómaiak között.
41. „És meggyűlölte Ézsau Jákobot” (*Genesis* 27,41).
42. *Genesis Rabba* 63,6.
43. *TB Berachót* 57b.
44. *Hullin* 13b.
45. *Exodus* 21,8.
46. Jób klasszikusan szép sorait idézzük: „Idegenből jöttek nem kellett kint hálnia, minden jövevénynek nyitva állt a kapum” (*Jób* 31,32). A keresztény vendégszeretetről, a vendéged befogadásának kötelességéről lásd

- Adalbert-Gautier Hamman: *Így éltek az első keresztények* (Ford. Baán István) Szent István Társulat, Bp., 1987. 36–39.
47. *Királyok első könyve* 20,34.
48. *Exodus* 12,43.
49. *Deuteronomium* 17,15.
50. *Királyok első könyve* 8,41.
51. *Királyok első könyve* 8,42–43.
52. *Genesis* 21,23.
53. *Numeri* 15,15–16.
54. *Exodus* 22,20, lásd még *Genesis* 15,13.
55. *Deuteronomium* 26,5–9.
56. Yosef Hayim Yerushalmi: *Záchor. Zsidó történelem és zsidó emlékezet.* (Ford. Tatár György) Osiris – ORZSE, Bp., 2000. 30.
57. *Exodus* 2,22.
58. *Leviticus* 19,10.
59. *Leviticus* 19,9–10; 23,22.
60. *Deuteronomium* 14,28–29.
61. *Exodus* 22,21–22; *Jeremiás* 7,6.
62. *Deuteronomium* 10,17–19.
63. *Deuteronomium* 1,16; 24,17; 27,19.
64. *Numeri* 35,15.
65. *Leviticus* 19,34; *Deuteronomium* 10,19.
66. *Leviticus* 25,23; 25,35.
67. *Ezra* 6,21; *Nehemja* 10,29.
68. Flavius Josephus: *Contra Apionem* II,28,209–210. In: Josephus Flavius: *Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról.* 79–80.
69. *Jesája* 14,1.
70. *Jesája* 56,6–7.
71. *TB Yebamoth* 47b.
72. Lásd George Foot More: *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of Tannaim* I. Hendrickson Publishers, Inc., Massachusetts, 1960. 330.
73. Lásd ehhez Édouard Will – Claude Orrieux: „*Prosélytisme juif*”? *Histoire d'une erreur.* Les Belles Lettres, Paris, 2004.
74. lásd *TJ Yebamoth* 2,4a; *TJ Aboda Zara* 1,40.
75. *Zsoltár* 9,18.
76. *Toszefta, Szanhedrin* 13,2.
77. *TJ Kiddusin* 4,11, 66c.
78. *TJ Rós Hásáná* I,3, 57a.
79. *TB Baba Kamma* 117a; *Aboda Zara* 25b.
80. *TB Yebamoth* 98a; *Aboda Zara* 22b; *Énekek éneke Rabba* 6,8.
81. *TB Aboda Zara* 17a–b.
82. *Toszefta, Szanhedrin* 13,2.
83. *TB Szanhedrin* 56a; *Toszefta, Avoda Zara* 9,4. A hét noahita törvényt exegetikailag a *Genesis* 2,16-ból, azaz az Ádámhoz és a *Genesis* 9-ből, vagyis a Noéhoz szóló kérésből vezették le (*Genesis Rabba* 34; *TB Szanhedrin* 59b), vagyis az egész emberiség ősatyáitól, így biztosítva a törvények megkérdőjelezhetetlen univerzalitását.
84. *Toszefta, Avoda Zara* 8,4.