

Studia Biblica Athanasiana 13.



A Szent Atanáz Gör. Kat.
Hittudományi Főiskola
(Nyíregyháza)
és a Sapientia Szerzetesi
Hittudományi Főiskola
szentírástudományi folyóirata

Alapítva: 1998-ban

A folyóirat szerkesztése
és nyomdai előkészítése
a Sapientia Főiskola
Bibliatudomány Tanszékén
történik

SZAVAK, KÉPEK, KÖLTÉSZET – A BIBLIA VILÁGÁBÓL

A folyóirat kiadói gondozása:
L'Harmattan
Könyvkiadó és Terjesztő Kft.

ISSN 1419-5224

L'Harmattan

Szerkesztők:
Xeravits Géza
Szabó Xavér OFM

A szerkesztőbizottság tagjai:
Fodor György
Kókai Nagy Viktor
Szatmári Györgyi
Zsengellér József

STUDIA BIBLICA ATHANASIANA 13.

SZAVAK, KÉPEK, KÖLTÉSZE – A BIBLIA VILÁGÁBÓL

Paolo SACCHI	
Bűnbocsánat a zsidóságban	
Ámosz prófétától a Kr. utáni második századig	3–26
Alviero NICCACCI OFM,	
Énekek éneke és egyiptomi szerelmi énekek	27–51
Wayne S. BAXTER	
A mózesi képanyag Máté evangéliumában	53–67
Giovanni BISSOLI OFM	
A „metron” – mérték szó (Mt 7,2; Lk 6,38; Mk 4,24)	
a rabbinikus irodalom fényében	69–77
Giovanni BISSOLI OFM	
Az arámi Biblia.	
A zsidóság és a kereszténység kölcsönös meghatározása felé	79–91
Giovanni BISSOLI OFM	
Egyszerű szem és gonosz szem (Lk 11,34) a targum fényében	93–99
Esther ESHEL	
Az ördögűző Jézus az epigráfiai források fényében	101–108
Massimo PAZZINI OFM	
Nyelvészeti gondolatok a „béke” főnévről az Ószövetségben	109–122
Gabriele BOCCACCINI	
Ember, angyal vagy Isten?	
A zsidó és keresztény messianizmus gyökerei	123–157
Michael B. SHEPHERD	
A targumok, az Újszövetség és a Messiás biblikus teológiája	159–174
KÓKAI Nagy Viktor	
Kitartani, de meddig? A 2Thesz 2,1-12 elemzése	175–187
KÖNYVISMERTETÉSEK	189–202

STUDIA BIBLICA ATHANASIANA

A Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola (Nyíregyháza) és a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola (Budapest) szentírástudományi folyóirata. Alapítva: 1998-ban. A folyóirat szerkesztése és nyomdai előkészítése a Sapientia Főiskola Bibliatudomány Tanszékén történik.

Szerkesztők: Dr. Xeravits Géza és Szabó Xavér OFM

A szerkesztőbizottság tagjai:

Dr. Fodor György, Dr. Kókai Nagy Viktor,
Dr. Szatmári Györgyi és Dr. Zsengellér József

Kiadja:

Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola
Nyíregyháza, Bethlen G. u. 13-19.
Tel.: 06-42-597-600; fax: 42-420-313

Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola
Budapest, Piarista köz 1.
Tel.: 06-1-486-4400; fax: 06-1-486-4412

© szerzők, 2012

© Sapientia, 2012

© GKHF, 2012

Közlésre szánt tanulmányok és recenziók ügyében,
valamint a periodika rendelésével kapcsolatban:

Xeravits Géza
1364 Budapest, Pf. 235.
xeravitsabris@yahoo.com

A folyóirat kiadói gondozása:
L'Harmattan Könyvkiadó és Terjesztő Kft.
1088 Budapest, Múzeum u. 7.

Kiadásra előkészítette: Xeravits Géza

ISSN 1419-5224

BŰNBOCSÁNAT A ZSIDÓSÁGBAN ÁMOSZ PRÓFÉTÁTÓL A KR. UTÁNI MÁSODIK SZÁZADIG

Paolo Sacchi, Università di Torino*

1. TÉMA

E tanulmány célja, hogy feltárja az Isten és a bűn közötti kapcsolatot a zsidó gondolkodásban. Vizsgálódásom egyaránt érinti a kánoni és a kánonon kívüli szövegeket.

Ósi, Izraelen kívül is elterjedt elgondolás szerint Isten az igazságosság őreként megtorolja a bűnt. Ennek az elképzelésnek több oldala van. Az alapvető és visszautasíthatatlan álláspont egyrészt ellentmond a tapasztalatnak, hiszen a vétkesek megbüntetését nem mindig tartották be, másrészt nyitott és összetett probléma előtt állunk, amely a rosszat gyógyítani akaró emberi vágyból fakad, hogy elkerülhető legyen az isteni büntetés.

A bűnt már igen korán társadalmi dimenzióban szemlélték: a büntetés egészében érintette a társadalmat, a bűn jóvátétele a bűnös kizárásával járt.

Amikor a figyelem középpontjába az egyén került, az isteni megbocsátás vágya sürgetőbb lett. Ha az egyén szembesült bűnével, a társadalmi megoldás már nem volt megnyugtató. Egyáltalán kiengesztelheték a bűnt, vagyis eltörölheték anélkül, hogy a vétkest kirekesszék? Másképpen fogalmazva: létezett egyáltalán isteni megbocsátás? Ha igen, milyen feltételei voltak? Talán bizonyos rítusok?

Az egész elgondolás az ősi zsidó vallásba, egy olyan eszmei összefüggésbe illeszkedett, amely más problémákhoz hasonlóan ezt is a földi élet

* „Il perdono dei peccati nell’ebraismo da Amos al II sec. d. C.” in Paolo Sacchi, *Tra giudaismo e cristianesimo. Riflessioni sul giudaismo antico e medio*, Brescia: Morcelliana, 2010, 225–249. Fordította: Piatrik Pió OFM.

korlátai között tartotta, mivel a Kr. előtti 400-as éveket megelőzően nem hittek a halál utáni isteni ítéletben.¹

Azon felül, hogy Isten igaz (*saddiq*), irgalmas (*hannún*) is. Isten igazságossága és irgalma az emberi gondolkodásban egyensúlyt keres, hiszen nagyon ingatagok, mivel racionálisan tekintve az igazságosság és az irgalom között lényegi ellentmondás áll fenn: az emberi értelem az igazságosság fogalmával még meg tud birkózni, de az irgaloméval már nem. Másképp: amikor az emberi beszéd az isteni irgalom fogalmát használja, hajlamos arra, hogy az igazságosság büntető terminusaival értelmezze azt. A „büntető” jelző szabályokat feltételez, így az irgalomról való beszéd visszakerül az igazságosság szférájába. Az isteni megbocsátás kérdése egyre élesebb, nehezebb és mind ösztönzőbb lesz, amint néhány zsidó csoportosulásban megjelenik a lélek halhatatlanságába és az Istenben élő igazak létébe vetett hit. De létezett-e olyan igaz ember, aki méltó lett volna az örök életre?

A bűnök isteni megbocsátásáról szóló elgondolás csak néhány esetre korlátozva jelenik meg a héber gondolkodás történetében: például az izajási korpuszban, ahol Isten, mielőtt Izajásra bízna a prófétai küldetést, megbocsátja bűneit (Iz 6,7), vagy Deutero-Izajásnál Isten eltörli és elfelejti Izrael bűneit (Iz 43,25),² amit az is mutat, hogy kiszabadítja a fogságból. A kontextusból azonban az is kiderül, hogy Izrael levezekelte büntetését: már az is irgalomnak számít, hogy Isten ismét kapcsolatba lép vele. Az isteni megbocsátás témája igazán jelentőssé majd csak a kereszténység születésénél válik, de ez csak a zsidó gondolkodás elvei alapján érthető igazán.

Ebben a tanulmányban csupán a szándékos bűnt veszem figyelembe. Amint azt látni fogjuk, valóban léteztek a nem szándékos bűnt kiengesztelő zsidó rítusok. A „nem szándékos bűn” kategóriája nem a modern szentimen-

¹ Valójában a zsidók a környező népekhez hasonlóan mindig is hittek az ember „bizonyos részének” továbbélésében. Ezt a „valamit” óbnak mondták, ami árny(ék)nak vagy valami hasonlóknak fordítható. [Az ’ób jelentése G. Fohrer szótára szerint: „árny; a holtak felidézett szelleme” – a fordító megjegyzése.] Az árnyak a föld alá szállnak egy *seól* nevezetű helyre. Ami megkülönbözteti az ősi hitet attól, amit a későbbiekben a „lélek halhatatlanságának” hívtak, az a tény, hogy amikor a lélek halhatatlanságáról van szó, az úgy értendő, hogy az elhunyt lelkét Isten már megítélte. Más szavakkal, a pokol és a paradicsom alapján beszélhetünk a lélek halhatatlanságáról, míg a seólba mindenki, jók és gonoszok egyaránt alászállnak, ugyanis a holtakon Isten nem uralkodik. A törést a lélek új és régebbi felfogása között ugyanaz a társadalom jelezte, amely a változást előidézte, hiszen megváltoztatta a nevet: „ami életben maradt”, az „árny” fogalma eltűnt. A legelső mű, amelyben a lélek halhatatlansága feltűnik, a *Virrasztók könyve* (Kr. e. 400 körül, más datálási kísérlet egy évszázaddal korábbra helyezi).

² Ld. még: Iz 44,22. Az isteni megbocsátás elnyerésének lehetősége hozzátartozott a héber lelkiséghez. Jól mutatják ezt az 51. zsoltár könyörgései. E szempontból Salamon imáját is érdemes fellapozni az 1Kí 8-ban, ahol több alkalommal is feltűnik a „bocsásd meg” felszólítás. A *jarbe^h liszloah* („sokat megbocsát”) Istenre vonatkozó kifejezése az Iz 55,7-ben jól jelez egy meghatározatlan valóságot és a képességet is.

talizmus terméke: már a *Papi-írástól* kezdve része a zsidó teológiának. Ha a nem szándékos bűn akár figyelmetlenség, akár a normák nem tudása miatt következett be, lehetőség volt a vér általi különleges megtisztulásra.³ A rítus logikája világos: a vérben található az élet forrása⁴ és ha a bűn *bishegagàh*, vagyis nem szándékos, az állat életét fel lehet ajánlani a bűnös élete helyett. Ellenben a szándékos bűn esetére nem volt előírva engesztelő rítus.⁵ Ilyenkor a Templom és a társadalom megtisztítása a bűnös kizárásával történt meg. „Távolítsd el a gonoszságot Izraelből” (MTörv 13,6; 22,20.22).

A héber gondolkodás mindig a megváltás keresésére irányult, ellentétben a göröggel, amely az igazságot kereste. Ezzel az állandó és alapvető céllal alakul ki a megváltás eszközeiről szóló reflexió. A megváltás akadályba, mondhatnánk, természetes akadályba ütközik: az emberi gonoszságba. Hogyan győzhető ez le? Minden megoldási javaslat meghíúsul, a meghíúsulás pedig újabb és újabb reflexiókat szül. Az egyetlen lehetséges megoldás, úgy tűnik, az isteni megbocsátás, de ez az elgondolás csak egy-két helyen jelenik meg fejlődés nélkül, kivéve a Kr. e. 1. század utolsó éveit.

A történelmi fejlődés leírásakor sok bizonytalanság marad; részben néhány szöveg datálási problémái miatt, részben a sok évszázaddal ezelőtt, teljesen más társadalmi és pszichológiai helyzetben élő emberek vallásos gondolkodásával való azonosulás nehézségei miatt. Az „áldozat” és a „bűn” fogalmai például egészen más, modern kultúránkétől eltérő jelentéssel bírtak. A különbség modern vizsgálatai valamiképpen mindig elégtelenek maradnak. A vallásos gondolkodásnak nincs szisztematikus jellege, aki azt tanulmányozza és megpróbálja megérteni, nem tudja másképp megközelíteni, csak olyan logikával, amely a különbözősége épül. Nem könnyű feladat az összes részt egy olyan átfogó és összefüggő fejtegetésbe beilleszteni, amely egy sohasem egységes valóságnak próbál értelmet adni.

³ „A véten elkövetőnek nem önmagában a cselekedete miatt van szüksége bocsánatra – ahogy fentebb jeleztük, tette az elkövető figyelmetlensége és büntudata miatt nyert bocsánatot –, hanem tettének következménye miatt. Figyelmetlensége szennyezte be a szentélyt.” J. Milgrom, *Leviticus*, 1. kötet (The Anchor Bible), 1991, 256. Milgrom álláspontját J. E. Hartley is megerősíti (*Leviticus* [Word Biblical Commentary], Dallas 1992. A mi szavainkkal: Izrael fiainak minden vétke, szándékos vagy sem, beszennyezi a szentélyt, veszélyezteti a társadalmat és talán a kozmoszt is. Ha egy bűn szándékos, csak a tettes büntetése (azaz a halál) állíthatja helyre az elvesztett kozmikus egyensúlyt. Nem szándékos bűn esetén a rend helyreállítása mindig vér által történik, de nem a bűn szerzőjének vére által, mert ő azért nem felelős. Erre szolgál az állat vére.

⁴ Vö. Lev 17,11: „A test lelke ugyanis a vérben van, [...] és én a vért arra rendeltem nektek, hogy engesztelést végezzetek vele lelketekért az oltáron, és a vér a lélek által engesztelésre szolgáljon.”

⁵ Néhány kivételnek látszó eset: E. Cortese, *Levítico* (La Sacra Bibbia), Marietti, Casale Monferrato 1982, 45.

A kutatáshoz ezen határok ismeretében látok hozzá, hogy felvillantsam néhány olyan jelentős, kronologikus rendbe állított szöveg elemzését, mely valószínűleg hozzásegít néhány lényeges elem felfedezéséhez.

2. ÁMOSZ

A Kr. előtti 8. század végén egy ember bejárta Palesztina útjait szemügyre véve a tájat, amely egy hosszú szárazság után teljesen elhagyatott volt.⁶ Az embert Ámosznak hívták. Nem volt hivatásos próféta és egy próféta nemzetséghez sem tartozott,⁷ de Istenétől, JHVH-tól különleges hívást kapott, és úgy érezte, hogy amit gondol és mond, nemcsak saját szívéből ered.

Valahogy így szemlélte azt a halál által megjelölt tájat is. „Elhervadnak a pásztorok ékes mezői, és kiszárad a Kármel teteje” (Ám 1,2). A helyi istennek, JHVH-nak haragja egyértelműnek tűnt mind Ámosz, mind korának népe számára. „Bömböl az Úr Sionról, és hallatja szavát Jeruzsálemből” (1,2). Indokolt, ha egy isten haragra gerjed az emberek ellen, de ha az okot megtalálják, le lehet csillapítani haragját. Mindenki tudta, hogy az isteneket jobb nem megsérteni, s ugyanakkor azt is, hogy számtalan olyan dolog létezik, amellyel ezt meg lehet tenni. Ahiqár történetében a következő tanácsot olvassuk: „Fiam, ha valamit találsz egy bálványisten előtt, ajánlj fel neki egy részt belőle”,⁸ nyilvánvalóan azért, hogy így elkerülje az isten haragját a hálaadás elmulasztása miatt. Egy isten valóban érezhetett haragot a hálaadás elmulasztása, a kultuszban elkövetett hibák, valamely szentélyének meggyalázása, a számára kedves személyek ellen okozott sértések, illetve az emberek ellen elkövetett különböző igazságtalanságok miatt, hiszen valamiképp minden isten igazságot szeretne. Istent ki kell békíteni, gondolta Ámosz, hogy az élet visszatérjen, de hogy ez megvalósuljon, tudni kell, hogy mi ingerelte föl. Ebben mindenki egyetértett, Izraelben és Izraelen kívül egyaránt.

Ámosz most érti meg a tragédia okát. Az éhség oka Ámosz számára minden isteni harag paradigmájává válik. Az istenségnek csak egy oka volt az emberek iránti haragra, még hozzá az, hogy azonosultak azzal a rosszal, amit tettek. A rossz és a gonoszság okozta Isten haragját, csak ez, semmi más.

⁶ Ezt a szakaszt a zsidó hagyomány szerint jövőre irányulónak kell érteni. Ami tehát Ámoszt felkavarja, nem az, amit szemével lát, hanem ami majd bekövetkezik. A mostani értelmezést a kontextus biztosítja és a görög szöveg is megerősíti, amely az összes igét aoristosszal adja vissza.

⁷ Ám 7,14: „Nem vagyok én próféta, sem próféta fia”. A létige múlt idővel történő fordítása („voltam”) tarthatatlan. A Septuaginta fordításból származik, amely nehézkesnek találja, hogy a próféta kinyilvánítja, hogy ő nem próféta. Szent Jeromos a nehézség ellenére a héber szöveget fordítja.

⁸ Massina n. 70. Vö. F. A. Pennacchietti in P. Sacchi (szerk.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, UTET, Torino 1981, 75.

Ámosz elgondolása, melyet a zsidó vallás gyökerének tekinthetünk, azon alapszik, hogy az istenek beavatkoznak az emberi dolgokba. Ámosz elképzelésének újdonsága abban áll, hogy istene csak az igazságosság megmentéséért lép közbe, azért, hogy büntessen.

Ámosz emlékezetében megjelennek azok a bűnök, amelyeket a környező népek követtek el: „Damaszkusznak három, sőt négy⁹ gonosztette miatt nem fordítok el róla semmit sem: mert vasszekerekkel cséplték végig Gileádot. Tüzet bocsátok Azaél házára, és megemészti Ben-Hadad palotáját.” (Ám 1,3-4) „Tírusznak három, sőt négy gonosztette miatt nem fordítok el róla semmit sem: mert egész fogolyseregeket szolgáltatott ki Edomnak, és nem gondoltak a testvéri szövetségre.” (Ám 1,9) „Izraelnek három, sőt négy gonosztette miatt nem fordítok el róla semmit sem: mert pénzért eladják az igazat, és egy pár saru miatt a szegényt. Akik a föld porába sújtják a szegények fejét, és az alacsonysorsúak útját elfordítják. Fiú és apa egy leányhoz járnak, hogy meggyalázzák szent nevemet.” (Ám 2,6-7)

Akadnak népek, amelyek nem tisztelik az egymás közötti igazságosságot, viszont Izrael saját társadalmában tiporja le azt. Ezért, és csak ezért az egész vidék romokban hever. Az isteni büntetés társadalmi szinten jelenik meg, miként a bűnök is társadalmi jellegűek Ámosz gondolkodásában. Isten céltalanul tizedeli meg népét, éhséget, betegséget és halált hoz. A népeket éri a büntetés. A büntetéssel való fenyegetés az éhínségen is túlmegy: „Ellenség veszi körül az országot; elveszik tőled erődöt, és kirabolják váraidat” (Ám 3,11). Izrael számára nincs menekvés. Összes bűnét meg kell fizetnie. Hasztalan reménykednie a kultusz rítusaiban: „Gyűlölöm és elvetem ünnepeiteket. [...] Ha egészen elégő áldozatokat mutattok be nekem: ajándékaitokat el nem fogadom, kövér békeáldozataitokra nem tekintek. [...] Törjön elő inkább a jog, úgy, mint a víz, és az igazság,¹⁰ mint a sebes patak.” (Ám 5,21-22; 24). JHVH igazságot és kölcsönös jóakaratot szeretne, de egyik sincs, és ennek következtében a büntetés már elrendeltetett, az áldozatok sem segítenek.

Ámosz könyvének befejezése, amely a fogság utáni Izrael helyreállításáról szól, a fogságot követően lett a könyv része. A próféta gondolkodásában elevenen él a bekövetkezett pusztulás bizonyossága, hiszen igazságtalanság történt. Az elkövetett rossz büntetést von maga után. A rossz létezik,

⁹ A héber kifejezésmódban, amikor egy számot azonnal egyesítenek a nagyobbal, elérik a „legmagasabb minőség” jelentését. Ezért az értelme: „Damaszkusz számtalan gonosztette”.

¹⁰ *Igazság*: ez a fordítás *šəḏāqāh* szó általánosan elfogadott fordítása. Nekem úgy tűnik, hogy az „igazság” jelentése inkább a „jog”, míg a *šəḏāqāh* olyasvalamit jelöl, amely túlmegy azon, ami „jogos”. Sirák unokája a *šəḏāqāh* főnevet a nagyapja által használt *elémoszúné* görög szóval adja vissza. De ne feledjük, hogy Ámosz és Ben Szíra között hat évszázad van.

és Isten rombolással, vagy a bűnös nép megtizedelésével, valamint a túlélők szenvedésével bünteti. A megbocsátás lehetősége nem megfontolás tárgya. Az Istennel való baráti kapcsolat csak akkor lehetséges, ha a nép már megfizetett bűneiért.

3. ÓZEÁS

Ámosz kortársának, Ózeásnak magatartása teljesen más. A büntetésen túl számol az isteni kegyelemhez való visszatérés bizonyosságával is. Sőt, úgy gondolja, hogy a büntetés Júda jó útra térésének feltétele lesz: Isten a zsidók útjait tövisekkel zárja el, amíg meg nem találják a helyes ösvényt (Óz 2,7-8). A büntetés elkerülhetetlen, de ez nem modern értelemben vett engesztelés-ként, hanem megtérésként értendő. Ózeás már itt eltér Ámosz álláspontjától.

Ózeás értelmezése a közösség szintjén marad, nem az egyént, hanem Izraelt nézi a maga egészében. Rossz az állam felépítése, a királyság önmagában rossz. Isten haragjában adott királyt Izraelnek, szintén haragjában fogja azt elvenni (Óz 13,11), „sokáig lesznek ugyanis majd Izrael fiai király nélkül, fejedelem nélkül, áldozat nélkül, oltár nélkül, *efód* nélkül és *teráfok* nélkül” (Óz 3,4).¹¹ A próféta Izrael eszményi korszakára gondol, amelyet a sivatagban élt meg, amikor még sem király, sem templom nem volt. Isten nemcsak a királyt vádolja, hanem a papokat és a királyság hivatalos próféta-ait is: „vádollak téged, te pap, el fogsz bukni nappal,¹² és veled együtt elbukik a próféta is éjjel. [...] Ahányan csak voltak, mind vétkeztek ellenem” (Óz 4,4-7). Valóban „nincs hűség, nincs irgalom, nincsen Isten ismerete az országban” (Óz 4,1).

Ózeás bűnről alkotott felfogása azon alapszik, hogy JHVH kiválasztotta Izraelt – a megnevezés héberül nőnemű –, mert megszerette és még mindig szereti őt. Isten büntetése emiatt arra irányul, hogy visszaszerezze a hűtlen asszonyt és megértse vele, hogy minden java Istentől származik, nem pedig szeretőitől, a bálványoktól. Amikor Izrael bűnét a próféta házasságtörésként értelmezi, a házasságra jellemző szeretet fogalmát használja. Izrael szülője és fűgefái leégnek és elpusztulnak (Óz 2,14), de ezután JHVH beavatkozik Izrael megmentése érdekében: „én majd magamhoz édesgetem, és ki-

¹¹ A fordítás az eredeti mássalhangzós szöveg nyilvánvaló értelme alapján készült, amely a fogság utáni kiadás alapja. Vö. P. G. Borbone, *Il libro del Profeta Osea. Edizione critica del testo ebraico* (Quaderni di Henoch 2), Zamorani, Torino 1987, 124, a jegyzetnél.

¹² *Nappal*: javított szöveg. A héber szöveg *hayyom*-ot használ („ma”); azonban párhuzamosan az „éjjel-lel” az olvasat *yomom*-ot igényelne. Egy másik megoldás szerint, amely módszertanilag helyes, az elnyomás lehet *hayyom* („ma”) is és *yomam* („nappal”) is.

viszem a pusztába, hogy szívére beszéljek; és visszaadom neki attól kezdve szőlőit [...] hogy úgy válaszoljon, mint ifjúsága napjaiban, és mint abban az időben, amikor Egyiptom földjéről feljött.” (Óz 2,16-17). Az elkövetett bűnökre Ózeásnál sincs bocsánat, azokat le kell vezetelni, ha viszont ez megtörténik, JHVH újra szerelmet vall népének.

Isten igazsága bekövetkezik, nem tehetnek ellene semmit, viszont a bűnös nép mégis reménykedhet Isten szeretetében. Ez az elgondolás a nép egészére vonatkozik, és mellőzi az egyén problémáit.

4. TÍZPARANCSOLAT

A Dekalógus két nagyon hasonló változatban maradt ránk (MTörv 5,6-21, Kiv 20,2-17), mindkettő ugyanazon ősi szövegből származik,¹³ amely eredetileg rövidebb és vázlatosabb lehetett. Később ehhez értelmező szavakat írtak, amelyek olykor ugyanolyan, olykor pedig különböző értelemben jelennek meg mindkét típusban. Ha az eltérő értelmezések a 6. századból valók, amikor a fogságban a papi és az udvari iskola önálló fejlődésen ment keresztül, akkor ezek a közös elemek minden bizonnyal a fogság előtti korra nyúlnak vissza. Megfigyelhetünk egy közös kiegészítést, amelynek megfogalmazása a 7. századra, és a két, előbb tárgyalt prófétát követő időre helyezhető.¹⁴

„Én az Úr, a te Istened, féltékeny Isten vagyok. Megtorlom az atyák gonoszságát fiaikon harmad- és negyedikig mindazokon, akik gyűlölnék engem, de irgalmasságot gyakorlok sok ezerig azokkal, akik szeretnek, és megtartják parancsaimat.” (MTörv 5,9-10, Kiv 20,5-6). Ez a gondolatmenet már nem

¹³ W. H. Schmidt, miután a Tízparancsolatról összefoglalta a tanulmányokat, úgy fogalmaz, hogy az egy hosszú folyamat végeredménye, „amely a VIII. századra nyúlik vissza” (*I dieci comandamenti e l'etica veterotestamentaria* [Studi Biblici 114], Paideia, Brescia 1996 [a német eredeti: 1993], 52).

¹⁴ A két formula közötti kapcsolat, amelyekben a Dekalógus ránk maradt, különösebben nem keltette fel a tudósok figyelmét, már ami a levonható konklúziókat illeti. Vö. R. Rendtorff, *Introduzine all'Antico Testamento*, Claudiana, Torino, 1990 (az 1988-as német kiadás), 191: „a Dekalógus csekély eltéréssel megtalálható a MTörv 5,6-18-ban is”; ez minden. Valóban, legalább a szombatra vonatkozó parancs ábrázol két, egymástól meglehetősen eltérő világot: a szombat kozmikus értelmezését a papi hagyományban, és szombat történeti értelmezését az udvari hagyományban. Ezekiel kozmikus fogalmairól tartottam egy előadást az ABE salamancai kongresszusán (2002 szeptember) *Le origini del giudaismo: tradizione e innovazione* címmel, in Atti del Congresso internazionale dell'ABE, J. Campos Santiago és V. Pastor Julián gondozásában, Salamanca 2004, 24-28; illetve: Paolo Sacchi, *Tra giudaismo e cristianesimo. Riflessioni sul giudaismo antico e medio*, Brescia: Morcelliana, 2010, 93-125. A kérdés egy klasszikus műben jól ki van fejtve: R. de Vaux, *Institutions de l'Ancien Testament*, II, Cerf, Paris 1960, 171-182, habár az általános konklúziók nem túl meggyőzőek. A sábbá kifejezés jelentésfejlődéséről ld. A. Lemaire, *Le sabbat à l'époque royale israéliite*, in „Revue Biblique” 80 (1973), 161-185; G. Bettenzoli, *Le tradizioni del shabbat*, in „Henoch” 4 (1982), 129-162 és 266-293. Egy kiváló tanulmány a Dekalógusról, amelyet a későbbi bibliográfiákban nem jegeznek: J. Loza, *Las palabras de Yahvéh*, Universidad Pontificia de México D.F. 1989.

a közösségre helyezi a hangsúlyt, a társadalmat nem a maga egészében nézi, hanem az egyénre összpontosít, egy család, egy törzs dimenzióját szemléli. Nem egyetlen, de jelentős alapelv, hogy az igazságos Isten mindig végrehajtja a szükséges ítéletet, a szöveg mégsem köti azt szorosan semmilyen bűnhöz és büntetéshez. Isten nem szükségszerűen a bűnt bűnteti (vagy csak a bűnt), hanem évek hosszú során át a leszármazottait is éppúgy, ahogy irgalmat gyakorol azok iránt, és leszármazottaik iránt, akik szeretik őt. Az a gondolat, amely ebből a megállapításból kiemelkedik, kevésbé világos, hisz nehezen érthető, hogy melyik isteni magatartás vonatkozik a bűnös ősök igaz leszármazottaira és fordítva. Honnan, kitől kell elkezdni a számolást?

Valószínű, hogy a szöveg szándékosan homályos, hiszen így volt lehetséges megállapítani az isteni igazságosságot, akkor is, ha az emberi tapasztalat az ellenkezőjét sugallta. Jeremiás így fogalmaz ezekben az években: „Igaz vagy, Uram, ha vitatkozom is veled. Mégis hadd folytassak pert veled! Miért sikeres az istentelenek útja?” (Jer 12,1).

A retribúcióról (jutalmazás, megtorlás) szóló elképzelés távol tartja az értelemtől az isteni megbocsátás problémáját. Isten valóban igazságosan megfizet mindent, csak jutalmazása kiterjed, és – mondjuk így – olyannyira feloldódik az időben, hogy az emberi értelem számára már nem megragadható és ellenőrizhető. Ez az alapelv egészen hosszan fennmarad, hiszen a felülvizsgálat lehetetlen.

5. JEREMIÁS

Izrael bűnnel és Isten igazságosságával kapcsolatos problémája Jeremiás idejében (Kr. e. VII. század végétől a VI. elejéig) napjainkig vita tárgya. Prédikációja elején Jeremiás emelkedetten ismétli meg, hogy számára ez a tanítás a múltból jön. Megáll a Templom ajtajában, hogy JHVH minden hívőjének tudtul adja: ne gondolják, hogy Templomuk megmenti őket az isteni büntetéstől, csak az igazságosság adhat menedéket. „Így szól a Seregek Ura, Izrael Istene: Jobbítsátok meg útjaitokat és tetteiteket, akkor megengedem, hogy ezen a helyen lakjatok! Ne bízzatok az ilyen hazug szavakban: Az Úr temploma, az Úr temploma, az Úr temploma ez! [...] Elvetlek titeket színem előtt, amint elvettem valamennyi testvéreteket, Efraim minden ivadékát.”¹⁵ (Jer 7,3-4. 15). Miként Izrael, úgy Júda is eltűnhet, hacsak nem hagy fel a lopással, gyilkolással, házasságtöréssel, azzal, hogy hamisan esküszik, Baálnak tömjénezik, és más istenek után jár, akiket nem ismer (vö. Jer 7,9).

¹⁵ Hivatkozás az északi országrész lerombolására és a lakosság Asszíriába történt elhurcolására.

Jeremiás fejében félelmetes ötlet támad, amit könyvében különböző formákban találhatunk meg. Ha Isten az atyák vétkeiért számon kéri fiaik több generációján keresztül, reménykedhet-e egyáltalán Izrael a megváltásban, hiszen történelme során oly sokszor megsértette Istenét? Van azonban egy radikálisabb változata is Jeremiás elgondolásának: megérti, hogy az a nehéz helyzet, amelyben él, visszafordíthatatlanul és gyógyíthatatlanul romlásra van ítélve. Jeruzsálem zsidó lakosságának azt hirdette, hogyha megtértek volna, Isten megmentette volna őket a történelem szülte erőszaktól. Ha azonban ígehirdetésének lett volna értelme, az is szükségszerű lett volna, hogy az emberek tényleg megtérjenek és az igazságosság szerint éljenek. Pontosan ez a probléma lényege: „Vajon megváltoztathatja-e bőrét az etióp, vagy tarka csíkjait a párdúc? Akkor tudtok majd ti is jót tenni, akik hozzászoktatok a gonosztevéshez. Szétszórom őket, mint a pelyvát, amely tovaszáll a pusztai szélben.” (Jer 13,23-24). Ha az emberek – ez esetben Júda zsidó lakossága – nem képesek igazságosságot gyakorolni, a pusztulás nem egy alternatívával rendelkező fenyegetéssé, hanem egy könyörtelen jövő hirdetésévé válik.

Meggyőződve egyéni drámájáról, Jeremiás szeretne megválni a próféta-ságtól (Jer 20,7-10), hiszen küldetése már nem az, amire eleinte gondolt, vagyis hogy a népet intse a szabadulás érdekében, hanem hogy a küszöbön álló és elkerülhetetlen csapást bejelentse. A rossz és a pusztulás elkerülhetlensége válik Jeremiás legnagyobb szenvedésévé. Ózeás JHVH-ról mint Izrael szerelmeséről beszélt, aki hűtlen kedvesét csak azért bünteti, hogy visszanyerje szeretetét. Jeremiás megismétli: „A távolból megjelent nekem az Úr: Örök szeretettel szeretlek téged, azért vonzotalak kegyelemmel.” (Jer 31,3). JHVH szavai az elhurcolt északi országrészhez, Izraelhez szóltak, Jeremiás most megismételi ezeket, de már Júdának.¹⁶

Jeremiás egy távoli és meghatározatlan jövőt remél: „Azokban a napokban nem mondják többé: Az apák ették a savanyú szőlőt, és a fiak foga vászik el, hanem mindenki a saját bűne miatt hal meg; minden embernek, aki a savanyú szőlőt eszi, a saját foga vászik el. 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

¹⁶ Ez a passzus így jól illeszkedik az úgynevezett „Vigasztalások könyvéhez”, amely Jeremiás könyvének 30. és 31. fejezetét tartalmazza a héber szöveg szerint. A szakaszt, amely eredetileg az északi Izrael elhurcolásának lett szentelve, később Júda helyzetére is alkalmazták. Vö. P. Sacchi, *Storia del mondo giudaico*, SEI, Torino, 1976, 279-280. Ezek az oldalak még ma is helytállóak. Lásd még: A. Penna, *Geremia* (La Sacra Bibbia), Marietti, Torino, 1954; A. Aeschmann, *Le prophète Jérémie, Commentaire*, Deolchaux és Niestlé, Neuchâtel, 1959; és legújabban N. Lohfink, *Der junge Jeremia als Propagandist und Poet; zum Grundstock von Jer 30-31*, in *Le livre de Jérémie*, P. M. Bogaert gondozásában, University Press, Leuven, 1981, 351-368, 353.

megfogtam kezüket, hogy kihozzam őket Egyiptom földjéről; azt a szövetséget ők bontották fel, pedig én voltam az Uruk – mondja az Úr. Hanem ez lesz az a szövetség, amelyet Izrael házával kötök azok után a napok után: törvényemet a bensejükhöz adom, és a szívükhöz írom. Istenük leszek, ők pedig az én népem lesznek.” (Jer 31,29-33).

Valami újdonság, egy új teremtés tűnik fel (Jer 31,22). Akkor, amikor Isten megbocsátja gonoszságukat: (Jer 31,34): *kî ʾeslah laʿāwōnām ūləḥattāʾtām*, vagyis Isten nem csupán az atyák fiaira hulló vétkeiket, hanem a fiak bűneit is meg fogja bocsátani.

Tehát a megbocsátás témája az Isten és az emberi bűn közötti kapcsolatban Ózeás próféta után újból felbukkan. Ózeásnál az isteni megbocsátás motivációját JHVH Izrael iránt érzett szeretetében figyelhettük meg: a megbocsátás bekövetkezik, valahányszor a büntetés felnyitja Izrael szemét. Ehhez képest Jeremiás egy indokolatlan, teljes és valódi megbocsátásra gondol, és ezt a reményét a történelem és az emberi élet határán található eszkatologikus időbe helyezi. A történelem során kapott isteni megbocsátás nem lenne megoldás, mert, ha bekövetkezne, Istennek újra kellene teremtenie az emberi természetet, olyan természetet, amelyben az ő Törvénye mindenki szívébe van írva. A történelem normális menetében a megbocsátás és a bűnbocsánat nem lehetséges!

6. EZEKIEL

Ezekiel megjelenésével a probléma új irányt vesz. Figyelme teljes mértékben a közösségre irányul, melyet az egyén magatartása befolyásol. Egy nép csak akkor lehet igaz és akkor érdemli meg az igazak üdvösségét, ha minden egyes tagja igaz. Fejtegetése meglehetősen összetett. Ha az ember jósága Isten részéről jutalmat érdemel, a jutalomnak éppen a múltban elkövetett bűn eltörlése lehet az egyik megnyilvánulási formája. Még az isteni igazságosság területén mozgunk, amely *par excellence* igazságosság, épp ezért a megtett jót is számon tartja.

Ezekiel 18. fejezetében ezt olvassuk: „Mi dolog az, hogy közmondássá lett közöttetek Izrael földjén az a mondás, amely így szól: Az atyák ették meg a savanyú szőlőt, és a fiak foga vásik el tőle? – Életemre mondom, én, az Úristen: Nem lesz számotokra többé közmondás ez a mondás Izraelben! Íme, minden lélek az enyém; miként az apa lelke, úgy a fiú lelke is az enyém; amely lélek vétkezett, az hal meg” (Ez 18,2-4).

Miután hosszan ír arról, hogy az igaz ember igaz mivolta miatt fog élni, Ezekiel áttér legforradalmibb gondolatára: „Ha azonban a gonosz bűnbá-

natot tart minden elkövetett vétke fölött, megtartja minden parancsomat, és jog és igazság szerint jár: biztosan életben marad és nem hal meg; egyetlen elkövetett gonoszságáról sem emlékezem meg (lōʿ yizzākrū), igazságáért (šəḏāqā^h), amelyet cselekedett, élni fog.” (Ez 18,21-22). Isten nem bocsáthatja meg a bűnöket, azonban éppen igazságossága miatt néhány esetben elfelejti azokat. A jó cselekedetek végrehajtóját megillető jutalmak között található az elkövetett bűnök eltörlése is.

Amennyiben a halál okozója a bűn, az életet a Törvény megtartása jelenti, és ennek köszönhető, hogy Isten megfélekedzik az elkövetett vétkekről. A vétek többé már nem gyógyíthatatlan rossz. Az ember mindig reménykedhet. Sorsa teljesen saját kezében van, mindig képes hibáit orvosolni.

Ezekiel gondolatai több problémát vetettek fel, mint amennyit megoldottak. Amikor reményt ad az embernek, egyben nagy kétséget is előidéz, a remény ürességénél – amelyet pedig Ezekiel csillapítani szeretne – talán még rombolóbbat. A fogakról szóló mondás, ami a fiakhoz szólt atyáik vétkei miatt, és ami később rájuk már nem vonatkozik, Jeremiás szavaival az új igazságosság idejét egy meghatározatlan jövőbe helyezi, amelyet a teológusok *eszkhatonnak* hívnak. Ezekiel elgondolásában az új igazságosság ideje már elérkezett. Közvetlen következménye, hogy az isteni igazságosság alapelve immár ellenőrizhető: a jóság és a Törvény megtartása megfelel a boldogságnak és az életnek, a gonoszság és a Törvény megszegése pedig a boldogtalanságnak és a halálnak. Istent ellenőrizni lehet! Ez a „kontroll” Jónánál, majd a Prédikátornál mutatkozik meg: Ezekiel gondolatrendszerének lerombolása következményeként.

7. A TEMPLOM, A NEM SZÁNDÉKOS BŰN ÉS ANNAK BOCSÁNATA

Követve a zsidó gondolkodást a prófétai és a bölcsességi könyvekben, ki kell emelnünk, hogy a kultusszal kapcsolatban nem találkozunk a bűn problémájával. Sőt, a próféták egyenesen elutasították, hogy a kultusz bármilyen formája megoldhatná ezt a kérdést. Isten irgalmat és igazságosságot követel, nem pedig áldozatokat: mindezek haszontalanok, ha a hívő úgy gondolja, hogy általuk nyeri el bűnei bocsánatát és az üdvösséget ezen a földön.

A kultusz a maga rítusaival és áldozataival mégis létezett Izraelben, miként azok is, akik ezekben az üdvösség érdekében hittek. Erre jó példa a már idézett szöveg Jeremiástól. A jeruzsálemi Templomban rendkívül sokféle áldozat létezett, melyek közül néhányat közvetlenül a bűnökért hoztak, különböző nevekkel jelölten, de ezeknek az értékéről sokat nem tudunk. A modern kutatás ennek ellenére biztos néhány, számunkra kulcsfontosságú

pontban. A rituálisan előírt áldozatok csak a nem szándékos bűnökre vonatkoztak. A szándékos bűnököt az elkövetőnek büntetés által kellett kiengesztelnie, amely gyakran a halált jelentette. Ha a problémát a néppel, és nem az egyénnel kapcsolatban nézzük, világos, hogy az áldozatokról szóló elgondolások egy irányba mutatnak.

Néhány esetben szükséges volt a bűn bevallása, ami arra szolgált, hogy a szándékos bűnt behelyezzék a nem szándékos szférájába, amelyet egy megadott áldozattal ki lehetett engesztelni.¹⁷ Kérdéses, hogy a *Jom Kippur* nevű rítus, amely böjtből és az engesztelésre szánt bak pusztába küldéséből állt, a szándékos bűnök megbocsátását szolgálta-e, legalábbis kialakulásakor: „A *Jom ha-kippurim* rítusnak voltak gyengeségei, vagy a rendszer szempontjából következetlenségei [...]. Mindenesetre úgy tűnik, hogy ez a rítus megoldatlanul hagyta azt a problémát, amelyen segíteni szeretett volna: ez pedig nem más, mint a szándékos bűnök, és azok személyes, társadalmi és kozmikus következményeinek teljes eltörlése.”¹⁸ A Kr. e. 5. század elején Tritó-Izajás a *Jom Kippur*t úgy támadta, mint a korábbi próféták a kultuszt: „Miért böjtöltünk, ha nem láttad [...]. Vajon ilyen a böjt, amely tetszik nekem? [...] Oldd le a jogtalan bilincseket, oldozd meg az iga kötelekeit! Bocsásd szabadon az elnyomottakat, és minden igát törj össze!” (Iz 58,3-6).

A prófétai motívum nem változik: mint ahogy az áldozatok nem mentenek meg, úgy a bűnbakhoz köthető új és legális rítusok sem hoznak megoldást. De még a bensőségesség és a büntudat fejlődése sem hasznos a megváltás szempontjából: csak a megvalósított igazságosság készíteti Istent a zsidó nép megváltására. De Jeremiás azon véleménye, hogy az ember nem képes igaz lenni, cáfolja az igazságosság útjának mint az üdvösség útjának járhatóságát. A nem szándékos bűnökre volt orvosság, de az ennél is szörnyűbbek, a szándékos bűnök Izraelt mindig új büntetésekkel fenyegették.

8. PROBLÉMA A KR. E. 5. ÉS A 3. ÉVSZÁZAD KÖZÖTT: JÓB ÉS A PRÉDIKÁTOR

A fennmaradt dokumentáció szerint a Kr. e. 5. századtól kezdve a klasszikus prófécia háttérbe szorul Izraelben, és ezzel együtt az alap gondolat ismétlése, miszerint csak az igazságosság vált meg, szintén eltűnik.

Két gondolat sor jelenik meg: egyrészt a *Krónikák könyve* (Kr. e. 4. sz.), amely azzal a meggyőződéssel értelmezi újra Izrael történelmét, hogy azt az isteni retribúció elve irányította és irányítja. Izrael sötét történelmi pillana-

¹⁷ Vö. J. Milgrom Leviták könyvéhez írt kommentárja: *Leviticus*, vol. I (The Anchor Bible 3), Doubleday, New York, 1991, 301-302.

¹⁸ Vö. M. Pesce, *Gesù e il sacrificio ebraico*, in «Annali di Storia dell'Esegesi» 18 (2001), 129-168, 139-140.

tait az isteni büntetés fényében magyarázza, a boldogság pillanatait pedig a nép igazságosságáért járó jutalomként ábrázolja. Mivel úgy tűnik, hogy a Krónikás idejében Izrael jólétet élvezett Perzsia uralma alatt, Ezekiel alapelvének felhasználásából az következik, hogy a nép igaz volta kétségen felül állt. A Krónikák könyve elfogadja azt az ezekieli elvet, hogy az ember azért maradhat életben, mert megtartja a Törvényt. Csak a bűnösök fizetnek vétkeikért, ezért pedig az állami igazságszolgáltatás felel. Miután azonban Izraelből eltávolították a gonoszszág, a nép egésze igaznak, vagy legalább némileg igaznak tarthatta önmagát.

Jób könyve ugyanezekben az években keletkezett. Jób Ezekielhez hasonlóan vélekedik. A szerző azt vizsgálja, hogy élhet-e az igaz ember igazságossága miatt. Ez az alapelv nem ellenkezik Jób kritikájával. Izraelben Jóbbal születik meg a bölcsesség egy új formája (a hellenisztikus kor küszöbén vagyunk), amely nem mutat rá az életben maradás módjára, mint a múltban, a nagy babilóniai, egyiptomi kultúrákban, elmagyarázva az olvasónak a világ és a társadalom működését. Ezek optimista remények voltak: elegendő volt a világ és a társadalom szabályai szerint élni, hogy elnyerhessék az üdvösséget, vagyis a sikert.

Jób hagyományos gondolkodású barátai meg vannak győződve arról, hogy az őt körülvevő nehézségek Jób bűnösségének világos igazolásai, Jób viszont ezzel nem ért egyet. Kíáll saját ártatlansága mellett, minden nyomásnak ellenáll. Istentől soha nem kér bocsánatot olyan bűnért, amelyet el sem követett. „Távol legyen tőlem, hogy igazat adjak nektek! Mindhalálig nem tágítok abból, hogy ártatlan vagyok. Ragaszkodom igazamhoz, nem tágítok tőle; nem is vádolt engem a szívem teljes életemben!” (Jób 27,5-6). Szenvedése és igazsága nem egyedi. Ilyen előfordul, elég a világban körülnéznünk előítéletek és előre gyártott gondolatok nélkül. Nem elvont érveléssel, hanem tapasztalat útján bizonyítható, hogy az igazságosság nem üdvözít. Nincs kapcsolat aközött, ami az emberekkel történik és aközött, ahogyan viselkednek, illetve csak olyan kapcsolat van, amelynek nincsenek állandó jellegzetességei, és amely nem visszavezethető az isteni retribúció biztos elvére.

Jób esete az ősi problémát új, teljesen más alapokra helyezi. Felülmúlja azt az elképzelést, hogy az ember megítélheti Isten igazságosságát,¹⁹ következésképp Jób számára nincs értelme úgy ábrázolni a problémát, mintha az

¹⁹ Vö. Jób 40,1-5: „Ismét szólt JHVH, és ezt mondta Jóbnak: Oly könnyen meghátrál-e, aki Istennel perbe szállt? Nos feleljen erre Isten vádlója! – És felelt Jób JHVH-nak: Mit feleljek én, aki könnyelműen szóltam? Kezemet a számra teszem! Egyszer szóltam, bár azt is elhagytam volna! Meg másodszor, de nem teszem többé!”

embernek lenne orvossága a csapásra, amely a bűn következménye: semmilyen kapcsolat sincs a csapások és az elkövetett gonoszság között. Az ember igazságosság által nem kerülheti el a csapást. Jób Istene nem büntet, nem bocsát meg, legalábbis semmi olyat nem tesz, amit az ember világosan megértene.

Jób gondolkodásmódját a halál (= az élet abszolút vége) ősi felfogása határozza meg. Az az elképzelés, miszerint Isten meggyógyíthatja e világ eltévelyedéseit egy, a túlvilágon bekövetkező ítélettel, nem juthat Jób eszébe, hiszen a lélek halhatatlanságába vetett hit még nem volt jelen korának zsidó világában.

A Prédikátor még határozottabb kijelentéseiben: „Van igaz ember, aki igaz volta mellett is tönkremegy, és van bűnös, aki gonoszsága mellett is sokáig él” (Préd 7,15). Meggyőződése, hogy mindaz, ami a világban történik, isteni akarat. A Prédikátor könyvének istene nem olyan isten, akinek ne lenne gondja az emberi dolgokra. Sokkal inkább egy felfoghatatlan isten, aki megalkotott és fönntart egy nem hiábavaló, hanem inkább abszurd világot.²⁰ A retribúció gondolata teljesen eltűnik: a megbocsátás képe távoli hipotézisként sem merül fel. Ott, ahol Isten büntetése nem érhető, nem érdemes a megbocsátásról beszélni. Valójában bármelyik megtörténhet, de teljesen kicsúszik az emberi kontroll alól.

9. A HÉNOKIZMUS

Azokban az években, amikor Jób és a Prédikátor könyve íródik Izraelben, megjelenik egy új mozgalom, a hénokizmus, amely a kinyilatkoztató, vízözön előtti pátriárkáról, Hénokról kapta a nevét. A mozgalom első alkotása a *Virrasztók könyve* (Kr. e. 5–4. sz.),²¹ amely a judaizmus olyan formáját mutatja be, amelynek – legalábbis kezdetben – nincs se Törvénye, se temploma. Viszont a jeruzsálemi Templom cádokita judaizmusától eltérően hittek a lélek halhatatlanságában. A *Virrasztók* könyvében megjelenik a pokol és a paradicsom első csírája (1Hén 22), valamint a teljes ítélet: az ember többé már nem seolra szánt, hanem – amennyiben igaz emberről van szó – arra rendeltetik, hogy lelke Istennél éljen. Nem világos számunkra, hogy az első hénokitáknak mit is jelentett „az örök üdvösségre

²⁰ A *hebel* hiábavalóságként való értelmezése általános, azonban ma egyre inkább „abszurditást” értenek alatta. Legújabbban: L. Mazzinghi, *Ho cercato e ho esplorato; Studi su Qohelet* (Collana biblica), EDB, Bologna, 2011 (új, bővített kiadás 2009).

²¹ A *Virrasztók* (= angyalok) könyve, néhány függelékkel része az öt hénoki könyv gyűjteményének. Etióp fordításból maradt ránk. Ez a gyűjtemény *etióp Hénok* címen ismert (rövidítése: 1Hén). Az öt könyv egybefüggő számozással van ellátva, mint az egyetlen *etióp-Hénok*hoz tartozóak: *Virrasztók könyve*; *Az égi fények mozgásának könyve* (körülbelül egyidős); *Álmod könyve* (kb. Kr. e. 160); *Hénok levele* (Kr. e. II-I.); *Képes beszédek könyve* (Kr. e. 40).

méltó igaz”, minthogy az sem érthető, hogy mi volt az isteni ítélet alapja. A szerző figyelme teljesen az örök túlvilág elemeire összpontosul, ahol megtalálható a világozosság vize (1Hén 22,9) és az élet fája (1Hén 25,5), amelyről egy napon minden igaz ehét majd.

Másrészt tisztázandó, hogy a hénokizmusban a bűn nemcsak az emberi választás szabadságában gyökerezik, hiszen az emberi történelem egy ki-tüntetett hegyén az angyalok lázadása a világ kezdeteit is összezavarta. A mítosz két változatban maradt ránk: az első szerint néhány angyal úgy döntött, hogy elhagyják az eget, mert a női szépség elkápráztatta őket.²² A másik változat ennél „tudományosabb”: a hét bolygó kormányzásával megbízott angyalok más pályákon vezették a bolygókat, mint ahogy azt Isten elrendelte. Emiatt a csillagok negatív hatást gyakoroltak a földre a pozitívak helyett, amelyeket Isten eredetileg akart. A szabad választás megkérdőjelezhetetlen, azonban el kell fogadni, hogy azt az emberi természet befolyásolja, amelyet az angyalok bűne beszennyezett és a csillagok is gonosz hatással vannak rá. Ezek szerint a hénokiták az ítéletkor jóindulatra számítottak? A könyv nem beszél erről, sőt az összes bocsánatkérés, amellyel a bukott angyalok Istenhez folyamodnak, elutasításra kerül.²³

A hénokiták ennek következtében valószínűleg már a Kr. e. 3. századtól hitték a mennyei táblákra írt örök törvények létében, amelyek közül körülbelül 30, különböző művekben elszórt idézet maradt ránk. Ezek a törvények néha megegyeznek a mózesiekkel, néha azonban eltérnek tőlük. Nem valószínű, hogy valaha is összegyűjtötték őket egyetlen törvénykönyvbe. Ezenkívül egyetlen hénoki mű sem beszél ezekről a törvényekről az isteni ítélettel kapcsolatban, nem kapcsolódik össze egyetlen törvénnyel sem. A mennyei táblák első alkalommal az *Asztronómiai könyv*ben tűnnek föl (Kr. e. 4. század), utoljára pedig *Hénok levelében* (Kr. e. 1. század első fele). Az igazságozosság fogalmának valószínűleg a morális közérzet felel meg.

10. A QUMRÁNIZMUS

Krisztus előtt a 2. században jelent meg Izraelben egy mozgalom – a hénokizmusból és a cádokita zsidóságból átvett elemekkel – amely az utóbbi

²² „Jóllehet szent és szellemi lények voltatok, örök élettel bírók, de az asszonyok által beszennyeződtetek, halandó hús-vér által nemzetetetek gyermekeket; az emberek vérére áhítoztatok, és hús-vér utódokat nemzetetetek, mint a halandók, akik ki vannak téve a pusztulásnak. [...] Ti azonban korábban örök életű, szent és szellemi lények voltatok, akiket nem érhet el soha a halál. Épp ezért nem rendeltem asszonyokat számotokra.” (1Hén 15,4–7 – Dobos Károly Dániel fordítása)

²³ 1Hén 13,4–6: a bűnös angyalok azt kérik Hénoktól, hogy bocsánatkérésüket vigye Isten elé, azonban elutasítást kapnak (1Hén 14,4–5).

években igen nagy hírnévre tett szert a holt tengeri tekercesek felfedezésének köszönhetően: ez pedig a qumránizmus.²⁴ A hírnév kárpótolja történelmi elszigeteltségéért, amelynek következtében gyakorlatilag más zsidó mozgalmak is ignoráltak. A hénokizmusból származó elemek között található a lélek halhatatlanságáról vallott felfogás, ami azt jelenti, hogy hittek az ember örök sorsában; a cádokita elemek között pedig Mózes törvényének elfogadása, ami együtt járt a mennyei táblák elutasításával.

Bár könnyen kimutatható, hogy a qumránizmus hénokita és cádokita elemekből tevődik össze, az eredmény mégis egy különös és nagyon eleven lelkeséget tár elénk, amelyben a bűn problémáját eredeti módon élték meg. Qumrán a nem szándékos bűn fogalmát kiszélesíti, és egyben felül is múlja azt, mivel gyakorlatilag nem különbözteti meg a szándékosztól. Kiszélesíti, mert szerinte az ember már az anyja méhétől bűnös. Létezik egyfajta bűn – nyilván nem szándékos –, amely az embert fogantatásától kezdve fenyegeti. A vétektől, amely feloldhatatlan módon össze van kötve az emberi léttel, csak a szektához tartozással lehet megszabadulni, amelyben minden, a belépés előtt elkövetett bűn kiengesztelést nyer Isten lelke által, amely a szektában él és működik. A szektához való tartozással jár az új emberré válás, amely által az egyén szükségképpen mind a nem szándékos, mind a szándékos bűneitől megtisztul.

A szektához tartozó tagok bűnének problémája kevésbé világos: egyrészt a szektában van egy belső előírás, amely a legkisebb botlást is megbünteti, a súlyosabbakat pedig kiűzéssel, vagyis örök ítélettel sújtja.²⁵ Másrészt létezik egy kifejezés-gyűjtemény, amely egyértelművé teszi, hogy Isten folyamatosan igazságos mindazokkal, akik hisznek az Igaz Tanító tanításában, amely a szekta *pro tempore* fejének címe és sajátos teológiájának kezdeményezője. A Hab 2,4 szentírási versét kommentálva („az igaz azonban hite által élni fog”) a qumráni szerző így ír: „Peserje vonatkozik mindazokra, akik betartják a Törvényt, Júda házában, akiket megment majd Isten az Ítélezés Házából²⁶ (vagyis az isteni bíróság), fáradozásaik

²⁴ A qumránizmust általában az esszénizmus egyik formájaként tartják számon. Én is osztom a véleményét, miszerint azok a szövegek, amelyeket ma hénokiaknak hívunk, részét képezték az esszénizmus nagy olvasztótégelyének. Ami a qumránizmust megkülönbözteti a hénokizmustól, az a nem csekély dolog, hogy az előbbi elfogadja Mózes törvényét, az utóbbi viszont nem. Az esszénizmus szintúgy tartalmazza Mózes törvényét, de a Qumránra jellemző egyéni predestinációt nem. A Sátán egy lázadó angyal, aki kapcsolatban áll Istennel, és nem olyan angyal, akit Isten azért teremtett, hogy a rosszat végrehajtsa. Mindenesetre qumráni esszénizmusról van még értelme beszélni, a hénokizmus azonban valóban különböző dolog.

Vö. *Közösség Szabályzata* 6-7. sora.

²⁶ Megéri összevetni az ítélet hiányának ezt a fogalmát – azokért, akik a szektához csatlakoznak – János következő kifejezésével: *ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται*, „Aki hisz benne, az nem esik ítélet alá” (Jn 3,18), hiszen már „átment a halálból az életre”, már örök élete van (Jn 3,36 és 5,24).

és az Igaz Tanítóhoz való hűségük²⁷ okán” (Habakuk peser 8,1-2; Xeravits Géza fordítása).

A *Közösség szabályzatában* (1QS) ezt olvassuk:

„Igazságosságában Ő törli el vétkeimet,²⁸ mivel tudásának forrásából tör elő fényem,²⁹ és csodatetteit szemléli szemem; szívem fénye leendő titkában van.³⁰ [...] Én azonban (csak) tévelygő ember vagyok, bűnös hús tömege. Aljasságaim, lázadásaim, vétségeim, szívem romlottságával együtt a férgek köréhez tartoznak, a sötétségben járókhhoz. [...] Én azonban, ha megrendülök, Isten kegyelme lesz megmentésem örökre. Ha pedig megbotlom a test romlottságában,³¹ ítéletem Isten igazságosságában (šəḏāqā^h) örökké tart.³²

²⁷ A qumráni szöveg szava megegyezik *Habakuk könyvének* szavával; értelme azonban közelebb áll a „híthez”, mint a „hűséghez”.

²⁸ Sacchi a kérdéses részt így fordítja: „jótéteményeivel törli el bűneimet” [a fordító megjegyzése]. Így fordítom a héber *beqidqot*-t, amely többes számban van, azonban általában így adják vissza: „igazságosságával”. A többes szám, úgy tűnik, jobban megfelel a „jótétemények”-nek, mint az „igazságosság”-nak. Ha a jelentést „igazságosságként” értelmezzük, akkor inkább a *šədeq* lenne a helyes szóválasztás. A szerző egyértelműen állítja, hogy Isten eltörli Izrael bűneit, nyilvánvalóan azokat, amelyek ténylegesen azok a qumráni szerző szemében. Ezt az isteni tettet a *qidqot*-el-nek tulajdonítja, „Isten jótéteményeinek” Izrael iránt („Isten igazságosságainak” nincs is így értelme). Isten „jótéteményeivel” bocsátja meg a szekta tagjainak bűneit. A bűnök megbocsátása kapcsán a qumráni szerző a következő strófában tisztázza, mit ért az „Isten jótéteményei” kifejezés alatt. Isten tette több, mint a bűnök megbocsátása, az egész emberi létet átalakítja, amely Isten fényétől megvilágosítva szemléli bűnének eltörlését. Így születik meg az „igaz” ember fogalma, amely különbözik attól az igaz-fogalomtól, amely azért igaz, „mert valamit megtesz”. A qumráni „igaz ember” azért igaz, mert „az ami”, mert van.

²⁹ Talán mondhatjuk azt, hogy ez a qumráni misztika legmélyebb része. Isten értelme a Fény forrása, amelynek sugarai elérik a *maszkilt* („tanító, elnök”). Amikor ezt felolvasták, a szekta minden tagja saját magára vonatkoztatta. Az emberi szem átadja magát ennek a Fénynek és abban meglátja a kozmosz titkát, a jövő titkát és az öröklétet.

³⁰ „Leendő titkában.” Sacchi a kérdéses részt így fordítja: „eljövendő misztérium és öröklét” [a fordító megjegyzése]. Nem hiszem, hogy ez az öröklét Istent jelentené, inkább a kozmosz globális szerkezetét, amelyet Isten gondolata már megvalósított és meg fog valósítani.

³¹ „A test romlottságában”. Sacchi fordítása: „a test bűne miatt” [a fordító megjegyzése]; *be’awon bašar*. Az *awon* olyan vétek, amely az embert fogantatásától kezdve érinti. Ezért az *awon bašar* kifejezés az emberi és testi léttel azonos természetű bűnt jelöli. Az „aktuális bűnök” (nem az áteredő bűn; az *attuale peccato* kifejezés a katolikus katekizmusból jön) az *awon bašar*-ban található meg a gyökere, ezért a szekta tagjának üdvössége Isten ítéletén alapul, amelynek mértéke nem az ő igazságossága (*šədeq*), hanem a *šəḏāqā^h*-ja. A megigazulás fogalma így ellenállás nélkül emelkedik ki. Ld. Pál megigazulás fogalmát, amelyet a keresztény hagyomány dolgozott ki: a *δικαιοσύνη* szó néhány esetben úgy tűnik, hogy a *šəḏāqā^h* megfelelője: nemcsak az emberi *δικαιοσύνη* létezik, hanem isteni is, amely nem olyan alapelv, amely azért valósul meg, mert az illető igaz, hanem ingyenes isteni tett. *δικαιοσύνη γάρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται* (Róm 1,17); *εἰ δὲ ἡ ἀδικία ἡμῶν θεοῦ δικαιοσύνη συνίστησιν, τί ἐροῦμεν;* (Róm 3,5); *Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται* (Róm 3,21); *δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Róm 3,22). Isten másik attribútuma az igazságosság és az irgalom mellett a *šəḏāqā^h*, vagyis az adomány, amelyet nem jutalmazó igazságosság, hanem nagylelkűség motivál.

³² „Isten igazságossága (*šəḏāqā^h*) örökké tart”: ez a kifejezés is a megigazultság értelméből ered. Ez az isteni *šəḏāqā^h* Isten attribútuma, és nem olyan isteni tett, amely minden bűnt egytől egyig megbocsát; az isteni egyik dimenziója, amelyet Isten mindazoknak felajánl, akik elfogadják a szekta üzenetét. A tettek fölötti ítéletet felülmúlja az isteni *šəḏāqā^h*, amelyhez az igazodik, aki elfogadja a szekta tanítását.

[...] Irgalma által közel von engem, és kegyelmében vezeti ítéletemet. Állhatatosságának igazságosságában (šəḏāqā^h) ítél meg engem, jóságának özőnében megbocsátja örökre minden aljasságomat, és igazságosságában (šəḏāqā^h) megtisztít engem az emberi tisztátalanságtól, és az emberfiak vétkeiktől” (1QS 11,1-15, *passim*). (Fröhlich Ida fordítása)

Mint azt láttuk, a „megbocsátani” ige nem fordul elő a szövegben. A megigazulás egyik fajtáját nem megbocsátásként, hanem a teljes emberi lét megújításaként értelmezték. A bűn következményeinek problémáját ezáltal oldják fel, máskülönben, ha egyszer már megtörtént, nem lehetne kiküszöbölni, hacsak nem egy azzal arányos büntetéssel.

A Kr. e. 1. század zsidóságában egyre inkább előtérbe került a lélek halhatatlanságáról vallott nézet a vallásos gondolkodásra ható nyilvánvaló következményeivel együtt. Az isteni ítélet már nem az egyedi tettek jutalmazására, hanem az élet tetteinek teljességére vonatkozott, amelyben jók is, rosszak is előfordultak. Ezekiel az emberben két, tisztán megkülönböztethető „momentumot” látott:³³ az egyik a jó, a másik a rossz. Az előbbi úgy tűnik, hogy megsemmisíti a már elkövetett negatívokat; a próféta azonban mindig világos és egyértelmű „momentumokról” beszél: az ember a Törvény megtartásának és megszegésének idején egyaránt áthalad ezeken. Most ezzel a probléma bonyolultabbá válik. Megállapíthatjuk, hogy ez a két pillanat nem idegen egymástól, az egyes tett jó is, rossz is lehet az adott körülmények között.³⁴ Ezekiel elképzelése, miszerint a jó pillanat eltörlti a rosszat, elveszti jelentőségét, hiszen ezt a két pillanatot nem lehet olyan tisztán szétválasztani. A fejtegetés ezenkívül az örökkévalóság háttérében bontakozik ki. Számos oka van annak, hogy az emberi pszichológia teljesen átalakul és elutasítja a régi rendszert.

Ezzel befejezem az esszénizmusról szóló elemzést, amelynek a figyelme a sátáni és az isteni tevékenység kapcsolatára irányul az egyén – szabadon és felelősen döntést hozó – lelkének belsejében. A történelem bizonyosan az Istentől elrendelt módon ér véget, azonban nem valószínű, hogy az esszénizmusban nincs jelen a bűnök bocsánatának problémája.

Az ember számára egyre távolibbnak tűnik az üdvösség lehetősége, hogy egy egész életen át tartó helyes erkölcsi magatartás által üdvözüljön, mely alapulhat Mózes törvényén, mint a farizeusi mozgalomban, vagy az erkölcs általános értelmén, miként a hénokizmus esetében. Az emberi értelem szá-

³³ Vö. G. Boccaccini, *Middle Judaism; Jewish Thought 300 B.C.E. to 200 C.E.*, Fortress Press, Minneapolis, 1991, 116-118.

³⁴ Vö. P. Sacchi, *From Justice to Justification*, in «Henoch» 23 (2001), 11-26, 21-22, ahol *Siráq fia könyvét* és Áser testamentumának eseteit tanulmányozom.

mára egyre világosabb, hogy isteni megbocsátásra van szükség ahhoz, hogy üdvözljünk (itt az örök üdvösségre gondolunk). Ha Isten nemcsak igaz, hanem irgalmas is, mi lesz a találkozási- és a súlypont e két isteni tulajdonság között? Mind a két tulajdonság igaz, de a kapcsolat valóban érthetetlen az emberi elme számára? A zsidó gondolkodás egyre inkább e titok megfejtésére irányul.

11. AZ ISTENI IRGALOM PROBLEMATIKÁJA

A KR. E. 1. SZÁZAD ELSŐ FELÉTŐL A KR. U. 1. SZÁZAD ELSŐ FELÉIG

A hénokizmusban létezett egy olyan teológia a Kr. e. 1. század végén, amely egyértelműen az isteni irgalomnak adta az elsőbbséget. A hénokizmus főleg ezen elgondolás alapján fejlődött, hiszen nem ismerte a tisztátalanság fogalmát. Más szavakkal: a hénokizmusban a bűn csak a törvényszegés, illetve az igazságosság elleni fellépés volt: hiányzott belőle a bűn szükséges kiengesztelése, hiszen az emberi tisztátalanság foltja eltávolítható. Sok zsidó számára azonban a bűn és a tisztátalanság két különböző és ugyanakkor negatív dolognak számított: a bűn, vagyis a bűn foltjától való megtisztulás, eltért a megtérés problémájától. A megtérés nem volt elegendő, mint azt Keresztelő János prédikációjában is látjuk. Aki elismerte, hogy vétkezett, annak kiszolgáltatta a keresztséget, ami radikális, de mindenképpen tisztálkodási cselekedet volt.³⁵ Ahogyan Máté és Lukács evangélista Keresztelő Jánost ábrázolja, az alapján világos, hogy sok zsidó számára bűneik bocsánatának reménye egyes, Isten számára különösen kedves személyek közbenjárásán nyugodott.³⁶ János visszautasította a közvetítés lehetőségét, ami az akkori zsidó világban meglehetősen vitatott téma volt. Természetesen a farizeusok között is voltak olyanok, akik bíztak a közbenjárásban. Nyíltan pártolta a közvetítést az esszénus *Szofóniás apokalipszise* (1. sz. első fele). Valamikor a Kr. e. 1. század 30-as éveiben egy hénoki mű, a *Képes beszédek könyve* szembenéz az ítélet problémájával, és az isteni megbocsátás témájával behatóan foglalkozva megoldja azt. Emlékezzünk csak *Hénok levelétől* kezdve (Kr. e. 1. század első fele) a hénoki mozgalomra, amely szerint nem közvetlenül Isten ítélkezik, hanem akiket erre kijelöl, például az angyalok (Hénok levele).

³⁵ János keresztségének értelmét Josephus Flavius nagyon világosan elmagyarázza (*Ant.* 18,117): „Heródes kivégeztette ezt a derék embert, aki a zsidókat arra oktatta, hogy tökéletességre törekedjenek, legyenek igazságosak egymás iránt, jámborak Isten iránt és csak akkor mártózzanak meg. Hirdette, hogy csak így fogadja kedvesen Isten a megmártózást, mert ennek célja a test megszentelése, nem pedig a bűnök kiengesztelése; mert a test csak akkor szentelhető meg, ha a lélek már előbb megtisztult az igaz élet révén.” (Révay József fordítása)

³⁶ „Ne gondoljátok, hogy azt mondhátjátok magatokban: Ábrahám a mi atyánk” (Mt 3,9; vö. Lk 3,8).

Mint ahogy az egész hénokizmusban, úgy a *Képes beszédek könyvében* is, ítéletet nem valamilyen törvény alapján, hanem a magatartás (alázat – gőg) és az erőszakos cselekedetek alapján hoznak. A könyv ugyan nem mindig érthető világosan, a szerző ítéletről alkotott képe mégis jól kirajzolódik. A végső bíró nem Isten, hanem az ő képviselője, „felkentje”, Messiása (1Hén 48,10 és 52,4), aki nem más, mint Hénok. A *Képes beszédek könyvében* szereplő Hénok azonban már nem egy régi szöveg szerint valaha élt és meghalt ember, hanem egy nagyon különös, mennyei természetű, az idők előtt, vagyis a teremtés negyedik napja előtt Isten által teremtett személy. Hénok neve valójában csak egyszer, a mű végén, egy valószínűleg későbbi betoldásban tűnik fel (1Hén 71,14).³⁷

A könyvet az elejétől olvasva a mennyei alak fokozatos bemutatásával találkozunk, akit a szöveg Igaznak, Kiválasztottnak és Emberfiának nevez. Ő az eszkatologikus bíró. A titokzatos alak, vagyis a mennyei Hénok előtt az ítélet napján minden ember felvonul. Azokhoz, akik alázatosan elismerik bűnös voltukat irgalmas lesz és megbocsátó. Ellenben az utolsó ítélet pillanatáig halogatott bűnbánat lehetőségét mindazoktól megtagadják, akik a földön politikai vagy gazdasági hatalommal rendelkeztek. A „föld hatalmasainak” nem lesz menekvés, nem adatik meg nekik a bűnbánat és a bűnbocsánat. Mint az általánosan elfogadott értelmezésben látjuk,³⁸ elvárható, hogy az elítélt ember maradjon elítélt, csak az menekül meg, aki bocsánatot nyer. Kevésbé kidolgozott teológia ez, általános értelme azonban így is egyértelmű: az üdvösség egyedüli lehetősége az Igaz, Kiválasztott, Emberfia által szerzett isteni megbocsátáson keresztül érhető el. Az ítélet inkább szociológiai, semmint morális alapon nyugszik: akinek nem volt a földön hatalma, az bűnbocsánatot nyer, akinek volt, azt megítélik. Előre látható, hogy mindenki bűnös: a különbség, mely az üdvösségre vagy a büntetéshez vezet, az egyén társadalmi szerepében van, amivel a lelkek a földi életben rendelkeztek.

A Kr. u. 1. századból egy másik hénoki mű, *Hénok titkos könyve* is ránk maradt.³⁹ Mint az egész hénokizmusban, az ítélet ebben a műben sem törvényeken alapul. A szerző felhagy a *Képes beszédek könyvének* populista optimizmusával. Nemcsak a közbenjárás lehetőségét tagadja, hanem a bűnök Isten általi ingyenes megbocsátásának lehetőségét is. Követői magához

³⁷ Vö. P. Sacchi, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. I., UTET, Torino, 1981, 1989, 571-572.

³⁸ Egyetlen kivételt ismerek: S. Chialà gondolatát (*Libro delle Parabole*, Paideia, Brescia, 1997), aki úgy tartja, hogy a megbocsátásból kizárt föld hatalmasai csak a bűnös angyalok.

³⁹ Hénok *Titkok könyvének* első (úgynevezett B Recenzió) szerkesztését követő hénokizmus története még megírásra vár. A könyv az 5-6. század környékén alapos felülvizsgálaton és bővítésen esett át (A Recenzió). Hénok alakja egy későbbi, héberül fennmaradt könyvben még mint főszereplő tűnik föl. De a héber-Hénok más irodalomhoz és történethez tartozik.

Hénokhoz fordulnak és kifejezik, hogy benne reménykednek: „téged választott az Úr, hogy vétkeink elvevőjének állítson” (2Hén 64,5). Hénok azonban ebben az értelemben minden reményt elvesz tőlük: „Ne mondjátok, gyermekeim, atyánk az Úrral van, és imáival mentesít minket a bűntől.” (53,1).

Miként az egész hénokizmus, főleg *Hénok levelét* követően, a szerző is hisz az ember szabad választásában és felelősségében, ugyanakkor mivel egy törvény sem létezik, az ítélet mértéke a felebaráti szeretet – amely az állatokra is kiterjed – a türelem, illetve a szelídség gyakorlásától függ. Az örök üdvösség az emberi erőfeszítés által elért türelmen és szelídségen múlik. Csak a türelmes és szelíd üdvözülhet. Az ítélet arra vonatkozik, amit az egyén tesz és tett.

12. A FARIZEUSI MOZGALOM

Ami a farizeusi mozgalmat illeti, a birtokunkban lévő egyértelmű dokumentáció kissé késői (Kr. u. 2. század eleje), mégis megállapíthatjuk, hogy ezekből sem hiányzik az isteni igazságosság és irgalom közötti kapcsolat problémájának megoldási kísérlete. Valószínű ugyanakkor, hogy tanulsága később megszokottá vált más hagyományokkal szemben, mert – ahogy látni fogjuk – azt a farizeusok is különbözőképpen gondolták el. Idézzük fel Rabbi Aqivá gondolatát (135-ben hunyt el):

„Isten mindent előre lát, de ez nem hiúsítja meg a szabad elhatározást. A világ (vagyis az emberek) jóindulattal lesz megítélve, ámde mindenben a cselekedetek többségének minősítése a döntő (ti. jó vagy rossz). (*Pirqé Avót* 3,15).

Rabbi Aqivá első állításával eltávolodik azoktól a zsidóktól, akik a qumrániakhoz hasonlóan az eleve elrendelést vallották. Szerinte az a tény, hogy Isten ismeri a jövőt, nem jelenti, hogy azt meg is határozza.

Aqivá második állításával pedig azoktól a zsidóktól határolódik el, akik (mint a hénokiták, a keresztények és valószínűleg a farizeusok egy része) úgy gondolták, hogy bár létezik emberi felelősség, ám az nincs is eltörölve, de igencsak korlátozva van az áteredő bűn miatt, akár az angyalok, akár az őszülők követték el. Rabbi Aqivá határozott: a választási szabadság teljes, következképpen a felelősség is az. Az áteredő bűn soha nem létezett.

Így szemlélve az üdvösség nagyon ritka, szinte kivételes eset, azaz Isten Pál sémája szerint ítél, aki feltehetően a farizeusokat tartotta szem előtt a Galatákhoz írt levelében: „Jaj annak, aki csak egyet is vétkezik.”⁴⁰ Ezdrás ne-

⁴⁰ „Mert mindazok, akik a törvény cselekedetei szerint élnek, átok alatt vannak. Írva van ugyanis: Átkozott mindenki, aki nem marad meg mindabban, aminek teljesítése elő van írva a *törvény könyvében*” (Gal 3,10).

gyedik könyvének (ez is apokalipszis), amely nem sokkal R. Aqivá előtt keletkezett, Kr. u. 70 körül, ugyancsak ez az alapsémája: vallja az eredeti bűnt (amelyet a farizeusok általában elvetnek) és ugyanakkor a Mózes törvénye alapján értelmezett emberi választások felelősségét is elfogadja. Isten igazságosságát semmi sem korlátozhatja. A következtetés magától értetődik: az emberiség *massa damnata* (kárhozatra ítélt tömeg).⁴¹

Rabbi Aqivá viszont megtalálja az isteni irgalom és igazságosság közötti egyensúlyt: „az ítélet jóindulatú”. Ha Isten csak igazságos lenne, még az egyetlen esetben bűnöst is el kellene ítélnie, miként azt Pál képzeletbeli vitapartnere a már idézett Galata levélben, illetve Ezdrás negyedik könyvének szerzője is gondolta. A jóságos és igazságos Isten ellenben nemcsak a törvényszegéseket veszi figyelembe, hanem azokat a tetteket is számon tartja, amelyeket a Törvény megtartásával hajtottak végre. Igaz, a Törvény megtartása kötelesség, nem pedig emberi érdem,⁴² de éppen itt érdemes megemlítenünk, ami egyértelműen kötelesség: az isteni irgalmasság gyakorlása.

Mint a vizsgált anyagból is látszik, a megbocsátás problémája az úgynevezett köztes zsidóságban (kb. Kr. e. 300 – Kr. u. 200) igen jelentős: két lényegesen eltérő irányzat működik. Az egyik a qumránizmus, amely az isteni megbocsátást teljesen Istennek tulajdonítja, aki azt a történelem terve alapján kiválasztottaknak juttatja. Ő maga engesztelt ki a bűnt azzal, hogy Lelke által a szektában él. A másik oldalon a farizeusok állnak, akik szerint a megváltás lehetősége és képessége elérhető emberi erőfeszítéssel: a bűnt semmi sem engesztelheti ki, csak Isten bocsáthatja meg, feltéve, ha az ember figyelembe veszi a megbocsátás lehetőségét.

13. NÉHÁNY ÉSZREVÉTEL ÉS PROBLÉMA A KERESZTÉNYSÉGET ILLETŐEN

A kereszténység külön tanulmányt érdemelne, hiszen a bűn problémája mint az üdvösség akadálya központi szerepet játszik benne, mégpedig a Messiás

⁴¹ 4Ezd 3,18–22: a szerző átfutja Izrael történetét: Isten a törvény ajándékát adta a zsidóknak, de nem lett orvosság az elterjedt rosszra: „És nem vetted el tőlük a gonosz szívet, hogy törvényed gyümölcsöt teremjen bennük. Mert az első, Ádám, gonosz szívet hordott, ezért vétkezett és vereséget szenvedett, de ugyanúgy mindazok, akik tőle születtek. És maradandónak bizonyult ez a gyöngeség, a törvény ugyan a nép szívében volt, de a gonoszság is a szívben gyökeredzett. Eltűnt, ami jó, és megmaradt, ami rossz.” (Jelenits István fordítása).

⁴² Vö. Szochói Antigonosz (Kr. e. 2. század) a *Pirqé Avót* 1,3-ban: „Ne legyetek olyanok, mint azok a szolgák, akik urukat a jutalom fejében szolgálják, hanem ellenkezőleg, azokhoz legyetek hasonlók, akik minden ellenszolgáltatás nélkül szolgálják urukat!” A szöveg a következő kiadás szerint: A. I. Katsch, *Unpublished Geniza Fragments of Pirqé Avot in Antonim Geniza Collection in Leningrad*, in „Jewish Quarterly Review” 61 (1970), 1–12. A hagyományos szöveg kevésbé éles, értelme azonban ugyanaz.

vére általi kiengesztelődés okán. A keresztben kiontott vér általi kiengesztelődés minden bűnre kiterjed, legyen az nem szándékos vagy szándékos. „Ez az én vérem, az új szövetségé, amely sokakért kiontatik a bűnök bocsánatára” (Mt 26,28). A „bűnök bocsánatára” kifejezés csak Máténál jelenik meg, azonban a születő Egyház hagyományának nagy részében megtalálható a keresztthalál értelmezése mint engesztelő áldozat a bűnökért. Jézus erőszakos halálának tehát ez az értelmezési kulcsa, amelyet a keresztény hagyomány egy-két kivétellel mindig is megőrzött. Az őskereszténységben néhányszor előfordul (zsidó-kereszténység?), hogy nem beszélnek Krisztus megváltó haláláról, illetve az Újszövetségben is megtaláljuk e teológia nyomait.⁴³

Mauro Pesce megjegyzi, hogy az evangéliumokban olykor megjelenik a kereszt eseményétől független bűnbocsánat.⁴⁴ Amennyiben a béna ember meggyógyításának történetében a bűnbocsánatnak nincs jelentősége (Mk 2,6-12 és a párhuzamos részek), akkor a bűnök bocsánatát Jézus csupán eszközként használja arra, hogy megmutassa kicsoda is ő, és milyen a természete. És amennyiben a Jézus lábára olajat öntő asszony bűneinek bocsánatát Jézus kivételes tettének gondoljuk (Lk 7,46), amelyet a természete (Emberfia) miatti véghez tudott vinni, akkor a Mt 25 esetében a probléma valóban felmerül. Ebben a fejezetben egy „hagyományos” ítélet jelenik meg, amelynek mértéke a felebarát szeretete, nem pedig a parancsok sokasága. Tehát egy olyan példátlan ítéletről van itt szó, amely nem számol a kereszt kiengesztelő erejével. Péter apostol első levelében hasonló módon ír az ítélet kapcsán: „a szeretet sok bűnt eltakar” (4,7-8). A szeretet tettein alapuló ítélet és a hit általi üdvösség közötti ellentét nem tűnik jelentősnek, de azért számolnunk kell azzal, hogy az egyik vagy másik hangsúlyozása a kereszténységben több különböző egyház létrejöttének alapjául szolgált. Egyébként is, az ember tettei és a kereszt kiengesztelő ereje közötti kapcsolat az üdvösségre nézve állandóan visszatérő probléma a keresztény hagyományban.

A kereszténységben sem volt tehát jelen a bűnök közvetlen megbocsátása, ellentétben azok kivételes áldozat általi kiengesztelésének gondolatával, amely egyszer s mindenkorra elégtételt hozott (Zsid 7,27). Tekintettel a Jézus prédikációját átszövő felebaráti szeretet fontosságára, azt a cselekedetekre

⁴³ Vö. R. Penna, *Cristologia senza morte redentrice: un filone di pensiero del giudeocristianesimo più antico*, in G. Filoramo – C. Gianotto (szerk.), *Verus Israel* (Biblioteca di cultura religiosa 65), Paideia, Brescia, 2001, 68–94.

⁴⁴ Vö. M. Pesce – A. Destro, *La remissione dei peccati nell'escatologia di Gesù*, in «Annali di Storia dell'Esgesi» 16 (1999), 45–76. Vö. P. Sacchi, *Gesù nel suo tempo: i concetti di peccato, espiazione e sacrificio*, «Archivio Teologico Torinese» 5 (1999) 20–29.

épülő ítélet mértékeként is felfoghatjuk. Amennyiben ez megbocsátás, akkor egy bizonyos tett következménye.

A kereszténység a zsidó hagyományból örökölte a bűn, a büntetés és az esetleges megbocsátás problematikáját. Különleges helye van, mivel a problémát kimozdítja a tiszta teológiai reflexióból (mint a qumrániak), illetve az észszerűségből (mint a farizeusok) a történelmi esetlegesség területére. A bűnbocsátás keresztény elgondolásának alapjainál egy földi eseményt találunk. Ha emberi nézőpontból közelítjük meg a témát, elmondhatjuk, hogy a kereszténység a bűnbocsánatot ingyenes adományként, az üdvözülést pedig kegyelemként képzei el. Tárgyilagosan nézve a bocsánat nem Isten részéről ingyenes, hiszen a bűn „egyszer s mindenkorra” és „mindenkiért”, vagy legalábbis a hívőkért ki lett engesztelve Krisztus keresztje által. A kereszténységben is létezik kiengesztelődés, amely megnyitja az utat a megbocsátásnak.

Hátramaradt még az engesztelés pontos értelmezése, amely nyilván eltér a nyugati modern megközelítéstől: épp ezért saját gondolkodásunktól és érzelmunktől távoli teológiai logika alapján kell felfognunk. A történelmi jellegű megközelítés hiánya előidézhethet néhány torzulást. Remélem, hogy a Jézus idejében használatos engesztelés-fogalom zsidó értelmezésének elmélyítése segíteni fog abban, hogy a modern gondolkodás közelebb jusson a keresztáldozat megértéséhez, amely szintén engesztelés.⁴⁵

⁴⁵ A tanulmányok általános leírása, vö. *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, az olasz kiadást gondozta R. Penna, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1999, az „Engesztelés” címszavához. Az engesztelés héber értelmezéséhez lásd: M. Pesce már idézett cikkét, *Il sacrificio ebraico*, in “Annali di Storia dell’Esegese” 18 (2001), 129–168.

ÉNEKEK ÉNEKE ÉS EGYIPTOMI SZERELMI ÉNEKEK*

Alviero Niccacci OFM,
Studium Biblicum Franciscanum, Jeruzsálem

A biblikus bevezetők és kommentárok megemlítik az Énekek Éneke (a továbbiakban: az Ének) és az egyiptomi szerelmi énekek közötti hasonlóságokat.¹ Az a bökkenő, hogy ennél jóval több és mélyebb hasonlóság mutatható ki más népek és más nyelvek szerelmi költészetével.

Az Énektől eltérően az egyiptomi szerelmi énekek nem formálnak könyvet vagy egyetlen gyűjteményt, hanem különböző papiruszokban bukkannak fel. E papiruszok kora azonban meglehetősen jól körülhatárolható: a XIX. (Pap. Harris 500) és a XX. dinasztia (Kairói szerelmi énekek; Torinói Pap. 1966; Chester Beatty I. Pap; és mások) közé tehető; vagyis Kr. e. 1300 és 1150 közé. Vélhetően a szövegek többé-kevésbé ugyanabból az időből származnak, mint az azokat tartalmazó papiruszok, tehát korábbiak az Ének keletkezésénél.

A szövegek, amelyek olyan bensőséges érzelmeket festenek le, mint a szerelem, vagy az istenség felé megnyilvánuló személyes érzéseket nyilvánítanak ki², az el-Amarna korát követő időszakban születtek, nem véletlenül. Először el-Amarna művészetében ábrázolják a királyt nem istenségek, hanem családtagjai társaságában: feleségével és leányaival, miközben játszanak, egymásnak kedveskednek, vagy éppen minden formaságot nélkülöző meghitt testtartásban mutatkoznak. Azonban Aton isten nem hiányzik, sőt

* Canticum dei cantici e canti d'amore egiziani, *Liber Annuus* 41 (1991) 61–85. Fordította: Szatmári Györgyi

¹ Csak azokat a műveket említtem, amelyeket jelen oldalak megírásakor felhasználtam: V. COTTINI: *Linguaggio erotico nel Canticum dei Cantici e in Proverbi*, *LA* 40 (1990) 24–45. M. T. ELLIOTT: *The Literary Unity of the Canticle*, Frankfurt am Main – Bern – New York – Paris, 1989. M. V. FOX: *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*, Madison, Wisconsin – London, 1985. J.-C. HUGONOT: *Le jardin dans l'Égypte ancienne*, Frankfurt am Main – Bern – New York – Paris, 1989. O. KEEL: *Das Hohelied*, Zürich, 1986. G. VON RAD: *La sapienza in Israele*, Torino, 1975. Az egyiptomi szövegek idézete Fox: *The Song* rendszerét követi egyszerűen a szerző vezetéknevével és növekvő számok szerint.

² Lásd H. BRUNNER: *Persönliche Frömmigkeit*, in *Lexikon der Ägyptologie* 4 (1982) 951–963.

mindent átölel: sugarai a magasban levő napkorongból erednek, és a királyi családig terjednek, szinte áldások esőjét ontva rá, és nyitott kéz formájában végződnek melet és életet ajándékozva.

Ez a családias ábrázolása a valóságnak, akár annak a felsőbb valóságnak, amelyik a teremtő isten alatt a királyban végződik, megújította az egyiptomi gondolkodást és művészetet. Olyan ábrázolások és kompozíciók születtek, amelyek szakítottak a hagyományos ünnepélyességgel, sőt merevséggel, amit az az ideológia diktált, amely a fáraót az istenek világához kötötte. Ezen elképzelés szerint csak neki (és néhány, az ő környezetéhez tartozó magas rangú funkcionáriusnak) van joga ahhoz, hogy szövegekben és képekben ábrázolják. Az ő ábrázolása olyan kifejezés, amely nem árul el emberi érzelmeket, hiszen ő Isten fia.

Nem szükséges az Éneknek a bibliai irodalom palettáján betöltött sajátos jellegét ismételni. Elég megemlíteni, hogy két fiatal szerelmét énekl meg anélkül, hogy bármiféle utalást tenne esküvőre vagy nemzésre; szerelem önmagában, mely nem kötődik (legalábbis kifejezetten) sem Istenhez (akit soha nem említ meg), sem a társadalmi és intézményes konvenciókhoz. Ez az egyedülálló jelleg ösztönözte a rabbikat éppúgy, mint az egyházatyákat, hogy allegorikusan értelmezzék, szinte exorcizálják nyilvánvalóan profán és erotikus karakterét.

Az egyiptomi költemények és az Ének közötti hasonlóságok kimutatása végett hasonló jelenségeket fogok felsorolni, idézve az érdekes szövegeket és értelmezési kulcsokat kínálva. Céлом, hogy ízelítőt adjak az alkotások és érzések szépségéből, és megmutassam alapvető vallásos értéküket.

Az egyiptomi szerelmi énekekkel való összevetés segíti az Ének sajátos jellegének jobb megértését, és következőképpen segít bemutatni alapvető eszméjét és körvonalazni a kinyilatkoztatás horizontját.

BETEGE LENNI A SZERELEMNEK

Típusos jelenség a szerelem dinamikájában, különösen fiatal korban. Az egyiptomi költészetben éppúgy megtaláljuk ennek tanúját, mint a bibliai költészetben:

(Ifjú) Betegséget színelve
lefekszem bent a szobában.
A szomszédok majd bekopognak,
hogy lássák, mi bajom van.
Ott lesz közöttük a nővér;
megszégyenít ő majd bármilyen orvost,
ő ismeri csak bajomat.³

(Leány) Ígérjétek meg, Jeruzsálem leányai,
ha rátaláltok kedvesemre,
megmondjátok neki,
hogy beteg vagyok a szerelemtől!
(Én 5,8)

³ Az idézet forrása: *A gyönyörűség dalainak kezdete. Óegyiptomi szerelmes versek*, Európa, Budapest, 1976, 58. (A fordító megjegyzése.)

(Ifjú) Hét napja is elmúlt, hogy utolszor
láttam a nővért.
Rám tört a betegség.
Testem is elnehezült,
nem viselek gondot magamra sem én már.
Hiába tudós orvosok látogatása,
nem enyhül meg a szívem gyógyszereiktől.
A varázsló főpapok sem sokat érnek;
hogyan is tudnák ők, mi az én nyavalyám!
Csak hallanám: „Ime [sic!], ő jön!”
– talpra ugornék.
Az ő neve mindjárt orvosol engem.
Küldönceinek érkezete, távolodása,
ez az én szívem patikája.
Több nékem a nővér valahány
gyógyhírü [sic!] szereknél,
több nekem ő, mint orvosi munkák
hosszu [sic!] tekerése.
Lépteinek neszezése az én amulettöm,
látása erőssé épít [sic!] azonnal.
Rámnyitja szemét: megújul a testem,
ajkáról egyetlen szó megerősít,
ölelése a bajt tovaúzi.
S elment tova tőlem, egy hete immár!⁴

(Leány) Készítetek nekem gyümölcsökből ágyat,
üdítetek föl almával,
mert beteg vagyok a szerelemtől!
(Én 2,5)

Az Én 5,8 a legjobb párhuzam mind a használt kifejezések, mind pedig a szituáció tekintetében: a leány betegsége a fiú távollétének következménye. Vannak azonban különbségek is: a leány a beteg, nem az ifjú; a lány nem marad ágyban, hanem örülten végigfutja a várost az ifjút keresve. A két egyiptomi szövegnél jobb bibliai párhuzam Amnon epizódja, akit beteggé tesz Támár iránti szerelme (2Sám 13).

Az Én 2,5 két igéje az ágy előkészítésére vonatkozik (leteríteni egy derék-aljat, és rátenni az ágyneműt), a szituáció azonban, legalábbis első pillantásra, eltérő: nem hiányolja, hanem birtokolja a szeretettet. Az ifjú valamiféle sátorba vezeti be a leányt, és szerelemre tanítja (Én 2,4: lentebb); az öröm eléri tetőpontját, és ekkor beteggé tesz.

Egy általános pontosítással szeretnék élni, elővételezve az Ének értelmezésével kapcsolatos későbbi mondandót. Az exegéták gyakran nemcsak erotikus, hanem szexuális értelmet tulajdonítanak a szövegnek: a két fiatal (mivel nagyon fiatalokról van szó, vö. Én 8,8 a leánnyal kapcsolatban), nemcsak szavakkal fejezi ki a gyöngédséget, az együttlétet, a kölcsönös jelenlét örömet, hanem kifejezetten a szexualitásra utalnak, és többször gyakorolják is

⁴ Az idézet forrása: *A gyönyörűség dalainak kezdete*, i. m., 26–27. (A fordító megjegyzése.)

azt. Ez másokat megbotránkoztat, mivel nincs szó házasságról (a két fiatal lehet „vőlegénynek” és „menyasszonynak” nevezni, de kifejezetten csak nem jogi értelemben), sem nemzésről, a gyermekek utáni vágyról, és olyan dolgokról, melyek elfogadhatóbbá tennék a szexuális szintet.

A problémát az egész helyes nézőpontba állítása jelenti. Az álom, a fantázia, az élet felfedezése kiváltotta bűvölet légköre, amely néhány szakaszban világosabban megmutatkozik (pl. Én 5,2: lentebb), valószínűleg az Ének egészének uralkodó tónusa. A két fiatal talán olyan helyzetben van, amelyben az álom és a valóság nem különböztethető meg: a világ megismerésének helyzete (a lány vagy a fiú felfedezése által), amelyben az egész személy részt vesz minden képességével, tudatával és a tudattalannal.

(Leány) Aludtam, de a szívem éber volt.

Kedvesem hangja ismételte:

(Ifjú) Nyiss ki nekem, húgom, kedvesem...

(Én 5,2)

Álom vagy valóság? Az „én” és a „szív”, a tudatos és a tudattalan egyaránt részt vesznek a szerelem tapasztalatában, ami az egyén teljes bevonásával valósul meg: az objektív teljes kinyitása a világra. A tudattalan tevékenysége teszi teljessé a tudatos cselekvést; az emberi lét eléri a valóság alapját, amely pusztán a tudatos számára felfedezetlen maradna. A világban szétáradó szeretet isteni kinyilatkoztatása megértetté vált a teremtménynek megengedett teljes tágasságban, a lét mélyén, szívében: abban a részben, mely övé, mivel az ő én-je, ugyanakkor jobban, mint bármi más, Isten rendelkezésére áll és nyitott kinyilatkoztatására.

Futólag megemlítjük, hogy az egyiptomi énekekben is a szerelem tapasztalata nem pihen sem nappal, sem éjjel, sem álomban, sem ébren:

(Leány) Szerelmedben [lakozom]

nappal és éjjel,

az alvó órák

és az éberek alatt, egészen hajnalig. [...]

Vonásaid éltetik szívemet. [...]

Hangod erővel tölti el

fáradt testemet. [...]

Senki más nincs összhangban az ő szívével

rajtam kívül.

(Fox No. 20a)

Az Ének egyes szakaszainak exegézisében számolnunk kell azzal az alapvető nézőponttal, amelyet körvonalaztunk; ha „fiatal felnőtt” szemével olvassuk, néhány értelmezés helytelennek bizonyul. Például érthetővé válik, hogy a főszereplők figyelme nem koncentrálnak kórosan a szerelem egy szintjére.

Természetesen, a szexuális értelmezési szint nem kizárt, de sajátos kontextusban álmódott, ahhoz a szituációhoz kötődik, amelyben a két fiatal él. Két fiatalról van szó, akiknek még nincs „engedélyük”, talán még a koruk sem, hogy hivatalosan eljegyezzék egymást mindazzal együtt, amit ez társadalmilag jelent. Ugyanakkor ez a két fiatal mélyen érzi az életet, amely a természetben, a növényekben, az állatokban és bennük magukban is ott lüktet. Olyan szituáció az övék, amelyben az átmenetiség / bizonytalanság jellemzi a szerelmet, melynek ígérete mindig új, és a lány betegsége – keresni, rátalálni, örülni, elveszíteni, ismét keresni – soha véget nem érőnek tűnő körforgás.

Ezért talán logikus (egy fiatal számára) az a logikátlanság (felnőtt nézőpontból), amellyel az Ének kezdődik (birtoklást sugalló mondatokkal) és amellyel végződik (távozásra buzdítással):

Énekek éneke, mely Salamoné.
(Leány) Csókoljon engem szája csókjaival...
 (Én 1,1–2)
(Ifjú) Te (leányhoz), aki a kertekben laksz,
 barátok lesik szavaidat: hallasd hangodat!
(Leány) Fuss, kedvesem,
 tégy úgy, mint a gazella
 vagy mint a kecskegida,
 balzsamos hegyeken!
 (Én 8,13–14)

Antiklimaxnak tűnik, ellentétben egy tervszerű kompozícióval, amely éppen egy klimax, egy tetőpont felé halad, és sok exegéta elégedetlen vele. Valószínűleg azonban azoknak van igazuk, akik „nyitott befejezésről” beszélnek. Ez a véget nem érő keresés logikája, amely mindig talál felfedeznivalókat.

Ebben a szakaszban, érthető módon, nincs jelentős szerepe a társadalomnak, a családnak, a házasságnak. A külső világ ellenpontként szolgál a két fiatal lelkiállapotának bemutatásához (a mező, a növények, az állatok, a város, „Jeruzsálem leányai”, a „barátok”) vagy korlátozza kettejük kapcsolatát (a család, az őrök, az emberek).

Visszatérve az Én 2,5-höz, a szerelmi ágy, mely felől a leány a birtoklás reményében kéri, hogy neki készüljön, nem zárható ki, hogy váratlan szituációváltást jelöl és a szerelmi betegség is eltűnik hirtelen. Amint az Én 5,8-ban, ahol az aggódó keresés követi a szeretett ifjú eljövételét és váratlan eltűnését.

SZERELEM NAGY KEZDŐBETŰVEL

A tapasztalat mélysége alakítja a kifejezésmódot. Egy példát láthatunk erre a „szerelem” szó használatában. Az egyiptomi énekekben a „te szerelmed”

kifejezés jelentése: „te, szerelmem”, és a „húgom szerelme” jelentése: „szere-
tett húgom”. Egy példa:

(*Leány*) Mehmeh virágok:
Meghallgattam a szívem.
Úgy bánok véled ezentúl,
ahogy ő diktálja, midőn ölelésbe fonódunk.
Ragyogó festéke szememnek a vágy,
ha reád röpittem [sic!] tekintetemet.
Szemem világossága te vagy;
csak azért törekszem közeledbe,
hogy érezzem lobogásod [lássam szerelmed]⁵,
ó, én szívemnek mindenható ura, te!
Gyönyör-áldotta idő ez;
ó, bár az öröklét
volna ez óra tanyája!⁶
Amióta karodban aludtam,
megkönnyebbült a szívem[sic!].
Sem gyász feketéje,
sem öröm ragyogása
nem távolíthat el soha tőlem.⁷

A fiatal leány a virág alatt, amelyet szemlélt, meglátja kedvesét; a nyelvezet a szó szerinti szintről áttér a szimbolikus szintre, s a kettő között elmosódnak a határok. Ez az út a természeti létezőtől a főszereplők személyéig gyakori jelenség az egyiptomi szerelmi költészetben. A hirtelen váltás segít megérteni, hogy a két szerelmes mennyire a teremtett világ részének érzi magát, abban tükröződnek, és abban értik meg egymást.

A természettel való összhang hasonló magatartását gyakran megtaláljuk az Énekben is, amikor a mező az érzések ellenpontjaként szolgál:

(*Leány*) Jöjj, kedvesem,
menjünk ki a mezőre,
szálljunk meg a tanyákon,
hajnalban menjünk ki a szőlőbe,
és nézzük meg, kihajtott-e már a szőlő,

⁵ A szerző által közölt fordításban a sor így hangzik: „Közeledtem hozzád, hogy lássam szerelmed, ó, szívem hercege!” (*A fordító megjegyzése.*)

⁶ A *bsí* ige jelentése: „folyik”, mint folyadék egy helyről, amelyet az *m* előjárószócska jelez. Ezért a *bs* *n.í wnw* *m nhh* nyilvánvaló fordítása: „egy óra árad ki számomra az örökkévalóságból”. [A szerző e fordítása a főszövegben közölt fordítástól eltérő központosítással a következő szöveget eredményezi, melyre a későbbiekben még hivatkozik: „egy óra árad ki számomra az örökkévalóságból, amióta veled aludtam”. (*A fordító megjegyzése.*)] A kutatók azonban ettől eltérően fordítják: „Bár örökké tartana az óra!” (Lichtheim); „(Ez) az óra nekem árad örökké” (Fox).

⁷ Az idézet forrása: *A gyönyörűség dalainak kezdete*, i. m., 73–74. (*A fordító megjegyzése.*)

kifakadtak-e már a rügyek,
virágzik-e már a gránátalma!
Ott adom neked gyöngédségeimet.
(Én 7,12–13)

Figyelemre méltó a fentebb idézett egyiptomi szövegben az ifjú megnevezése, „szerelmed”: „Közeledtem hozzád, hogy lássam szerelmed.” Amint a hivatali nyelvezetben a király megszólítása „őfensége”, úgy a leány így fordul a fiúhoz: „szerelmed”. A szerelem tiéd, érted van.

A dolog, bármennyire is szuggesztív, talán fel sem tűnne, ha nem volna az Énekben hasonló, szintén egyedülálló kifejezés:

Ígérjétek meg nekem, Jeruzsálem leányai,
a gazellákra és a mező szarvasünőire,
hogy nem ébresztitek fel és nem keltitek fel
a szerelmet, amíg nem akarja!
(Én 2,7)

A magyarázók nem értenek egyet ennek a különös ígéretnek az értelmezésében, amelyre a leány kéri barát nőit, hiszen valószínűleg a leány (és nem az ifjú) szól „Jeruzsálem leányainak” kórusához, amint azt néhány ezt kifejező szakasz sugallja (1,5; 5,8; 5,16). Illő megemlíteni, hogy a lány azt mondja, „szerelmet”, nem pedig „szerelmemet” vagy „szerelmedet”, mint a szerelmes egyiptomi leány.

Mit jelent „a szerelem” ebben a mondatban? Általában szerelmeskedést értenek rajta, de az ilyesfajta értelmezés nem problémamentes: mi értelme volna a két ígének? Miféle értelemben kellene felébreszteni őket, ha szerelmeskednek? Közkeletű értelmezése a felébreszteni ígének a zavarni. Ugyanaz a mondat megjelenik a 3,5-ben és a 8,4-ben is, s mindkét esetben a leány mondja akkor, amikor a szeretett ifjú vele van. Ha, amint vélem, az iménti általánosan elterjedt értelmezés nem kielégítő, találhatunk-e más magyarázatot?

Néhány részlet e tekintetben igen jelentős. Különösen az a tény, hogy „a szerelem” kifejezés itt általánosan, minden pontosítás nélkül jelenik meg; nem például a szerelmesek között szokásos „szerlmem” fordulat szerepel. Az Énekben „a szerelem” mindig valami nagy jelentőségű: jelöl egy személyt (az ifjút a fentebb idézett Én 2,7-ben; a leányt a 7,7-ben), de nem merül ki ebben. Sőt, úgy tűnik, felülmúl minden emberi határt az Ének legismertebb szakaszában:

(Leány) Tégy engem pecsétként szívedre,
mint pecsétet karodra,
mert erős a szerelem, mint a halál,
könnyörtelen a féltékenység, mint a sheol,

dárdái tüzes dárdák,
 Isten lángjai.
 Mély vizek sem olthatják el a szerelmet,
 folyamok sem tudják elsodorni.
 Ha valaki házának minden vagyonát eladná a szerelemért,
 megvetnék érte.
 (Én 8,6–7)

Mindenki felismeri, hogy ezek a szavak jelentik az Ének csúcspontját: semmi nem igazabb; mégsem sokan értik meg ezeknek a rendkívüli mondatoknak az értelmét és összefüggését az Ének egészét tekintve. A szerelem (párhuzamával, a féltékenységgel) az élet forrásának hangzik, erősebb a halálnál és *sheol*nál (a holtak gyűjtőhelye); olyan láng, melyet a természet egyetlen ereje, még az őskáosz vizei (ami mindent beborított mielőtt Isten elválasztotta a földtől, és ami a tengereket alkotja) sem tudják eloltani, mert az az isteni erő az, mely fenntartja a világot.

Az egyiptomi szerelmesek, mint minden kor és minden rassz szerelmesei, bizonyára hasonló tapasztalattal rendelkeztek, ha nem is fejezték ki ugyanazzal az intenzitással és ugyanolyan világosan. Mindenki, aki szeret, valóban megtapasztalja, hogy az, amit érez halhatatlan és az örökkévalóságba emeli őt. Nincs különbségtétel a világ elsődleges hatóerejét jelentő szeretet (és ezért a nagy kezdőbetűs Szeretet: Isten) és összes különféle megnyilvánulásában (melyek különböznek azért is, mivel változnak a partnerek) az emberi szeretet között. Talán felfedezhető ennek a mély tapasztalatnak a nyoma egy fentebb idézett egyiptomi szöveg egyik mondatában, ahol azt mondja: „egy óra árad ki számomra az örökkévalóságból, amióta veled aludtam”; de már említettem, hogy ez a fordítás, ha mégannyira nyilvánvaló is nyelvtani szempontból, nem a szokásos.

Az Isten által teremtett rend az a Szeretet, amely áthatja a mindenséget; a rend felbomlása abban áll, hogy az ember elszakad a Szeretettől. Amikor ez megtörténik, nincs többé szeretet, helyébe az egoizmus lép. Így próbára tétetik (megtapasztalható) az az igazság, amit G. von Rad ír a bibliai bölcsesség sajátosságáról (de ugyanez érvényes különböző mértékben minden, a világról a hit fényében alkotott emberi ismeretre is): „(Izrael) nagysága talán abban áll, hogy a hitet nem választotta el az ismerettől: számára a világról szerzett tapasztalatok istentapasztalatok, és az Istenről szerzett tapasztalatok világ-tapasztalatok egyszersmind.”⁸ Így érthető az is, hogy mennyire jogos, hogy a katolikus kánon szerint az Ének a bölcsességi könyvek egyike.

⁸ GERHARD VON RAD: *La sapienza*, 65.

Ezen a ponton ismét felvehetjük a korábban letett szálát, és megpróbálhatjuk értelmezni az Én 2,7-beli felszólítást, hogy ne ébresszék fel a szerelmet. Emlékeztetek rá, hogy a mondatnak nincs értelme, ha a szerelmet szerelmeskedésként értjük; ugyancsak nehezen érthető, hogy miként ad új életet (mint az anya a 8,5-ben).⁹ A mondat akkor nyer értelmet, ha azon gondolatot állítjuk mellé, hogy az Ének álom,¹⁰ és a „szerelem” mindent magába foglaló valóság, amely úgy fogadja be az ifjút és a leányt, hogy nem fogyatkozik meg bennük. A 2,7-beli felszólítás értelme tehát megfogalmazható így: ne ébresszék fel őt (az ifjút vagy a leányt), aki álmában a Szeretet végső tapasztalatában részesül; ne vessenek véget a szív (vagy a tudattalan) és a szerelmes „én” ezen teljes, integrált ismeretének addig, amíg ő (az ifjú vagy a leány) nem akarja, és amíg a Szeretet akarja kinyilatkoztatni önmagát.

Mint már említettem, az Én 2,7 felszólítása refrén, amely visszatér a 3,5-ben és a 8,4-ben. Ha elfogadjuk, hogy jelentése koherens a 8,5–7-tel, akkor a szakasz az Ének „összegzése”, tehát fel kell ismernünk ennek a refrénnek a jelentőségét a bibliai könyv egészének kompozíciója és értelmezése tekintetében. Nem állítható például az, hogy az Én 8,5–7 egy későbbi redaktor által beillesztett kiegészítés (és így nem hű az eredeti jelentéshez) azért, hogy megkönnyítse az Ének felvételét a sugalmazott könyvek kánonjába.

A KÖLCSÖNÖSSÉG KIFEJEZÉSEI, KOMPLEMENTARITÁS

Akár az egyiptomi, akár a bibliai szerelmi költészetben beszélhetünk a nemek paritásáról, bár a kifejezés modern. A Bibliában mély szakadék van például a Pentateuchus és a bölcsességi könyvek, és különösen az Ének nőről alkotott felfogása között. A Pentateuchusban a nőt a férfi tulajdonának tekintik ugyanúgy, mint a házát, földjét vagy nyáját (vö. pl. Kiv 20,17).

Az Ének egyik újdonsága többek között, hogy a férfira alkalmaz egy olyan mondatot, amelyet a Teremtés könyve a nőről mond:

(*Isten Évának*) Vágyakozni fogsz a férfi után,

és ő uralkodni fog rajtad.

(Ter 3,16)

(*Leány*) Én a kedvesemé vagyok,

és ő vágyakozik utánam.

(Én 7,11)

⁹ Így Elliott, aki többek között állítja: „A kérés, hogy ne ébresszék fel a szerelmet, amíg nem akarja» (2,7; 3,5; 8,4) több mint intés, hogy ne zavarják meg a szeretett személy álmát. Figyelmeztetésnek tűnik, hogy ne tartsák csekély jelentőségűnek azt a hatalmas erőt, amely újjá teremti” (ELLIOTT, 193).

¹⁰ Az álom úgy értendő, mint a valóság végső megértése, amikor alszom, de a szívem éber: lásd fentebb Én 5,2.

Szándékolt kapcsolat köti össze és jellemzi alapvetően a két szöveget. A Genezis szövege az asszonyt sújtó átokként állítja, hogy a nő vágyakozni fog a férfi után, vagyis a férfinak alávetett lesz: ez a szeretet megtörése; az Ének azonban örömmel hirdeti a kölcsönös egymáshoz tartozást: a nő a férfihoz tartozik, és a férfi vágyakozása ellenállhatatlanul irányul felé; a kölcsönösség a szerelem igazsága és ereje.

Az Én 7,¹¹ kifejezése a kölcsönös összetartozás egy változata:

Kedvesem az enyém és én az övé.
(Én 2,16)

vagy fordított sorrendben:

Kedvesemé vagyok és kedvesem az enyém.
(Én 6,3)

Az egyiptomi énekekben gyakran az egyik fél visszhangozza a másik szavait; például:

(Ifjú) Nővérem párját föl nem lelni sehol,
mindenkinél gyönyörűbb.¹¹

(Leány) Aki csak arra járt, szerelembe esett.
Pompás legény, párját se találni,
fivérem tiszta jellemű ifjú.¹²

Az összehasonlítást nem tűrő egyedülállóságnak ez a kijelentése felidézi az ifjú dicséretét az Énekben:

(Ifjú) Hatvanan vannak a királynék,
nyolcvan az ágyasok,
s a leányok megszámlálhatatlanok.
Egyetlen ő, az én galambom, az én szeplőtelenem,
egyetlene ő anyjának,
egyetlene annak, aki szülte.
Látják őt a leányok, és boldognak hirdetik,
a királynék és ágyasok magasztalják őt:
Ki az, aki felbukkan, mint a hajnalcsillag,
szép, mint a hold,
tiszta, mint a nap,
félelmetes, mint a magasságbeli (csillagok)?
(Én 6,8–10)

A szeretett leány csillagokhoz hasonlítása, amely az iménti szövegben megjelent, szintén párhuzamára lel az egyiptomi énekekben:

(Ifjú) Orcája tüzes újesztendei csillag,
ha gazdag évet ígérve [sic!] feljön az égre.
Ékes erényű, bőre vakító,
tekintete szép a szemének.¹³

¹¹ Az idézet forrása: *A gyönyörűség dalainak kezdete*, i. m., 17. (A fordító megjegyzése.)

¹² Az idézet forrása: *A gyönyörűség dalainak kezdete*, i. m., 22. (A fordító megjegyzése.)

¹³ Az idézet forrása: *A gyönyörűség dalainak kezdete*, i. m., 17. (A fordító megjegyzése.)

Mély kapcsolat benyomását kelti, mely az élet minden dolgát átjáró feloldhatatlan kötélekkel egyesíti a szerelmeseket. Egy egyedülálló egyiptomi szöveg kifejezetten megfogalmazza ezt az aspektust:

(*Leány*) Együtt leszünk akkor is,
amikor eljönnek az öregség
békés napjai.
Veled leszek minden nap,
téve [eléd ételed,
mint a szolgáló] az ő ura elé.
(Fox No. 20B,b)

A SZERELEM HELYE, A TERMÉSZET

A szerelmi énekek kedvelt környezete a művelt föld: egy kert vagy egy gyümölcsös. A szerelemesek városban élnek, de kifutnak a földekre, mert ez az a környezet, ahol az élet fakad, ahol megnyilvánul az az isteni erő, amely az élőlényekben van; környezet, amely ugyanakkor szimbólum, tükre és menedéke kapcsolatuknak. Felfedezik az összhangot a természettel: az egyiptomi fiatalok beszélnek a természethez, s a természet szól hozzájuk; virágok, növények, állatok kínálnak a szerelmesek számára kifejezéseket és szimbólumokat, hogy megértsék és lefessék önmagukat.

Számos ének zöldellő környezetben játszódik, folyamok mentén, mely utóbbi tipikus egyiptomi elem, és főleg a Nílus-deltát és a Fayyum tavak tarkította vidékét idézi. Papiruszerdők, bő vizek, lótuszok és egyéb virágok: ezek mindig ideális szórakozóhelyek voltak az egyiptomiak számára, s ugyanakkor olyan környezet, ahol a szerelmesek meghittséget kerestek és érzéseiket táplálták.

Már idéztem az Én 7,12–13-at, ahol a leány hívja az ifjút, hogy menjenek ki együtt a mezőre, hogy lássák, kifakadtak-e már a rügyek, és hogy részük legyen az élet megújuló ritmusában. A Nílus-delta környezetét kelti életre az alábbi egyiptomi ének:

Észak fele tartok a királyi csatornán
(üdv neki, élet, egészség),
majd a Napistenébe hajózom;
vágyam, hogy mihamar oda érjek,
ahol állnak a sátrak
a Mertiu-csatorna torkolatánál.
Szüntelenül Rénél a szívem,
útra kelek sietősen,
nem hallgatok senki szavára,
hogyan lássam, amint megjő a fivérem...

Veled álltam a Mertiu-csatorna torkolatánál,
 Héliopoliszba ragadtad a szívem...
 Azóta szemem csak a kentre tekinget,
 perzeafa-ágakkal rakva karom,
 illatszerektől nehéz a hajam;
 olyan vagyok én, akár két ország úrasszonya volnék.¹⁴

A folyó mentén álló „sátrak”, melyekről az előbbi szövegben szó volt, s a szerelem „kertje” is szórakozóhelyeket jelölnek, ahol sört és más részegítő italt isznak, és ismét rátalálnak a szerelemre. E helyeknek és az ott folyó életnek elterjedt leírása, ami másik egyiptomi szövegben is megtalálható, mely egy szikomorfa ajkára adva a szavakat, a következő felhívást intézi a fiatalokhoz:

Jöjj, múlsd az időt a barátok környezetében!
 Ünnepet ül ma a rét.
 Alattam könnyű [sic!] lugas, puha sátor.
 Kertészeim is vigadozva örülnek,
 mint legény a leánynak. [...]
 Itt vannak szolgálaim étellel-itallal,
 mindenféle sörökkel,
 százfajta kenyérrrel,
 tenger tegnapi és mai tarka virággal,
 sok ritka gyümölcs –
 jöjj, e napot töltsd el gyönyörökben,
 a holnapot is, a holnaputánt és még azutánt is!
 Lelj enyhületet hűvösömben [sic!].
 A fivér jobbján ül a lányka,
 megmámosodva,
 amint a szavára figyelmez.
 A részegségtől tótágast áll az ivóház,
 fivérértől ő el nem tántorul.¹⁵

Erre a környezetre – és különösen a találkozás sátrára a borral és a fekhely-lyel – utal a bibliai szöveg:

(*Leány*) Bevezetett engem a bor házába,
 és szándéka irántam a szerelem.
 Készítetek nekem gyümölcsökből ágyat,
 üdítetek föl almával,
 mert beteg vagyok a szerelemtől!
 (Én 2,4–5)
 Ágyam valóban zöldellő,
 házunk gerendái cédrusok,
 falainkat ciprusok borítják.
 (Én 1,16b–17)

¹⁴ Az idézet forrása: *A gyönyörűség dalainak kezdete*. i. m., 59–60. (A fordító megjegyzése.)

¹⁵ Az idézet forrása: *A gyönyörűség dalainak kezdete*. i. m., 49–50. (A fordító megjegyzése.)

Az e helyen zajló csodálatos életet másutt így írja le:

(Leány) Vonj engem magad után, siessünk!
A király bevezetett engem szobáiba.
Vigadozunk és örvendezünk benned;
többre tartjuk gyöngédségeidet a bornál,
a likőröknél jobban fognak szeretni téged.
(Én 1,4)

Nagyon valószínű, hogy ez utóbbi szöveg is olyan ünnepi és vigalom jellemezte környezetre utal, mint amiről korábban szó volt. A „király” az ifjúra utalhat, hasonlóan, mint ahogy a szerelmes egyiptomi leány is „szívem urának / hercegének” nevezi kedvesét (lásd fentebb). Így a „szobái” jelölheti a kertekben felállított sátrakat, melyek nemcsak egyiptomi, hanem mezopotámiai és perzsa környezetben is ismertek voltak (vö. Eszt 1,5; 7,7.8). A többes szám első és harmadik személyű igealakok, amelyek nem vonatkoznak az ifjúra („vigadozunk és örvendezünk benned ... többre tartjuk gyöngédségeidet ... jobban fognak szeretni téged”), a leányra és az 1,3-ban „szüzeknek” vagy „leányoknak”, másutt pedig „Jeruzsálem leányainak” nevezett barátnőire utalhat.

A gyümölcsösöskert az Éneknek és az egyiptomi szerelmi költészetnek is tipikus környezete. A találkozás meghittségét, rejtettségét és a hozzá illő illoslatos, üde, életteli háttérrel biztosítja. A kert a szerelem környezete, de a szeretett leány szimbóluma is. Tutankhamonnak és fiatal jegyesének kedves ábrázolása dús erdő sűrűjében, szinte kiragadva a valóságból az egymástól megigézettség testtartásában a legjobb illusztrációja az Éneknek álomszerű légkörével és a szerelmesek közötti folytonos párbeszéddel.

Bár kettejük kapcsolatáról van szó, olykor mégis megemléstetnek a leány barátnőit, mint a már idézett szövegekben is, és az ifjú társai is az egyiptomi énekekben éppúgy, mint az Énekben.

Ezek a szövegek az ifjú fiatal barátaira utalnak, akik feltételezhetően jelen vannak a drámában (ha drámáról lehet beszélni, ami legalábbis az Ének esetében valószínű), a „kórus” szerepét töltve be. Hasonlóképpen „Jeruzsálem leányai” is kísérei és „kórusa” a leánynak. Fiatalok, akik valamiképpen részt vesznek az ünnepen, és a két szerelmes érzéseit visszhangozzák. A leány csodálói is lehetnek, szinte kérői, amint azt az alább idézett, egyiptomi szövegben szereplő „ifjak” jelző sugallja,¹⁶ vagy az ifjú csodálói, akikre a fentebb idézett Én 1,4 utalt („likőröknél jobban fognak szeretni téged”).

¹⁶ Az egyiptomi szövegre utalva a szerző az „amatori” olasz kifejezést használja, melynek a rajongók, szeretők fogalmak felelnek meg a magyar nyelvben. (A fordító megjegyzése.)

„Jeruzsálem leányai” csoportját említi egy olyan szöveg, amelyik Salamon fekhelyét írja le. Idézem az egész, meglehetősen homályos jelentésű szöveget, hogy lehetővé váljon egy nem egészen szokványos összevetés az egyiptomi szerelmes szövegekkel:

Ki az, aki feljön a pusztából
 mintha füstoszlop lenne
 illatozva mirhától és tömjéntől,
 az árusok mindenféle illatos szeretől?
 Íme, az ő fekhelye, Salamoné!
 Hatvan vitéz van körülötte,
 Izrael vitézei közül,
 mind karddal felfegyverzett,
 hadban járatosak,
 mindnek kard van az oldalán,
 nem félnek éjjelente.¹⁷
 Gyaloghintót készített magának Salamon király
 Libanon fáiból;
 rúdjaikat ezüstből készítette,
 falait aranyból,
 párnáit bíborból,
 belsejét szerelembe öltöztették
 Jeruzsálem leányai.
 Jöjjetek, nézzétek, Sion leányai, Salamon királyt
 a koronával, amellyel anyja megkoronázta
 menyegzője napján,
 szíve örömeinek napján.
 (Én 3,6–11)

A szöveg egyik problémája a kapcsolat a leányra vonatkozó kérdés, „ki az, aki feljön...?” (ugyanígy a 8,5-ben; vö. 6,10) és az azt követő rész között, amely választ kellene, hogy adjon a kérdésre, ehelyett Salamon fekhelyét (gyaloghintóját) írja le, miközben a leányról nem esik több szó. Ez a nehézség feloldásra lel, ha megértjük, hogy mi a Salamonra tett utalások szerepe az Énekben. Salamon a bibliai bölcsesség patrónusa, a háreme és pompás palotája miatt híres király. Idegen hercegnőkkel (köztük egy egyiptomival) kötött házasságai nyomát megőrizte az emlékezet és a népi hagyomány. Ezért természetes, hogy Salamon a szerelmesek modelljévé vált, akinek a nevét és fényűző stílusát az Ének szerelmespárjának férfi tagjára alkalmazzák. Salamon a szerelmes ifjú „rejtjele”; Salamon hordszéke, amelyen az idegen hercegnő érkezik, a szerelmes leány „kódja”. Az Én 3,7–11 pompázatos leírása tehát az Ének leányára vonatkozik

¹⁷ Általában a következőképpen fordítják: „az éj félelme miatt”. A katonák erényei felsorolásának kontextusában azonban a javasolt fordítás (a *min* fosztóképzővel) részesíthető előnyben. Természetesen, a katonák nappal is karddal felfegyverezettek.

(akit a 7,1 Szulamitnak nevez, amely név a Salamon női megfelelője, s jelentése „a tökéletes”), és a szerelmes ifjú hercegnőjeként mutatja be őt. A leírás tehát válasz a kezdő kérdésre, a leányra vonatkozik, így a szöveg összefüggő.

Miután megvilágítottuk az Én 3,6–11 általános értelmét, vegyünk szemügyre két részletet, amelyek az egyiptomi szerelmi énekekkel való kapcsolat szempontjából érdekesek: „Jeruzsálem leányai” vagy „Sion leányai” említése és a hordszék részletezése. Az imént mondottak fényében a szöveg javítások nélkül érthető: a hordszék belsejét „szerelembe öltöztették”, valószínűleg abban az értelemben, hogy Jeruzsálem leányai által szőtt és hímzett anyagokkal vonták be, akik természetesen „szerelmesek” Salamonba.¹⁸

A gyaloghintó részletes leírása kapcsolatba hozható egy titokzatos személlyel, aki Mehi néven feltűnik néhány egyiptomi szerelmi énekben. Soha nincs pontosítva, hogy ki is ő, és nem ismert személye más forrásokból sem; királyi méltóságot tulajdonítanak neki (nevét névgyűrűbe¹⁹ írták), szinte istenként tisztelik (felajánlásokat tesznek neki). Talán neve becenév, egy ismert fáraó nevének rövidítése (javasolt II. Amenofisz, aki atlétikai tetteiről vált híressé). Mehi kocsin utazik, és „ifjak”²⁰ vagy „kelepcébe (a szerelem kelepcéjébe) esettek”²¹ csoportja kíséri. Lehet egy idealizált szerelmi döntnök alak, egyfajta egyiptomi Cupido. Mehiben, amiatt is, hogy kocsi kötődik alakjához, hasonlóságot fedezhetünk fel Salamonnal, a szerető izraelita hasonlító szavával.

A következő szövegben a kocsin ülő, követőtől kísért Mehivel való találkozás megzavarja az ifjút, aki épp a szeretett leány háza felé tart. Az ifjú mintha el akarná rejteni szándékait Mehi elől, talán mert szégyelli, vagy éppen szabadosan viselkedik, amit lelkiismerete szerint elítélendőnek tart. Elbűvölő szöveg, még ha elég homályos is a jelentése:

(Ifjú) Szívem még szépségén tűnődik (a szeretett leányén),
mintha csak ott ülnék mellette lakában.

Ekkor Mehi tart az úton szembe fogattal,
testvéreitől²² koszorúzva.

Nem tudom, meneküljek-e tőle,
haladjak-e át nyugodtan előtte.

Nézném bár útnak a fürge folyót [Nílust],²³

¹⁸ A héber szöveg így javítások nélkül érthető.

¹⁹ A fáraók nevét volt szokás egy ovális keretbe írni. (*A fordító megjegyzése.*)

²⁰ A fentebb említett „amatori”, szeretők, rajongók kifejezésre utal az egyiptomi szövegben. (*A fordító megjegyzése.*)

²¹ Mehi neve olyan gyökkel hozható összefüggésbe, amelyiknek jelentése: kötözni, kelepcébe / csapdába ejteni.

²² A testvérei itt a korábban említett szeretőkre, rajongókra utal. (*A fordító megjegyzése.*)

²³ Homályos jelentésű kifejezés. Összevethető az „ösvényként szeli át a folyót” (*A gyönyörűség dalainak kezdete*, i. m., 32.) mondattal, mely a vadászok és kutyák elől menekülő szarvasról fogalmazódik

mégse lel útra a lábam.
 Ó, de tudatlan vagy, te szívem!
 Minek is lennél Mehivel szemben magabiztos?
 Hogyha előtte elhaladok,
 egyetlen léptem elárul.
 „Íme, tiéd vagyok én!” – így szólítom meg azonnal.
 Ó meg elüvölti nevem,
 a házanépének [sic!] kezére ad engem.,
 mely körülötte zsi bong.²⁴

A SZÍV, AZ „ÉN” ÉS ISTEN

A szerelem megtapasztalásának központi szerve a szív. A dolog nem olyan banális és olyan biztos, mint ahogy azt vélnénk, mivel a szív fogalma és szerepe lényegesen eltért a maitól. Egyiptom és Izrael számára is a szív nem kifejezetten a szerelem székhelye volt, hanem sokkal inkább a személy közép-pontja, az érzések forrása általában. A legsajátosabb vonás azonban, hogy a szív kibújik a személy ellenőrzése alól, különbözik az én-től, valami független, ami azonban egészen alávetett Istennek. A személy középpontja, ugyanakkor Istennek, az ő trónusának a székhelye, a kinyilatkoztatás helye. A szívben történik meg a találkozás az én és Isten között, a személy szabadsága és a felsőbb isteni kormányzás között. A szívnek ez a fajta felfogása leginkább Egyiptom és Izrael vallási antropológiájának gyümölcse.

Elsősorban az egyiptomi énekekben a szív a személytől elválasztott entitásként jelenik meg, amihez a személy szól, amihez kéréssel fordul:

(*Leány*) Ó, gyönyörűm, nekem csak egy a vágyam,
 hogy e ház teneked szolgáló úrnője lehessen (= feleséged),
 hogy megpihenjen végre karod karomon,
 téged szolgáljon szívemben a hű szerelem (=én).
 Ha szólítalak, akár testemben verne a szived [sic!],
 vágyával a hű szeretőknek.
 Fívérem [sic!], ha egy éjjel nem velem alszol,
 olyan vagyok én, mint aki sírba zuhant.
 te vagy üdvösségem, az életem is te vagy immár;
 ha te jól vagy, az édes öröm, vad ujjongás
 szívemnek, amely teutánad hajt szakadatlan.²⁵

meg. Elveszethez, zavarodottságot, meggondolatlan cselekvést látszik kifejezni. Hasonló értelme van a következő kifejezésnek is: „mégse lel útra a lábam”.

²⁴ Az idézet forrása: *A gyönyörűség dalainak kezdete*, i. m., 19–20. (*A fordító megjegyzése.*)

²⁵ Az idézet forrása a cikk eredetijében szereplő zárójeles magyarázatoktól eltekintve: *A gyönyörűség dalainak kezdete*, i. m., 66. (*A fordító megjegyzése.*)

A szív hatalma odáig terjed, hogy parancsol a személynek, és meghatározza reakcióit:

(Leány) Sebesebben dobban a szívem,
 ha szerelmem jut eszembe.
 Nem hagyja, hogy úgy sétáljak az úton,
 mint bármelyik ember:
 keblemből szinte kiugrik.
 Nem hagyja, hogy magamat csinosítsam,
 nem foghatok legyezőt se kezembe,
 nem tehetek csöpp festéket se szememre,
 nem tehetek testemre kenőcsöt.
 „Ne állj meg: elérsz!” –
 ezt súgja nekem (a szív), valahányszor rajta (a szeretett ifjún) tünődöm [sic!].
 Szívem, ó, ne tegyél butaságot,
 Ilyen ostobaságot mért cselekednél?
 Úlj le nyugodtan, meglásd, eljön a fivér.
 Sokaknak irigy [sic!] szeme néz.
 Ne hagyd, hogy az emberek ezt mondják súgva mögöttem:
 „No nézd, ez a lány szerelemben esett.”
 Légy te, szívem [sic!], valahányszor rajta tünődöl [sic!],
 Sziklaszilárd, ne dobogj hevesebben.²⁶

A szív itt annak a vágnak fékezhetetlen lendítője, amely arra ösztönözné a lányt, hogy illemmel és jó hírnévvel mit sem törődve fusson a szerelmes ifjú hajlékába mindannyiszor, ahányszor a fiú a leány eszébe jut.

Emlékeztetni szeretnék egy hasonló szövegre, a fentebb idézett Én 5,8-ra, ahol a szerelmes leány arra kéri az őt követő lányokat, hogy ne mondják el a szeretett ifjúnak, bárhol is találják rá, hogy a leány beteg a szerelemtől. További párhuzam a következő részlet:

(Leány) Lementem a dióskertbe
 nézni a völgynek rügyeit,
 nézni, kihajtott-e a szőlő,
 virágoznak-e a gránátalmák.
 Nem ismerem lelkekre,
 Nemes népem fogataira helyeztél engem!
 (Én 6,11–12)

A „nem ismerem lelkekre” kifejezés értelme: magamon kívül vagyok. Ehhez hasonlót találunk az egyik fentebb idézett egyiptomi szövegben: „nem

²⁶ Az idézet forrása: *A gyönyörűség dalainak kezdete*, i. m., 20–21. Az idézetet az eredeti cikkben szereplő zárójeles magyarázatok egészítik ki. (*A fordító megjegyzése.*)

viselek gondot magamra sem én már”²⁷: a szerelmessel való együttlétet kísérelő elragadtatás, legyen akár valóságos, akár álmodott, váltja ki a megszo-
kottól eltérő viselkedést.

Az Én 6,12 utolsó, nehéz és homályos jelentésű mondatának kellene ezen elragadtatás és izgalom szimbolikus kifejezésének lennie: az együttlét a szeretett férfival olyan a leány számára, mintha népe legnemesebb fogatára emelték volna őt²⁸. Ebben a képben a pompa tökéletes ideáljaként és a szerelmes leány tapasztalatának „rejtjeleként” ismét visszatér Salamonnak és tisztviselőinek, az udvari népnek az élete. A kifejezésnek hasonló szerepe van, mint az Én 3,6–11-ben a hordszék részletes leírásának (lásd fentebb).

A társadalmi konvenciókat feledtető szerelmes elragadtatás másik példáját olvashatjuk az Ének egyik, több más szakaszhoz hasonlóan különös és „illogikus” szövegében. Az Én 5 nyitó jelenete, hogy az ifjú egyrészt elmondja a leány érkezését „kertjébe”, ami a leány képe, másrészt az evés-ivás képeit alkalmazva elbeszéli örömét. Valószínűleg a lány álmaról van szó („aludtam, de a szívem éber volt”: Én 5,2). Csak így válik érthetővé a tények „logikátlansága”: az ifjú kívül van és sürgeti a belépést, mintha az éjszakai harmatban fürdött volna. Azonban a bent lévő leány reakciója ellentétes azzal, amit várt:

(Leány) Köntösömet már levettem,
 hogy öltsem fel újra?
 Lábamát már megmostam,
 hogy piszkítsam be ismét?
 Kedvesem benyújtotta kezét a résen,
 bensőm felindult iránta.
 Felkeltem én, hogy ajtót nyissak kedvesemnek,
 és kezem mirhától gyöngyözött,
 ujjaimról mirha csepegett
 a retesz fogantyújára.
 Ajtót nyitottam kedvesemnek,
 de kedvesem már elment, eltávozott.
 Elalélt a lelkem miatta.
 Kerestem őt, de nem találtam,
 Hívtam őt, de nem felelt.
 Az örök találtak rám,
 akik körüljárják a várost
 Ütöttek, sebesre vertek;
 elvették tőlem leplemet
 a falak őrei.
 (Én 5,3–7)

²⁷ A *gyönyörűség dalainak kezdete*, i. m., 26. Az egyiptomi szöveg jelzett tartalmát az olasz fordítás a következésképpen adja vissza: „megfeledeztem testemről” (Fox No. 37). (*A fordító megjegyzése.*)

²⁸ A héber szöveg ismételen érthető javítások nélkül.

A lány zavart állapota erősen hasonlít a szerelmes egyiptomi leány vallomáshoz, aki szíve izgatottsága miatt nem képes sem felöltözni, sem önmagával törődni (lásd fentebb: „Nem hagyja, hogy magamat csinosítsam”). Az ő „lelke elalélt miatta”: az álom irreális szituációt kelt életre, amely ellentétes azzal, amit szeretne. Amikor pedig felébred, azt teszi, amit egy lánynak nem volna szabad tennie: az éjszaka közepén kimegy egyedül, s az örök durván bánnak vele, prostituáltként nézve őt.

Normális, nyugodtabb állapotban a társadalmi szokások fékként szolgálnak, a szerelmi kapcsolat spontaneitásának fájdalmas akadályaként:

(Leány) Bár testvérem lennél,
 aki anyám kebelén szopott!
 Akkor, ha az utcán rád találnék,
 megcsókolnálak, és senki nem vetne meg érte engem.
 Magammal vinnélek, bevezetnélek
 anyám házába, és tanítanál engem²⁹.
 Itatnálak fűszeres borral,
 gránátalmáim levével.
 (Én 8,1–2)

Bár nem ugyanaz a szituáció, de az alábbi énekben a szerelmes egyiptomi lány nagyon hasonló érzéseknek ad hangot, különösen annak, hogy szeretné szégyenkezés nélkül megcsókolni a szeretett férfit; az ifjú, úgy tűnik, kevésbé törődik az emberekkel:

(Leány) Ó, ha szívembe látna anyja,
 ó, ha megértene még idejében!
 Ó, *Aranyos*, (Hathor, a szerelem istennője), indítsd neki erre szívét [sic!],
 hogy végre fivérem karjába mehessek,
 hogy csókba borítsam őt a családja előtt.
 Nem sírnék az emberek szája miatt,
 öröömöm volna, ha mindenfele tudnák,
 hogy azt hírsztelel: ismersz.
 Istennőmnék áldozatot mutatok be
 – jaj-jaj, a szívem [sic!] kiszakad! –,
 hogy a fivérem meglásson végre egy éjen,
 mely gyönyörűségben telik el.³⁰
(Ifjú) Mindenki előtt megcsókolom őt,
 hogy lássák szerelmemet.
 Valóban ő az, ki rabul ejtette szívemet;
 erőre kapok, ha rám tekint.
 (Fox No. 54)

²⁹ Általában javítják a héber szöveget, de az már értelmezés.

³⁰ *A gyönyörűség dalainak kezdete*, i. m., 25. (A fordító megjegyzése.)

Mondatok könnyed játéka, mintha azon érzések játéka volna, melyeket kifejezni hivatott: egyrészt a szív által gerjesztett szerelmi őrület (lásd fentebb)³¹, másrészt a 'szív hiánya'. Az együgyű egy egyiptomi szólás szerint olyan, mint „akinek nincs szíve”; de a szerelmesek a „szívtelenek” sajátos csoportja, hiszen az egyik ölelésével ellopta a másik szívét:

(Ifjú) Szép (a leány), amikor a földön jár,
ölelésével rabul ejtette szívemet.

Mindenki megfordul utána,
aki csak látja.

Boldog, aki karjába zárja,
első a rajongók közül³².

(Leány) Fivérem felébresztette szívemet hangjával,
és beteggé tett engem.

Közel van ő anyám házához,
de nem mehetek hozzá.

Jól teszi anyám, mikor így szól hozzám:
Nem szabad látnod őt!

Lázás a szívem, ha rá gondolok,
mert szerelme magával ragadt engem.

Íme, ő (az ifjú) szívtelen (=együgyű),
s én épp olyan vagyok, mint ő.

Nem tudja, mennyire vágyom őt ölelni³³
különben elküldene, hogy anyámmal beszéljenek.

Ó, fivérem, engem az asszonyok között Aranyos³⁴ (Hathor) kötött hozzád!

Jöjj hozzám, hogy láthassam szépségedet!

Örvendezzem atyám és anyám,
ujjongjanak együtt mind az emberek,
ujjongjanak, miattad, fivérem!

(Fox No. 32)

³¹ Vö. *A gyönyörűség dalainak kezdete*, i. m., 20–21. (A fordító megjegyzése.)

³² Olyan dicséret, amelyben a lány is részesül, lásd a már idézett szöveget: „két ország úrasszonya volnék”. Vö. *A gyönyörűség dalainak kezdete*, i. m., 60. (A fordító megjegyzése.)

³³ Világos, hogy a fiatalok nem jegyesek hivatalosan a keleti szokásnak megfelelően, és nem is nyilatkozott egyikük sem erről. Hasonló a helyzete az Ének szerelmeseinek is, amint azt kifejezett érzéseik tanúsítják. Ez az egyik oka annak, hogy az Éneket úgy értelmezik, hogy az inkább „álom” mint „valóság” – anélkül, hogy ezzel kétségbe vonnák az „álom valóságát”, amint azt korábban már kifejtettük.

³⁴ A „Bearanyozott” vagy „Arany(os)” Hathornak, a szerelem istennőjének jelzője, ahogy az fentebb egy idézetben már szerepelt, vö. *A gyönyörűség dalainak kezdete*, i. m., 25. Fox nem teszi hozzá az „asszonyok” szót; Lichtenstein fordítása: „Asszonyok Aranya”. Hasonló ez az átvitt értelemben istenekre használt „istenek aranya”, vagy istennőkre használt „istenők ezüstje” jelzőkhöz (A. ERMAN – H. GRAPOW (eds.): *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, vol. 2, Berlin, 1982 (repr.), s. v. nb, 239,7).

A SZERELEM TERMINOLÓGIÁJA

A korábban már említettekén kívül az Ének és az egyiptomi költészet számos hasonló kifejezése kötődik a szerelemhez. A legjellemzőbb, amivel már többször találkoztunk az egyiptomi szövegekben éppúgy, mint a bibliai idézetekben, a szerelmes leány „nővér”, és a szerelmes ifjú „fivér” szóval való leírása. Nem vérrokonságot fejez ki, hanem az összehasonlíthatóság alapján alkalmazzák. A lehető legteljesebb összetartozást fejezi ki: közös eredetet, életközösséget, részesedést, meghitt szeretetet.

A kezek összekulcsolódását, ami a szerelmi kapcsolatban oly fontos, az alábbiakban közölt két részlet mutatja be. Az egyiptomi szöveg inkább álombeli, mint valóságos jelenetet ír le, különben hogyan találhatná a leány ágyban az ifjút? Elképzelhető volna, hogy a lány idegen házak között jár-káljon éjjel? Álom ez: boldogabb álom annál, mint az Ének szerelmes leányának gyötrelmes álma, aki a maga ágyában keresi az ifjút, de nem találja. Az összekapcsolódó kezek életközösséget, gyöngédséget és hűséget sugallnak az egyiptomi szövegben; az Énekben viszont elragadtatott ölelésben látjuk a kezet:

(Leány) E szavakkal szól a galamb:
eljött már a hajnal, merre víz utam (utad?)?

Ó, madár, ne zavarj engem!
Fivéremet ágyában találtam,
mily boldog vagyok.

Valljuk: soha el nem hagyalak,

kéz a kézben járunk;

bárhol járjak,

veled leszek mindenütt!

Elsőnek tart engem a szépek között,
nem törte össze szívemet.³⁵

(Fox No. 14)

(Leány) Saam növényei vannak benne (az ifjúban),
melyek elbűvölik őt.³⁶

Én vagyok nővéreid között a legigézetesebb...

Íme, olyan vagyok, mint egy gyönyörű kert,

melyet bevettem tarka virággal,

megannyi jóillatú drága füvekkel.

Kecsésen szeli át a csatorna:

(Leány) Fekvőhelyemen éjjelente kerestem,
akit szeret a lelkem.

Kerestem, de nem találtam.

(Én 3,1)

(Leány) Balkeze a fejem alatt,
és jobbával átölel engem.

(Én 2,6; 8,3)

³⁵ Vagyis: felmagasztalt engem (vö. 32. lábjegyzet), nem bántott meg azzal, hogy visszautasít.

³⁶ Lichtheim szerint: „Saam növényei itt megszólítanak minket”; Fox javaslata: „Benne saam-fák vannak; valaki előttük elragadtatott”. A leány az ifjúban bizonyos növényeket lát (vagy őt olyanak látja, mint bizonyos növények), amelyek elbűvölnek (a növény neve és az „elragadtatni, elbűvöltné lenni” ige közötti szójátszókkal élve, mivel ezek az egyiptomi nyelvben hasonló kifejezések). A szerelemtől elbűvöltség gondolata többször is megjelenik.

kezed ásta ki medrét.
 Ha az északi szél borzolja szelíd hűvösével [sic!],
 meghitt sétákra oly édes e táj.
 Kezed kezemen.
 Örömtől boldog a testem,
 sétáink bővületétől.
 Hangod hallása nekem mézizű [sic!] bor,
 csak azért élek, mert hallok a hangod.
 Ha csak egy percre megpillant a szemem,
 boldogítóbb nekem az, mint az evés, az ivás.³⁷

(Ifjú) Húgom eljött,
 és szívem felujjongott.
 Karom ölelésre nyílt...
 (Fox No. 20E)

(Ifjú) Megölelem,
 és karja felém tárul...
 (Fox No. 20F)

Az „orr illata” fordulattal leírt csók az egyetlen, ami kielégíti a szerelmes egyiptomi lányt, s ezért ehhez hasonlítva minden keserű; vagy éppen a legédesebb dolgokhoz hasonlítható az Ének fiatalembere szerint. Az orra adott csók, amely a szeretet általános kifejezése Egyiptomban, árnyaltabb az Énekben a keblek és az ajak említésével:

(Leány) Ha édességet ízlelek, [keserű] mint a só.	(Ifjú) Azt mondtam: Felmegyek a pálmafára, és gyümölcse után nyúlok.
A gránátalma leve, mely édes volt ajkamban, olyan, mint a madarak epéje.	Olyanok legyenek kebleid, mint annak fürtjei,
Egyedül orrod illata	orrod illata, mint az alma, ínyed, mint a bor legjava,
...	
ami feléleszti szívemet. Rátaláltam arra, amit Aton örökre nekem ajándékozott.	ami lágyan folyik kedvesem számára, ami ajkamból ered, mint óbor. ³⁸
(Fox No. 12,B–C)	(Én 7,9–10)

Az Én 7,9–10-ben megjelenik egy többször ismétlődő motívum: a szeretett személynek, vagy valamely tagjának a legédesebb, legrészegítőbb dolgokhoz való hasonlítása:

(Leány) Szerelmed kívánatos [...] mint a mézzel kevert olaj,	(Leány) Csokoljon engem szája csókjaival, hisz gyöngédséged bornál is édesebb.
--	---

³⁷ A gyönyörűség dalainak kezdete, i. m., 76–77. (A fordító megjegyzése.)

³⁸ A héber szöveg alapontozásának (magánhangzóinak) kis változtatásával a szöveg értelmet nyer anélkül, hogy további változtatások lennének szükségesek: „ajkam” (*špāṭay*) a „valaki ajka” (*šiptē*) birtokos szerkezet helyett; „óbor” (*yšānīm*, szó szerint „régidolgok”, ami a gyümölcsökkel kapcsolatban szerepel a 7,14-ben) az „alvók” (*yšēnīm*) helyett.

[mint az öltözet] nagyok testén,
 mint ruházat istenek testén,
 mint a tömjén az orrnak [...]
 Olyan, mint a mandragóra
 ember kezében;
 mint a datolya,
 amelyet a sörhöz kevert.
 (Fox No. 20B,A)

Keneteid illata kellemes,
 Turak olaja a neve,
 ezért szeretnek téged a lányok.
 (Én 1,2–3)

A fizikai kapcsolat folytonossága a szerelmesek tipikus vágya, amit különböző álmokon keresztül akarnak biztosítani. Egyiptomi énekek egy csoportja a szerelmes ifjú hét vágyáról beszél (Fox No. 21A–G) hasonló sémát használva: „Bár núbiai szolgálód lennék ... bár mosdatód volnék...”, stb. Az Énekben és az egyiptomi költészetben közös elem a gyűrű–pecsét vágya:

(Ifjú) Bár gyűrű volnék, mely
 ujját díszíti!
 Látnám szerelmét minden nap [...]
 Az szeretnék lenni, aki az ő szívét
 rabul ejti.
 (Fox No. 21C)

(Ifjú) Tégy engem pecsétként szívedre,
 ujját díszíti!
 mint pecsétet karodra!
 (Én 8,6)

Az egyiptomi szerelmes leány három vágyat megfogalmazva visszhangozza a szerelmes ifjú vágyát (Fox No. 38–40). Ezek egyike a fiú érkezésének leírására a gazella képét alkalmazza, ami az Énekben is megjelenik:

(Leány) Ó, jönnél bárcsak a nővérhez,
 riadva-szökellve, mint a gazella,
 sivatagban hogyha megűzik.
 Lába repül, bár lankad a teste,
 remegés fut a tagjain át.
 Mögötte lihegnek már a vadászok,
 körötte csaholnak már az ebek.
 A por puha leple takarja előlük,
 míg sima ösvényként szeli át a folyót.³⁹

(Leány) Kedvesem hangja!
 Íme, jön,
 szökken a hegyeken át,
 szökell a halmokon keresztül.
 Olyan a kedvesem, mint a gazella,
 vagy mint a szarvasborjú.
 (Én 2,8–9a; vö. 8,14; 2,17)

A testrészek leírása a szerelmes ifjú részéről ugyancsak közös eleme az egyiptomi és bibliai szerelmi irodalomnak. A kettő kölcsönösen szemléli egymást; a szeretett személy a világ valamennyi szép és kívánatos dolgának mikrokozmoszává válik:

(Ifjú) Nővérem párját föl nem lelni sehol,
 mindenkinél gyönyörűbb.
 Orcája tüzes újesztendei csillag,
 ha gazdag évet ígérve [sic!] följön az égre.
 Ékes erényű, bőre vakító,

(Ifjú) De szép vagy, kedvesem,
 de szép vagy!
 Szemeid, mint a galambok
 a fátyolod mögött,
 hajad, mint a kecskenyáj,

³⁹ A gyönyörűség dalainak kezdete, i. m., 32. (A fordító megjegyzése.)

tekintete szép a szemének;
 méz pereg ajkáról, ha beszél,
 hiábavaló szava nincsen.
 Nyaka hosszú, a kebele világít,
 valódi lazúrkő sűrű [sic!] haja,
 versenyre kel ékes arannyal a karja,
 lótsznak kelyhe öt uja;
 csípője nehéz, karcsu derekéért,
 sima combjéért verekednek.
 Ölelése megejti szívem.⁴⁰

amely leszáll Gileád hegyeiről.
 Fogaid, mint a nyírásra kész nyáj,
 amint kijön a fürdőből,
 ikreket szült mindegyik,
 meddő egy sincs közöttük.
 Ajkad karmazsinszalag,
 arcod bájjal teli,
 halántékod mint a gránátalmaszelet
 fátyolod mögött.
 Nyakad, mint Dávid tornya,
 bástyákkal kiépítve;
 ezernyi pajzs függ rajta,
 megannyi hősi pajzs.
 Két melled, mint a gazella ikrei,
 amelyek lilimok között legelnek.

(Én 4,1–5; vö. 6,4–7; 7,2–6; az ifjúról: 5,10–16)

A szív elrablásának az egyiptomi szövegekben már többször látott motívuma feltűnik az Énekben is⁴¹:

(Ifjú) Rabul ejtetted szívemet, húgom, mátkám,
 rabul ejtetted szívemet szemed egyetlen pillantásával,
 nyakad egyetlen hajszálaival.
 (Én 4,9)

KONKLÚZIÓ

Felsoroltuk az Ének és az egyiptomi szerelmi énekek közötti hasonlóságokat azért, hogy megízleltessük a szövegek szépségét; segítséget adtunk annak megértéséhez is, ami sajátos kultúrához kötődik, és ami a megértés számára korlátot jelenthet.

Másodlagos cél volt ugyan, de bejárt utunk során figyelmet szenteltünk az egyiptomi szerelmi énekek ideális hátterének éppúgy, mint a bibliainak. Az Énekben a szerelem őserő, isteni energia, amely a világot kormányozza; a két szerelmes kettejüknek a teremtmény vitalitása legmélyén, egy gyümölcsöskertben megélt kapcsolatán keresztül tapasztalja azt meg. Valószínű, hogy ha nem is ugyanolyan világosan megfogalmazottan, de az egyiptomi énekeket illetően is ez a felfogás a meghatározó.

⁴⁰ A gyönyörűség dalainak kezdete, i. m., 17. (A fordító megjegyzése.)

⁴¹ Legalábbis ha a *libbabtini* igét *piel privativusként* (tagadó értelmű igealak) értelmezzük, amit én is előnyben részesíték. Eszünkbe juthat a szerelmes Amnon Dávidhoz intézett kérésében szereplő *lb(b)* gyökkel: „Kérlek, jöjjön el Támár, a húgom, hogy a szemem előtt két szív formájú süteményt süssön (*út'labbēb l'ēnay š'tē l'bibôt*) és az ő kezéből egyek!” (2Sám 13,6)

Az összehasonlítás által a szövegek a téma mélységéig hatoltak, horizontjuk kitágult, új nézőpontokkal gazdagodtak, a szavak nem várt visszhangokat keltettek.

Az ilyen típusú szövegeket azért írták, hogy örömet ébresszenek. Az Ének nagyvonalú és fényűző stílusa, bámulatos és becses képei, választékos kifejezései, hangzói és ritmusa formálta zenéje, idézetei és utalásai nem véletlenek: a szépség, a jóság, az élet által kiváltott csodálkozás, öröm üzenetét akarják hirdetni. Az Ének bölcsességi látásmódjának megfelelően a maga stílusában Istennek a teremtményben való kinyilatkoztatását mutatja meg, amit egy fiatal pár tiszta és sóvárgó tekintetén keresztül ragad meg, akik életre kelnek, és olyan erőre lelnek, ami mindent beborít és áthat. Mi lehetne meggyőzőbb és mélyebb kinyilatkoztatása a világot betöltő szépségnek és szeretetnek?

A MÓZESI KÉPANYAG MÁTÉ EVANGÉLIUMÁBAN*

Wayne S. Baxter

BEVEZETÉS

Az ókori rabbik szerint amilyen az első megváltó volt, olyan lesz a későbbi is.¹ Ehhez hasonlóan jegyezte meg Barnabas Lindars: „Ha Jézus műve a megváltás, akkor az új exodust jelent, és ha ő az új kivonulás vezetője, akkor (legalább implicit módon) az új Mózes szerepében kell megjelennie.”² Kevesen vonnák kétségbe, hogy Jézus megváltani jött az ő népét, mégis nagyon vitatott, hogy a szinoptikus evangéliumok mennyire jellemzik Jézust új Mózesként. E tárgykör jelentősége az újszövetségi bibliatudomány számára nemcsak az, hogy feltárja az őskereszténység zsidó jellegét – ami sok egyházi és tudományos körben mellőzött vagy kevésbé hangsúlyos –,³ de rendkívül jelentős Máté krisztológiájára vonatkozóan is. E dolgozat célja, hogy a Máté-evangélium mózesi képanyagát kutassa. A tanulmány először kritikusan elemzi az evangélium azon sorait, ahol a mózesi képanyag a legnyilvánvalóbbnak tűnik.⁴ Néhány következtetés pedig összefoglalja a tanulmány állításait és tárgyalja a mózesi képanyag Máté krisztológiájára gyakorolt hatásait.

* A fordítás alapjául szolgáló tanulmány: WAYNE S. BAXTER, „Mosaic Imagery in the Gospel of Matthew”, *Trinity Journal* 20/1 (1999): 69–83. Fordította: MILE ANDRÁS.

¹ Vö. *Eccl. Rab.* (Midrás a Prédikátor könyvéhez) 1,18.

² „The Image of Moses in the Synoptic Gospels”, *Theology* 58 (1955) 129.

³ DONALD VERSEPUT azt írja: „az a következtetés, hogy Máté teljesen kitorlotta a hagyományos zsidó várakozások politikai arculatát és azt a személyes, lelki üdvösséggel helyettesítette, széles körben elfogadott alaptétele lett a Máté-evangéliummal foglalkozó kutatóknak” („The Davidic Messiah and Matthews Jewish Christianity”, *SBLSP* [1995] 102).

⁴ A „mózesi” szövegek átfogóbb (de túlságosan részletekbe menő) értékelését lásd: DALE ALLISON JR., *The New Moses: A Matthean Typology* (Minneapolis: Fortress, 1993). Tanulmányom párbeszédet folytat e fontos művel.

1. A SZÜLETÉS- ÉS A GYERMEKSÉGTÖRTÉNET

Több elemző érvelt a mózesi tipológia mellett a Máté evangélium nyitó elbeszélésében.⁵ Az események a Máté közölte születéstörténetben bizonyára földézik a kivonulás elbeszélésének nyitó sorait.⁶ Miután Heródes megtudja, hogy megszületett egy gyermek, aki a zsidók királya, titokban tervezi a gyermek elpusztítását (Mt 2,13b). De Isten angyala szól Józsefnek és arra utasítja, hogy fiával meneküljön Egyiptomba (Mt 2,13a). Amikor Heródes rájön, hogy a bölcsek becsapták, megparancsolja, hogy valamennyi két évnél fiatalabb fiúgyermeket öljenek meg a környéken. Máté története nagyon ismerősen cseng: amikor a fáraó gyanakszik, hogy a szapora héberek ellenségeihez csatlakoznának egy háború alkalmával, majd elhagynák az országot (nagy fölzúdulást okozva ezzel saját birodalmában), megparancsolja, hogy minden újszülött héber fiúgyermeket öljenek meg (Kiv 1,10.16). Az újszülött Mózes szülei miatt megmenekül ettől a sorstól (Kiv 2,1–10).

A Kiv 1–2 áthallásai ismerősek lehetnek az első századi olvasóknak, különösen akkor, ha a mózesi hagyományok Josephus Flavius és más, a második templom idején élt íróknak a műveik révén beágyazódtak az ősi palesztin kultúrába.⁷ Josephus írja:

Az egyik szent írástudó [...] jelentette a királynak, hogy az izraeliták idejében születik valaki, aki megalázza az egyiptomiak uralmát és megnöveli Izraelét [...] és mindenkit felülmúl dicsőségben. [...] A király megijedt, és a tanácsokra hallgatva megparancsolta, hogy minden izraelitánál születő fiúgyermeket vessenek a folyóba.⁸

Josephus arról is beszámol, hogyan jelent meg Isten Mózes apjának álmában, és a fáraó rendelete miatti elkeseredésében buzdította őt (kinyilatkoztatva neki, hogy minden rendben lesz), és megjövendölte, hogy fia nagy lesz és megszabadítja népét az egyiptomi szolgaságból.⁹ Bizonyára, ha az ilyen

⁵ Például: HOWARD TEEPLE, *The Mosaic Eschatological Prophet* (JBL Monograph Series 10; Philadelphia: SBL, 1957) 74–75; RAYMOND BROWN, *The Birth of the Messiah* (Garden City: Doubleday 1977) 107–119; ALLISON, *The New Moses*, 14065; és A. D. A. MOSES, *Matthews Transfiguration Story and Jewish-Christian Controversy* (JSNTSup 122; ed. STANLEY E. PORTER: Sheffield Academic, 1996) 164–166.

⁶ J. CROSSAN felsorolja a történet alapvető párhuzamait: a gyermek elleni összeesküvés, az édesapa tettei és a gyermek megszabadítása („From Moses to Jesus: Parallel Themes,” *Bible Review* 2 [1986] 18–27).

⁷ Nagy valószínűséggel figyelembe lehet venni sok Mózessel foglalkozó művet, például: *Mózes testamentuma*, *Mózes kulcsa*, *De Vita Mosis*, *Mózes-apocryphon*, *Misztikus szavak könyve*, *Mózes krónikája*, *Mózes nyolc könyve*, *Mózes apokalipszise*, *2QapMoses (2Q21)*, *Mózes halálának midrása* és más további munka, amihez még jön az a sok irodalom, ami Mózesről ír, vagy egyértelműen mózesi képanyagot használ: pl. *Pseudo-Philon zsidó régiségek* c. munkája, *Ábrahám apokalipszise*, *Jubileumok könyve*, különböző targumok és midrásook.

⁸ *Ant.* 2.205–6, vö. Tg Ps.–J. Kiv 1,15 és *Pseudo-Philo* 9.

⁹ *Ant.* 2.101–6.

hagyományok részei voltak az ősi palesztin kultúrának (márpedig úgy tűnik), akkor a Mózes-történet körvonalai könnyen felismerhetőek voltak Máté születés-elbeszélésében.¹⁰

Ez a körvonal tisztábban látható Máté elbeszélése végén, ahol kifejezetten idéz a Kivonulás könyvéből. Máté azt írja, hogy Heródes halála után egy angyal szól Józsefnek, hogy vigye vissza a gyermeket és az anyát Izraelbe, „meghaltak ugyanis, akik a gyermek életére törtek (Mt 2,20: *τεθνήκασιν γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου*). Ez szinte teljesen egyezik a Kiv 4,19 versével, ahol Isten szól Mózeshez: „meghaltak ugyanis, akik az életedre törtek” (*τεθνήκασιν γὰρ πάντες οἱ ζητοῦντές σου τὴν ψυχὴν*).¹¹ Ahogy a Kivonulás könyve nyitó elbeszélésének végén, úgy Máté olvasói is, mire a gyermekségtörténet leírásának végére érnek, új kivonulást várnak, azaz egy új szabadító fölemelkedését, aki kivezeti Izraelt a száműzetésből.

2. KIVONULÁS ÉS SZÁMŰZETÉS

A kivonulás motívuma fontos Máténak. Az Izrael királyi vonalát követő családfa¹² fordulópontja a babiloni fogság idejére esik (Mt 1,11–12), ahol megszakad a dávidi dinasztia. Az evangélista harmadik „tizennégy” nemzedéke – utalva a Babilonba való elhurcolás és a Krisztus közötti időre – valójában tizenhárom generáció. Ezek alapján Máté számításai szerint Izrael még száműzetésben van.¹³ A babilóniai fogságban hullatott könnyek a betlehe-

¹⁰ Akár Márk és János, Máté is megírhatta volna evangéliumát e párhuzam nélkül, vagy mint Lukács, teljesen más hagyományból választhatott volna motívumot. De nem ezt tette.

¹¹ BROWN írja: „A rejtélyes többes számú íge Máté evangéliumában (amikor csak Heródes halt meg) lehet, hogy kifejezett idézet a LXX Kiv 4,19-ből.” (*The Birth of the Messiah*, 113. 38. lábjegyzet; vö. KRISTER STENDAHL, „Quis et Unde? An Analysis of Matthew 12,” *The Interpretation of Matthew* [ed. GRAHAM STANTON; Philadelphia: Fortress, 1983] 64, 22. lábjegyzet).

¹² Vö. D. A. CARSON, „Matthew,” *The Expositor's Bible Commentary*, vol. 8 (ed. FRANK E. GAEBELAIN; Grand Rapids: Zondervan, 1984) 64–69; W. BARNES TATUM, „the Origins of Jesus Messiah’ (Matt 1:1, 18a): Matthew’s use of the Infancy Traditions,” *JBL* 96 (1977) 527; VERSPUT, „The Davidic Messiah,” 1078.

¹³ Ebbe a száműzetésbe született Krisztus (Mt 1,17b 18a), és ebből hívja ki Isten Izraelt (Mt 2,15; vö. Óz 11,1). Ahogy Máté látja Izrael tartós fogságát, az erős párhuzamot mutat a próféták szemléletével, akik gyakran használtak fogság/kivonulás hasonlatokat: pl. Iz 10,24–26; Jer 2,4–7; Ez 20,33–38; Óz 2,14–15; 13,4–6. RICHARD FRANCE megjegyzi: „A próféták gyakran várják Isten cselekedeteinek megismétlését”. A kivonulás különösképpen modellül szolgál a prófétai jóvendöléseknek, mind az Izrael nemzeti történelmében történő szabadításában, mind Isten dicsőségesebb eszkatológiai művében” (*Jesus and the Old Testament* [Downers Grove: InterVarsity, 1971] 39). Az, hogy maga Dávid király könyörögött az Úr szabadításáért és a népe helyreállításáért (Zsolt 14,7) azt sugallja, hogy a fogság leginkább spirituális kérdés volt, amely lelki megoldást igényelt, azaz új szövetséget (vö. Jer 31,31–34 és Ez 36,25–27). Izrael mély nemzeti bűnbánatának és az Isten felé irányuló, szívből jövő engedelmességnek szükségességét a második templom korában élő írók is észlelték; vö. CD 1,1–21, Jubileumok könyve 23,23–31; SalZsolt 5,6–7.

mi édesanyák könnyeiben a legkifejezőbbek, akiknek fiait Heródes lemészároltatta (2,17–18, vö. Jer 31,15). De ahogyan Ráhel megvigasztalta a szabadtás ígérete (Jer 31,16–25, különösen a 31–34. versek, ahol Isten megígéri a végső szabadtást: az új szövetséget, amely megszabadítja népét a bűnöktől), ugyanúgy Jézus, Dávid király jogos örökösének megmenekülése is nagy reményt és várakozást ébresztett Izrael új kivonulására, amelynek vezetője egy új Szabadító, a Krisztus (vö. Mt 1, 21).¹⁴

Az új kivonulásra való várakozás csak fokozódik a Keresztelő Jánosról szóló elbeszélésben. János „azokban a napokban” (3,1) bűnbánatot hirdet.¹⁵ Bár lehet, hogy ez a mondat egyszerűen kronológiai,¹⁶ mégis annyira kötődik a próféták eszkatológiájához,¹⁷ hogy itt nehéz nem meghallani az erre tett utalásokat, különösképpen, ami ez után következik a szövegben. Máté azt írja, hogy Keresztelő János működését Izajás megjövendölte (Mt 3,3), és habár az evangélista csak egy verset idéz Izajástól, az első századi olvasóban visszhangozhatott az egész izajási szöveg:

Vigasztaljátok, vigasztaljátok népemet! – mondja a ti Istenetek. Szóljatok Jeruzsálem szívéhez, és kiáltásatok neki, hogy letelt szolgálata, letörlesztette bűnét, hiszen kétszeresen meglakolt az Úr kezétől minden vétkéért! Egy hang kiált: Készítsétek a pusztában az Úr útját, egyengessetek ösvényt a sivatagban Istenünknek... Akkor kinyilvánul az Úr dicsősége és látni fogja minden ember egyaránt. Bizony, az Úr szája szól. (Iz 40,1–5)

Izajás számára ez a szózat a babiloni fogságra vonatkozott, Máté szerint azonban Izrael még száműzetésben élt és várta a végső kivonulást. Az evangélista számára már most megérkezett a végső kivonulás: „elközelgett a mennyek országa” (3,2; vö. 4,17; 10,7; 12,28).¹⁸ Ennek a nagy kivonulásnak a végső Szabadítója maga az igazi Isten Fia lesz, a *par excellence* Fiú, Jézus (Mt 3,17; vö. 2,15 és 1,23).

¹⁴ Bizonyára Óz 11,1 Krisztusra vonatkoztatása a Mt 2,15-ben erre az olvasatra ösztökéli az olvasót, azaz amikor Krisztus, az igazi Isten Fia Egyiptomból érkezik, a népét hozza magával.

¹⁵ Nemzeti bűnbánatra vágyott a második templom idején a szent maradék (vö. a 12. lábjegyzetet fentebb).

¹⁶ Lásd: JOHN BROADUS, *Commentary on Matthew* (Grand Rapids: Kregel, 1990) 31.

¹⁷ Például: Iz 4,2; Jer 30,8; Ez 38,10; Óz 2,16; Joel 3,1; Ám 9,11; Abd 8; Mik 4,6 stb.

¹⁸ Érdekes megjegyezni, hogy amíg Izajás gyakran az „azon a napon” kifejezést használja (több mint negyvenszer) a 40. rész után csak egyszer fordul elő. Nyilvánvaló, hogy Máté számára a 40. résznel „az a nap” most van.

3. A MEGKÍSÉRTÉS

A *par excellence* Fiú próbája a pusztában, amelyet azonnal követ Jézus fiúságának mennyei tanúsága, erre az új kivonulás motívumra támaszkodik.¹⁹ Az Egyiptomból való kivonulás után nem sokkal Izrael, Isten „elsőszülöttje” (Kiv 4,22) negyvenévi megpróbáltatáson esett át. „Megkísértette” őket az éhség (Kiv 16,2–8) és a bálványimádás (Kiv 32,1–9), végül arra is „kísértést éreztek”, hogy Istent próbára tegyék (Kiv 17,1–7). Végül Izrael nyomorúságos kudarcot vallott, és egy egész nemzedék elpusztult a pusztában (Szám 25,1–9).

De amint Isten első fia kudarcot vallott a pusztában, Jézus, a *Fiú* győzelmes engedelmességgel tartózkodik a pusztában. Az evangélista ügyel arra, hogy párhuzamot vonjon Jézus és Izrael pusztai tapasztalatai között.²⁰ Elsősorban akár Izrael, Jézus is a negyvenes számegységgel jelölt ideig tartózkodik a sivatagban („negyven nap és negyven éjjel”).²¹ Jézust megkísérti az éhség, de Izraeltől eltérően eltökélten ragaszkodik Isten Szavának táplálékához. Ő is megkísértetett, hogy Istent próbára tegye, de az első fiútól eltérően ő a bizalmat és az engedelmisséget választja. Megkísérti a bálványimádás, de helyette Isten szolgálatát és imádását választja. Így Jézus bizonyítja, hogy az Atyának való tökéletes engedelmsége által ő Isten valódi Fia. Földi tevékenysége vége felé újra próba elé kerül (vö. Mt 27,40).

A megkísértés perikópája bemutatja, hogy Jézus fiúsága nem csak ontológiai, hanem funkcionális is.²² Jézus valóban Isten Fia, hiszen tökéletesen engedelmeskedik Istennek.²³ Pontosan itt kapcsolódnak össze az Isten Fia és a szolga képei. Ezek a témák először a Mt 3,17-ben találkoztak, ahol a mennyei hang egyaránt hivatkozott a Zsolt 2,7-re és az Iz 42,1-re.²⁴ A Zsolt 2,7 Jézus fiúságára vonatkozik, míg az Iz 42,1 a szolga szerepéről szól. Jézus fiúsága felülmúlja Izraelét mind ontológiai (Izrael Isten fogadott fia volt, míg Jézus Isten természet szerinti fia), mind funkcionális szempontból (Izrael

¹⁹ Máté a τότε [„akkor”] szóval kezdi a perikópát, amely szövegbeli kapcsolatra utal az előző perikópával, különösen az utolsó mondatnál a 17. versben, amely Jézus fiúságára vonatkozik.

²⁰ Az, hogy Jézus a MTörv 6–8-ból vett idézettel válaszolt a kísértésekre mutatja, hogy tudatában volt az Izraellel való tipológiai kapcsolatnak.

²¹ ALLISON amellett érvel, hogy a „negyven nap és negyven éjjel böjtölni” kifejezés határozottan mózesi utalás, állítva, hogy „negyven éjjel” egy különleges mózesi kifejezés: csak Mózes böjtölt a pusztában, Izrael nem. Következésképpen itt határozottan mózesi tipológiát lát (*The New Moses*, 165–72). A böjtölés önmagunk megalázásával jár (vö. Lev 16,29, 31; Szám 29,7; Zsolt 35,13; Iz 58,3,5), és éppen ez volt Isten szándéka Izraellel a pusztában (MTörv 8,23,16).

²² A két fogalom szervesen összefügg a negyedik evangéliumban (vö. Jn 5,18–22,30; 10,18; 14,31; *passim*).

²³ DAVID HILL írja, „[Jézus] éppen azért 'Isten Fia', mert aláztos, engedelmes és szolgálatkész” (*In Quest of Matthean Christology*, *Irish Biblical Studies* 9 [1986] 140).

²⁴ Ez a kétszeres hivatkozás jól ismert (ROBERT GUNDRY, *The Use of the Old Testament in St Matthew's Gospel* [NovTSup 18; Leiden: Brill, 1967] 29–32; CARSON, *Matthew*, 109).

engedetlen volt, míg Jézus tökéletesen engedelmes). Máté számára egyértelmű, hogy az első fiú csak rámutatott az utolsó Fiúra. Az első, Mózes által vezetett kivonulás kudarccal végződött, és elővételezte az utolsó, a soha kudarcot nem valló Jézus által bevégzett kivonulást.

4. A HEGYI BESZÉD

Jézus első nyilvános tanításának helyszíne Máté evangéliumában több szempontból is felidézi Mózes alakját a Sínai hegyen.²⁵ Először is, az evangélista azzal kezdi a perikópát, hogy Jézus felment egy hegyre (5,1: ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος). Ulrich Luz szerint ez a mondatrész valószínűleg „Mózes Sínai hegyre való felmeneteléhez társítható.”²⁶ Allison megjegyzi, hogy a mondatrész ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος („felment a hegyre”) huszonnégyszer fordul elő a LXX-ban, ezek közül tizenhatalc a Pentateuchosban.²⁷ Tizennégy említés a Sínai hegyre vonatkozik, közülük tizenegy kimondottan Mózesre.²⁸ Így a kifejezés, bár nem kizárólagosan mózesi, úgy tűnik, mégiscsak sínai-motívum.²⁹

A következőkben Máté úgy fogalmaz, hogy Jézus „szólásra nyitva ajkát” tanított. Ennek a sémi szófordulatnak (vö. Jób 3,1; 33,2; Zsolt 78,2; Dán 10,16; ApCsel 8,35; 10,34; 18,14)³⁰ itt most különleges szerepe van: Jézus tanításának kinyilatkoztató természetét jelöli.³¹ Jézus nem egyszerűen egy írástudó, aki magyarázza az Írásokat: ő az Írás meghatározó értelmezője (lásd a néptömeg választását beszédére: Mt 7,29). Jézus tanításának a kinyilatkoztató természete hangsúlyos, ahogy saját szavaiból is kihallatszik (Mt 4,4): „Megíratott:

²⁵ ROBERT BANKS másként gondolja: „Egy 'névtelen' hegy társítása Jézus szolgálatának fő mozzanataihoz Máté evangéliumában – megkísértés, tanítványok elhívása, színeváltozás, nagy küldetés – inkább a 'kinyilatkoztatás' szerepét jelöli, és nem helyét. (*Jesus and the Law in the Synoptic Tradition* [SMTSMS 28; ed. MATTHEW BLACK; Cambridge: Cambridge University Press, 1975] 231). Még ha BANKS-nek igaza is van, a kinyilatkoztatás képe akkor is teljesen párhuzamos a sínai eseménnyel, ahol Isten először *nyilatkoztatta ki* magát népének Mózes közbenjárása által (vö. 2Kor 3,7–18).

²⁶ ULRICH LUZ, *Matthew 17: A Commentary* (Minneapolis: Fortress, 1980) 224.

²⁷ ALLISON, *The New Moses*, 174–175.

²⁸ Pl. Kiv 19,3: καὶ Μωυσῆς ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος τοῦ θεοῦ („Mózes pedig felment az Isten hegyére”).

²⁹ JACK KINGSBURY amellett érvel, hogy a hegy motívuma arra utal, hogy Jézus Isten Fia („The Title 'Son of God' in Matthew's Gospel,” *CBQ* 37 [1975] 193–202). KINGSBURY kizár minden mózesi hasonlatot, „figyelembe véve, hogy Máté összességében nem dolgozza ki evangéliumában az új Mózes tipológiáját” (16. oldalon a 48. lábjegyzet). De ha közelről megvizsgáljuk KINGSBURY érveit, akkor nem meggyőzőek. Mi több, szükségesnek vélünk (akárcsak KINGSBURY) egy teljesen kidolgozott új Mózes-tipológiát annak érdekében, hogy lássuk a Sínai-hegy Mózesének jellemzőit, ami Máté evangéliumában nem alaptalan.

³⁰ Vö. CARSON, „Matthew,” 129 és BROADUS, *Matthew*, 87.

³¹ Vö. CARSON, „Matthew,” 129.

nemcsak kenyérrel él az ember, hanem minden igével, amely az Isten szájából származik.” (vö. MTörv 8,3).³²

Harmadszor: Krisztus tanításának lényege a Tóra.³³ Kijelentésével, miszerint nem eltörölni jött a törvényt, hanem beteljesíteni, azt állítja, hogy Mózes tulajdonképpen várta őt, más szóval: Mózes profetikusan előképe volt Jézusnak (vö. Jn 5,46–47).³⁴ Az utalás egyértelmű: Jézus olyan, mint Mózes, bár sokkal nagyobb, ezért Krisztus a Tóra egyedüli hiteles értelmezője, mert őáltala van a Tórának végső értelme és beteljesedése.

Negyedszer: lehetséges, hogy Máté azáltal, hogy a Hegyi Beszédet közvetlenül az 1–4. fejezetek kimagasló kivonulási képei után helyezte, a második templom korának irodalmi szándékát tükrözi, amely összekötötte a kivonulást a Sínai-hegyi eseményekkel.³⁵ Ha ez igaz, akkor az első négy fejezet megkívánna valamiféle Sínai csúcspontot.

5. Az Úr Szolgája

A Mt 12,15–21-ben Izajás próféta hosszú idézésével (Iz 42,1–4) Máté egyértelművé teszi, hogy Jézus Jahve szenvedő szolgája (παῖς θεοῦ).³⁶ Találunk-e mózesi képanyagot ehhez a meghatározáshoz? Maga „az Úr szolgája” cím szorosan kapcsolódik Mózeshez az Ószövetségben.³⁷ Egyesek, mint például Aage Bentzen, amellett érvelnek, hogy az Úr szolgája (vagyis a próféta) valójában „az ’új Mózes’ – ’Mózes *redivivus*’”.³⁸

³² Máté képe Krisztusról mint Kinyilatkoztatatóról egybecsengett a korai messiási várokozásokkal. A samariai asszony például azt mondta Jézusnak: „Tudom, hogy eljön a Messiás, és amikor ő eljön kijelent majd nekünk mindent.” (Jn 4,25, vö. CD 7,18; 4Q175; 1Hén 51,3).

³³ Egyesek Jézus kijelentéséről azt gondolják, hogy „messiási Tóra”. ALLISON, másokkal együtt egyetért ezzel a gondolattal: „Jézus, a Mózeshez hasonló Messiás, aki meghirdeti Isten eszkatologikus akaratát egy hegyen, amely tipológiailag azonosítható a Sínai-heggyel.” (*The New Moses*, 185).

³⁴ CARSON, „*Matthew*,” 1414

³⁵ Pl. 4Ezdr 14,4: „És elküldtem őt, és kiveztem népemet Egyiptomból, és elveztem a Sínai hegyhez, és napon át magamnál tartottam.” (JELENTIS ISTVÁN fordítása), vö. 9,29–30; *Mózes mennybevétele* 3,11sköv.; *passim*.

³⁶ Korábban a mennyei hang a Mt 3,17-ben utalt az Iz 42,1-re, de ez most kifejezett lesz a 12,18-ban (vö. a Mt 17,5-tel, ahol újra megismétlődik). Jézus gyógyító szolgálatának beteljesedése a szenvedő Szolga éneke, az Iz 53,4, amit az evangélista idéz a 8,17-ben. Valószínűleg ugyanerre az énekre utal a Mt 26,28 (Iz 53,12); ezt erősítik meg Jézus küldetéséről szóló saját szavai, melyek a „Szolga” kifejezésbe ágyazódtak: „Hiszen az Emberfia sem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem, hogy ő szolgáljon” (20,28).

³⁷ Pl. Kív 14,13; Szám 12,7,8; MTörv 34,5; Józ 1,1,2,7,13,15; 8,31,33; *passim*; 1Kír 8,56; 2Kír 18,12; 1Krn 6,49; 2Krn 1,3; Neh 1,8; Zsolt 105,26; Dán 9,11; Mal 4,4. Habár a Héber Biblia más személyeket is nevez Isten szolgáinak (pl. Ábrahám, Józsué és Dávid), mégis főképp Mózes az, akit így neveznek az egész kánonon keresztül. A „Szolga” elnevezés különlegesen kitüntetett szerepre utal.

³⁸ AAGE BENTZEN, *King and Messiah* (London: Lutterworth, 1955) 66. Ez az álláspont viszont túlhangsúlyozza az új kivonulás motívumát a Szolga énekeiben. Azok a szakaszok, amelyek BENTZEN sze-

Habár Bentzen túloz, biztosan állítható a domináns kivonulás-motívumról a szolga énekeiben, hogy a szolga nagy szabadulást hoz el:

Így szól az Úr, aki utat készített a tengerben, és a hatalmas vizekben ösvényt; aki kihozott kocsit és lovat, hadsereget és hőst, akik együtt fekszenek, nem kelnek fel többé, kialudtak, mint a mécsbél, és elhamvadtak: „Ne gondolatok a régi dolgokra, és az elmúltakra ne figyeljete! Íme, én újat cselekszem, most sarjad, talán nem tudjátok? Igen, utat készítek a pusztában és a pusztában folyókat.” (Iz 43,16–19, vö. 45,13; 49,8–12; *passim*)

Ahogy már érveltünk, Máté (akárcsak a próféták, akik a szent maradékról beszéltek) úgy értelmezte, hogy Izrael még mindig száműzetésben van, szüksége van a „nagy” kivonulásra. Isten elküldte Keresztelő Jánost, hogy hirdesse népének: eljött az idő erre a végső kivonulásra (Mt 3,1–13, vö. Iz 40,1–5), majd elküldte Fiát, Jézust, hogy bevégezze azt (Mt 3,17, vö. Iz 42,1)³⁹ Így, ahogy a Szolga téma találkozik a kivonulás motívummal, úgy tűnik, valóban mózesi képanyaggal van dolgunk.

6. A NÉPSOKASÁG MEGVENDÉGELESE

Jézus kenyérszaporítása felidézi azt, hogy Mózes mannat adott Izraelnek (Kiv 16). A mózesi képanyag itt nem annyira bizonyos nyelvi párhuzamokra támaszkodik,⁴⁰ csupán a csoda természetére, azaz a kenyér természetfeletti megjelenésére. A manna csodája (amit Isten „mennyei kenyérnek” nevezett [Kiv 16,4]) mindörökre a zsidók szívébe vésődött (vö. Zsolt 78,23–25; 105,40; Neh 9,15; Jn 6,14, 31). János beszámolójából egyértelmű, hogy a csodálatos kenyérszaporítás és a népsokaság jóllakatását látván a tömeg azonnal összekapcsolta ezt Mózes manna-csodájával. „Az emberek pedig, látva a csodajelét, amelyet művelt, azt mondták: Bizonyára ez az a próféta, aki eljön a világra!” (Jn 6,14).⁴¹ Bár Máté elbeszélése nem utal konkrétan Mózesre, maga a csoda elég ahhoz, hogy fölidézze „az előbbi megváltót”.⁴²

rint összehasonlítják a szolgát Mózesrel (49,56; 812), inkább annak képei, hogy mit tesz majd a Szolga, azaz egy új kivonulási. Amint Izrael megszabadult a múltban, úgy fog a jövőben is.

³⁹ Ahogy J. JEREMIAS megjegyzi: a fiúság és a szolgaság fogalma találkozik a „Isten Szolgája” fogalomban a LXX utáni judaizmusban (παῖς θεοῦ, TDNT 5. 678).

⁴⁰ Contra ALLISON, *The New Moses*, 240–242.

⁴¹ Vö. *Eccles Rab* 1,28: „Ahogy az előbbi megváltónak köszönhetjük a manna hullását [...], úgy a későbbi megváltónak is köszönhetünk majd mannahullást.”

⁴² Ha Jézus csodálatosan fűrtet adott volna kenyér helyett, akkor is Mózesre gondoltak volna.

7. A SZÍNEVÁLTOZÁS

A mózesi képanyag a színeváltozás hegyén a legerőteljesebb. Máté részleteinek jelentős része felidézi Mózes alakját a Kiv 24. és 34. fejezetének elbeszéléseiben. Maga a színeváltozásra egy „magas hegyen” kerül sor (Mt 17,1 vö. Kiv 24,15–16), és habár a hegy említése nem feltétlenül jelent új mózesi témát,⁴³ amikor mégis megfelelő kontextusba kerül (vö. „A hegyi beszéd”), akkor a mózesi-sínai képanyagot gazdagítja. A „hat nap” említése felidézi a Kiv 24,16-ot, ahol „az Úr dicsősége leszállt a Sínai-hegyre, miután azt hat napig eltakarta”. Jézus magával vitte Pétert, Jakabot és Jánost, ami arra hasonlít, ahogyan Mózes magával vitte Áront, Nádábot és Abiut a Sínai-hegyre (vö. Kiv 24,1.9).

Máté azt írja Jézusról, hogy „ragyogott az arca, mint a nap” (17,2). Ez a leírás eltér a párhuzamos beszámolóktól: Márk semmit nem említ Jézus arcával kapcsolatban, Lukács pedig csak annyit mond, hogy az arca elváltozott (vö. Mk 9,3; Lk 9,29), így Máté beszámolója leginkább Mózeset idézi, akiről az van megírva, hogy az arca ragyogott.⁴⁴

A beárnyékoló felhő (Mt 17,5) azt a felhőt idézi, ami beborította a Sínai-hegyet (Kiv 24,15–18).⁴⁵ A felhőből megszólaló hang felidézi az Úr hangját, amint Mózeset szólította a felhőből (Kiv 24,16). Az Úr szavai a felhőből – „Ez az én szeretett Fiam, akiben kedvem telik, őt hallgassátok” – két korábbi perikópiát juttatnak eszünkbe. Az első a Mt 12,15–21 hasonló mondanivalójával a 18. versben: „a választottam, a kedvencem, akiben lelkem tetszését találta”; a második pedig a Mt 3,13–17, ahol először halljuk: „Ez az én szeretett fiam, akiben kedvem telik.” Amint már említettük, ezek a perikópák az új kivonulás motívumhoz kapcsolódnak, és így a mózesi képanyaghoz tartoznak.

Végül az *ἀκούετε αὐτοῦ* [„rá hallgassátok”] szavakról úgy tűnik,⁴⁶ hogy a MTörv 18,15-re hivatkoznak: „hallgassatok órá” (*αὐτοῦ ἀκούσεσθε*).⁴⁷ Az Atya hangja kijelenti, hogy Jézus nem csupán egy próféta Izrael prófétáinak

⁴³ Contra ALLISON, *The New Moses*, 170.

⁴⁴ A Kiv 34,30-ban olvashatjuk: „Áron és Izrael fiai azonban meglátták, hogy sugárzik Mózes arca”. Philón összehasonlítja Mózes arcát és a napot, amikor azt írja, hogy miután Mózes lejött a hegyről, az emberek, „akik látták, elképedtek és ámulatba estek, és nem bírták szemük tekintetét ráemelni, mivel a napsugáráéhoz hasonló fényesség áradt róluk” (BOLLÓK JÁNOS fordítása, *Mózes élete* 2,70; vö. 2Kor 3,7–13).

⁴⁵ Csak Máté jellemzi fényesnek a felhőt, megerősítve a kapcsolatot a Sekiná dicsőségével (vö. CARSON, *Matthew*, 386).

⁴⁶ Lehet, hogy ez Jézus saját buzdításának idézése a Mt 7,24-ben: *πᾶς οὖν ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους τούτους καὶ ποιεῖ αὐτούς* („mindenki ugyanis, aki hallgatja szavaimat és tettekre váltja”).

⁴⁷ Amennyiben az *αὐτοῦ ἀκούετε* szövegváltozata helyes, ahogy azt az alexandriai, ephraemi, washingtoni és néhány későbbi kézirat őrzi, akkor a hivatkozás még nagyobb erővel bír.

sorából, hanem ő a Mózeshez hasonló próféta (ApCsel 3,22; 7,37),⁴⁸ akire Mózesnél és Illésnél is jobban oda kell figyelni.⁴⁹ Mégis Mózes és Illés szerepét nem lehet leszűkíteni valamiféle ellentétparra.⁵⁰ A szövegkörnyezetből kiindulva Illés szenvedő alakként tűnik fel, aki előre jelzi Jézus passióját,⁵¹ Mózes pedig tipológiai szerepet tölt be. Mózes az utolsó próféta, azaz a Messiás prototípusa (MTörv 18,15.18), és amint Mózes engedelmességet parancsolt ennek a jövőbeli prófétának, ugyanúgy maga Isten is hasonló, Jézushoz való hűséget parancsol (5. vers). Mózes és Illés sajátos szolgálata előre jelzi és megtalálja végső beteljesedését Jézus szolgálatában.

8. A DIADALMAS BEVONULÁS JERUZSÁLEMBE

A mózesi képanyagnak csak halvány árnyalatával találkozunk ebben a perikópában. Amikor a városlakók megkérdezik: „Kicsoda ez?“, a tömeg így felel: „Ez Jézus, a próféta a galileai Názáretből.” (11. vers). Kingsbury lebecsüli ezt a „megvallást”,⁵² de komoly mulasztást követ el, mivel nem veszi figyelembe a kontextust. A néptömeg buzgón élteti Jézust mint „Dávid Fiát”. Ez kimondottan messiási megszólítás.⁵³ Amennyiben a „hosszanna” megtartotta eredeti jelen-

⁴⁸ János evangéliuma továbbra is a legegységesebb tanúja a második templom judaizmusának prófétái várakozására (a próféta, aki olyan lesz, mint Mózes). Leírja, hogy miként faggatta a tömeg Keresztelő Jánost: „Ki vagy te? [...] és megvallotta: Nem én vagyok a Krisztus. Erre megkérdezték tőle: Mi vagy tehát? Illés vagy? Ő azt válaszolta: Nem vagyok. A Próféta vagy? Azt felelte: Nem vagyok.” (1,19–21, vö. 6,14) Annak ellenére, hogy a tömegnek nem teljesen állt össze a kép (bár érdekes, hogy Jézust és a Prófétát összekapcsolják a Jn 7,40–42. 52-ben), elvárta Mózes szavainak a MTörv 18,15–18 szerinti személyes és nem csak kollektív beteljesedését (ahogy a qumráni közösség, vö. CD 6,10–11; 7,18–20; 1QS 9,11).

⁴⁹ Ez a részlet nagyobb kidolgozásra kerül a szövegben miután a tanítványok Isten hangjától megrettentve, felnéznek, és nem látnak senkit, csak *αὐτὸν Ἰησοῦν μόνον* [„csak Jézus egymagát”]. Ezt el lehetett volna mondani extra névmás nélkül is (vö. Lukács 9,36), ennek használata azonban növeli a különbséget Jézus, Mózes és Illés között. A hang nemcsak int, hanem korrigál is. Péter tudatlanságában visszautasítja Krisztus passió-jövendölését (Mt 16,21–23). Ahogyan Jézus helyreigazította ezt az evilági hozzáállást, ugyanúgy az Atya ismét helyreigazítja (más szóval: „Hallgass arra, amit az én fiam mond neked!”) Vö. WALTER L. LIEFELD, „Luke”, *The Expositor’s Bible Commentary*, vol. 8 (szerk.: FRANK E. GAEBELEIN; Grand Rapids: Zondervan, 1984) 928.

⁵⁰ Amint azt DAVID HAY megjegyzi: „Mózesnél és Illésnél nem voltak nagyobb alakok a zsidó szentírási hagyományban” (Moses Through New Testament Specacles,” *Int* 44 (1990) 241). Rövid, de hasznos leírás található lehetséges szerepeikről el elbeszélésben: Moses, *Matthew’s Transfiguration Story*, 36–42.

⁵¹ Vö. Jézus szenvedéseinek jövendölése (Mt 16,21–23), rövid közlése a tanítványság áráról (16,24–27), különösen tanításáról, amely Illés visszajöveteléhez kapcsolódik (vö. 17,9–13): „De mondom nektek, hogy Illés már eljött, s nem ismerték fel őt, hanem azt tették vele, amit csak akartak. Épp így az Emberfia is szenvedni fog miattuk. (17,12).”

⁵² KINGSBURY írja: „Látható, hogy ez a ’megvallás’ a Mt 16,13–20 és a 11,9 részekben mennyit számít Máté szemszögéből.” („The Title Son of David in Matthew’s Gospel,” *JBL* 95 [1976] 600).

⁵³ Összhangban Máté Zak 9,9 idézésével, ez a cím hangsúlyozza a Messiás királyi mivoltát („Verseput, The Davidic Messiah and Matthew’s Jewish Christianity,” 113,4).

tését,⁵⁴ akkor nem csupán dicsérő kijelentés, hanem felkiáltás a szabadulásért (gyakran intézték királyokhoz, vö. 2Sám 14,4; 2Kir 6,26). Az ilyen szabadítási áthallások felidézik az angyal Józsefnek szóló üzenetét, hogy nevezze fiát Jézusnak (יְהוֹשֻׁעַ) mert ő menti meg (שָׁעַ) népét bűneitől (Mt 1,21). Ez a szabadítási nyelvezet természetesen magában hordozza az új kivonulás motívumát, és így a mózesi képanyagot is (vö. fentebb „Kivonulás és száműzetés”).⁵⁵

A „galileai Názáretből” tulajdonítás utal a Mt 2,23-ra, ahol az evangélista kijelenti: „[Jézus] egy Názáret nevezetű városban élt, hogy így beteljesedjék, amit a próféták mondtak: 'Názáretinek' fogják hívni.” Bár a Mt 2,23 jelentését vitatják, legjobb értelmezésnek az tűnik, hogy Máté az ószövetségi próféták tanítására hivatkozik, és a messiás alacsonyrendűségéről beszél.⁵⁶ Ezért a Mt 2,23 rejtetten utalhat a Messiás szolgálai mivoltára. Ez téma, ahogy már korábban megállapítottuk, egy új kivonulásra mutat, és így a mózesi képanyag- (vö. „Az Úr szolgája” fentebb).

9. AZ UTOLSÓ VACSORA

A zsidó húsvét ünnepe a kivonulásról való megemlékezés volt, Mózes idejében Izrael drámai, Isten által történő megváltásának föllevenítése (vö. Kiv 12,24–27). Az evangéliumokban nem annyira a húsvét emlékezete jelentős, hanem inkább Jézussal való kapcsolata. Jézus újít az ősi rítuson, hisz saját teste töretik meg tanítványaiért (26,26). Máté nem csak a cselekedetet jegyzi fel, de a parancsot is, hogy igyanak a kehelyből (27. vers, vö. Mk 14,23), ami az utasítás fontosságára utal. Carson megjegyzi:

Amint a kenyeret megtörték, úgy töretik meg Jézus teste is. Ahogy pedig Izrael népe összekapcsolta egyiptomi szabadulását a húsvéti vacsora fogyasztásával (isteni rendeltetés szerint), ugyanígy a Messiás népe megemlékezik Jézus megváltó haláláról a kenyér fogyasztásával, Jézus parancsa szerint.⁵⁷

⁵⁴ A hozsanna szó mögött álló héber gyök (שׁוּ) a megszabadítást jelenti, és az üdvösségre vonatkozhat. Ld: BDB 446–448. BROADUS a hozsannát a szabadítás utáni kiáltásként értelmezi, nem pedig magasztaló kifejezésként (*Commentary on Matthew*, 427).

⁵⁵ KINGSBURY-nek igaza van, amikor azt állítja, hogy ha valaki „úgy tekint Jézusra, mint egy 'prófétára', az arról árulkodik, hogy egyáltalán nem értette meg személyét” („The Title Son of David in Matthew's Gospel,” 600). Bár ez a „megvallás” hiányos, azért még helyes, és lehet, hogy helyénvaló a királyi háttér szemszögéből. A tömeg cselekedetei valamelyest párhuzamosak a Jn 6,14–15-ben olvashatókkal, ahol a nép, miután látta Jézus csodáját, a csodálatos kenyérszaporítást, megvallja: „Bizonyára ez az a próféta, aki eljön a világra!” Ebből adódóan királlyá akarták tenni. Itt Máté evangéliumában Jézust a tömeg csak azután ismeri el „prófétának”, miután királyként vonult be Jeruzsálembe. A próféta-király téma részletes kidolgozását lásd: WAYNE A. MEEKS, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johanne Christology* (NovTSup 14; Leiden: Brill, 1967).

⁵⁶ Ld: CARSON, „Matthew,” 97.

⁵⁷ *Ibid.*, 536.

A Mt 26,28 tele van ószövetségi utalásokkal. Gundry hármát vesz észre: Kiv 24,8; Iz 53,11–12; és Jer 31,31–34.⁵⁸ Allison helyesen rámutat, hogy amíg az utóbbi kettő megjelenik a 26,28-ban, csak a Kiv 24,8 az, amelynek egyértelmű fogalmi és nyelvi kapcsolatai vannak.⁵⁹ A tipológiai megfelelés egyértelműnek látszik.⁶⁰ Ahogyan Mózes megkötötte az első szövetséget, és vérral szentesítette, ugyanúgy Jézus megalapította az új szövetséget, amely helyettesítette a régi szövetséget, és saját vére hullatásával érvényesítette.

BEFEJEZÉS

Máté evangéliumában gyakoriak a mózesi képek. Az evangélista születéstörténetében a gyermek élete elleni kísérlet emlékeztetett a Mózes születése körüli körülményekre. Nagyon valószínű, hogy a második templom zsidósága körében gazdag mózesi hagyomány miatt Máté első olvasói számára Mózes képe könnyen felismerhető volt, különösen azért, mert Máté elbeszélése hasonlított a hagyomány egy részére. Ezt a képet tovább árnyalja az, hogy az elbeszélés végén az evangélista kifejezetten idézi a Kiv 4,19-et. A gyermekségtörténet, akár Mózes története a Kivonulás könyvében, várakozással zárul: egy új szabadító eljövételével, aki Izraelt kivezeti a fogságból.

Máté fogság-motívuma, amelyre a családfában utal (a harmadik „tizenegyedik” nemzedék), és amelyet később kidolgoz evangéliumában, mózesi képanyagot tartalmaz (vagy származtatott mózesi képanyagot) a kivonulás témájából adódóan, hiszen a fogság utal egy kivonulásra, a kivonulásnak pedig előfeltétele a fogság. Mivel az ószövetségi próféták a Mózes által vezetett exodust tekintették prototípusnak (Isten népe minden jövőbeli kivonulásának), Izrael további fogsága (Máté szerint) új kivonulást vár, amelyet egy Mózeshez hasonló szabadító fog vezetni: Jézus.

Elénk tárul Mózes képe Jézus hegyi beszédében: ahogyan Isten Mózesnek adta a Tórát a Sínai-hegyen, majd Mózes ezt Izraelnek adta, ugyanúgy Jézus a hegyen ülve adja a hiteles Tóra-magyarázatot tanítványainak, kijelentve, hogy a Tóra csakis benne találja végső jelentését és beteljesedését.

Ahogy a fogság motívuma származtatott képanyagot tükröz, így van ez az evangélista szolga-témájával is. Izajás, felhasználva az első kivonulás nyelvezetét, megjövendölte, hogy az Úr Szolgája Isten népének nagy kivo-

⁵⁸ GUNDRY, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel*, 579.

⁵⁹ Kiv 24,8: „Mózes pedig fogta a vért, és meghintette vele a népet, és így szólt: Ez annak a szövetségnek a vére [τὸ αἷμα τῆς διαθήκης].” Jézus pedig azt mondja, „ez az én vérem, az új szövetségé [τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης].” Vö. ALLISON, *The New Moses*, 257–258.

⁶⁰ Nyilván ugyanezt alkalmazta a Zsidókhoz írt levél szerzője (9,18–25).

nulását idézi majd elő. Máté kifejezetten állítja, hogy Jézus az izajási szolga-ének beteljesedése, és ezért az utolsó kivonulás vezetője.

Mózes tükörképe (személyével együtt) világosan megjelenik a színeváltozás történetében: a hegy, Jézus arcának ragyogása, a fényesen lebegő felhő, mind-mind Mózes sínai tapasztalatát idézik fel. Továbbá Isten intó szavai („Őt hallgassátok!”) szinte bizonyosan Mózes saját szavaira utalnak, aki egy hozzá hasonló eszkatologikus prófétáról beszél (MTörv 18,15). Úgy tűnik, ez a végső próféta képe jelenik meg a jeruzsálemi diadalmas bevonulásnál is.

Végül az Utolsó vacsorán is emlékezünk Mózesre. Korábban Izrael összekapcsolta az Egyiptomból való szabadulást a húsvéti vacsorával. Ezek után a Messiás népe összekapcsolja a bűntől való szabadulást a kenyér elfogyasztásával és a kehely kiürítésével. Ahogy Mózes megalapította az első szövetséget, és vérrel pecsételte meg, úgy alapította meg Jézus az új szövetséget, amelyet tulajdon vérével pecsételt meg.

Az első evangélium mózesi képanyagai nyilvánvalóak. Mózes Krisztus típusa (*típus*).⁶¹ A kulcskérdés az, hogy Máté szándékosan építette-e fel úgy az evangéliumát, hogy pontosan tükröződjön benne a mózesi tipológia. Azt bizonyítani, hogy Máté úgy szerkesztette művét, hogy kitűnjön a mózesi tipológia, többet követel a mózesi hasonlóságok jelenléténél. A tipológia elsősorban a természetében rejlik, azaz a szerző szándékosan teszi azt szövegének fő mondanivalójává. Olyan állítás ez, amit elbeszélésében kiemel, és talán az utalásokkal még fokoz is. A hasonlóságok másodlagosak a természetében, ugyanakkor nem feltétlenül szándékosak a szerző részéről, de oda társíthatóak. Nem alkotják a szerző legfőbb mondanivalóját, csupán másodlagos eszközök, amelyek gazdagítják és színesebbé teszik munkáját. Ezért a mózesi tipológia – elsődleges természetéből adódóan – megkövetelne a kifejezett idézeteket az elfogadottabb krisztológiai témákhoz hasonlóan.⁶² Máté sehol sem idézi kimondottan az Ószövetséget, hogy kifejtse az „új Mózes” krisztológiáját.⁶³ Amennyiben Máténak szándékában állt volna egy új Mózes-krisztológia alkotása, akkor evangéliuma többi krisztológiáival együtt kimondottan kifejezte volna az új Mózes-témát (ahogyan ezt János te-

⁶¹ János evangéliuma például kifejezetten megerősíti ezt.

⁶² Jézust például kifejezetten „Dávid Fiának” (1,1), „Isten Fiának” (3,17), „Emberfiának” (9,6) nevezi, valamint „az Úr Szolgájának” (12,18).

⁶³ Elég lett volna egy egyértelmű idézet, mint például a MTörv 18,15, vagy 18,18.

szi evangéliumában), ezáltal kiemelve utalásait.⁶⁴ Legalább annyit biztosan tett volna az evangélista, hogy megerősíti a Mózesre vonatkozó utalásait.⁶⁵

Egyszerű áthallásokra építeni egy egész krisztológiát kétszeresen is problémás. Először az utalások felismerése kockázatos művelet. Allison az intertextualitás hét típusát említi: kifejezett idézet, nem kifejezett idézet, hasonló körülmények, kulcsszavak vagy kifejezések, hasonló elbeszélési szerkezet, szórend és költői visszhang.⁶⁶ De felismeri a lehetséges problémát: „A szókincsbeli hasonlóság nem mindig árulkodik irodalmi függőségről, vagy utal szándékos hivatkozásra. Így van ez a hasonló körülményekkel, elbeszélési szerkezetekkel, és a szótagoló sorrenddel is.”⁶⁷ Allison megoldása erre a problémára – a „kifinomult és érett megítélés”⁶⁸ használata – bár hasznos eszköz az intertextualitás megkülönböztetésére, túlságosan szubjektív ahhoz, hogy megengedjen bármilyen krisztológiai következtetést.

Ezt követi a második dilemma: hogyan lehet valamit határozottan állítani abból, amit nem mondanak ki nyilvánvalóan? Ezt kísérli meg a szóban forgó szerző. Itt kiemelkedően fontos követelmény lenne a kifejezett idézet. Egy utalásokra épített krisztológia inkább csak illúzió.

Az első evangélista nem szándékosan alkotott mózesi tipológiát, viszont szándékosan tarkította evangéliumát mózesi képekkel. Ez nem meglepő: Mózes jelentősége adott a zsidóságban. Neve többször fordul elő a héber kánonban, mint bárki másé (vö. 35. lábjegyzet fentebb). Az intertestamentális időkben az életéről és haláláról szóló hagyományok megszapordtak (vö. 6. lábjegyzet fentebb). Az Újszövetség is mintegy nyolcvanszor említi Mózeszt. Allison megjegyzi:

Az első evangélium írója a zsidó-keresztény világhoz tartozott, nem a későbbi pogány-keresztény világhoz. Máté zsidó volt, akiben élt a Biblia és a zsidó hagyomány, és egyháza, bár részt vett a pogányok térítésében, alapvetően zsidó maradt.⁶⁹

Mózesi utalások természetesen várhatóak lennének evangéliumában, ahogy korábbi hagyományok Márk és Lukács evangéliumában is közölnek hivatkozásokat Mózesre.

⁶⁴ Minden utalás a Szentírásban a „Szentháromság” tanára a hitelességét és megerősítését a más helyeken kimondott idézése által nyeri el.

⁶⁵ Főlöszleges vitatni, ahogy ALLISON teszi, hogy bármelyik utalás megerősíthető, ez semmit sem bizonyít. Ha így érvelünk, akkor minden utalás túl gyenge ahhoz, hogy azt a szerző valódi szándékának tekintsük (ahogy egyébként egyeseket tekint ALLISON pl. Mt 24,3).

⁶⁶ *The New Moses*, 1920.

⁶⁷ *Ibid.*, 21.

⁶⁸ *Ibid.*, 21.

⁶⁹ *Ibid.*, 133.

Ez a mózesi képanyag valóban színesíti Máté evangéliumát és gazdagítja krisztológiáját.⁷⁰ Máté evangéliumának egyik visszatérő, krisztológiai súllyal bíró témája a tekintély.⁷¹ Az első evangélium pontos *Sitz im Lebenje* bizonytalan, de legalább két dolog világlik ki Máté elmondásából: a farizeusoknak masszív vallási tekintélyük volt,⁷² és Jézus megkérdőjelezte ezt a tekintélyt.⁷³ A tekintély a második templom zsidóságának egyik fő eleme, különösen, ahogy ezt megjelenti a Tóra és Mózes személye.⁷⁴

Amikor Jézus megkérdőjelezte a vallási hatalmakat, azt úgy értelmezik, mintha aláásná Mózes és a Törvény tekintélyét. Jézus azonban kimondottan visszautasítja ezeket a vádakokat a hegyi beszédben (5,17–19). Nem azért jött, hogy eltörölje Mózeset, hanem hogy beteljesítse mindazt, amit az Ószövetség tanított. Így Jézus küldetését Mózes prófétikusan előrevetítette, és Mózes küldetése beteljesedett Jézusban. Hasonló módon Mózes tekintélye és a törvény Jézusra mutat, és Jézus hatalmában összpontosul.⁷⁵ Ezért nem úgy szemléljük Jézust, mint aki szemben áll Mózesrel, hanem mint olyan valakit, aki azért győztes, mert nagyobb tekintélye van. Úgy szemléljük, mint aki szorosan kapcsolódik Mózeshez, és így tökéletesen kiegészíti az idős próféta tekintélyét. Ez olyan tekintély, amit maga Mózes soha nem tudott volna teljessé tenni. Máté által, hogy Mózes színeivel fest képet Jézusról, aláhúzza ennek a tekintélynek a központi jellegét.

⁷⁰ O. CULLMAN megvizsgálja ezt a próféta fogalmat mint az újszövetségi krisztológiai probléma („Christological Problem in the New Testament”) megoldását: *The Christology of the New Testament* (rev. ed.; Philadelphia: Westminster, 1963) 43–50. Helyesen állapítja meg, hogy a hátrányok túlsúlyában vannak az előnyökhöz képest.

⁷¹ Az *ἐξουσία* fogalom tízszer fordul elő az evangéliumban. Először a 7,29-ben, ahol Máté megjegyzi, hogy csodálkozott a tömeg Jézus tanításán, mert úgy tanított mint akinek hatalma van, nem úgy mint az írástudók (olyan hatalom, amit a vallási vezetők meg is támadtak, vö. 21,23–27).

⁷² Ez a hatalom megnövekszik a Templom elpusztítása után (Kr. u. 70), mert a zsidóság két pilléréből az egyik megsemmisül (a másik a Tóra). Ezt követően a Tóra szerepe és a Tóra-magyarázat körül középpontba a zsidóságban. Vö. JACOB NEUSNER, „Religious Authority in Judaism,” *Int* 39 (1985) 373–87, és J. A. Overman, *Matthew's Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community* (Minneapolis: Fortress, 1990) 23–30.

⁷³ Vö. Mt 5,21–23; 12,18; 15,11; 16,11–12; 21,12–17; 23,27; 33–46; 23,1–36. Az evangéliumok persze Jézus tulajdon hatalmát mutatják be.

⁷⁴ Ennek a kornak az írásai nem említik szó szerint az *ἐξουσία*-t, de a kizárólagos igényük a Tórára és a Tóra magyarázatra igényt feltételez egy isteni felhatalmazásra; vö. 1Hén 104,10–13; SalZsolt 14,12. Maga a qumráni közösség is azt hitte, hogy az ószövetségi próféciák róluk szóltak, ebből kifolyólag „modernizált” bizonyos bibliai textusokat, pl. 1QHab 7,1–5.

⁷⁵ M. HENGEL helyesen állítja: „Jézus nem állt a Sínai-hegynél Mózesnek adott Tóra hatalma alatt – ahogy a kortársai –, hanem fölötte állt” (*The Charismatic Leader and His Followers* [New York: Crossroads, 1981] 70). A Tóra hatalma mindig egy magasabb hatalomra mutatott: Krisztusra.

A „METRON” – MÉRTÉK SZÓ (MT 7,2; LK 6,38; MK 4,24) A
RABBINIKUS IRODALOM FÉNYÉBEN*

Giovanni Bissoli OFM

A boldogság-mondásokról szóló igényes monográfiájában Pinchas Lapidé megkísérli megvilágítani a tényt, hogy Jézus erkölcsi tanítása összhangban van a zsidó környezettel. „Jézus zsidó volta és evangéliumának mélyen zsidó mivolta” alkotják „azt a kettős kritériumot, amely lehetővé teszi számunkra, hogy – amennyire csak lehetséges – felfedezzük Jézus etikai remekművének eredeti jelentését”.¹ Hangsúlyozza például, mennyire bőséges „a rabbinikus analógiák és párhuzamok anyaga”, és kiemeli, hogy „a Hegyi-beszéd öt oldalához Billerbeck híres kommentárja nem kevesebb, mint 390 oldalt fűz hozzá”.² A lehetséges összehasonlítások sokaságával szembeülve csak arra szorítkoztam, hogy megnézzem, a rabbinikus irodalom hogyan tudja megvilágítani a görög μέτρον (mérték) szót a szinoptikusok Hegyi-beszédében.

JÉZUS MONDÁSA

Jézus mondása előfordul a Mt 7,1–2 és a Lk 6,38 kontextusában, valamint egy sajátos applikációja van a Mk 4,24-ben.

A Mt 7,1–2 ezt mondja:

Μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε
ἐν ᾧ γὰρ κρίματι κρίνετε κριθήσεσθε,
καὶ ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν.

* G. Bissoli OFM: „Metron” - misura in Mt 7,2, Lk 6,38 e Mc 4,24 alla luce della letteratura rabbinica. In: *Liber Annuus LIII* (2003), Jerusalem, Franciscan Printing Press, 2005, 113–122. Fordította: Szabó Xavér OFM.

¹ P. Lapidé, *Il discorso della montagna. Utopia o programma?* (Studi biblici 138), Brescia 2003, 16.

² Lapidé, *Discorso*, 18 idézi: P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testaments aus Talmud und Midrasch*, I, München 1928, 189–470.

Ne ítélkezzetek, nehogy elítéljenek titeket is,
mert amilyen ítélettel ítéltek, olyannal ítélnek majd meg titeket,
és amilyen mértékkel mértek, olyannal mérnek majd vissza nektek.

Egy jelenbeli viselkedésről és ennek eszkatologikus, jövőbeni megfelelőjéről van szó. A témát a *κρίμα* főnév és a *κρίνω* (ítélni) ige emberi, valamint isteni tettei szolgáltatják. A semlegesnemű főnév a *-μα* toldalékkal jelzi a cselekvés végeredményét. Ha a bírósági nyelvezetben az „elmarasztaló ítélet” megfelel a „büntető igazságszolgáltatásnak”, akkor személyes ítéletről van szó. A „más szemében a szállkát, magáéban a gerendát sem” paradox mondás (Mt 7,3–5) nagyon kifejező ezzel kapcsolatban.

A jelen idejű imperatívusszal nemcsak az ítélkezés szokását tiltja, de erőteljesen kifejezésre juttatja: innentől nem lehet tovább menni. Nem veszi figyelembe a hivatalos igazságszolgáltatás szintjén történő dolgokat, hiszen ugyanebben az evangéliumban a közösség rendtartásáról is beszél a Mt 18,15–18-ban. A hetedik fejezet első két verse egy olyan szakaszt nyit meg (Mt 7,1–12), amely a tanítványok, vagyis a „testvérek” kapcsolatával foglalkozik, amelyben ezt a terminust háromszor ismétli meg (Mt 7,3.4.5).³

Az ítélkezés tilalmát egy negatív célhatározói mellékmondatlal fejezi ki, amely kilátásba helyezi Isten eszkatologikus ítéletét. A jövőbeni cselekvés alanya Isten lesz, a cselekvő Isten, ezt fejezi ki a mondat a *passivum theologicum* segítségével. Az evangéliumi hagyomány legősibb rétegei az ítéletet küszöbön állónak gondolják. A Jakab-levélben is háromszor ismétlődik meg az ítélkezés tiltása a közösség tagjai felé, és az utolsó előforduló hely az ítélet közelségét hirdeti meg.⁴ A kifejtő értelmű *γάρ* kötőszó áll a 2a-ban az emberi megítélés és viszonzás között, amelyet Isten biztosít az ember számára. Elégséges lett volna csupán ennyit mondani. A szöveg viszont ezt a fogalmat ismétli meg más terminusokkal: „azzal a mértékkel, amellyel ti mértek, olyannal lesztek ti is megmértetve”. Ez az alapelv többször is visszatér az ókori rabbinikus irodalomban.

AZ ÓKORI ZSIDÓSÁG

A legismertebb szöveg a Szota I,7, ahol a szólásmondás azonos a Mt 7,2-vel: לֹא יִמְדֵּן אִישׁ אֶת אֲחֵירוֹ בְּמִדְתּוֹ כִּי בְּמִדְתּוֹ יִמְדֵּן אֹתוֹ: „amilyen mértékkel mér az ember, olyan mértékkel mérik őt is”. A többes számú participium formailag megfelel a görög nyelv-

³ R. H. Gundry, *Matthew. A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*, Grand Rapids MI 1994 (ed. 2), 120–121.

⁴ Jak 4,11; 5,6.9: vö. P.J. Hartin, *James and Q Sayings of Jesus* (JSNT SS 47), Sheffield 1991, 168; G.C. Bottini, *Giacomo e la sua lettera* (SBFAn 50), Jerusalem 2000, 94–95, és 98–100.

ben a jelen idejű többes szám harmadik személynek, amely kerüli az isten-név használatát. Az elvet úgy Sámson és Absalom negatív példájával, mint Mirjám és József pozitív példájával szemlélteti.

„Sámson a szemei után ment, ezért a filiszteusok kivájták a szemét [...]. Absalom büszke volt hosszú hajára, ezért hajánál fogva fennakadt egy fán [...]. Ám ugyanennyi pozitív példa is van erre. Mirjám csak egy órát várokzott Mózesre, ahogy az Írás mondja: „odaállott nővére a távolból” (Kiv 2,4), ezért időztek miatta az izraeliták hét napig a pusztában, ahogy az Írás mondja: „a nép pedig nem indult el, míg nem fogadták Mirjámot” (Szám 12,15). József érdeme volt, hogy eltemette apját, és testvérei közt nem volt nála nagyobb, ahogy az Írás mondja: „és fölment József, hogy eltemesse apját” (Ter 50,7,9). A mi szemünkben ki nagyobb Józsefnél, akivel Mózes törődött? Mózes érdeme volt, hogy törődött József csontjaival, és senki nincs Izraelben, aki nagyobb volna nála, ahogy az Írás mondja: „és elvitte magával Mózes József csontjait” (Kiv 13,19). A mi szemünkben ki nagyobb Mózesnél? Valóban, nem kisebb Valaki törődött vele, mint a Hely (מקום – Isten jelzője), áldott legyen, ahogy az Írás mondja: „és eltemette őt a völgyben” (MTörv 34,6).⁵

A törvényszegés büntetésének esetére ott van a „szemet szemért, fogat fogért” törvény, a jutalmazás azonban, amelyet Isten ad a jótettekért, felülmúlja az emberi nagylelkűséget. Ezt a tant a Misna is elfogadta, amelyet Júda ha-Nászi pátriárka vetett papírra Kr. u. 200 körül, ez tartalmazza a tradicionális judaizmus törvényes örökségét.⁶ Az alaptétel – amelyet a *Szota* traktátusban találunk, némi variánssal megvan a *Mechiltában* is (*Beshallah* I, 176-181).⁷ A mondás után következik az alkalmazás, amely József és Mirjám példáját hozza, vagyis épp ellenkező sorrendben, mint a Misna. Bár ennek a midrásnak a redakciója a Kivonulás könyvéhez fűzött kommentárok gyűjteménye, és a Kr. u. 3. századra datálható, mégis az anyag, amelyet tartalmaz, mindenképpen az ezt megelőző időből való.

Hogy történelmi hivatkozási pontot adjunk arra az időre, amikor elterjedt midrásunk, Ezdrás negyedik könyvének apokrif apokalipsziséhez (4Ezd 7,25) fordulhatunk. Egy analóg mondást találunk benne, amely latinul így hangzik: *Vacua vacuis et plena pleniis*, vagyis „üreset annak, aki üres, és telit, teljeset annak, aki teli”.⁸ Úgy vélik, az apokrif irat a Kr. u. 1. század végére datálható.⁹

⁵ Létezik olasz fordítás: V. Castiglioni, *Mishnaiot*, traduzione italiana e note illustrative. *Ordine Terzo: Nashim*, Roma 1982 (változatlan, új kiadás), 171. Jelen fordításunk Castiglioni szövegének H. Bittenhard héber szövegén alapuló javításán nyugszik: *Sofa* (Die Mischna), Berlin, 1956, 46-49.

⁶ G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1992, 114.

⁷ במדה שהאדם מודד בה מודדים לו: J.Z. Luterbach, *Mekilta de-Rabbi Ishmael*, Philadelphia 1976 (változatlan új kiadás), I, p. 177, linea 109; H.Sh. Horovitz – I.A. Rabin, *Mechilta D'Rabbi Ismael cum variis lectionibus et adnotationibus*, Jerusalem 1970, 78.

⁸ *Quarto libro di Esdra*, a cura di P. Marrassini in: P. Sacchi (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, II. (Classici dell religione, le religione ebraica), Torino 1989, 323.

⁹ Marrassini, *Quarto Esdra*, 244.

A rabbinikus tanítás két „mértékről” vagy Istennek az ember felé megnyilvánuló két módjáról beszél: az egyik a büntetés az istenteleneknek (*middat hadin*), a másik jutalom az igazaknak (*middat rehamim*, szó szerint: „az irgalmasság mértéke”).¹⁰ Nyilvánvalóan az irgalmasság legyőzi az ítéletet. A biblikus alapelv a Kiv 34,6–7-ben található. Ebből a szakaszból fejtette ki a rabbinikus tanítás azt a gyönyörű midrást, amelyet a *Selos eszré*-nek nevezett imádság (az irgalmasság tizenhárom formája) tartalmaz és a Kiengesztelődés Napjának esti liturgiáján imádkozzák.¹¹ A 4Ezd 8,132–140-ben ismerte fel Moore ennek a midrásnak egy előzményét. Ennek a szövegét írjuk át Marrassini fordításában,¹² beiktatva héber betűkkel az irgalmasság kifejezéseit és szinonimáit Moore interpretációja szerint.¹³

„Tudom, hogy a Magasságbelit irgalmasnak (רַחוּם) hívják, mert irgalmas azokhoz, akik még nem jöttek a világra. Tudom, hogy jóakarátú (חַנוּן), mert jóakarátú azokhoz, akik törvényei szerint járnak; hogy türelmes (אֲרֵךְ אַפַּיִם), mert türelmet tanúsít azok iránt, akik vétkeztek, hisz saját teremtményei; hogy bőkezű (רַב חַסֵד), mert adni óhajt és nem kérni; hogy végtelenül irgalmas (רַב נִצְוֹר רַחֲמִים ?), mert egyre nagyobb könyörületes tanúsít azok iránt, akik élnek, éltek és élni fognak, és ha nem ezt tenné, akkor a világ – azokkal együtt, akik rajta élnek – nem létezhetne. Tudom, hogy nagyvonalú (גָּדוֹל וְנֹשָׂה ?), mert ha nem gyakorolt volna kegyelmet jóságában, hogy felmentse azokat, akik gonoszságokat követtek el ellene, akkor már nem élne az emberiség tízezred része sem; és hogy elnéző (וְנִקְחָה), mert ha nem bocsátott volna meg azoknak, akik szavára lettek, és nem törölte volna el megannyi gonoszságukat, talán ebből a számtalan sokaságból csak nagyon kevéske maradt volna.”

A SZÓKINCS: „MIDDAH” ÉS A „MEKALAH”

Kadushin a *middat ha-din* kifejezésből kiindulva azt állítja, hogy „a rabbinikus fogalmak gyökeret vertek a Bibliában, azaz előzményei a Bibliából erednek, ezért nem lehet őket megfosztani bibliai előzményeiktől, mivel sajátos jellemzőik vannak”.¹⁴ Ugyanis együtt szerves egységet alkotnak, ami miatt az aggodikus kifejtésekben „ezek a fogalmak nem logikai alapon találnak kapcsolódási pontot egymással, csupán gondolat síkon”.¹⁵ Így magyarázhatjuk, miért van az, hogy a Biblia ugyanazon szakaszát többféleképpen is értelme-

¹⁰ G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries on the Christian Era*, New York 1974 (változatlan új kiadás), I, 386-389; E. E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Belief*, Jerusalem 1975, I, 448-454.

¹¹ J. Z. Lauterbach, „Middot, »Shelosh-’Esreh«”, *Jewish Encyclopedia*, VIII, New York – London 1904, 546–547.

¹² Marrassini, *Quarto Esdra*, 337.

¹³ Moore, *Judaism*, 390.

¹⁴ M. Kadushin, *A Conceptual Approach to the Mekilta*, New York 1969, 9.

¹⁵ Kadushin, *Conceptual Approach*, 19.

zik, és azt is, hogy a Szentírás különböző helyein miért találkozunk ugyanazzal a midrással. Ezek a targumok.¹⁶ A Pentateuchus arámi változataiban nem fordul elő a *middah* szakkifejezés,¹⁷ hanem ennek arámi megfelelője a *mekalah* (מכלה).¹⁸ A kifejezést mindenekelőtt konkrét értelemben használták. Elég összehasonlítást tennünk, és megtaláljuk számtalan alkalommal – az áldozatokkal kapcsolatban – a következő értelemben: „a lisztláng mértéke” (מכלתה סלת).¹⁹ De átvitt értelemben is fordíthatjuk: „És Áron hallgatott és elnyerte az igazság(osság) mértékét (קבל עלוהי מכלת דינה) (*TgN Lev 10,5*). Más esetben – a Ter 38,25 midrásszerű kifejtésében – a kifejezés metaforikus használata fordul elő. A palesztin targum minden recenziójában jelen van a részletek különböző változásai mellett, de lényegi tartalmában megegyezik. Júda és Támár jól ismert története ez. Szövegünk megtalálható a héberül „elolvasandó”, „de (arámira) nem fordítandó” szemelvények rabbinikus listáján, amelyet a zsinagógai kultuszban használtak. Nem voltak külön alapelvek erre a normára, de legalábbis a mi esetünkben egy sajátos targumikus okról kell, hogy szó legyen, vagyis „Izrael nagy történelmi alakjai iránti tiszteletről”.²⁰ Mindenesetre tanították az iskolában, és a midrás teológiailag igen gazdag. Támár szerepel a Máté-evangélium nemzetségtáblájának felsorolásában is (Mt 1,3), néha bűnös asszonyként értelmezik, miközben az ókori zsidóság dicsérei Támárt erkölcsös viselkedése miatt.²¹

Bármennyire is csak a kiegyenlítés ténye érdekel bennünket, hivatkozunk McNamara-ra, aki idézi a teljes szöveget.²² A 110-es jelzésű, párizsi töredékes targumot kívánjuk követni.²³ Szabályként felállítunk egy úgynevezett „bevezető tételt”, amely a héber Biblia egy sora, és ezt követi az arámi magyarázat.

¹⁶ A „fordítás” (*targum*) természetéből adódóan a zsinagógai kultuszt szolgálta, jobban mondván a szent szöveg arámi fordítása nem szorítkozott csupán a fordításra, hanem a szöveg értelmezését is nyújtotta. Bevezető tanulmány a témához, ld. R. Le Déaut, „Targum”, *DBS 13*, Paris 2002, 1*–344*.

¹⁷ Walter Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden 1974 (3. kiadás), 519 fordítása: „Mess-Stecke”, vagyis „mérték”.

¹⁸ M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, II. New York 1950 (változatlan új kiadás), 782; M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic* (*Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum*, 2), Jerusalem 1990, 307.

¹⁹ vö. *NLv* 5,11; 6,23; 10,3; *NNm* 15,4; 28,5.13.21.29; 29,4.15.

²⁰ Le Déaut, „Targum”, 21*. A bibliai szakasz a legújabb monográfia tárgya: E.M. Menn, *Judah and Tamar (Genesis 38) in Ancient Jewish Exegesis: Studies in Literary Form and Hermeneutics* (*JS* SS 51), Leiden 1997.

²¹ „(Támár) a tiszta élete miatt nemesi rangra tett szert utódainak”, Philón, *Virt.*, 6. vö. R. Bloch, „Juda engendra Pharès et Zara de Thamar, Mt 1,3”, in: *Mélanges bibliques A. Robert*, Paris 1957, 381–389.

²² M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (*AnBibl* 27) Rome 1966, 141.

²³ M. L. Klein, *The Fragment-Targums of the Pentateuch According to their Exant Sources*, I-II (*AnBibl* 76), Rome 1980.

²⁵ *Éppen kivették Támárt:* amikor Támár kijött, hogy tűzben megégessek, kereste a bizonyítékokat, de nem találta. Felemelte szemeit az ég magasába és ezt mondta: „Irgalomért könyörgök előtted, Uram, Istenem, felelj nekem ebben az órában, amely a szorongatás órája, és én bemutatok neked három igaz embert a Dura völgyében: Hananját, Azarját és Misaelt.” Ebben a pillanatban, a Szent – legyen áldott! – hívta Mihály arkangyalt és ezt mondta neki: „Add oda neki azokat!” Amikor Támár meglátta ezeket a dolgokat, felemelte szemeit, a bíró lába elé borult, és így szólt: „Viselős vagyok annak az embernek a tette miatt, akihez ezek tartoznak, habár megégethettek, nem hozom nyilvánosságra az ő nevét. Mégis, az ő szívébe helyezhetem a köztünk lévő bizonyosságot, hogy elismerje azokat: itt van a gyűrűje, a ruhája és a botja.”

²⁶ *És felismerte Júda:* Amikor Júda felismerte a három bizonyítékot, felállt és ezt mondta: „Kérlek benneteket testvéreim, és atyám házának tagjai, hallgassatok rám ez ügyben. A mértékkel, amivel a földön mérnek, azzal mérnek a mennyben is, legyen az bár jó mérték vagy rossz mérték (בארעה בה מביילין ליה בשמיא בין מיכלא טבא ובין מיכלא בישא) (במכילתא דאנייש מכייל (לא בדיה) és boldog, aki jól cselekszik, nem vall szégyent (לא בדיה) ezen a világon, sem az eljövendőben. Jobb nekem égnem inkább a kioltott tűzben, mint olyan tűzben égnem, amelyet elemészt a(z örök) tűz. Ezért mártottam testvérem, József ruháját egy kecskebak vérebe és mutattam apámnak ezekkel a szavakkal: „Ezt találtuk. Nézd meg jól: a fiad ruhája ez vagy sem?” Mérték a mértékért, és törvényes ítélet a törvényes ítéletért (דין מיכלא לקבל וס[ך] דין לקבל ס[ך]). Támár, sógornóm ártatlan, tőlem viselős, távol legyen Támártól, az én sógornómtól, hogy az, akit fogant, az a tisztátalanság fia legyen. Azért van ez, mert nem adtam hozzá fiamhoz, Shelához feleségül [a sógorházasságban].” Egy hang támadt az égből, és ezt mondta: „Mindketten ártatlanok vagytok, kinyilvánult előttem.” És Júda többet nem ismerte Támárt.²⁴

Amikor Le Déaut kimutatja a kapcsolatot a targum és a Mt 7,2 között, megállapítja, hogy Joün már 1930-ban szemitizmust látott Máté evangélista év $\mu\epsilon\tau\rho\omega$ kifejezésében, amelyet a Lk 6,38-ban szereplő $\mu\epsilon\tau\rho\omega$ alapján javított. A targum iránti új érdeklődés után, amelyet a *Neofita Kódex* felfedezése váltott ki, amely a Pentateuchos teljes palesztin változatát közli, arra figyelmeztet bennünket, hogy mennyire fontos ez az irodalom az Újszövetséghez való közelség miatt. Le Déaut mintegy 42 oldalt szentel azoknak az eseteknek, amelyek jobban magyarázzák az újszövetségi szövegeket a targumnak köszönhetően, és figyelmeztet, hogy ez csupán néhány a példák közül.²⁵ Máig érvényes ez a módszertani megjegyzés: a targum önmagában is értékes irodalom, bár nem az Újszövetség szolgálatára összeállított válogatás, de a kettő egymáshoz való közelsége azt láttatja velünk, hogy az Újszövetség is „zsidó irodalom, amelyben a zsidó elemek tisztán felismerhetők”.²⁶

²⁴ Klein, *Fragment-Targums*, I, 61 (szöveg); II, 24-25 (fordítás).

²⁵ L. Déaut, „Targum”, 270*–312*, idézet: 274*.

²⁶ L. Déaut, „Targum”, 270*.

A LK 6,38 SZÖVEGE

A síkságon elmondott beszédben Lukács a négy boldogság és a négy jaj után (Lk 6,20b-26) a 6,27-35-ben ünnepélyesen meghirdeti az egyetemes szeretetet, mint a „Magasságbeli fiainak” jutalmát, amelyet személyválogatás nélkül egyaránt kell a jók és a gonoszok iránt is gyakorolni.²⁷ A 6,36-38-ban, a „Legyetek irgalmasok, amint mennyei atyátok is irgalmas!” parancsa után ezt írja:

³⁷ Καὶ μὴ κρίνετε, καὶ οὐ μὴ κριθῆτε
καὶ μὴ καταδικάζετε, καὶ οὐ μὴ καταδικασθῆτε.

ἀπολύετε, καὶ ἀπολυθήσεσθε

³⁸ δίδοτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν

μέτρον καλὸν πεπισμένον σεσαλευμένον ὑπερεκχυννόμενον

δώσουσιν εἰς τὸν κόλπον ὑμῶν

ὥ γὰρ μέτρῳ μετρεῖτε ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν.

³⁷ Ne ítéljetek, és titeket sem fognak elítélni.

Ne kárhoztassatok senkit, és benneteket sem fognak kárhoztatni.

Bocsássatok meg, és bocsánatot fogtok nyerni.

³⁸ Adjatok, és adnak majd nektek is:

jó és tömött, megrázott és túláradó mértékkel adnak majd az öletekbe.

Mert amilyen mértékkel mértek, olyannal fognak visszamérni nektek. (Lk 6,37-38)

A Máté-evangéliumától való eltérés, hogy az ítélezés tiltását azonnal követi a mértékről szóló mondás, és Lukács két tiltással él, pontosítja, hogy ne ítéljünk, és ne kárhoztassunk senkit (37ab). Ehhez két utasítást is fűz: először jön a „bocsássatok meg és ti is bocsánatot nyertek” szokása. Az *ἀπο* előjárószóval ellátott *ἀπολύειν* összetett ige a *λύειν* igéből származik: „elold”, átvitt értelemben: „felold a bűn alól”. Először a kárhoztatást vési az emlékezetünkbe, hogyan kell bánnunk a hívőkkel, aztán az „adás” parancsát fűzi hozzá. Út nyílik a nagylelkűség felé.

Az ígéretet, amely a végső időkben isteni cselekvéssel megvalósul (vö. *passivum theologicum*), az előző séma szavaival írják le. A jó mértékről van szó, amely „tömött, megrázott és túlcsorduló”. A görögben ez a három paszszív particípium: az első kettő perfectum, a harmadik imperfectum. Az ige-idők megkülönböztetése összekapcsolható az ember búzaadagolásának tevékenységével, akinek tömött és megrázott a mértéke, amely végül nem

²⁷ A Lk 6,36 mondásnak a targumbeli előkészítésére lásd: McNamara, *New Testament and Palestinian Targum*, 133–138.

kevesebbet, mint túlcsondulót eredményez.²⁸ Feltűnik itt egy harmadik személyű jövő idejű alak (δῶσουσιν), amely az arámi nyelvben megfelel a személytelen igéalaknak. Ez és a következő passzív alak (ἀντιμετρηθήσεται) Isten cselekvését jelöli. Az eszkatologikus jövőben fog beteljesedni. Így feltűnik a mértékről szóló zsidó mondással való megfelelés: ὃ γὰρ μέτρῳ μετρεῖτε ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν. Ahogy más helyeken, a mondás itt is a közmondás szerepét tölti be.

A kritikusok úgy vélik, hogy Máté és Lukács közös anyaga a „Beszédforrásból” származik, amely ugyan görög nyelvű, de az ókori palesztin egyház sajátja. Talán már egységesítésre van szükség, tekintettel arra, hogy a közösség zsidóságból és pogányságból származó más elemekből tevődik össze. Az először kiválasztott ószövetségi nép eredete, és mások tiszteletbeli címeinek hiánya a vallásosság területén megérteti a fontosságát annak, hogy ne ítéljünk, és ne kárhoztassunk senkit a közösség keblén. Lukács hűségesebb a források továbbadásában.²⁹ De az ő közössége már távol van az eredeti palesztinai környezettől, és a szerző szükségét érzi, hogy ezt az Isten általi eszkatologikus mértéket bőséges jutalomként írja le. Tudjuk, hogy a fogalmat egy palesztinai közmondásba foglalták, de távol volt kulturális kontextusától és szükséges volt kifejtteni.

A Mk 4,24–25 is közli a vizsgált mondást:

Majd így folytatta: Figyeljete arra, amit hallotok. Amilyen mértékkel mértek, olyan mértékkel mérnek majd nektek is (ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν), sőt ráadást is adnak nektek (καὶ προστεθήσεται ὑμῖν). Mert akinek van, annak még adnak; akinek pedig nincsen, attól még azt is elveszik, amije van.

A kontextus Jézus figyelmeztetése az Isten Országá szavának hallgatására. A magvetőről szóló, megelőző példázat a következő alkalmazással zárult: „akik hallgatják az igét és befogadják, gyümölcsöt teremnek, némelyek harmincszoros, mások hatvanszoros, ismét mások százszoros mértékben” (Mk 4,20). A befogadásra való készségnek, a hit nagyságának felel meg Isten eszkatologikus cselekvése, aki „mértéken felül ad”.³⁰ Márk is szükségét érzi, hogy kifejtse: Isten nem ugyanolyan mértéket használ, hanem felülmúlja az emberi nagylelkűséget.

²⁸ Az ókori Egyiptomban a bosszú szokására nézve érdekes B. Couroyer cikke: „De la mesure dont vous mesurez il vous sera mesuré”, *RB* 77 (1970), 366–370.

²⁹ S. Schulz, *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich 1972, 146; H. Schürmann, *Il vangelo di Luca*, I: 1,9–9,50 (CTNT 3,1), Brescia 1983, 593.

³⁰ E. Neuhäusler, „Mit welchem Maßstab mißt Gott die Menschen? Deutung zweier Jesusprüche”, *BiLe* 11 (1970) 107.

KONKLÚZIÓ

Számomra úgy tűnik, hogy az ókori zsidó irodalom összevetése nélkül az újszövetségi szöveg homályos marad. Csakugyan, Thayer szótárában a „metron” szócikknél két különböző jelentéssel találkozunk: 1) a Mt 7,7 és Mk 4,24 szerint: „az ítélet szabálya és kritériuma”; 2) a Lk 6,38-ban: „a másoknak nyújtott jótettek mértéke”.³¹ Az újszövetségi teológiai szótár (*Grande Lessico del Nuovo Testamento*) „metron” szócikke kiemeli, hogy a Lk 6,38a „Isten bőséges jutalmát állítja előtérbe”, míg a 6,38b mértékről szóló mondása „a retribúció mennyiségi egyenértékűségét” húzza alá.³² A különbség egyáltalán nem a kifejezésben van, hanem a kettős jelentésben, amely a retribúció rabbinikus fogalmában foglaltatik. Végül, ha nem éppen a mi versünk, de a Lk 6,32–34 szövegének kontextusa kapcsán egy, a keresztényeknek szóló kommentár a „hellenista etika vagy az utilitarista szemléletű zsidó etika” erőszakos kritikájáról beszél.³³ Az „ítélet” és az „irgalom” kettős mértékéről szóló, biblikus alapokkal bíró zsidó tanítás fényében a zsidóságban az ilyen megítélés nem helytálló klisének tűnik.

A közölt rabbinikus szövegek megmutatják, hogy az ókori zsidóságban a „mérték” kifejezés magában foglalja Istennek a gonosz emberrel az ítélet általi, valamint a hívő embernek a jutalmazás általi kapcsolatát, amely minden emberi érdemet felülmúl. Az Újszövetség közölt szövegei megerősítik Jézus népének kultúrájából való eredetét, ugyanakkor személyes jellemük nyilvánvaló. Valóban, a Szota I,7 szövege a morális és fizikai nyomások legitimációjaként közli az eljárást, amelynek a házasságtöréssel gyanúsított asszony volt alávetve, hogy megvallja a bűnt.³⁴ Lukács szövege szerint, és Márk szövegösszefüggésében is, az axiómával Jézus arra biztat, hogy legyünk nagylelkűek viselkedésünkben, hiszen Isten az utolsó ítéletkor nem hagyja magát legyőzni a nagylelkűségben. A szándék, amiért az axióma közlésre került, elég különböző.³⁵

³¹ J. H. Thayer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, Grand Rapids MI 1978 (19. újranyomás), 408.

³² K. Deissner, „Metron”, *GLNT VII*, 187.

³³ F. Bovon, *L'Évangile selon Saint Luc (1,1–9,50)* (CNT, II Série, IIIa), Genève 1991, 310–311.

³⁴ „Ha (az asszony) azt mondja: 'Tiszta vagyok', vidd fel őt a templom keleti kapujához [...]. A pap ragadja meg ruháinál; ha elszakadnak, elszakadnak; ha felfeslenek, felfeslenek. Tegyen a pap egészen addig, míg a szíve [vagyis: a keble] nem válik láthatóvá, míg ki nem bomlik a haja. [...] Ha fehér ruhába öltözött, öltöztessék fekete ruhába, ha aranyat viselt, láncot, fülbevalót, gyűrűket és azokat hordta, legyen dísztelen [...]. Amilyen mértékkel mér az ember, olyan mértékkel mérik őt is. Az asszony felékesítette magát, hogy erkölcsstelen tettet hajtson végre, és Isten megfosztotta őt díszeitől, kitárulkozott a bűnnek és Isten lemeztelenítette [...]”. Castiglioni, *Mishnaiot: Sořa I,5–7*, 170–171.

³⁵ Már Gustav Dalman is megjegyezte ezt: *Die Worte Jesu*, Leipzig 1930, 200–201.

AZ ARÁMI BIBLIA
A ZSIDÓSÁG ÉS A KERESZTÉNYSÉG
KÖLCSÖNÖS MEGHATÁROZÁSA FELE^{*}

Giovanni Bissoli OFM,
Studium Biblicum Franciscanum, Jeruzsálem

AZ ARÁMI BIBLIA: A TARGUM

A 20. század jegyzi az addig soha nem látott legnagyobb archeológiai felfedezések egyikét, az ókori qumráni könyvtár megtalálását a Holt-tenger közelében. Az ókori tekercsek fényt derítettek a héber Biblia hűséges áthagyományozására; lehetővé tették számunkra nemcsak a közösség gondolkodásának, hanem azoknak a spirituális forrongásoknak a megismerését is, amelyek a zsidó közegben jelen voltak a két évszázaddal időszámításunk előtti időktől annak a háborúnak a kezdetéig, amely tanúja volt Jeruzsálem és a Templom lerombolásának Kr. u. 70-ben.

E felfedezés mellé állíthatunk egy másikat, ami mindeddig csak a szakemberek világára korlátozódott, de amelyik kiegészíti a qumráni könyvtár által szolgáltatott adatokat, megvilágítva egy, a zsidóság és a kereszténység számára egyaránt fontos korszakot. A felfedezés 1949-ben Rómában a Vatikáni Könyvtárban történt. Prof. Alejandro Díez Macho, spanyol Szent Szív misszionárius, aki az Onqelos targum madridi Poliglott Biblia számára készült kiadásán dolgozott, egy kéziratra bukkant, amelyet hibásan Onqelos targumként katalogizáltak. A kézirat az ágostonos remeték miniszter generálisa, majd a viterbói Egidius bíboros számára Rómában 1504-ben másolt

* Giovanni Bissoli OFM: „La Bibbia in aramaico. Verso una mutua definizione di Giudaismo e Cristianesimo” In: *Liber Annuus L* (2000), 167–180. Fordította: Szatmári Györgyi

*Pia Domus Neophytorum*ból származott. Egy 42 kötetes gyűjtemény tartalmazta, melynek köteteit 1896-ban akkori 4000 líráért vásárolták, s amely 1891-ben *Neofiti 1* jelzettel került a Vatikánba.¹

A kairói genizából előkerült, Paul Kahle által 1930-ban publikált, vagy ugyanazon Díez Macho által felfedezett palesztin targum töredékeivel való összehasonlítás megerősítette, hogy egy teljes palesztin targumról van szó. Csatlakozik a már ismertekhez: a babiloni hagyományt képviselő fentebb említett Onqelos targumhoz, a Jeruzsálemi targum I-hez – mely Pszeudo-Jonatan targumként ismert, és tartalmazza a Pentateuchust és a Prófétákat –, valamint a Jeruzsálemi targum II-höz, vagyis a Töredékes targumhoz. Ez a felfedezés új lendületet adott a targumok tanulmányozásának.²

A TARGUM TERMÉSZETE

A targum szó jelentése: „fordítás”. Meggyőzőnek tűnik a hettita nyelvből való eredeztetése, egy olyan szóból származhat, melynek jelentése: „hirdetni”, „magyarázni”, „fordítani”. A Talmudban a „targum” az arámi nyelvű bibliai szövegeket jelenti: „Ezdrás targumán” Ezdrás könyvének arámi részeit értik; a „Dániel targum” Dániel könyve arámi részeit jelöli. A későbbiekben targumon a Biblia zsinagógai liturgikus használatra szánt arámi fordításait értették. Mikor kezdődött ez a használat? A rabbinikus hagyomány Ezdrásnál véli felfedezni a kezdeteket, amikor Jeruzsálemben a Vizek kapujánál elhangzik a hazájukba visszatért fogságba hurcoltak nagy egybehívása (Neh 8,1–12). A lakosság már nem beszélt héberül, és szükségessé vált, hogy a szent szöveget lefordítsák az akkor beszélt nyelvre, arámira.

A targum azonban több mint fordítás, amennyiben magyarázó tevékenység is kíséri. „Még amikor szó szerintinek tűnik, a targum akkor is tartalmaz hosszabb-rövidebb parafrázisokat, magyarázatokat, aktualizálásokat és a szöveg javítását is: más szóval, a targumi tevékenység új szöveget hív életre a kultúra és a mentalitás egyazon fürdőjéből.”³

A TARGUM JELLEMZŐI

A targum jellemzője, hogy a parafrázis kiegészül a szöveggel, amennyiben annak értelmét akarja megadni, aktualizálva azt a zsinagógát látogató hívek

¹ R. LE DÉAUT: Jalons pour une histoire d'un manuscrit du Targum palestinien, *Bib* 48 (1966) 509–533, 527.

² A továbbiakban a következő rövidítéseket használjuk: Tj1 a Jeruzsálemi targum I vagy Pszeudo-Jonatan targum jelölésére és Tj2 a Töredékes targum jelzésére; Gn R a *Genesis Rabba* jeleként.

³ A. PAUL: *Intertestament* (CEV 14), Paris, 1975, 25–26.

számára. Az iskola (*bét ha-Midrás*) saját exegetikai kutatásának gyümölcse, de az imádságban összegyűlt nép által átvéve. Ezért

- a) arra törekszik, hogy világos, a közösség számára érthető legyen
- b) magyarázó jegyzeteket alkalmaz
- c) populáris exegézist képvisel
- d) feloldja az ellentmondásokat
- e) a Biblia különböző szakaszait kombinálja, kiemelve azokat eredeti kontextusukból az értelem jobb aktualizálása érdekében
- f) történelmi és földrajzi adatokat aktualizál, a fordító korának és környezetének eszméire reflektál, erkölcsi parafrázisokat és buzdításokat alkalmaz.⁴

Természete szerint a targumot szóban hagyományozzák át, és állandó változás alanya. Egy adott ponton nyer írott megfogalmazást. A qumráni könyvtárban található töredékek Jób könyvének és a Leviták könyvének targumából. A hozzánk eljutott, anyagukat tekintve legrégebbi írott recenziók között úgy tűnik, hogy a targum egy, a palesztin környezetben általánosan elterjedt, a Róma elleni második felkelésnél korábbi hagyományhoz tartozik.⁵

A TJ₁-ben a Ter 21,21-nél szerepel Adisha és Fatima neve Mohamed feleségére és lányára vonatkozóan. Tehát, mint *terminus ad quem*, ennek a legeklettikusabb targumnak az írásbeli rögzítése az arab korszakra tehető.

A TARGUM TÖRTÉNELMI AKTUALIZÁLÁSA

Vegyünk egy példát annak szemléltetésére, hogy a targum hogyan aktualizálja „történelmileg” a Bibliát! Először idézzük fel a bibliai adatokat! Az anyaméhből születés pillanatában „kijött az első, vöröses és egészen olyan, mint egy szőrmebunda, és Ézsaunak nevezték el” (Ter 25,25). Amikor a két iker felcseperedett, Jákob a ház körüli teendők iránt mutatott készséget, míg Ézsau vadász lett és a mezőkön élt. Egy napon, amikor Jákob lencsét főzött, Ézsau visszatérve a határból így szólott hozzá: „Engedd, hogy egyek ebből a vörös főzetből, mert kimerült vagyok” – ezért hívták Edomnak (Ter 25,30). Ez az Edom szóra rímelő *'adom* (vörös) szóval kapcsolatos etimológia. Ő az edomiták őse (Ter 36,18–19; vö. Mal 1,2–4).⁶

⁴ R. LE DÉAUT: *La Nuit Pascale. Essai sur la signification de la Pâque à partir du targum d'Exode XII 42*, An Bibl 22, Rome, 1963, 58–62.

⁵ A. DÉEZ MACHO: En torno a la datación del Targum „Palestinense”, *Sefarad* 20 (1966) 11–16.

⁶ M. HARL: *La Genèse* (La Bible d'Alexandrie), Paris, 1986, 209: πυρράρης, „vörös színű”; szójáték a héber *'adom* (vörös) és *'Edom*, Ézsau másik neve között.

Tudjuk, hogy Hadrianus korától a rabbik Rómát Ézsau–Edom alakjával azonosítják.⁷ „Júda ben Ilai (Kr. u. 130–160) mondja: Mesterem, Baruk [rejtett utalás lehet Akivára; vagy: legyen áldott] azt mondogatta: 'Jákok hangja kiált, akármennyire is kezét emelt rá Ézsau Bétárban'.”⁸ A római légiók 135 augusztusában bevették Bar Kochba táborát Bétárban, nem messze Betlehemtől.

A Ter 27 szerint az idős pátriárka, Izsák arra kérte Ézsaut, hogy hozzon neki enni a vadászsákmányból, és azután, mielőtt meghalna, megáldja őt. A Tj1 pontosítja, hogy az időpont Niszán 14 volt, a Pászká vigíliája (1. v.). Rebekka azt mondta Jákoknak, hogy készítsen két kövér kecskegidát, *egyiket a pászkára, a másikat pedig áldozatul az ünnepre* (9. v.). Felöltöztette Jákobot „Ézsau értékes öltözeteibe, amelyek az első embertől származnak” (15. v.). Ugyanis az ároni papság megalapítása előtt a papi feladat – és annak öltöztetői – az elsőszülöttet illették. Jákok megjelent atyja előtt és kínálta neki a húst. Ő hiányolta a bort: „*az angyal gondoskodott róla és borral kínálta, mely szőlőiben rejtett a világ kezdete óta*” (25. v.).

Mit mond a targum Ézsauról? „*Most az Úr Szava megakadályozta, hogy igazi vadat ejtsen, de talált egy kutyát és megölte azt. Annak húsát elkészítette...*” (31. v.). Odavitte atyjának a vacsorát: „*Izsákon nagy rémület lett úrrá, amikor meghallotta Ézsau hangját, és orrába jutott étkének szaga, mely a gyehenna tűzének szagához volt hasonló*” (33. v.).

A Pseudo-Jonatan targum hangsúlyozza a különbséget a két testvér között. A papi ruhába öltözött Jákok az ünnephez illő igazi kenyeret kínál, míg Ézsau egy kutyát készít, melyet tisztátalan állatnak tartottak. A kutyára vonatkozó részlet ennek a targumnak sajátos jellemzője. Ezért hasznos nyom ahhoz, hogy megtudjuk ennek a targumi hagyománynak a jellegét, eredetét és korát. A görög-római vallásban a kutya valóban áldozati állatul szolgált. Rómában, a februári Lupercaliák, valamint a Robigáliák (április 25.) ünnepin áldozták fel. A vörös kutyákat Hekaténak, a hármast utat istennőjének áldozták a holtak javára. Ez a vonás kapcsolódhat a targum gyehennára fektetett hangsúlyához. Ha Ézsau Rómára utaló jelképes név, a glossza feltárja a targumista műveltségét, és a mögöttes polémiaát a pogány római szokással szemben. A targumi kiegészítés olyan korra tehető, amikor a pogányság volt a birodalom hivatalos vallása.⁹

⁷ M. D. HERR: Esau as Rome in the Haggadah, *EJ* 6, 858. S. ZEITLING: The Origin of the Term Edom for Rome and the Christian Church, *JQR* 60 (1965) 262–263. D. COHEN GERSON: Esau as Symbol in Early Medieval Thought, in A. Altmann (szerk.): *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge Mass., 1967, 19–48, 26–27.

⁸ *Jeruzsálemi Talmud, Ta'anit* 4:8; 68d; *Gen R* 65,21.

⁹ R. HAYWARD: Targum Pseudo-Jonathan to Genesis 27:31, *JQR* 84 (1993) 177–188.

Nem hiányoznak további Róma elleni célzások. Amikor még az anyaméhben voltak, az ikrek rugdalóztak, mert – mint a Biblia mondja – „két néppé válnak, és az elsőszülött szolgálni fogja a másikat” (Ter 25,23). A Neofiti glosszája pontosítja: „mivel Ézsau uralma véget ér, azután (eljön majd) Jákob: az ő uralmát nem pusztítják el, és nem kisebbedik örökkön-örökké”. Nyilvánvaló az utalás a Dán 7,14-re.

Ézsau leszármazottainak listája megemlíti egy bizonyos Magdielt, amit a Pseudo-Jonathán pontosít, indokolva, hogy így nevezték „»Hatalmas-Tornyú« városának, a bűnös (hayyabata') Rómának (rwmy) neve miatt” (TJ1 Ter 36,43).

Bálám orákulumának kontextusában megjövendöltetik a birodalom vége: „Végük megsemmisítés lesz és pusztulásuk örökké [tart majd].” A Neofiti recenziója Róma nevének helyén egyszer hiányt mutat, egy másik helyen pedig nyilvánvaló törlést (TgN Szám 24,24). Ha a szakasz kontextusa a pogány Rómáról szól is, a Neofiti kódexe előnyben részesíti Róma nevének törlését, amely azonban jelen van más recenziókban.

A ZSINAGÓGA ÉS AZ EGYHÁZ KAPCSOLATA AZ 1–3. SZÁZADOKBAN

A targumban sok utalás szerepel a császári Rómára, mely ebben az időben uralmon volt. Nem engedjük meg az anakronizmust, és különbséget teszünk a pogány és a keresztény Róma között. Vannak-e utalások az anyaország zsidó közösségén belül fennmaradt és elterjedt keresztény mozgalomra? Az Újszövetség néhány szerzője tudósít a zsidóságtól való elkülönülestről (Mt, Jn, Zsid). A zsidóság a keresztények zsinagógából való kitiltásának eljárását II. Gamálieel rabbival (80/90-től 110-ig), a Jabnei iskola pátriárkájával kezdi el: a liturgikus imádságban az eretnekekkel (*minim*) szembeni átokba belefoglalják a keresztényeket (*nocrim*) is.¹⁰

A keresztények kizárása a zsinagógából nem váratlanul történt. A Júdeai sivatag egyik barlangjában fölfedezett levél tudósít a Bar Kochba vezetése alatt álló általános rendeletről, hogy ne okozzanak kellemetlenséget bizonyos „galileaiaknak”. Néhány kutató szerint (Milik, Vermes) zsidó-keresztényekről van szó.¹¹

Ha nem is vagyunk bizonyosak ezeknek a „galileaiaknak” a kilétében, rendelkezésünkre áll Jusztinosz tanúsága. A szamáriai Neapolisz szülöttként

¹⁰ SEGAL ALAN F.: *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports About Christianity and Gnosticism*, SJLA 25, Leiden, 1977, 152.

¹¹ E. FELDMAN: Bar Kochba, *Encyclopedia Judaica*, vol. 4., Jerusalem, 1972, 237; P. BENOIT et al.: *Discoveries in the Judaean Desert*, vol. 2., *Les Grottes de Murabba'at*, Oxford, 1961, 159–161.

azt írja, hogy azért tért keresztény hitre, mert látta a Róma elleni második felkelés során odaveszett mártírok állhatatosságát (*Apol.* I,31). Másik érv: Kr. u. 134-ig a jeruzsálemi püspöki székben zsidó-keresztények, Jézus rokonságának leszármazottai ültek. Amikor a város Aelia Capitolinává válik, püspökként Márk váltja fel őket, akivel kezdetét veszi a pogány-keresztény irányvonal.¹²

Jóllehet a két közösség közötti különbségtétel és az elkülönülés megtörtént, zsidók és keresztények mégis mindig egymás mellett éltek. Egy évszázaddal később Caesareában lakva „Órigenész volt az atyák közül az első, aki segélykéréssel fordult a rabbikhoz, mert tudomásul vette annak fontosságát, hogy konzultáljon velük a Biblia áthagyományozásának és a kánonnak a kérdésében”. A zsinagóga mestereivel nyilvános vitát is tartott. „A vallási párbeszéd a kor befolyásoló tényezője volt. A kapcsolat a zsidókkal nem volt nehéz. A rabbik nagy kedvvel vitatták meg ügyeiket nyilvánosan vagy folytattak magánvitákat.”¹³ „Antióchiában a császári család eleven kíváncsisága fokozta a vitákat a zsidó és keresztény vezetők között, beleértve Órigenészt is”.¹⁴ Órigenész rabbi kortársai voltak R. Joshua ben Lévi és Hoshaya, de nem tudjuk, hogy ők voltak-e azok „a bölcsek”, akikre műveiben utal a keresztény író.

Órigenésznek köszönhetően pontos adataink vannak Caesarea Maritima, a terület fővárosa környezetére vonatkozóan. Órigenész, aki 255 körül halt meg, sokszor folytatott vitát a rabbikkal „nagy sokaság jelenlétében, akik bíraskodhattak” (*Kelszosz ellen* I,55).¹⁵ A közös alapot az Írások képezték:

¹² B. BAGATTI: *Alle origini della chiesa*, vol. 2., *Le comunità gentile-cristiane*, Storia e attualità 5, Città del Vaticano, 1981, 9.

¹³ NICHOLAS R. M. DE LANGE: *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine*, (University of Cambridge Oriental Publications Published for the Faculty of Oriental Studies), London – New York – Melbourne, 1978 (rist. ediz. 1976), 134. IDEM: *Jewish Influence on Origene*, in H. Crouzel – G. Lomiento – J. Rius-Camps (szerk.): *Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes* (Montserrat, 18–21 septembre 1973), *QVetChr* 12, Bari, 1975, 225–242. Caesareában valószínűleg az odeon volt a nyilvános viták helyszíne. Az ókori rabbinikus források az épületet „bē ‘ābēdān” (pusztulás háza) névvel illetik disszonáns szójátékként a „bē wa ‘ādā” (akadémia) szóra. A pejoratív értelmű kifejezés mindenekelőtt azon pogány helyek megjelölésére szolgált, ahol Hadrianus rendeletére a zsidó lakosságot pogány látványosságokon való részvételre kényszerítették (M. JASTROW: *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, vol. 1., New York, 1950 [rist.], ךׁׁׁׁ szócikk, 5.).

¹⁴ DE LANGE: *Origen*, 12. A megjegyzés Caesareai Eusebiosztól származik (vö. G. BARDY: *Eusèbe de Césarée. Histoire Ecclésiastique. Livres V-VII* [SC 41], Paris, 1955, 120–121 [VI, XXI, 3–4]). Pontosabb Simonetti, aki ezt írja: „Órigenészt hívták Antióchiába, Iulia Mamea császárnő, Alexandrus Severus anyja elé (talán 231-ben)”: M. SIMONETTI – E. PRINZIVALLI: *Storia della Letteratura Cristiana Antica*, Casale Monferrato (AL), 1999, 125.

¹⁵ A. COLONNA (a cura): *Contro Celso* (Classici UTET: la religione cattolica), Torino, 1971. Magyarul: Órigenész, *Kelszosz ellen*, Kairosz Kiadó, Budapest, 2008. Fordította: Somos Róbert.

„És amikor ezt mondom a zsidónak, ezt nem úgy teszem, mintha nem hinnék Ezékielnek és Izajásnak, hiszen keresztény vagyok, hanem, hogy zavarba jöjjenek miattuk, akikben közösen hiszünk” (*Kelszosz ellen*, I,44). E vitákból nyert tapasztalatokon keresztül Órigenész ráébredt, hogy a szövegből jó felkészültségre van szükség. Ezért elkészítette jól ismert *Hexapla*ját. *Africanushoz* címzett egyik levelében írta: „Mert ha ilyen felkészültséggel veszünk részt a velünk folytatott vitában, nem néznek le, nem nevetnek ki – mint szokásuk – bennünket, akik pogányokból lettünk hívókké, mert a náluk feljegyzett igazságot nem ismerjük” (Vanyó László fordítása).¹⁶

Jobban megérthetjük ezeknek a vitáknak a légkörét R. Abbahu († 309), a cezáriai iskola egy kevésbé Órigenész ideje után tevékeny legfontosabb rabbijának néhány mondásából. A Bálám epizódjához tartozó „Isten nem ember, hogy hazudjon” (Szám 23,19) mondatot így magyarázza: „Ha valaki azt mondja neked, »én vagyok Isten«, hazudik; vagy »az Emberfia vagyok«, végül megbűnhődik; ha azt mondja, »felmegyek az égbe«, ígér, de nem válik valóra.”¹⁷ Nyilvánvaló a keresztényellenes polémia.¹⁸

KERESZTÉNYELLENES POLÉMIA NYOMAI A TARGUMBAN

A targumban a polémia jóval leplezetlenebb.¹⁹ A 2. században a markionizmus olyan tanokat terjeszt, melyekben az Ószövetség által bemutatott istenség gonosz, hamis, rossz dolgok teremtője, képes lopás és más gaztetek elkövetésére ösztönözni. A targum nem helyezkedett szembe közvetlen módon a keresztények között megjelenő eretnkségekkel, hanem úgy tűnik, hogy a zsidó hit tipikus témáihoz ragaszkodva érzékeltette azt:

- Isten irgalmas (TJ₁ Ter 7,4; 7,10; 38,26 stb.);
- megjutalmazza a jót és megbünteti a gonoszt (Ter 3,24; 27,33; 46,17; 49,1 stb.);
- létezik egyetemes ítélet a világ végén (Ter 4,7; 39,16; 49,15 stb.)

Keresztényellenes polémia vonásait fedezhetjük fel a targum írásmagyarázatában.

¹⁶ *Ep. Afr.*, 9, vö. NICHOLAS R. M. DE LANGE: *Origène: la lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne. Introduction, texte, traduction et notes*, SC 302, Paris, 1983. E viták légkörére vonatkozóan igaz az általános érvényű megállapítás: „Amikor Órigenész nem a keresztények ellen irányuló valódi gyűlöletre [...] vagy Jézus és a keresztények elleni támadásra, akkor egyfajta gőgre és a felsőbbrendűség megvetéssel párosuló tudatára panaszkodik”; GIUSEPPE SGHERRI: *Giudaismo*, in Adele Monaci Castagno (a cura di): *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, Roma, 2000, 200–206, 201.

¹⁷ *Jeruzsálemi Talmud*, Ta'anit II,1, 65b.

¹⁸ S. T. LACHS: *R. Abbahu and the Minim*, *JQR* 60 (1970) 199–200. LEE I. LEVINE: *Caesarea under Roman Rule*, *SJLA* 7, Leiden, 1975, 83.

¹⁹ E. LEVINE: *Some Characteristics of Pseudo-Jonathan Targum to Genesis*, *Aug* 11 (1971) 89–103.

- Az ószövetségi apokrifekben, de a keresztények körében is úgy vélték, hogy Hénok nem halt meg, hanem közvetlenül Isten világába ragadtatott. R. Abbahu igazolta, hogy a bibliai szövegből levezethető, hogy Hénok is meghalt (*Gn R. XXV,1*). Előtte egy évszázaddal R. Joszef ben Halafta (T3, 130–160 körül: R. Aqiba egyik tanítványa) is felvetette ugyanezt a kérdést. A TgN Ter 5,23-hoz írt kiegészítés egyetért ezzel a mesterekkel és azt írja: „meghalt és elvétetett a világból”.
- A TJ1 Ter 1,2 és 8,1 a héber „rûah” szót átfogalmazza az „irgalom lelke” kifejezéssel: úgy tűnik azért, mert nem részesíti előnyben a keresztény értelmezést, amely a szakaszt a Szentháromság igazolásaként használta.
- A Zsid 7,11 a Ter 14,18-ra alapoz, hogy igazolja: a levita papságot fel kell váltania a „Melkizedek rendje szerinti” papságnak. A TJ1 hozzáfűzi, hogy ez a régi személyiség pap volt „abban az időben”, tehát a későbbiekben nem volt az. A *Nedarim* 32b közvetíti R. Izmael egy hagyományát, amely a Ter 14,18-at értelmezi és a Zsolt 110,1-et Ábrahámra alkalmazza: Melkizedek papsága Ábrahámra szállt.²⁰
- Ókeresztény iratok a 318-at, Ábrahám szolgáinak számát (Ter 14,14) Jézus nevére és a keresztre való utalásnak tekintik (Barn. 9,8; Clem., *Str.*, 6,11); a TJ1 Eleazar felmagasztalására használja, aki „erősebb volt 318 fegyveresnél”.
- Egy utolsó példa: a legrégebbi rabbinikus hagyományokat követve a Jelenések könyve kihagyja Izrael tizenkét törzsének felsorolásából Dán törzsét, mert bálványimádást támogatónak tekintették (vö. Jel 7,5–8). A TJ1 parafrázisa a Ter 49,16-hoz: „Dán házából kell támadnia egy férfinak, aki igaz ítéletekkel fogja ítélni népét, Izrael törzsei együtt fognak neki engedelmeskedni”.

Néhány példája a két közösség Szentírás értelmezésére vonatkozó vitájának. Ennek és a rákövetkező időszaknak valamennyi – zsidók és keresztények közötti – vitája nem ok nélkül zajlott, hanem a bibliai szöveg jelentéséről folyt.

A TARGUM ÉS AZ IMÁDSÁG

Félretéve a vitát, lássuk a targum egy tipikus jellemzőjét, az imádságot!²¹ A Pentateuchus targumja imádságra vagy imádkozó személyre utal közel 220 versben. Megszámlálhatatlan a szinonimák száma, mint: útmutatást keres-

²⁰ F. MANNS: *Les Rapports Synagoge-Eglise au debut du Ile siècle après J.-C. en Palestine*, LA 31 (1981) 105–146, 121. G. J. J. PETUCHOWSKI: *The Controversial Figure of Melchisedek*, HUCA 28 (1957) 136.

²¹ M. MAHER: *The Meturgemanim and Prayer*, JJS 41 (1990) 226–246; 44 (1993) 220–235. L. SMOLAR – M. ABERBACH: *Studies in Targum Jonathan to the Prophets*, New York, 1983, 164–169.

ni vagy kérni az Úr színe előtt, irgalmat kérni vagy keresni az Úrtól, áldani, kiáltani, imádkozni az Úr színe előtt, könyörögni, közeledni, leborulni, imádni, szolgálni, állni előtte, közbenjárni, kitárni vagy felemelni a kezeket, elmélkedni, leborulni, segítséget kérni, hallgatni.

Ezenkívül nagy bibliai személyiségek mutatják meg az imádság értékét. Kezdetben Ádám így fordult az Úrhoz: „Kérlek téged arra az irgalomra, amely előtted [van], Uram, hogy ne úgy tekints ránk, mint az állatokra, amelyek a mezőkön talált füvet eszik! Mi dolgozunk, és kezünk munkájának köszönhetően a föld gyümölcseiből táplálkozunk. Így [Isten] megkülönböztette az emberek fiait az állatoktól” (TgN Ter 3,18, vö. Tj1).

A zsidó hagyomány nagy jelentőséget tulajdonít az „atyák érdemeinek”. Pseudo Jonathán úgy mutatja be Mózeset, hogy amikor lejött a hegyről és látta Isten népet kiirtani kész haragját, „segítségül hívta a fenséges és dicsőséges, Ábrahámot, Izsákot és Jákobot sírjából előhozó Nevet, hogy imádságban könyörögjön az Úr előtt”: a pátriárkák közbenjáró imádsága által a nép elkerülte a pusztulást (MTörv 9,19). Ábrahám volt az első, aki másokért közbenjárt (Ter 18,22sköv.; 20,17). A targum többször említi közbenjáró imáját (Ter 12,8; 13,4; 14,22; 17,3; 17,20; 18,22; 19,27 stb.). Izsáknak Mória hegyén való feláldozása alkalmával Ábrahám „áldozatot mutatott be és imádkozott”. Miután emlékeztette az Urat, hogy habozás nélkül engedelmeskedik neki, kegyet kért Izsák leszármazottai javára: „Amikor majd fiai szerencsétlenségek között találják magukat, emlékezz meg atyjuknak, Izsáknak ‘aqeda’-járól, és hallgasd meg könyörgésük hangját! Hallgasd meg őket és szabadítsd meg őket minden gyötirelemből!” (TgN Ter 22,14).

Végül emlékezzünk Áronra, aki miután különféle áldozatokat mutatott be a találkozás sátrában, „*imádságra* emelte kezeit” a nép felé. „Fölemelni a kezeket” a papi áldásra utaló formula (TgN Lev 9,22). Amikor a nép zúgolódott Mózes és Áron ellen, az Úr pusztulással fenyegette a népet. Ők ketten közbenjártak értük. Áron engesztelést mutatott be tömjénnel „és szétválasztotta *imádság* közben közepén, és a füstölővel elválasztotta a holtakat és az élőket” (Tj1 Szám 17,13). Az imádságnak ez az említése az áldozattal kapcsolatban egyfajta spiritualizáló készségre reflektálhat. A targum az imádságnak nagy értéket tulajdonít; minden alkalmat megragad, hogy emlékeztesse rá a népet, megmutatva, hogyan gyakorolták a múlt nagyjai, és hogy Isten kedvezően fogadja azt. A zsinagóga közössége olyan közösség, amelyik minden élet-helyzetben imádkozik.

A TARGUM ÉS AZ ÚJSZÖVETSÉG

Az exegéták már rávilágítottak sok olyan pontra, ahol az Újszövetség a targumi hagyományban továbbadott vallásos nyelvezetet használja.²² Mindezen túl az Újszövetség válik világosabbá a targumi hagyományokon keresztül. Az „Aki van, aki volt és aki lesz” isteni Név a Jelenések könyvében módosul: „Aki van, aki volt és *aki eljövendő*”. Szintén a Jelenések könyvében szerepel a targumban tipikus „második halál” kifejezés. Máté evangéliumában: „hallottátok, hogy megmondattott” (Mt 5,21 és Tg Ter 9,6); Lukácsnál: „boldog a méh, amely hordozott” (Lk 11,27 és TTer 49,25); „Legyetek irgalmasok, amint a ti Atyátok irgalmas” (Lk 6,36 és TJ1 Lev 22,28); a szinoptikusoknál: „amilyen mértékkel mérték, olyannal mérettek majd” (Mt 7,2; Mk 4,24; Lk 6,38 és Tg Ter 38,26). Az Újszövetség néhány nehéz pontja válhat világossá a targumban szereplő midrás segítségével, pl. Mózes leple és a megtérés által levett lepel (2Kor 3,7–4,6 és TKiv 33 és 34; TJ1 Szám 7,89). A nehéz „az Úr: Lélek” (2Kor 3,17) kifejezés érthetővé válik azzal a midrással összevetve, amely szerint a Lélek kinyilatkoztatta Isten rendeleteit a találkozás sátrában (TJ1 Szám 7,89; Kiv 33,11.20).

Eljuthatunk az evangélium legrégebbi rétegéhez, megvilágítva azt a targum által. Az evangéliumban előfordul az „Isten országa” kifejezés anélkül, hogy tartalma magyarázatot kapna. Egy évszázaddal ezelőttől egészen a legutóbbi évekig a fogalmat apokaliptikus környezetre vezették vissza, de ebben az irodalmi műfajban sohasem fordul elő a kifejezés. Néhányan a rabbinikus vallási környezetnek tulajdonították, mely szerint „a személyen az engedelmség által érvényesülő isteni tekintélyre” utalna. Ez azonban a kései rabbinizmus morális fogalma, de nem Jézus koráé.²³ Hasonlóképpen számos tanulmány reflexiója nem érti Jézus prédikációjának alapfogalmát.

Bruce Chilton azonosított a próféták targumában nyolc helyet, amelyek, habár késői másolatok, de összhangban állnak az evangéliumi mondat tartalmával.

Pl. Tg Zak 14,9. A héber szöveg a következőt mondja: „És az Úr lesz a király az egész föld felett.”

A Targum így adja vissza a mondatot: „És az Úr *országa kinyilvánul* a föld minden *lakója fölött*.”

²² G. DALMAN: *Die Worte Jesu*, Leipzig, 1930, ed. 2. M. McNAMARA: *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, AB 27, Rome, 1966. R. DE DÉAUT: *La tradition juive ancienne et l'exégèse chrétienne primitive*, RHPH 51 (1971) 31–50.

²³ B. D. CHILTON: *Targumic Approaches to the Gospels. Essays in the Mutual Definition of Judaism and Christianity*, Studies in Judaism, Lanham, MD, 1986, 99–107.

Ugyanezeket az elemeket találjuk Abd 21 targumában: A héber szöveg a következőt mondja: „És az ország az Úré lesz.”

A targum: „És az Úr országa kinyilvánul a föld minden lakója fölött.”

Nyilvánvalóan sztereotíp, a korban ismert, elterjedt mondatról van szó. Az arám „ország / királyság / uralom” kifejezés (מלכותא) a héber מלך megfelelőjeként használt, amelyhez kapcsolódik az állítmány (איתגלי), mely hangsúlyozza jövőbeli kinyilvánulását. Az Isten országa egy már létező valóság: elég, hogy majd kinyilvánul. A bibliai szöveg ezt az eseményt a jövőbe vetíti, és így tesz a targum is.

A rabbinikus hagyomány őrzi R. Eliezer ben Hürkanosz, a Neusner szerint Jézus korában Galileában tevékenykedő R. Johanan ben Zakkai tanítványának egy mondanását.²⁴

„R. Eliezer állítja: »És a Hely (המקום) egyetlen lesz (יהיה) örökké (בעולם) és országa (מלכותו) megmarad örökre (לעולם).«”

Ezután következik Zak 14,9 idézete. Ez az adat visszavezet bennünket Jézus korába.

A már látott kifejezést alátámasztó előfordulások többsége Izajás targumából származik: 31,4; 40,9; 52,7. Az utolsó idézetben a héber szöveg a következőket mondja:

„Istenetek uralkodik”; a targum magyarázza: „Istenetek országa feltárult.”

Iz 40,9 mondatát a pontosító „hatalomban” (בתקוה) követi. A Mk 9,1-ben Jézus is beszél Isten országáról, ami eljön ἐν δυνάμει, „hatalomban”. Mindezen szakaszokban Isten tevékenységéről van szó, aki közbelép népe, Izrael javára. Jézus igehirdetése „az Isten országa elközelgett” (Mk 1,15) kifejezésben összegződik, és ennek hirdetése bízott a Galileába küldött Tizenkettőre is (Mt 10,7). A targumi szövegek összehasonlítása igazolja, hogy az „Isten országa” kifejezés egyenértékű a héber מלך, király kifejezéssel. Nem általában állítja Isten hatalmát, hanem konkrét, királyi közbelépését az emberi ügyekben. Az ország / uralom Isten önkinyilatkoztatása. Bruce Chilton magyarázata: a targum számára éppúgy, mint Jézus számára „regnum Dei Deus est”.²⁵

KONKLÚZIÓ

Időszámításunk kezdetén néhány évtized alatt a zsidó nép nagy próbatételeket állt ki.

²⁴ H. S. HOROVITZ – I. A. RABIN (szerk.): *Mechilta D’Rabbi Ismael*, Jerusalem, 1970, ed. 2., 186, 5–6. sor.

²⁵ CHILTON: *Targumic Approaches*, 99.

- Kr. u. 70-ben lerombolták Jeruzsálemet a Templommal együtt.
- 115–117-ben az egyiptomi Cirene vidékein és Cipruson fellázadt a zsidó lakosság Traianus több tízezer áldozatot követelő elnyomását váltva ki.²⁶
- 133–135 között Júdea felkelt Róma ellen, Hadrianus császár pedig elűzte Júdea lakosait, Jeruzsálemet *Aelia Capitolina* néven pogány városként építette újjá, megtiltotta a körülmetélkedést, elégettette a szövegeket, a legtekintélyesebb tanítókat megölte.

Az ókori zsidóság az Írásokból született és az Írások közvetítője. E nagy csapások után a rabbik érdeme volt, hogy a zsidó közösség vallási és nemzeti közösségként továbbra is létezett. 200-ban összeállították a Mísna-t (a sáná^h, ismételni igéből: szoros értelemben a szóbeli hagyomány tanulását jelenti). A Mísna (a tannaiták műve) szabályai a későbbi mesterek (*amoraim*) kommentárjaival adták a Talmud, vagyis a „tanulás” (a *lamad*, tanulni igéből) alapját: Jeruzsáleminek nevezzük a palesztinai iskolák tevékenységének gyümölcsét és Babiloninak a mezopotámiai akadémiák termését. A 2. századi rabbinikus iratok közt helyezjük el az írásba foglalt palesztin targumi anyagot is.

Ugyancsak a 2. század folyamán Palesztinában megy végbe a zsidó és keresztény közösség megkülönböztetése és elkülönülése. A targum csak kis jelét mutatja a néhány bibliai szakasz értelmezésére vonatkozó vitának. A vitajelleg nagyon rejtett. Csak a targumi bibliaértelmezés és a keresztény olvasat által kínált magyarázat összevetéséből bontható ki.

70 és 135 között a zsidóságban belül éles harc bontakozik ki a létüket veszélyeztető spirituális irányzatok ellen. Sőt, ennél korábbi időpontig kell visszamennünk. Kr. u. a 40-es években a római zsinagógában zajló viták oly erőszakosak, hogy a közrendet zavarják. Ezért a világi hatalom minden zsidót kiűz a fővárosból. Nevezetes Suetonius szakasza (*Vita Claudii* 25,4): *Judeos assidue tumultuantes impulsore Chresto*: a kiűzetés valószínűleg Kr. u. 49-re datálható, és az *Apostolok cselekedetei* is megemlíti (ApCsel 18,2).

Szent Jusztinosz mártír műve, a *Párbeszéd a zsidó Trifónnal* a 2. századra tehető. A dialógus ennek a kornak jellemző műfaja volt, mely a saját tézisek kifejtésére szolgált. Jusztinosz azonban ebben a művében a zsidó jellemről ír nem éppen barátságos hangnemben, sőt, gyakran kifejezetten támadóan. A társadalmi státusz, amelybe a keresztényt száműzték, a társadalom legalsó rétegéhez tartozott. Egy amerikai katolikus író felteszi a kérdést, hogy vajon ez megmagyarázza-e a jelenséget. A kibékíthetetlen ellentét nemcsak az önigazolás szükségességének mély érzését eredményezi, hanem a másik fél rideg elutasítását is.²⁷

²⁶ V. A. TCHERIKOVER – A. FUKS: *Corpus Papyrorum Judaicarum*, vol. 1., Cambridge, Mass., 1957, 86–87.

²⁷ V. MARTIN: *A House Divided. The Parting of the Ways Between Synagogue and Church*, Studies in Judaism and Christianity, New York, 1995, 173.

Mindazonáltal Órigenész számára nagy nyereség volt a zsinagóga mestereivel való kapcsolat. Tanítása javára vált a keleti egyháznak éppúgy, mint – Rufinus és Jeromos fordításának köszönhetően – a nyugatinak. 1993-ban jelent meg a Pápai Biblikus Bizottság egy dokumentuma „Szentírásmagyarázat az Egyházban” címen.²⁸ A hagyományon alapuló közelítési módok között megemlíti a zsidó értelmezési hagyományokat is (I,C2). Mégis, a zsidóság – amint azt a targum rövid áttekintése igazolja – nemcsak értelmezési módot kínál: Jézusnak, első tanítványainak és az ősegyháznak az élettere és spirituális közege volt. A keresztény exegeták részéről Jézus zsidóságának felismerése a 20. század eredménye. A zsidó tudósok részéről is nagy nyitás történt a kereszténység felé: Martin Buber tiszteletet táplált Jézus iránt, Franz Rosenzweig pedig úgy vélte, hogy a zsidóság és a kereszténység társak a világ megváltásának isteni tervében.

Annyi, kezdetektől minket elválasztó évszázad után a két vallás világos megkülönböztetése mindenfajta vitát haszontalannak ítél. A kulturális előnyök, melyeket az ókori dialógus eredményezett, a kölcsönös javak megalapozott reményét ébresztik az új évezred kezdetén is.

²⁸ A dokumentum magyar kiadása: *Szentírásmagyarázat az Egyházban*, Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest, 1998. (A szerkesztő megjegyzése.)

EGYSZERŰ SZEM ÉS GONOSZ SZEM (LK 11,34) A TARGUM FÉNYÉBEN*

Giovanni Bissoli OFM

„Tested világa a szemed: ha a szemed egészséges, az egész tested világosságban van; ha pedig beteg, a tested is sötétségben van.” (Lk 11,34)

Az Olasz Püspöki Konferencia (CEI) által kiadott bibliafordítás „egészséges” és „beteg” szemről beszél. B. Prete exegéta megjegyzi, hogy a fordítás „nem adja vissza jól a szöveg eredetijének csattanóját (*la pointe*), ugyanis nem beteg szemről van szó, hanem inkább gonosz, rossz szemről, a logion (mondás) nem fizikai síkon, hanem morális síkon mozog”¹. A múlt században Godet úgy magyarázta ezt a szentírási verset,² hogy fizikai és spirituális analógiát használt. A legújabb magyarázók, mint Fitzmyer³ és Bovon,⁴ szókinccse miatt a mondást morális értelemben fejtetik. Már Langrange atya is hosszasan magyarázta, és figyelmeztetett, hogy a bibliai kultúra számára a szív volt az intelligencia jelképe: „A zsidóknál a szív volt az intelligencia szimbóluma. Ezért lehetett nagyon természetes az a magyarázat, hogy mindenekelőtt a szív a legfontosabb, és magába foglalja a lelkiismeretet is.” Jézus esetében felteszi a kérdést: „Miért nem fogadták el a zsidók Jézus tanúságtételét? Mert ahhoz, hogy lássanak, nem elég a belső fény (mint az értelmi felfogáshoz is), szükség van olyan belső fényre,

* Giovanni Bissoli, „Occhio semplice e occhio cattivo in Lc 11,34 alla luce del Targum”, *Liber Annuus XLVI* (1996), 45–51. Fordította: Szabó Xavér OFM

¹ B. PRETE, „Il logion sulla lampada nella duplice attestazione di Luca 8,16 e 11,33”, in *L'opera di Luca. Contenuti e prospettive*, Torino – Leumann 1986, 201. 35. lábjegyzet.

² F. GODET, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Luc*, II, Neuchâtel 1969³, 106–107.

³ J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke X-XXIV* (AB 28A), Garden City – New York 1985, 940.

⁴ F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 9,51-14,35)* (EKK III/2), Zürich – Düsseldorf 1996, 210.

szemről beszél. A Ter 6,2-ben, a bukott angyalokról szóló szakasz kontextusában azt mondják, hogy azok szerelembe estek az „emberek fiai” szépsége miatt. A TJ pontosítja, hogy „szemeik ki voltak festve, hajuk gyűrűkkel volt díszítve és vonulásukban hagyták, hogy megnézzék a(z ő) meztelenség(ük)et” (בִּישָׂרָא, szó szerint: „test”). A Jákobnak adott áldás alkalmából a Biblia elmeséli az előzményt is, miszerint Izsák, a pátriárka összetévesztette Jákobot Ézsauval, amit a következőképpen indokol: „és történt, midőn megöregedett Izsák, elhomályosodtak szemei, úgy hogy nem látott” (Ter 27,1). A targum ezt megjegyzést a fizikai hiányosságról Izsák iránti tiszteletté változtatja. „Csakugyan – írja a TJ –, amikor az ő atyja megkötözte őt, [Izsák] a dicsőség trónját szemlélte, és ettől a pillanattól kezdve szemei gyengülni kezdtek.” Izrael népe egyik nagy őspanyjának, Leának is baj volt a szemével: csipásak voltak.¹⁰ Ezért Jákob a fiatalabb Ráchelt szerette jobban, „aki szép alakú és szép ábrázatú volt” (29,17). A targum ebben az esetben is dicséretté változtatja az őspanya fizikai hiányosságát, mert átalakult „az erősségből sírásba és megtudakolta Isten színe előtt, hogy nem szenteli magát (a házasságban) az istentelen Ézsauinak” (TJ).

Csak néhány, ám jelentős ismétlés található, ahol a Targum morális értelemben beszél a szemről. Az aranyborjú imádásának nagy vétke után Isten súlyos szavakkal fordul Izrael ellen: „én azonban nem megyek fel veled, mert keménynyakú nép vagy, és még el találnálak pusztítani az úton” (Kiv 33,3). A Biblia folytatja az elbeszélést Mózesrel, aki felállítja a találkozás sátrát egy bizonyos távolságban, az izraeliták táborán kívül (7. vers). Ettől kezdve a Targum (TJ - Kiv 33,7-8) magyarázó megjegyzéseket fűz a bibliai szöveghez. A fordításban ezeket dőlt karakterrel jelölve kiemeljük.

Mózes [...] vette a sátrát, és felállította a táboron kívülre, eltávolítva azt népének táborától. [...] A sátrát a tanítás házának nevezte el.

És bárki, aki tiszta szívvel megtért Jahvéhoz (שְׁלֵיִם קָדָם יְיָ בְּתוֹבָה בְּלֵב), kijött a tanítás házának sátrához, ami a táboron kívül volt; megvallotta vétkeit és imádkozott könnyörögve vétkeiért, így ezért bocsánatot nyert (7. vers).

Amikor Mózes kijött a táborból és a sátorhoz ment, népének minden istentelenje (רְשִׁיעֵי כָל) felkelt, talpra állt, mindegyikük sátrának bejárata elé, gonosz szemmel (בְּעֵינָאֵי בְּעֵינָאֵי) néztek Mózesre mindaddig, amíg be nem lépett a sátorba (8. vers).

A fejezet elején Isten beszédet intéz Mózeshez az „ő” népéről beszélve neki: „Eredj, menj fel erről a helyről, te és a te néped, amelyet kihoztál Egyiptom

dex, Vol. I-V (SC 245.256.261.271.282), Paris 1978–1981. Fontos az a különböző szakaszok gyűjteménye is, amelyet töredékes targum néven ismerünk (TF), ennek széljegyzetei gyakran párhuzamosak a Neofiti Targum lapszéli glosszáival (TN M).

¹⁰ A magyar fordítások eltérőek: Lea szeme „kifejezéstelen volt” (SZIT), az őspanya „gyenge szemű” (UPB), „könnyező szemű volt” (Jeromos).

földjéről” (Kiv 33,1). Úgy tűnik, az Úr nyomatékosan kiemeli Izrael népének elkülönítését a bálványimádás bűne miatt. Nem tekinti sajátjának, hanem Mózes népének, aki lehetne akár a kivonulás szerzője is. A nép „keménynyakú” (3. és 5. versek). A táboron kívül felállított sátor is az Isten és Izrael közötti távolságot jelöli. Azok, akik megtérnek Jahvéhoz, elhagyják a tábort, „a táborból kívülré” jönnek a sátorhoz, imádkozva és megvallva bűneiket. Fizikailag a sátorhoz közelednek, bensőleg Istenhez fordulnak „tökéletes szívvel”. Így nyernek bűnbocsánatot.¹¹ A többség azonban hitetlen marad. A szöveg ez utóbbiakról beszél, akik Mózes után mennek, és „gonosz szemmel” nézik őt. A kifejezés előfordul Kánaán országa meghódítóinak szakaszában is, a szöveg a földet felderítőket írja le (TN-Szám 13,32):

Az ország, amelyen átmentünk, hogy kikémleljük azt, olyan ország, amely megemészti lakóit, az egész nép, amelyet láttunk azon, gonosz szemű (עֵינֵי בִישָׁא) és óriás termetű.¹²

Ábrahám próbatételének elbeszélésében, amíg a bibliai szöveg arról beszél, hogy a pátriárka és fia, Izsák együtt mentek (Ter 22,6. 8: ויֵלְכוּ שְׁנֵיהֶם יחדו), a targum hozzáfűzi mindkét alkalommal, hogy „tökéletes szívvel” (TN-Ter 22,6. 8: בלבה שלמה). A Sínai szövetségekötés kapcsán így fogalmaz a bibliai szöveg: „az egész nép egy akarattal felelte”, a targum pedig hozzáfűzi: „tökéletes szívvel” (TN-Kiv 19, 8: בלבה שלמה). A Kiv 24. fejezetében leírt szövetségekötés rituáléjában Mózes kihirdeti a népnek az Úr „szavait és rendelkezéseit”, a nép pedig egy hangon (קול אחד) válaszol: „Mindazt, amit az Úr parancsolt, megcselekedjük” (3. vers). A targum pontosít, hogy a felelet nem csupán egyhangú volt (כחדא), hanem „tökéletes szívvel” (בלבה שלמה) hangzott fel (TN M).

A MTörv 6-ban a híres mondat („Halld, Izrael [...], szeresd Uradat, Istenedet, teljes szívedből, teljes lelkedből és minden erőddel!”) arra ösztönzi a targum szerzőjét, hogy beilleszzen egy midrást. Jákob ősatya összegyűjti halálos ágya köré a tizenkét törzset, és végrendelkezésként visszaemlékezik, hogy a tisztátalan Izmael Ábrahámtól származott, a tisztátalan Ézsau pedig Izsáktól. Megvolt tehát a lehetősége annak, hogy a tizenkét törzs is atyjuk, Jákob Istene mellett döntsön, vagy az istenek mellett, akik jelen voltak

¹¹ M. McNAMARA, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (AB 27), Roma 1966, 177–181, a targum szövegét idézi, hogy megvilágítsa a 2Kor 3,12–13 szövegét (Mózes fátyla). A TJ kritikai szövegéhez lásd: D. RIEDER (szerk.), *Pseudo-Jonathan: Targum Jonatha Ben Uziel on the Pentateuch*, Copied from the London Ms. (British Museum add. 27031), Jerusalem 1974.

¹² McNAMARA fordítása jegyzetében így kommentálja: „vagyis: boszorkányok, mágusok”; vö. *Targum Neofiti 1: Numbers*, Translated, with Apparatus and Notes by MARTIN McNAMARA; *Targum Pseudo-Jonathan: Numbers*, Translated, with Notes by ERNEST G. CLARKE with the Assistance of SHIRLEY MAGDER (The Aramaic Bible 4), Edinburgh 1995, 82.

Ábrahám családjában, vagy azon istenek mellett, akiknek Lábán szolgált. A Neofiti Targum recenziója így folytatja:

Jákob tizenkét törzse egy akarattal, tökéletes szívvel (כְּחֶדְהָ בְּלִבָּהּ שְׁלֵמָה) felelvén ezt mondta: *Hald, Izrael, atyánk! Jahve a mi Istenünk, Jahve az egyetlen, akinek neve legyen áldott mindörökkön örökké! Ti pedig szeressétek Jahve törvényének tanítását teljes szívetekkel, teljes lelketekkel, és teljes gazdagságotokkal.*

Ettől a ponttól a midrás bevezeti a kultusz fogalmát, alkalmazva azt az egy, igaz Istenre a bálványimádással szemben. A TJ is úgy tartja, hogy a MTörv passzusa mindenekelőtt a kultuszra vonatkozik. Így fogalmaz: „Mózes, a próféta ezt mondta Izrael házanépének: Kövessétek atyáitok igaz kultuszát, és szeressétek Jahvét, a ti Isteneteket...”. Használja a פּוֹלְחֵי קִשְׁיָטָא „tisztos kultusz” kifejezést (קִשְׁטָא = igazi, valódi). A MTörv 13,5-beli הָאֵתוּ תַעֲבֹדוּ („neki szolgáljatok”) kifejezést (a LXX „A” recenziója szerint: καὶ αὐτοῖς δουλεύετε), a TN a „szolgáljatok tökéletes szívvel” formulával adja vissza: שְׁלֵמָה תַפְלַחוּן בְּלִבָּהּ. A תַפְלַחוּן בְּלִבָּהּ kifejezést, amelyet a Targum a Ter 22,6-ban és a MTörv 6,4-ben is használ, Sokoloff a következőképpen fordítja: „with a whole hearth”, „teljes szívvel”.¹³

Visszatérve a Ter 22,14 targumához (TN), egy gyönyörű közbenjáró imádságot olvashatunk:

Azután Ábrahám kultikus cselekménybe fogott és imádkozott Jahve Szavának a nevében, mondván: „Kérek téged, szeretetből előtted, Jahve! Minden dolog nyilvánvaló és ismert előtted. Nincs megosztottság a szívemben (דְּלֹא הוּוּהּ בְּלִבִּי פְּלִגָּו), az első pillanattól fogva, amikor azt mondtad nekem, hogy áldozzam fel fiamat, Izsákot, juttassam őt vissza a porba és hamuba előtted, de rögtön korán reggel felkeltem, és serényen végrehajtottam szavaidat örömmel, és teljesítettem akarodat. És most, amikor az ő fiai szorongatásban vannak, emlékezz meg atyjuk, Izsák aqédájáról (megkötözéséről), és hallgasd meg az ő könyörgő imájukat! Hallgasd meg és szabadítsd meg őket minden nyomorúságtól!

A szem problémája még egyszer előfordul a Bibliában, de negatív előjellel. A legnagyobb átok, amikor az Úr megfenyegeti Izraelt, sőt „még a leggyengédebb és a legelkényeztetettebb ember is gonosz szemmel néz testvéreére” (MTörv 28,54). Héberül: תָּרַע עֵינָיו בְּיַחַד, a Targum: תַּבְּאֵשׁ עֵינֵיהּ בְּאַחֵי, a héber רָעָה ígének, amelynek értelme: „ellenséges/gonosz szemmel nézni valakire”,¹⁴ megfelel az arámi באַשׁ ige, melynek jelentése: „betegnek lenni, gonosznak lenni”, illetve: „szomorúnak lenni”. Ebből az igei gyökből származik a בַּשׁ melléknév, amelyet Sokoloff a következőképpen fordít: „bad, evil, sad”, vagyis gonosz.¹⁵

¹³ M. SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period* (Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum 2), Jerusalem 1990, 275, a לִבִּי szócikknél.

¹⁴ F. ZORELL, *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti*, Roma 1967, 782, a רָעָה szócikknél.

¹⁵ *Dictionary*, 102.

Végezetül: a Pentateuchosz palesztinai targumának olvasatából nyert adatok a שלב בלב kifejezést úgy ábrázolják, mint ami legvilágosabban kifejezi azt a szövetségi kapcsolatot, amely megmutatkozik az egyetlen Isten igaz kultuszában, továbbá arra is szolgál, hogy jelölje a megtérés belső magatartását. A kifejezés előfordul Ábrahám próbatételének elbeszélésében (Ter 22), ahol a Pátriárkának és fiának, Izsáknak a pozitív, spirituális magatartását fejezi ki. Ugyanakkor megfelel egy másik értelmezésnek is, amely szerint „a szívben nem volt megosztottság”, vagyis mindenféle kétség és aggályoskodás nélkül, de a maga teljességében, „egyszerűségében” Ábrahám szíve mindenestül Isten akaratára irányult. Kánaán földjének lakói és az izraeliták viselkedésmódja közötti ellentétet szemléletesen a בישא בעיני formulaival fejezik ki. Ezekben a kontextusokban a szemnek és a szívnek is morális értéke van,¹⁶ miként azt az evangéliumi szakaszunkban is megállapíthatjuk.

A közvetlen szöveggörnyezet összeköti a 34–36. verseket:

³⁴ Tested világa (ó λύχνος) a szemed: ha a szemed egyszerű (ἀπλοῦς), az egész tested világos; ha pedig gonosz (πονηρός), a tested is sötét. ³⁵ Vigyázz tehát, hogy a világosság, amely benned van, sötétség ne legyen. ³⁶ Ha tehát tested egészen világos, nincs benne semmi sötétség, egészen világos lesz, mint amikor a lámpás (ó λύχνος) fénye világít meg téged.

A nyelvezet a világosság–sötétség ellentétpárra épül. Az első vers egy közmondás, az ezt követőkben az egyén előtt két lehetőség áll: választhatja az egyszerűt vagy a gonoszt, aminek következtében világosságban vagy sötétségben lesz része. A személyes döntés megerősítése érdekében a 35. vers intelmé és a 36. vers konklúziója azt bizonygatja, hogy az egyszerűség, melynek ragyogása olyan, mint a lámpás fénye, kizár mindent, ami nem világosság.

Máté evangéliumában a tárgyalt szakasz párhuzamos helye a Hegyi beszédben (Mt 6,22–23) és más mondások között található, amelyek a tanítványoktól maradéktalan elköteleződést követelnek Jézus mellett az ítélet terhe alatt. Máténál a mondás a teljes sötétségre történő intelmmel zárul (Mt 6,23), míg Lukács számára felhívás a teljes nyitottságra Jézus személye felé. Ő valóban az az erősebb ember, aki legyőzi a házat bitorló személyt (Lk 11,21–22): Jézus „valóban Isten mindenkihez forduló Igéje (Lk 11,28), tehát

¹⁶ Vö. H. W. WOLFF, *Az Ószövetség antropológiája*, Budapest 2001. Szerzőnk a 101. oldalon beszél a kommunikációt előmozdító szervekről, a 62–84. oldalakon pedig hosszan, különböző szempontokból tárgyalja (fiziológia, érzelem, kívánság, értelem, elhatározás), hogyan szerepel a „szív” főnév a Bibliában. A deuteronomisztikus *léváb sálém im jhv* [„szívük egészen Jahvéval van”] kifejezés Dávid fiait minősíti, hogy királyként atyjukhoz, Dávidhoz hasonlóan viselkedtek-e. A kifejezés a „teljes és feltétel nélküli engedelmségre” vonatkozik, az osztatlan szívre (79. oldal és a 26. lábjegyzet).

olyan jel, amely felülmúlja a királyokat és a prófétákat (Lk 11,29–32), világosság, mely mindenén áthatol (Lk 11,33–36).¹⁷

Lukács a verseket a 11,14–32 perikópájának záradékához helyezte, amely a következő perikópával, beleértve a 39–52. verseket is „az egyetlen blokk, ahol közvetlen összehasonlítást találunk Jézus és ellenfelei között”.¹⁸ Vallási vezetőkről van szó, akik hamisan értelmeznek egy Jézus által végrehajtott exorcizmust; Beelzebullal, a démonok fejedelmével kötött megállapodásnak tulajdonítják hatalmát, és égi jelet követelnek tőle (14–16. versek). Jézus abszurdnak tartja és tagadja a vádat (20–26. versek), illetve drasztikusan visszautasítja azt is, hogy jelet adjon „ennek a hitetlen nemzedéknek” (29–32. versek). Szemrehányása ugyanakkor ítélet és sürgető felhívás a megtérésre, mert „nagyobb van itt, mint Jónás és Salamon”. A megtérésre történő felszólítást ismerhetjük fel a szóhasználatban is, amely reflektál a Targum szóhasználatára is: „egyszerű szem / gonosz szem”. Az ember személyes, belső döntésétől függ, hogy szívében ne legyen semmi sötétség, hanem teljesen nyitott legyen az Istennel való kapcsolatára.

Lukács ezt a tanítást Jézus Jeruzsálemben vezető útjának elbeszélésébe (Lk 9,51–19,27) iktatja. Az utazás lehetőséget biztosít neki, hogy ragaszkodjon a Messiás nép általi elvetettségéhez, ugyanakkor a mielőbbi megtéréshez.

¹⁷ E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Lukas* (NTD 3), Göttingen 1982, 129.

¹⁸ S. CHOW, *The Sign of Jonah Reconsidered. A Study of its Meaning in the Gospel Traditions* (CBNT 27), Stockholm 1995, 157.

AZ ÖRDÖGŰZŐ JÉZUS AZ EPIGRÁFIAI FORRÁSOK FÉNYÉBEN*

Esther Eshel

A második templom időszakában a démonokban való hiedelem széles körben elterjedt és elfogadott részét alkotta a zsidó miliónek, ráadásul bizonyos körök világnézetének központi vonása volt. A jelen tanulmányban a szinoptikus evangéliumokban olvasható démoni megszállás- és exorcizmus-történeteket mutatom be a hellenista, valamint a korai római időszakra datálható epigráfiai források fényében.

A démonológia egyik szelete a megszállottság és az exorcizmus leírása. Ezek egyaránt ismertek a zsidó, a keresztény, valamint a pogány forrásokban.¹

A szinoptikus evangéliumok hat démoni megszállás- és exorcizmus-történetet tartalmaznak, némelyiket kettő vagy három változatban. A legfőbb forrás Márk evangéliuma. A negyedik evangélium azonban egyet sem említ ezek közül. Egy másik részletes történet az *Apostolok cselekedeteiben* olvasható. Néhány újszövetségi megszállás- és exorcizmus-történet magában foglal egyszerű és összetett történeteket. Ezek a történetek az exorcizmus fejlett, meghatározott elemekkel bíró formájára reflektálnak.

A megszállottságnak és az exorcizmusnak a legkorábbi leírása a bibliai forrásokban Sámuel első könyvében található (1Sám 16,14–23), ahol egy Istentől küldött gonosz lélek megtámadja Saul királyt, ám Dávid zenei képességeinek köszönhetően el is távozik:

* A fordítás alapjául szolgáló tanulmány: Esther Eshel „Jesus the Exorcist in Light of Epigraphic Sources”, in Charlesworth, J. H. (szerk.) *Jesus and Archaeology*, Eerdmans Publishing Co., 2006, 178–185. Fordította: Szabó Xavér OFM

¹ Ld. J. F. M. Middleton, „Magic”, in *The New Encyclopaedia Britannica*, 11:298–302; Middleton, „Magic: Theories of Magic”, és D. R. Hill, „Magic: Magic in Primitive Societies”, in M. Eliade (szerk.), *The Encyclopædia of Religion*, (New York és London: Collier Macmillan, 1989), pp. 81–89, különösen 89–92.

Miután Saultól eltávozott az Úr lelke, az Úr egy gonosz lelket bocsátott rá, s az igen gyötörte. Azt mondták azért Saul szolgálai uruknak: „Íme, Isten egyik gonosz lelke gyötör téged. Adja ki tehát urunk a parancsot, és előtted levő szolgálid keresnek valakit, aki ért a lantpengetéshez, hogy amikor elfog téged az Úrnak az a gonosz lelke, ő pengesse kezével a lantot és megkönnyebbülj.” Azt mondta erre Saul a szolgálainak: „Szereztek tehát nekem valakit, aki jól pengeti a lantot, s hozzátok ide hozzám.” Megszólalt ekkor egyik legénye és azt mondta: „Íme, én láttam, hogy a betlehemi Izáj egyik fia jól tudja pengetni a lantot, hozzá nagy erejű vitéz, hadra termett ember, értelmes szavú, szép férfi, s az Úr is vele van.” Erre Saul követeket küldött Izájhoz, ezzel az üzenettel: „Küldd hozzám Dávidot, azt a fiadat, aki a legelőn van.” Erre Izáj vett egy szamarat, megrakta kenyérrel, meg egy korsó bort és egy kecskegödölyét és elküldte Dáviddal, a fiával Saulnak. Dávid el is jutott Saulhoz és szolgálataiba állt, aki őt nagyon megszerette és fegyverhordozójává tette. Éppen azért Saul elküldött Izájhoz, s ezt üzenté: „Hadd maradjon Dávid a szolgálatomban, mert kedvet talált szememben.” Így aztán valahányszor elfogta Sault az Úrnak az a gonosz lelke, Dávid elővette a lantot, s pengette kezével és Saul felüdült és megkönnyebbedett, mert a gonosz lélek eltávozott tőle.

Ez a történet a második templom időszakának más írásaiban is megtalálható, például Pseudo-Philón *Bibliai régiségek* c. művében: „És abban az időben az Úr lelke eltávozott Saultól, és egy gonosz lélek fojtogatta őt. És Saul követeket küldött, elhozatta Dávidot, az pedig éneket játszott lantján éjjelente” (*Liber Antiquitatum Biblicarum* 60,1).

Ezt a leírást követik a Dávid által játszott ének szavai, amelyek exorcizmusként szolgálnak. Ugyanerre az eseményre utal Josephus Flavius is *A zsidók története* c. könyvében: „Ami azonban Sault illeti, különös rendellenességek és gonosz lelkek zaklatták, amelyek olyan fojtogató fulladást okoztak neki, hogy az orvosok nem gondolhattak más orvosságra, hogy jobbra fordítsák az állapotát, mint hogy keressenek valakit, akinek hatalma van elűzni a démonokat és játszik hárfán, és amikor a gonosz lelkek megszállhatnak és gyötörnek Sault, az ott álljon mellette, pengesse a húrokat és énekelje énekét” (*AJ* 6,166; Révay József fordítása).

Ebben a munkában Josephus független valóságként ábrázolja a gonosz szellemet, és a kár, amit az okoz, párhuzamban áll a démoni megszállás korabeli leírásaival.

Néhány qumráni tekerecs egyes bibliai alakokat, köztük a fáraót is úgy mutatja be, mint démontól megszállottat. Abban a történetben, amelyben Ábrám és Sáriai lemennek Egyiptomba, Sáriai a fáraó palotájába kerül, „ám az Úr igen nagy csapásokkal sújtotta a fáraót és a házát Sáriai, Ábrám felesége miatt” (*Ter* 12,17).

A Genesis Apocryphon ezt a csapást gonosz szellemnek tulajdonítja: „(De) azon az éjszakán a fölséges Isten ártó szellemet küldött rá, hogy gyötörje őt, és házanépeinek minden emberére egy gonosz szellemet (küldött), hogy fo-

lyamatosan gyötörje őt és egész házanépét” (1QapGen 20,16–17).² A gonosz szellemet maga Ábrám űzte ki, ahogy az a tekercsben később írva áll (29. sor, a diszkussziót ld. lentebb).

Ezek a leírások lényegében állandósítják azt a bibliai világképet, mely szerint a gonosz szellemeket Isten küldte, hogy különböző csapásokkal (mint például a keléssel, *furunculus*) sújtsák a népet.

A legkorábbi zsidó forrás, amely a gonosz szellemeknek mint független valóságoknak létezését tanúsítja, egy Azmodeus nevű démon kiűzésének története Tóbiás könyvében. Ez a démon okozta Sára hat férjének halálát nászéjszakájukon.

Egy részletesebben leírt démonűzést, amelyet egy Eleazár nevű zsidó végzett, Josephus is dokumentál (AJ 8,46–48):

Láttam egy bizonyos Eleazárt, honfitársamat, aki Vespasianus császár, fiai, tribunusai és nagy tömegű katonái jelenlétében démontól megszállottakat szabadított meg. Terápiájának módja ez volt: a megszállott orrához egy pecsétgyűrűt közelített, amelynek pecsétje alatt Salamon által írt betűk voltak, és amikor az illető megszagolta azt, orrlyukain keresztül távozott a démon, és rögtön, miután az ember hanyatt esett, (Eleazár) Salamon nevében szólva és az általa szerkesztett mágikus formulákat recitálva arra kényszerítette a démont, hogy soha többé ne térjen vissza. Azért, hogy meggyőzze a jelenlévőket és megmutassa nekik az efféle hatalmat, Eleazár egy vízzel teli tálal vagy edényt helyezett el a közelben, és megparancsolta a démonnak, hogy kijöve az emberből, döntse fel azt. Így mutatta meg az esemény szemlélőinek, hogy a démon elhagyta az embert.

Mindkét forrás részletesen leírja az exorcizmust. Legfőbb forrásaink azonban a Palesztinában gyakorolt megszállottság- és exorcizmus-történetek kapcsán, a fentebb említett időszak alatt a szinoptikus evangéliumok és az *Apostolok cselekedetei*.³

A szinoptikus evangéliumok leírásainak összehasonlítása a zsidó forrásokkal egyaránt mutat hasonlóságokat és különbségeket. Különbségeket főleg Jézusnak és a hallgatóinak tulajdonított szerepben találunk.⁴ A zsidó és a keresztény források összehasonlítási szempontjai a következők: a gonosz hatalmak jelzői, a megszállás leírására használatos terminológia, az

² J. A. Fitzmyer (szerk.), *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1*, 2nd rev. ed. (Rome: Biblical Institute Press, 1971), pp. 64–65.

³ A téma általános bemutatásához ld. M. Smith, *Jesus the Magician*, (New York: Harper and Row, 1978); J. P. Meier, „Jesus’ Exorcisms”, in *A Marginal Jew*, ABRL (New York: Doubleday, 1991), 2:646–677. A kutatástörténethez ld. G. H. Twelftree, *Jesus the Exorcist* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1993), pp. 4–10 és a bibliográfiát.

⁴ Az exorcizmus-történetek mindkét hagyományban fellelhető elemeinek, valamint a történetek különböző típusainak tanulmányozásához ld. G. Theissen, *The Miracle Stories in the Early Christian Tradition*, trans. F. McDonagh (Philadelphia: Fortress, 1983); R. W. Funk, „The Form of the New Testament Healing Miracle Story”, *Semeia* 12 (1978): pp. 57–96.

exorcizmus-történetek tipológiája, valamint az exorcizmussal együttjáró különféle praktikák és cselekedetek. Ezt a négy elemet fogjuk röviden áttekinteni.

A GONOSZ HATALMAK JELZŐI

A szinoptikus evangéliumokban egyrészt megtalálható a „démon” (*δαιμόνιον*), amely gyakran a „tisztátalan” vagy a „gonosz” jelzővel szerepel, másrészt a „szellem” szó, amelyhez gyakran a „gonosz” jelző társul (*πνεῦμα πονηρόν*).⁵

A korai zsidó forrásokban a gonosz erő neve általában: „gonosz lélek”.⁶ Ez szerepel Saul történetében is, ahogy láttuk az 1Sám 16-ban. Párhuzamos jelzők megtalálhatók különböző, Qumránból származó arámi nyelvű forrásokban, ahol „gonosz szellem”-ről (*רוחא באישרא*), „gyötrő szellem”-ről (*מכרש*) beszélnek, valamint a *Genesis Apocryphon* (első barlang, col. 20.16–17,26) az „undorító szellem”-et (*רוח שחלניא*) is megemlíti. Sámuel könyvének görög nyelvű fordítása, a Septuaginta, a héber forráshoz hűen a „gonosz lélek” (*πνεῦμα πονηρόν*) kifejezést használja, Josephus is ugyanennek az eseménynek a leírásánál szintén ezt a kifejezést használja (*AJ* 6,214).

A démonok (*δαιμόνιον*) első említése – a fentebb említett exorcizmustól eltérő vonatkozásban – Josephusnál található (*AJ* 6,166. 211). A „démon” (*דב*) szó korai említése megtalálható a 11Q11 jelzetű qumráni tekercsben,⁷ amely ráolvasások, apotropaikus imák gyűjteménye (4Q510–511);⁸ valamint a Qumránban talált Tóbiás könyvének töredékében.⁹ Mindkét kifejezés („gonosz lélek” és „démon”) egymás mellett jelenik meg számtalan korai zsidó forrásban.

Ez arra enged következtetni, hogy a „gonosz lélek” és a „démonok” kifejezéseket az ókorban egymás szinonimáiként használták. A kifejezések általá-

⁵ A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Luke*, ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1898), p. 133.

⁶ J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (I–IX)*, AB (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1981), pp. 544–545.

⁷ Cols. 1.10; 2.3. Ld. A. S. van der Woude, „11Qapocryphal Psalms”, in *Qumran Cave 11: II* (11Q2–18, 11Q20–31), F. García Martínez, E. C. J. Tigchelaar, és A. van der Woude (szerk.), DJD 33 (Oxford: Clarendon, 1998), pp. 188–191.

⁸ 4Q510 frg. 1.5 *רוח שחלניא* helyett = démonok); M. Baillet, *Qumran Grotte 4, III*, DJD 7 (Oxford: Clarendon, 1982), p. 216.

⁹ 4QpapTob^a ar frg. 14 i.5, 12; 4QpapTob^b ar frg. 4 i.13, ii.9; ld. J. A. Fitzmyer, „Tobit”, in M. Broshe et al. (szerk.), *Qumran Cave 4: XIV, Parabiblical Texts, Part 2*, DJD 19 (Oxford: Clarendon, 1995), pp. 20, 44, 48.

nos használatán túl kerül elő Azmodeus saját neve Tóbiás könyvében, illetve „Légió” a gerazai megszállott történetében Márk és Lukács evangéliumában.

A MEGSZÁLLÁS LEÍRÁSÁRA HASZNÁLTOS TERMINOLÓGIA

A korai források egyikében sem található részletes leírás arról, hogy a démon belép az emberi testbe, csupán általános leírást találunk a gyötört személyről, később viszont további részleteket is a megszállottságról. Ez a helyzet például a gerazai megszállott és az epilepsziás fiú történetében is. A legterjedelmesebb változatot Márk evangéliumában találjuk: „Amint kilépett a bárkából, mindjárt elébe ment egy ember a sírok közül, aki a tisztátalan lélek hatalmában volt és sírboltokban lakott. Már láncokkal sem tudták megkötözni. Sokszor béklyóba és láncra verték, de elszakította a láncokat, összetörte a bilincseket, és senki sem tudta őt megfékezni. Éjjel-nappal mindig a sírboltokban és a hegyekben tanyázott, kiáltozott és kövekkel roncsolta magát” (Mk 5,2–5; vö. Mt 8,28; Lk 8,27).

A zsidó forrásokban a démoni hatás megnevezésére gyakran egy igét használnak, például „kínoz” vagy „gyötör” (arámiul: כהה).¹⁰ Az exorcizmus leírására vonatkozó jellegzetes terminológia később fejlődött ki, és leírásra nem biblikus alakokat használtak. A legfontosabb ige a „megszáll” (görögül: λαμβάνω, 'megragad, megfog'), az exorcista Eleazár történetében is ezzel találkozunk (AJ 8,46). Ez a kifejezés néhány szinoptikus történetben is előfordul, mint például az epilepsziás fiú leírásánál Lukács evangéliumában: „Íme, egy lélek *megragadja* őt” (Lk 9,39).

AZ EXORCIZMUS-TÖRTÉNETEK TIPOLÓGIÁJA

A megszállottság-történetek műfajának két alapvető irodalmi eleme van: az egyik a keretnek szolgáló bevezető, amely a megszállás rövid leírását adja, a másik pedig a központi történet, amely magának az exorcizmusnak a leírását tartalmazza. Az exorcizmus folyamata a démon hívásával és néven szólításával kezdődött, és a démon távozásával fejeződött be. Gyakran, amíg ez nem történt meg, az exorcista egy erőteljes cselekedetet hajtott végre, ami hatást gyakorolt a megszállott személyre, vagy a szemlélőkre, vagy éppen mindannyiukra. Ezeket a leírásokat gyakran fizikai cselekedetek is

¹⁰ Ld. 1QApGen 20.16–18: „(De) azon az éjszakán az fölséges Isten ártó szellemet küldött rá, hogy *gyötörje* őt (למכהוה) [...] hogy folyamatosan *gyötörje* őt (והואת כהה ליה) A második év végén a csapások és *gyötredelmek* (מכתשיא) még komolyabbra fordultak”; Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, pp. 64–65, 131–132.

kiegészítették, mint például mágikus gyűrűk használata, sült hal belső szerveinek felhasználása, kézrátétel és hasonlók. Ezek a fizikai cselekedetek is megtalálhatók a zsidó, a keresztény és a pogány írott forrásokban.

Az exorcizmus-történeteket Robert Funk tanulmányozta, aki különböző kategóriákba sorolta azokat. Ezek közül kettő „R-típusú” (az angol *relative*, „rokon” szóból), amely dialógust tartalmaz az exorcista és a megszállott személy egyik hozzátartozója között, a másik a „D-típusú” (a „démon” szóhoz kapcsolódóan), amelyben a dialógus az exorcista és maga a démon között folyik.¹¹ Ezeket a típusokat nem találjuk meg a zsidó exorcizmus-történetekben, de van egy példa a 11Q11-ben, amelyben az exorcista közeledik a démonhoz. A ráolvasások egyikében ezt mondja az exorcista a démonnak: „Ki vagy te, emberek utóda és szentek ivadéka (מַזְרַע וּמִזְרָעָה) [תְּנוּלָה מִן אֲרָם וּמִזְרָעָה]: arcod a hiábavalóság arca (פְּנֵי פְּנֵיךְ פְּנֵי), szarvaid a képzelgés szarvai (וּקְרִינֵיךְ קְרִינֵי חִלּוּיָהּ), sötétség vagy te, és nem világosság, [gonosz]ság és nem igazság.”¹²

AZ EXORCIZMUST KÍSÉRŐ KÜLÖNFÉLE PRAKTIKÁK ÉS CSELEKEDETEK

A zsidó és keresztény forrásokban a gonosz lelkek kiűzéséhez gyakran járultak fizikai cselekedetek is. Ezek – mint például mágikus gyűrű használata – visszamennek egészen Salamon királyig. Ilyen esetet látunk Eleazár exorcista történetében, amelyet Josephusnál olvashatunk (*AJ* 8,46–48), majd később *Salamon testamentumában* (1,6–7. 10–13). Salamon mágikus gyűrűjével találkozunk különböző amulettekben és mágiával foglalkozó görög nyelvű papiruszokon is.¹³ Néha az exorcista mágikus erővel bíró gyökereket használt, például a Baraas nevű hely történetében Josephus Flaviusnál (*BJ* 7,178–189).

Egy másik példa, amely az *Apostolok cselekedeteiben* található, a zsebkenedők vagy ruhadarabok használata, amelyeket Páltól a megszállott személynek vittek: „Isten rendkívüli csodákat is művelt Pál keze által. Elvitték kenedőit és kötényeit, amelyeket viselt, és a betegekre tették, mire azok meggyógyultak, és a gonosz lelkek kimentek belőlük” (*ApCsel* 19,11–12).

¹¹ Funk, „The Form of the New Testament Healing Miracle Story.”

¹² 11Q11 col. 5,6–8, van der Woude, „11Qapocryphal Psalms”, pp. 198–200.

¹³ *The Great Paris Magical Papyrus*, 3039. sor, ld. R. Merkelbach, *Abrasax: Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts; Band 4: Exorcismen und jüdisch/christlich beeinflusste Texte*, Papyrologica Coloniensia 17 (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1996). Megtalálható a bizánci kor ráolvasásai-ban is, pl. a 27-es számú ráolvasás második sorában: „...és Salamon pecsétgyűrűje”; ld. J. Naveh és S. Shaked, *Magic Spells and Formulae* (Jerusalem: Magnes Press, 1993), pp. 91–94; R. Kotansky, J. Naveh, „A Greek-Aramaic Silver Amulet from Egypt in the Ashmolean Museum”, *Le Muséon* 105 (1992): pp. 5–24.

Ezt az eljárást a görög nyelvű mágikus papiruszok is megemlítik (PGM 7,826), amelyek tanúsítják,¹⁴ hogy néha „ráolvasásokat” is írtak rájuk.¹⁵

A Tóbiás könyvében olvasható Azmodeus nevezetű démon történetéből még más exorcista cselekedetekről is értesülhetünk, például a hal szívének és májának megfüstöléséről: „és [az angyal] azt m[ondta neki: 'V]ágd fel azt (ti. a halat), nyisd fel és vedd ki [annak epéjét], annak [szívét] és annak máját. Őrizd azokat magadnál, de [dobd el] an[nak] belsejét. [Az orvosság a hálnak az epéje], annak [szíve], és annak mája.’ ... Ha megfüstölöd azt (ti. a hal szívét és máját) a démon vagy egy [gonosz] lélek által gyötört férfi vagy nő jelenlétében, [és] ezentúl nem fognak [soh]a sem találkozni egymással” (4QTobitb ar frg. 4 i.8–13).¹⁶

Erre a cselekedetre való utalás található Jusztinosz *Párbeszéd a zsidó Trifónnal* c. műve 85. fejezetében: „Most már biztos, hogy a ti ördögűzőitek, ahogy mondtam, használják a halászattal kapcsolatos dolgokat az exorcizmus során, éppen úgy, ahogy a pogányok teszik, alkalmaznak füstölést és ráolvasást” (ANF 1,241).

Az utolsó cselekedet, amiről szólnunk kell: a kézrátétel. Ezzel az esettel találkozunk például a *Genesis Apocryphon* terjedelmes történetében, amikor Ábrám lemegy Egyiptomba a Kánaán földjén kitört éhség miatt. Amikor Sárát magához veszi a fáraó, majd válaszul Ábrahám imájára, csapások sújtják a fáraót és háza népét. Ezeket a csapásokat „halálos szellem”-ként, vagy „egy gonosz szellem”-ként mutatja be, azért hogy megakadályozzák a fáraót Sárái érintésében. Sok mágus próbálkozik sikertelenül, hogy meggyógyítsa a fáraót, de az csupán Ábrám imája és exorcizmusa következtében gyógyul meg. A végső tett a kézrátétel. Maga Ábrám mondja: „Rátettem a kezemet a [fe]jére (ti. a fáraóra). A csapás eltávozott róla, és a gonosz [szellemnek] megparancsoltam (hogy távozzon el) [tőle], mire ő meggyógyult” (20,29).

Ahogy David Flusser megjegyezte,¹⁷ ugyanerről a technikáról tesz említést Lukács evangéliuma is, abban a jelenetben, ahol Jézus betegeket és megszállott embereket gyógyít: „Mikor azután a nap lement, mindazok, akiknek különféle bajokban szenvedő betegek voltak, odavitték hozzá azokat, és

¹⁴ A PGM 36,269 megemlít egy zsebkendőt is, amelyik tulajdonképpen egy névtelen varázsigé, ld. H. D. Betz, ed., *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), p. 275.

¹⁵ Ld. R. Kotansky, „Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets”, in C. A. Faraone and D. Obbink (szerk.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, (New York and Oxford: Oxford University Press, 1991), pp. 107–137; 108–110. Ez kapcsolódhat a *fülaktérion* (héberül *tefillin*, imaszíj) szíjához.

¹⁶ Ld. Fitzmyer, „Tobit”, pp. 44–46.

¹⁷ D. Flusser, „Gyógyítás kézrátétellel az egyik holt-tengeri tekercsben”, in *A judaizmus és a kereszténység eredete* (Budapest: Múlt és Jövő, 1999), pp. 38–39.

Ő mindegyikre rátette a kezét és meggyógyította őket. Sokakból kimentek az ördögök is, s ezt kiáltozták: »Te vagy az Isten Fia.«” (Lk 4,40–41).

Más, Jézus által végzett exorcizmus később is található a könyvben: „És íme, volt ott egy asszony, akiben tizennyolc éve lakott a betegség lelke. Annyira meggörnyedt, hogy egyáltalán nem tudott felegyenesedni. Amikor Jézus meglátta, odahívta, és azt mondta neki: »Asszony! Megszabadultál betegségedtől.« Rátette a kezét, mire az rögtön felegyenesedett, és dicsőítette Istent” (Lk 13,11–13).

Végezetül elmondhatjuk, hogy a második templom idejének korai zsidó forrásai megvilágítják Jézus ördögűzéseinek történeteit, és az abban az időben használt technikák tekintetében néhány részlettel gazdagítják is azokat.

NYELVÉSZETI GONDOLATOK A „BÉKE” FŐNÉVRŐL AZ ŐSZÖVETSÉGBEN*

Massimo Pazzini OFM
Studium Biblicum Franciscanum, Jeruzsálem

Ha a magyar béke szó héber megfelelőjére vagyunk kíváncsiak, a válasz egy-
ségesen a šālôm lesz. A Héber Biblia olvasása közben mindenképpen szem
előtt kell tartanunk, hogy ez a megfelelés csak részleges, ugyanis a bibliai ter-
minus a magyar nyelvhez képest sokkal gazdagabb jelentéstartalommal bír.

A Héber Bibliában a šālôm főnév gyakran, 237-szer fordul elő, és mind-
annyiszor különbözőképpen értelmezhető. Gerhard von Rad írta: „nehéz az
Őszövetségben olyan fogalmat találni, amely ennyire elkoptatott és hétköz-
nap, ugyanakkor gyakran vallásos tartalommal teljes”.¹ Leszűkítenénk je-
lentését, ha a šālôm szót csupán „béké”-nek fordítanánk, „a szó alapjelenté-
se ugyanis a »jólét«, az anyagi szempont egyértelmű túlsúlyával”.²

A 2Sám 11,7-ben találunk egy sajátos héber szófordulatot: šālôm hammilhā-
mā^h, ami szó szerint annyit tesz, mint „a háború békéje”, a kontextus alapján
azonban: „a háború lefolyása (vagy inkább kimenetele)”.³ A kifejezés nyilván-
valóan ellentmondásos, és arra enged következtetni, hogy itt a „béke” a lehet-
séges jelentések közül nem az első, sőt, egyáltalán nem elfogadható. Valójában

* „La pace nell’Antico Testamento (considerazioni linguistiche)”, in *Antonianum* LXXXIII (2008),
369–383. Fordította: Szabó Xavér OFM

¹ *Grande Lessico del Nuovo Testamento (GLNT)*, III, 195. Az eredeti, német *Theologisches Wörterbuch zum
Neuen Testament* olasz fordítása.

² *GLNT*, III, 196. A nehézséget, hogy a „béke” szó értelmét összekapcsoljuk az „épség, jólét, teljesség”
szó értelmével (a šlm gyök első jelentése) talán az jelenti, hogy a múltban a šālôm, „Wohlfahrt” (= jó-
lét) főnevet primernek tartottuk, vagyis olyannak, ami nem az igéből származik. Vö. Bauer-Leander,
Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments, 469e.

³ A fordító megjegyzése: A teljes szentírási vers a Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat fordításában
így hangzik: „Amikor Uriás megérkezett Dávidhoz, Dávid megkérdezte, jól van-e Joáb és a nép, s
hogyan megy a harc.”

itt a héber nyelv egyik idiómájához van szerencsénk, ahol a šālôm szót megelőzi a mäh kérdőszócika („mi?”). A kérdés pedig eszerint így hangzik: „Hogy vagy?”, „Hogy megy?/ Mi újság?” A fent idézett kifejezés arra sarkall bennünket, hogy jobban megvizsgáljuk a šālôm jelentését.

Számos tanulmány akad különböző nyelveken,⁴ amelyeknek a béke az Ószövetségben, vagy gyakrabban a „béke–háború” kapcsolat a témája. Olaszul, a résztanulmányok között témánkra vonatkozóan megtalálható Gerhard von Rad szócikke a *Grande Lessico del NT* harmadik kötetében, valamint a Zetesis folyóirat füzete,⁵ amely teljes egészében a béke témáját dolgozza fel.

H. H. Schmidt az ószövetségi šālôm fogalmának szentelt munkája második fejezetét bevezető lapjain így ír: „A šālôm békével való fordítása visszamegy a Septuagintára (*eiréné*) és a Vulgatára (*pax*). Más szemita nyelvek elégséges ismeretének hiányában a héber kifejezések jobbára a megfelelő görög és latin kifejezésekkel lettek összevetve [...] Az ókori fordítások emancipációjának folyamata [...] közel sem teljes.”⁶

Ebben a tanulmányban a šlm gyök és a šālôm főnév nyelvészeti aspektusával foglalkozom, hangsúlyozva történeti-etimológiai és szemantikai karakterének néhány vonatkozását.

PILLANTÁS A MODERN HÉBER NYELVRE

Ernst Klein etimológiai szótárában tárgyalja a šlm gyököt (p. 662) és a šālôm főnevet (p. 660).⁷ A šlm gyök jelentése: „befejezett, teljes”, „egész, ép/biztos”, „békésnek lenni, jó módban élni”. Ugyanebben az értelemben található meg a klasszikus szemita nyelvekben, miként ez már a jobb biblikus szótárakból is könnyedén kivehető. Klein így folytatja: „A šlm valószínűleg a šlh' gyökből („jólétben élni”) fejlődött ki a šālôm („béke”) szó közvetítése által.”

Ami a šālôm hímnemű főnevet illeti, Klein hat jelentést sorol fel, közülük csak az utolsó a „béke”. A jelentések sorrendben a következők: 1. „jólét”, 2. „biztonság, nyugalom”, 3. „teljesség”, 4. „(jó) egészség”, 5. „helyzet, állapot”, 6. „béke”. Érdemes megjegyezni, hogy a „béke” jelentés az utolsó helyre került. A kapcsolat a šlh' gyökkel Klein szerint arra enged következtetni, hogy a šālôm szó értelmét a jelentések fejlődésében két eltérő gyökhöz kell

⁴ Két német nyelvű monográfiáról szükséges külön is megemlékeznünk, amelynek témája kifejezetten „a béke az Ószövetségben”: W. Eisenbeis (1969), H. H. Schmidt (1971, olaszul: 1977).

⁵ http://www.rivistazetesis.it/Pace_file/Inizio.htm (utoljára látogatva: 2012. augusztus 13.)

⁶ Schmid H. H., *šālôm. La pace nell'antico Oriente e nell'Antico Testamento*, 1977, 47., 1. lábjegyzet.

⁷ Klein E., *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, 1987.

kapcsolnunk (šlm és šlh¹), amely „a zavartalan állapottól vezet a nyugalomig, a békéig és a jólétig”.

Vessünk most egy pillantást az Even Shoshan gondozásában megjelent ószövetségi konkordancia šālôm szócikkére,⁸ ahol találunk egy listát a kifejezés összes előfordulásával és jelentéseikkel, valamint a „szomszéd” kifejezésekkel,⁹ vagyis a šālôm szinonimáival. Ez az összevetés lényeges, mert lehetővé teszi számunkra, hogy gyümölcsözően felhasználjuk egy héber anyanyelvű szerző (természetesen modern héber, akárcsak Klein) lingvisztikai érzékenységét.

Az említett műben a következő szinonimák találhatók: beṭaḥ / biṭḥāḥ / biṭṭāḥōn, hašqēṭ / šeṣeṭ, menuḥāḥ / margōa^c / šalwāḥ. A szavak jelentésük alapján három csoportba sorolhatók: 1. a „biztonság”, amit a bṭḥ gyök származékai jelölnek, 2. a „csend” vagy a „nyugalom”, amelyet a šqṭ gyök fejez ki, 3. a „pihenés” és a „nyugalom”, amelyet a következő kifejezések jelölnek: menuḥāḥ, margōa^c és šalwāḥ.

A két héber anyanyelvű szerző szavaiból világossá válik, hogy a šālôm főnév szemantikai mezője kapcsolatban áll a „nyugalom, csend, pihenés, béke” szemantikai mezejével. Ez a „békében maradás” az, amit egy modern héber környezetből származó olvasó megérthet.

A šlm GYÖK AZ ÉSZAK-NYUGATI SEMITA NYELVEKBEN

Mielőtt a bibliai héberre összpontosítanánk, tekintsünk egy pillanatra a šlm gyök jelentésére a kánaánita régió antik-szemita epigráfiájában. A Jean és Hoftijzer szerkesztette DISO-ban a gyöknek kettős felosztásával találkozunk: igei és névszói derivátumokkal.¹⁰ Az igei alakoknál a következő jelentéseket találjuk:¹¹ 1) „birtokba vesz”, 2) „beteljesíteni, teljességre visz”, 3) „fizet, megtérít”, 4) „visszaad, (sérelemet) visszafizet”. A névszói formák alapján viszont a jelentések:¹² 1) „üdvösség, jólét, egészség”, 2) „béke, jó kapcsolatok”, 3) „kiengesztelődés?, fizetség?”. A helyzet nagyon hasonló a bibliai héberhez (lásd a következőkben).

Az 1995-ös kiadásban egy negyedik pont is került a névszói formákhoz:¹³ 4) „arámi üdvözlő formula”, görög karakterekkel írva *salám* (p. 1152), arámi

⁸ Even Shoshan A., *A New Concordance of the Bible. Thesaurus of the Bible Hebrew and Aramaic Roots, Words, Proper Names Phrases and Synonyms*, Jerusalem 1981.

⁹ A szerző felsorolja a szinonimákat egy ún. q^croḥim („szomszédos [kifejezések]”) szekció alatt.

¹⁰ Jean C.F. – Hoftijzer J., *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'Ouest*, 303–305.

¹¹ DISO 303.

¹² DISO 303–305.

¹³ Hoftijzer J. – Jongeling K., *Dictionary of the North-west Semitic Inscriptions; a DISO javított fordítása és jelentősen bővített kiadása.*

szó, amely megfelel a héber šālôm-nak. Sajnálatos módon a görög karakterekkel való átírás nem segít a szó pontos kiejtésében.

A BIBLIAI HÉBER NYELV

Köhler-Baumgartner bibliai szótára a šālôm szónak hét fő jelentést tulajdonít, melyek nem mindig különböztethetők meg és csoportosíthatók világosan:¹⁴ 1. „jólét, siker”, 2. „teljesség, érintetlenség”, 3. „jómód, (jó) egészségi állapot”, 4. „béke (a háború ellentétéként is)”, 5. „társas lény, kedvesség”, 6. „szabadulás, üdvösség”, 7. „béke, üdvösség (különböző kontextusokban)”. A felsorolásból kitűnik, hogy a „béke” értelem egy derivátum, vagyis nem a šālôm alapvető jelentése.

Ugyanezen lexikon gazdag szintézisét kínálja a šlm gyök értékének a bibliai héberben, a különböző igeragozásokban. Qal igetörzsben a következő három jelentést emeli ki: 1. „teljesnek lenni, elkészülni”, 2. „egészséges, sértetlenül marad”, 3. „békében marad”.¹⁵ Piélben az ige jelentése: 1. „kiegészít, visszaad”, 2. „viszoz”, 3. „(valakit az őt megillető helyre) helyez, helyettesít”, 4. „befejez”. Hifil igetörzsben: 1. „befejez, beteljesít”, 2. „átenged, enged (megadja magát)”, 3. „békét köt, kibékít”.¹⁶

A felsorolásból kitűnik, hogy a „kibékít” jelentés igen ritka, és nehéz értelmezési kontextusokban fordul elő (továbbá kizárólag Jób könyvében).

KÉT RÉSZTANULMÁNY

Egy, a téma teljes területét átfogó elemzésben W. Eisenbeis tanulmányozta a šlm gyököt a Héber Bibliában és tágabb szemita környezetében.¹⁷ Vizsgálta a gyök használatát és jelentését az akkád nyelvben is, igei és nem igei formáiban egyaránt. A formák második típusával a szerző a következő konklúzióra jut: „A gyök nem igei formáinak alapvető jelentése *sértetlen helyzet* [vagy *érin-*

¹⁴ Az angol fordítás rövidítése: HALOT, míg az eredeti, német kiadásé: HALAT. Az itt idézett kiadás angol: *The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 5 kötet, Leiden, ecc., 1994–2000 (Study edition 2 kötetben, 2001). A šālôm szócikk az 1506–1510. oldalakon.

¹⁵ Ez a jelentése fordulhat elő talán a Jób 22,21-ben (HALOT 1533), és Even Shoshan konkordanciája szerint a Jób 9,4 is (vö. *ad vocem*). A két szakasz fordítása a Magyar Bibliatársulat fordításában: „békülj meg velem, mert ennek jó eredménye lesz” (Jób 22,21); „Ki olyan bölcs szívé és hatalmas erejű, hogy elene szegülve *épségben tudna maradni?*” (Jób 9,4). Ezek a fordítások nem felelnek meg a szótár által adott „békében maradni” feltételezett jelentésnek.

¹⁶ Kétes értelmű, de megerősített tény, hogy talán ez az egyetlen előfordulása Hofal igetörzsben „békével lenni valakivel” jelentésben (Jób 5,23). A fordító megjegyzése: A Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat fordításában (Budapest, 1997): „a mező vadja veled *békességben lesz*”.

¹⁷ Wisenbeis W., *Die Wurzel שלם im Alten Testament*, Berlin, 1969.

tetlen állapot]. Minden jelentéstartalom központi eleme az Egész gondolata.”¹⁸ A különböző típusú olvasatokban és az egyes korszakokban a šlm gyök használatának áttekintése után a 29. oldaltól kezdődően a šalāmu ige (amit šalāmu-nak normalizál) szemantikai mezejét vizsgálja. A konklúzió a következő: „Az eddig bemutatottakból világossá vált, hogy az ige alapvető jelentését a teljesség [vagy az érintetlenség] gondolata határozza meg... Épp ezért kimondható, hogy a teljességet itt az alak minősége határozza meg, mert az ige minden kijelentése adott tényként vagy lehetőségként feltételezi a teljességet.”¹⁹

„A gyök sémi nyelveken belüli egyes alkalmazásai áttekintésének eredménye a következő: alapjául a teljesség [vagy az érintetlenség] elképzelése szolgál.”²⁰

A szerző talán más konklúziókra jutott volna, ha rendelkezésére álltak volna a *Chicago Assyrian Dictionary* kötetei,²¹ amelyek külön tárgyalják a slm és šlm gyököket (lásd az elkövetkezőkben), vagy W. von Soden kiváló akkád-német szótára,²² amely hasonlóképpen tesz. Sajnos von Soden akkád lexicográfiai művei maradandóan megjelölik a kutatástörténetet.²³

Egy cikkben néhány évvel később,²⁴ G. Gerlemann tanulmányozta a héber šlm szemantikai mezejét Eisenbeis hasonló nyelvészeti feltételezéseiből kiindulva, és hasonló következtetésekre jutva.²⁵ Pontosítása a gyök jelentésére vonatkozik: a šlm gyöknek mindig van egy „fizetni”, „visszafizetni” jelentése vagy jelentésárnyalata, sokkal inkább, mint az „összesség”, vagy „teljesség” jelentés.

¹⁸ „Die Grundbedeutung der nichtverbalen Formen der Wurzel is *unversehrter Zustand*. Das zentrale Element jedes Bedeutungsgehaltes ist die Vorstellung der Ganzheit” (12).

¹⁹ „Aus den bisherigen Darlegungen ist ersichtlich geworden, daß die Grundbedeutung des Verbums durch die Vorstellung der Ganzheit charakterisiert is... Man könnte deshalb vielleicht sagen, daß Gazheit hier durch Gestalteigenschaften charakterisiert ist, denn in jeder Aussage des Verbums wird Ganzheit vorausgesetzt, sei es als tatsächlich Gegebenes oder als Möglichkeit” (34).

²⁰ „Das Ergebnis der Übersicht über die einzelnen Anwendungsbereiche der Wurzel innerhalb der semitischen Sprachen lautet: Der Wurzel liegt die Vorstellung der *Ganzheit* zugrunde” (54).

²¹ Brinkman J. A. [et al.], *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago Ill., 1956-?. Rövidítése: CAD.

²² Von Soden W., *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden, 1965–1981 (3 kötet). Rövidítése: AHW. A kérdéses szócikkek a második kötetben található (m-s), 1013sköv. és a harmadik kötetben (š-z) 1143sköv.

²³ Vö. 10. oldalon az 1. lábjegyzettel, ahol két művet idéz: F. Delitzsch, *Assyrisches Handwörterbuch*, 1896; C. Bezold, *Babylonische-Assyrisches Glossar*, 1926.

²⁴ Gerlemann, G., „Die Wurzel šlm”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 85 (1973) 1–14.

²⁵ Valójában a cikk célja az volt, hogy kritikusan felülvizsgálja J. Pedersen állításait a šalōm kifejezésre vonatkozóan, amelyek *Israel* c. munkájának első kötetében jelentek: *Its Life and Culture I–II*, 1920 (dánul, az első angol kiadás: 1926; utánnyomás: 1946).

Tehát a šlm gyök a bibliai héberben, ahogy az ókori sémi nyelvekben is, a teljességet, a hiánytalanságot és a fizetséget jelöli. A šlóm főnév következőképpen jólétet, gyógyult, egészséges létet jelent. Szükséges azonban magyarázatot adni arra, hogy a főjelentések hogyan jutottak el a „béke” és a „megbékélni” szavakhoz.

I. AZ EIRÉNÉ AZ ÓKORI GÖRÖG VILÁGBAN

A görög világban megfigyelhető az *eiréné* jelentésének progresszív korlátozása (vagy pontosítása) a klasszikus görög nyelvhasználatot és a hellenista görög nyelvhasználatot tekintve.²⁶ Miután a tanulmány névtelen szerkesztője tanulmányozta az *eiréné* lehetséges etimológiáját, megjegyzi: „A megnyugtató etimológia hiánya megakadályozza annak meghatározását, hogy a kifejezés pontosan milyen eredeti, konkrét szemantikai környezethez tartozik, csak annyit mondhatunk biztosan, hogy az *eiréné* eredetileg nem tartozik sem a politikai, sem a diplomáciai szókincshez.” Majd hozzáfűzi: „Jóllehet irodalmi és epigráfiai szövegekben az *eiréné* gyakran használatos egyszerűen a *polemosz* (háború) ellentétéként, a béke gondolata erősen kapcsolódik az anyagi jólét gondolatához.”

Miután szerzőnk a béke fogalmát néhány klasszikus görög szövegben (Hésziodosz, Hérodotosz, Euripidész és néhány további szerző) megvizsgálta, megállapítja: „Eszerint nem megfelelő és csak korlátozottan képviselhető elképzelés, hogy az *eiréné* eredetileg egyszerűen a *polemosz*-háború ellentétére vonatkozik. Ez azt jelenti, hogy a szónak tisztán negatív hangzást tulajdonítunk, (így nincs önmagában értéke, még ha az a rossz hiánya is) és megfosztjuk pozitív vonatkozásaitól, amelyeket azonban a vizsgált szövegek nyilvánvalóan felidéznek.”

Az *eiréné* jelentésének fejlődése a mai „béke”, vagy a (háború utáni) „békes idő” értelmében az attikai prózánál kezdődik a Kr. e. 5–4. században. Platónnál (*Törvények* 628 a-b) az *eiréné* a *polemosz* (a külső ellenségek elleni háború) és a *sztaszisz* (polgárháború) ellentétéként szerepel,²⁷ és ugyanabban a kontextusban (628 c) a béke és a jóindulat (*filofroszüné*) kölcsönösen úgy jelennek meg, mint a legfőbb javak.

²⁶ Idézve: http://www.rivistazetesis.it/Pace_file/Eirene.htm. Az *eiréné* klasszikus és hellenista nyelvhasználatáról szóló részt erről a honlapról vettem. A tanulmány szerzője ismeretlen.

²⁷ A *Törvények* (gör. *Nomoi*) Platón utolsó művének címe (Dialogus IX). A munkát egy tanítvány publikálta posztumusz, aki 12 könyvre osztotta fel. Platón a *Törvények* c. munkájával megkísérli helyreállítani a kozmoszban jelenlévő isteni rendet. A filozófus szerint alapvető fontosságú elkerülni a konfliktust a különböző társadalmi osztályok között, s ebben játszanak főszerepet a törvények.

A hellenista időszakban az *eiréné* nem csupán a békés helyzetet jelölte, hanem inkább a békeszerződést. Mind az epikureus, mind a sztoikus gondolkodás egyre inkább háttérbe szorította a szó politikai és szociális jelentését (amelyet Arisztotelész a *Politika* című munkájában tárgyal), és az *eiréné*nek elsősorban spirituális értelmet tulajdonított: az *eiréné* a bölcs ember állapota, aki önmaga mélyében találja meg azokat a feltételeket, amelyekkel elérheti a komolyságot és az állhatatosságot.

A görög Biblia szóhasználata ebbe a sokszínű kulturális kontextusba (amelyben a szó egyaránt jelent „jólétet”, főleg pedig „békét” és az „egyéni komolyságát”) illeszkedik.

AZ EIRÉNÉ A SEPTUAGINTÁBAN (LXX)

W. Foerster miután a görög *eiréné* fogalmát megvizsgálta,²⁸ a következő konklúzióra jut: „Míg az *eiréné* lényeges szempontja a nyugalom állapota, a šālôm-é a jólét, az épség és az egészség.”²⁹ Így folytatja: „Mivel a LXX-ben a šālôm főnevet szinte kizárólag *eiréné*-vel fordították (a kivételekhez lásd a lexikon 213. hasábját), azt eredményezte, hogy a görög szó felölelte héber megfelelőjének tartalmát.”³⁰

A jelentéstágulás az *eiréné* szóhasználatában már egyértelmű volt azokban a szövegekben, ahol a kifejezést „a háború ellentétéként” értették. De még nyilvánvalóbb „abban a számos szövegben, ahol a šālôm-ot éppen *eiréné*-nek fordították, holott nem volt semmiféle kapcsolatban a háborúval, csupán a *jólét* általános jelentésével, amely a 'rossz' ellentéte a kifejezés minden lehetséges alkalmazásában”³¹

A lexikon következő hasábjain (209–212) a szerző áttekinti a görög kifejezés előfordulásait, amelyek „jólétet, egészséget, teljességet, etikai jót, és Istentől jövő jót” jelentenek.³² Az *eiréné* használata, és, hogy „az Istentől az embereknek juttatott egészséget” jelöli (és csak azt), állandó.³³ Más szövegekben az *eiréné* šālôm-tól különböző szót ad vissza: a šqt gyököt („nyugodtnak lenni”, „csendben maradni”) és a beṭah („biztonság”), valamint a šalwā

²⁸ GLNT, 191–195. Ezt a tanulmányt követi a šālôm vizsgálata az Ószövetségben von Rad tollából: 195–207.

²⁹ GLNT, 207.

³⁰ GLNT, 207. A 36. lábjegyzet hozza J. Wackernagel megállapítását: a görög kifejezés „funkciója pontosan egybeesik a héber szó jelentésének aspektusával, hogy visszaadjon más árnyalatot is”.

³¹ GLNT, 209.

³² Ezek a jelentések az akkád šlm gyökhöz kapcsolódhatnak, ahogy a következőkben látni fogjuk.

³³ GLNT, 213.

(„nyugalom”) főneveket.³⁴ Nekem úgy tűnik, hogy az utóbbi példánál az *eiréné* elveszti a „jólét” jelentését, és egyenértékű lesz a „gondnélküliséggel”, vagy az „aggódás hiányával”.

A rendszerező áttekintésből világosnak látszik, hogy a LXX fordítói megértették a bibliai šālôm különböző jelentéseit, a *teljes* értelemben vett „jólétet”, és a *korlátozott* értelemben vett „békét”. Az *eiréné* adja vissza mindkét jelentést, amely felöleli a šālôm szemantikai értékeit. Konkrétan: a LXX – kiemelve korában a leggyakoribb aspektust, a „béke” jelentését – korlátozta a šālôm jelentéseit.

A következő pontnak köszönhetően megláthatjuk a *korlátozott* értelemben vett jelentést („béke”), amely valójában a *teljes* jelentés, csupán egy másik gyökből származik.

JAVASLAT AZ AKKÁD NYELV IRÁNYÁBÓL

A Héber Bibliában a šālôm (és a šlm gyök) jelentéseinek megértéséhez egy lépést vissza kell lépnünk, és az akkád nyelv felé tanácsos fordulnunk. Ebben a nyelvben két gyököt ismerünk (amelyekből igék és főnevek származnak) hasonló formában (két radikális betű jut három hasonlóra), jól megkülönböztetve. Ezek a slm és a šlm.

A *Chicago Assyrian Dictionary (CAD)* 15. kötetében találjuk a slm-ot és származékait, valamint a salāmu főnevet a következő jelentéssel:³⁵ „baráti kapcsolatok, béke, szövetség”. A salāmu ige a következő jelentésekkel bír:³⁶ 1. „kiengesztelődni, megbékélni”, 2. „kibékíteni, kiengesztelni”. Ezenkívül itt találjuk a salīmu szót is:³⁷ 1. „béke, egyezség”, 2. „kiengesztelőds az istekkel, szívesség”. Az akkád nyelvnek ez a gyöke tehát egyértelműen kifejezi a békét és a kiengesztelőds.

Szintén a *CAD* 17. kötetében találjuk meg a šlm gyököt és a gyökre visszavezethető szavakat. A salāmu-A főnévnek a következő jelentései vannak:³⁸ 1. „(fizikai) egészség”, 2. „jólét”, 3. „(egy utazás) megtétele (= bevezetés)”, 4. „hibás magatartás”. A salāmu-B főnév „napnyugtát” jelent (= a nap út-

³⁴ *GLNT*, 213. Ugyanazok a jelentések, amelyeket A. Even Shoshan-nál, és főleg E. Klein-nál láttunk (fentebb).

³⁵ 89. oldal.

³⁶ 89–90. oldal. A lemma alatt található a gyökből származó összes szó, azok is, amelyeket itt most nem veszünk figyelembe.

³⁷ 100–101. oldal. Előfordul főnévi alakban is a többes számú salimātu formájában: „egyezmény, szövetség, barátság” (99–100), valamint határozószóként (salimīs): „kiengesztelő módon” (100).

³⁸ 206–207. oldal.

jának bevégzése).³⁹ A *salāmu* ige a következő tizennégy jelentéssel bír:⁴⁰ 1. „jól érzi magát”, 2. „jó állapotban van, érintetlen”, 3. „alkalmas, kedvező”, 4. „sikeres, gyarapodik”, 5. „teljes, bevégzett”, 6. „kifizetett, fizetséget nyer”, 7. „jól tart, jó egészségben, jó állapotban van”, 8. „ügyel, védelmez, megóv”, 9. „kedvezőnek tart”, 10. „(valakit) sikerre vezet”, 11. „befejez egy munkát”, 12. „fizet, visszafizet, viszonz”, 13. „kifizetett, viszonzott” (passzív értelemben), 14. „teljes mértékben visszafizetett” (passzív értelemben, NA). A gyök nem igei derivátumai is hasonló értelműek: a *salimtu* főnév jelentése:⁴¹ 1. „jólét, biztonság”, 2. „őszinteség, igazság, megbízhatóság”, 3. „a zsiger/belső részek kedvező oldala/területe”. A *šalmiš* határozószó jelentése:⁴² „biztosan, bizonyára”. A *šalmu* melléknév jelentését tekintve a következőket találjuk:⁴³ 1. „egészséges, érintetlen, kedvező, megfelelő”, 2. „(gazdaságilag, anyagilag) szilárd, fizetőképes (adós)”. A *šalmûtu* főnév a biztonságot és a jóléti helyzetet jelöli.⁴⁴ Amint láthatjuk, mindezen fogalmak a *šlm* gyökhöz tartoznak, és egyáltalán nem kapcsolódnak a „béke” értelemez.

Az akkád nyelv tehát két különböző sémi gyököt mutat: a *slm*-ot és a *šlm*-ot.⁴⁵ Ugyanez lehet a héber nyelvben is (legalábbis annak legősibb stádiumánál): azok a jelentések, amelyek a „béke” szemantikai mezejéhez tartoznak, a proto-sémi *slm* gyökből származnak, míg azok a jelentések, amelyek a teljességet és a jólétet jelölik, kapcsolatban állnak a *šlm* gyökkel.

Az akkádiban a protosémi *šin-t* (*szin*) általában *šin*-nel írják,⁴⁶ az írásrendszer elégtelensége miatt. Lancellotti a különböző dialektusokban és az akkád nyelv különböző korszakaiban a szibillánsok összetett kérdéskörét tárgyalva („Problema delle Sibilanti”) megállapítja: „Bizonyos, hogy a *š* az

³⁹ 208. oldal.

⁴⁰ 208–209. oldal.

⁴¹ 245. oldal.

⁴² 255. oldal.

⁴³ 256 sköv. oldalak.

⁴⁴ 206–261. oldal.

⁴⁵ A HALOT megemlíti, hogy a *salāmu* ige lehet a *šalāmu* (1533. oldal) másodlagos derivációja. Ez a vélemény, amely a *šlm* gyök összes tanulmányán alapul a szótárban, számomra nem tűnik helytállónak. Valójában két különböző gyökkel és jelentéssel rendelkező igról van szó. Ahhoz, hogy kimutassuk, hogy a *salāmu* a *šalāmu* derivációja, ki kellene mutatni, hogy a *šalāmu* igrének eredetileg van „megbékéltet” jelentése is. (Ez az értelem azonban nem fordul elő.) Vagy azt kellene kimutatni, hogy a *salāmu* ige felőleli a *šalāmu* néhány jelentését (ez pedig nem vezet eredményre). Egyszóval érthetetlen, hogy két hasonló formájú, de különböző jelentéssel bíró ige egyetlen gyökből származzék. A bibliai héber nyelvből kiindulva visszamehetünk az akkád *šalāmu* igrére, amelynek azonban semmi köze a békéhez. Ahhoz, hogy a „béke” értelemezre rátaláljunk, a *salāmu*-hoz kell fordulnunk.

⁴⁶ A *šin-t* ma protosémi fonémának tekintik. A különböző véleményeket lásd: S. Moscati (és mások), *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages. Phonology and Morphology*, Wiesbaden, 1964, 33–34. Lásd még E. Lipinski, *Semitic Languages Outline of a Comparative Grammar*, Leuven–Paris, 2001, 139.

ó- és közép-babilóni nyelvben három protosémi fonéma eredményeként tűnik fel: az š¹ a *š-ből, az š² a *ś-ből, és az š³ a *th-ből.⁴⁷ Továbbá az óakkádban az ś-ből származó š-t gyakran „az s jeleivel” adták vissza.⁴⁸ Az akkád slm gyök tehát nagyon jól reprezentálhat egy eredeti šlm gyököt.

A šālôm esetében a héberben a slm és a šlm gyökök közötti konfúzió eredhet a ם írásjegy használatából, hiszen hiányzik a döntő diakritikus pont, így értelmező šin-ként vagy šin-ként is.

Nem szabad kizárnunk, még ha nem is tudjuk szemléltetni, hogy két különböző eredetű gyököt (slm/šlm és šlm) a héberben egyetlen írásjellel jegyezték le (ׁשׁ), illetve léteztetett két hasonló szó (a šālôm és a šālôm), amelyet a masszoréták egyetlen gyökre vezettek vissza (šlm). Ez a radikálisok hasonlóságán túli változás a slm/šlm és šlm szemantikai mezői viszonylagos közelségének is betudható.

A JELENSÉG IDŐBELI ELHELYEZÉSE

Kérdés marad, hogy a betűknek (és a jelentéseknek) ez a konfúziója mikor is történt. Az itt összegyűjtött adatok a régmúltba vezetnek vissza bennünket. Már az ugariti nyelvben (a Kr. e. 2. évezred második felében) megtaláljuk a „béke” és a „jólét” jelentéseinek kavargását az egyetlen šlm gyökben.⁴⁹ Ebben a nyelvben a šin és a šin összeolvadnak,⁵⁰ eltérő jelenlétüket azonban észrevehetjük a hasonló szemita nyelvek összehasonlításakor. Feltételezhetjük tehát, hogy már a Kr. előtti második évezredben megtörtént a betűk (fonémák) fúziója.

„Az első évezredben az összes kánaáni nyelv (kivéve a hébert) azt mutatja, hogy a šin összeolvadt a šin-nel.”⁵¹ A héberben tehát a šālôm formára számítanánk. Valójában a szót a (bibliai) héberben jó egy évezreddel későbbig (egészen a masszoréták koráig) a kettős ם grafémával írták, amely jelölhetett egyaránt ś-t és š-t is.

A héber betűk görög átírásai (a LXX korszaka) nem segítenek bennünket, mert a görög nyelv nem tudja megkülönböztetni a ś-t és š-t. Ha a héber

⁴⁷ LANCELLOTTI, A., *Grammatica della lingua accadica*, 1962, p. 25, § 9n.

⁴⁸ Vö. LANCELLOTTI, *Grammatica*, p. 25–26.

⁴⁹ Del Olmo Lete G. – Sanmartín Ascaso J., *Diccionario de la lengua ugarítica*, 438. A šlm gyökből levezethető névszói formák jelentése: „béke, egészség, jólét”. Az ugariti nyelvben előfordul a slm gyök is, amelyből a „lépcső” jelentésű főnév is származik (vö. a héber šullâm a Ter 28,12-ben) – ez nyilvánvalóan nem kapcsolódik témánkhoz.

⁵⁰ „A hasonlóságok vizsgálata azt mutatja, hogy a protosémi s megmarad, míg a ś és a š beleolvad a š-be.” Vö. MOSCATI, *An Introduction*, 35.

⁵¹ Vö. MOSCATI, *An Introduction*, 35. A héber nyelvben a protosémi šin (šin) megmaradt, például a „tizes” számban (עֶשֶׂר).

ábécét a görög átírások alapján szeretnénk rekonstruálni, akkor kevés jeltől álló ábécére lenne szükség. Hiányoznának a gutturálisok, amelyeket nem lehetne pontos átírással közölni a görög nyelvben, és eltűnnének a különbségek a foghangok (d, ḥ) és a szibillánsok között is (š, ś, ṣ, s).⁵²

Bar Kokhba írásaiban (Kr. u. 130 körül) megtaláljuk a š^elām arámi szót (שלם, a héber šālôm megfelelője), számech betűvel írva: s^elām (שלם).⁵³ A Holt-tenger vidékén talált írásokban a szibillánsok közötti váltás (mind a bibliai, mind a nem bibliai szövegekben) meglehetősen gyakori és sokirányú: ś > s, š > s, s > ṣ. Témánk és a kérdéses szó szempontjából nagyon érdekes ez a jelenség. Tipikusnak mondható ez a héber nyelvben, a hellenista korszak arámijában, amelyet írásban és kiejtésben is befolyásolt a görög nyelv. Tehát bár a s^elām forma evidens (és így témánk szempontjából érdekes), nem reprezentál folyamatosságot a feltételezett šālôm óségi formából, amely végül šālôm lett.

VÉGKÖVETKEZTETÉSEK

Véleményem szerint nincs sok értelme a šlm gyök alapjelentését keresgélni a Szentírásban kizárólag a bibliai héberre alapozva. Sokkal hasznosabb abból a feltételezésből kiindulni, hogy gyökök és jelentésük keveredésével állunk szemben. Az akkád nyelvben fellelhető jelentésekre alapozva, ahol a két gyök egyértelműen különbözik mind az igék, mind a névszók szintjén (valamint fonológiai és szemantikai szinten egyaránt), jórészt rekonstruálható a fejlődés.

Talán át kellene írni a bibliai szótárakban a šlm gyököt és két homográf gyökre osztani (šlm I; šlm II). A héber šlm I. gyök (ebből a „béke” jelentésű šālôm) az akkád slm gyökhöz és a salāmu ígéhez kapcsolódik. A gyök derivációi részben fellelhetők a héber szövegben, érzékelhető tekintettel más derivációkra, kisebb számban lehetnek, továbbá a „háború – béke” kontextusában fordulhatnak elő.⁵⁴ A héber šlm II. gyök (ebből a „jólét, teljesség” stb. jelentésű šālôm) az akkád šalāmu gyökhöz kapcsolódik. Ez a jelentés jórészt

⁵² Lásd tanulmányomat: „La trascrizione dell’ebraico nella versione di Teodoziona”, in *Liber Annuus* 41 (1991), 201–222.

⁵³ Qimron E., *The Hebrew of the Dead Sea scrolls*, 29. Qimron idézi E.Y. Kutscher (*Lesonenu* 25–26 [1961–1962]) és B. Gross (*Lesonenu* 32 [1968]) cikkeit, amelyek a Júdeai-sivatag dokumentumaival, Bar Kokhba leveleivel foglalkoznak, ahol megtaláljuk ezeket az ortográfiai változásokat. A két szerző szerint a szibilláns [sziszegő] hangok változása a görög nyelv hatásának tudható be.

⁵⁴ Talán az 1Kir 5,26-ban: „Békességben élt Híram Salamonnal, és szövetséget kötöttek egymással.”, vagy a Préd 3,8-ban: „Megvan az ideje a háborúnak, és megvan az ideje a békének.” T. Vuk így ír az akkád salāmu ígéről: „az együtt élők közötti »békés« kapcsolatok eredeti jelentésébe öltöztetve, az ígét gyakran használják a szembenálló felek közötti háború és béke kontextusában.” Az idézetet

megfelel a šālôm előfordulásainak a bibliai szövegben, beleértve az „üdvöz-lő formulákat” is.⁵⁵

Nem tudjuk, hogyan ejthették a שָׁלוֹם főnév kezdő szibillánsát a bibliai korban, ś-nek vagy š-nek. Nagyon valószínű, hogy a ś > š átmenet már a Biblia előtti időben megtörtént az ugariti és a föníciai nyelvben. A héberben viszont a ś megőrződött, bár nincsenek ezt igazoló bizonyítékaink. Tény, hogy a masszoréták korára a kezdő graféma šin lett, véglegesen összekapcsolódva a šlm gyökkel.

A LXX (és ezzel együtt az arámi és héber görög betűkkel történő átírásai) nincs segítségünkre, mert a görög nyelv nem tud különbséget tenni a héber szibilliánsok között.

Ami a két gyök teljes fúziójának tulajdonítható az ősi Kánaán nyelveiben (túl az ortografikus és fonetikus rend nehézségein), az a „béke” és a „jólét” szemantikai mezőinek a közelsége. A jólét, az egészség, a teljesség nemde a „békés időnek” tulajdonítható, nemde a béke idejének jellegzetességei? A válasz egyértelmű.

Elfogadva ezt a hipotézist érthető, hogy a Héber Bibliában a šālôm miért bír ilyen sokrétű jelentéssel: a kifejezés magában foglalja a két gyök gazdagságát, melyek egyszerre kifejezik a „béke”-köszöntést, és a „teljes jólétet”.

egyetemi jegyzetéből vettem: *Il mondo che vide nascere la Bibbia*. Relazioni del popolo della Bibbia con i popoli sotto l'influsso della civiltà mesopotamica, Jerusalem, 2005 (pro manuscripto), 145.

⁵⁵ „A gyök tehát a jólét állapotát jelöli, amikor egy személy jól érzi magát, beleértve a testi egészséget, a személyes és családi áldást, és általános értelemben véve a gyarapodást. Ebben a jelentésben jelenik meg az »üdvözölni valakit« értelem is, vagyis a fenti szempontok alapján jól kívánni valakinek.” Vö. T. Vuk, op. cit., 145.

BIBLIOGRÁFIA

- Bauer H. – Leander P., *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments*. Erste Band: Einleitung. Schriftlehre. Laut- und Fromenlehre mit einen Beitrag (§§ 6–9) von Paul Kahle. Anhang zum ersten Band: Verbparadigmen, Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1922.
- Brinkman J. A. [et al.] (editorial board), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago Ill.: Oriental Institute, Glückstadt: J. J. Augustin, 1956–>. Rövidítése: CAD.
- Del Olmo Lete G. – Sanmartín Ascaso J., *Diccionario de la lengua ugaritica*, vol. I: 'a/i/u), 1996; vol. II: m–z (Aula Orientalis: Supplementa 7–8), Editorial Ausa, Sadabell (Barcelona), 2000.
- Eisenbeis W. *Die Wurzel שָׁלַח im Alten Testament* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 113), Gruyter, Berlin, 1969.
- Even-Shoshan A., *A New Concordance of the Bible. Thesaurus of the Bible Hebrew and Aramaic Roots, Words, Proper Names, Phrases and Synonyms*, „Kiryat Sefer” Publishing House, Jerusalem 1983.
- Foerster W., „εἰρήνη” in G. Kittel – G. Friedrich, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (a *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* olasz fordítása), III, Brescia 1967, coll. 191–237. (W. Foerster része a görög εἰρήνη fogalom: 191–195, valamint a fogalom a LXX változatában: 207–213).
- Gerleman G., „Die Wurzel šlm”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 85 (1973) 1–14.
- Hoftijzer J. – Jongeling K., *Dictionary of the North-west Semitic Inscriptions*, I–II. With appendices by R.C. Steiner, A. Mosak Moshavi and B. Porten. Part 1. ' –L. Part 2. M–T (Handbuch der Orientalistik: 1. Abteilung der nahe und der mittlere Osten. The Near and Middle East; 21. Band 1), Brill, Leiden, New York, Köln, 1995.
- Jean C.-F. – Hoftijzer J., *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'Ouest*, Brill, Leiden, 1965. Rövidítés: DISO.
- Klein E., *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*. Foreword by Haim Rabin, Carta, The University of Haifa, Jerusalem–Haifa, 1987.
- Köhler L. – Baumgartner W. [et al.], *Hebräisches und Aramäisches Lexicon zum Alten Testament*, Leiden 1967–1996 (3. kiadás). Angol fordításban: *The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 5 voll., Leiden, ecc. 1994–2000 (Study edition 2 kötetben: 2001)
- Lancellotti A., *Grammatica della lingua accadica* (Studium Biblicum Franciscanum. Analecta 1), Franciscan Printing Press, Jerusalem, 1962.

- Lipinski E., *Semitic Languages Outline of a Comparative Grammar* (Orientalia Lovaniensia. Analecta 80), Peeters, Leuven; Sterling, Paris, 2001.
- Moscatti S. – Spitaler A. – Ullendorff E. – von Soden W., *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages. Phonology and Morphology* (Porta Linguarum Orientalium, Neue Serie 6), Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1964.
- Pedersen J., *Israel. Its Life and Culture I–II*, Geoffrey Cumberlege – Povel Branner, Edinburgh – Copenhagen, 1946.
- Peretto E., „Il fattore Guerra-Pace nell’Antico Testamento”, F. Manns – S.A. Panimolle – E. Peretto – U. Vanni (szerk.), *Dizionario di spiritualità biblico-patristica. I grandi temi della S. Scrittura per la „Lectio divina”*; 32: *Guerra e pace nella Bibbia*, Borla, Roma, 2002.
- Qimron E., *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (Harvard Semitic Museum. Harvard Semitic Studies 29), Scholars Press, Atlanta, 1986.
- Rabin Ch. – Raday Z., *Thesaurus of the Hebrew Language in Dictionary Form*, Kiryat Sepher, Jerusalem 1970–1973, vol. I–II.
- Rad G. von, „εἰρήνη” in G. Kittel – G. Friedrich, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (a *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* olasz fordítása), III, Brescia 1967, coll. 191–237. (G. von Rad része a šālôm az Ószövetségben: 195–207).
- Schmidt H. H., šālôm. „Frieden” im Alten Orient und im Alten Testament (Stuttgarter Bibelstudien 51), KBW: Stuttgart, 1981. Olasz fordításban: Schmidt H. H. – Massi, G., šālôm. *La pace nell’antico Oriente e nell’Antico Testamento* (Studi biblici 44), Paideia, Brescia, 1977.
- Schmidt H.H., *Frieden ohne Illusionen. Die Bedeutung des Begriffs schalom als Grundlage für eine Theologie des Friedens*, Theologischer Verlag, Zürich, 1971.
- Soden W. von, *Akkadisches Handwörterbuch*, Nachlasses von Bruno Meissner, (1868–1947), Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1965–1981 (3 voll.). Rövidítés: AHw.
- Vuk T. *Il mondo che vide nascere la Bibbia. Relazioni del popolo della Bibbia con i popoli sotto l’influsso della civiltà mesopotamica*, Jerusalem 2005 (pro manuscripto)
- Westermann C., „Der Frieden (shalom) im Alten Testament (1969)”, in C. Westermann – R. Albertz – E Ruprecht, *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien II zu seinem 65. Geburtstag am 7. Oktober 1974* (Theologische Bücherei: Altes Testament 55) Chr. Kaiser Verlag, München (1974) 196–229.

EMBER, ANGYAL VAGY ISTEN?
A zsidó és keresztény messianizmus gyökerei*

Gabriele Boccaccini

1. A TÖRTÉNELMI MESSIANIZMUSTÓL AZ ESZKATOLOGIKUS MESSIANIZMUSIG

A messianizmus eszméje annyira beleivódott a zsidó és keresztény hagyományba, hogy még elképzelni is nehéz azt az időt, amikor nem létezett, legalábbis a számunkra ismerős formáiban. A ma élő zsidók és keresztények számára a messiási eszme szorosan kapcsolódik az idők végének és az új teremtésnek a gondolatához, azonban ezek a fogalmak viszonylag későn bukkannak fel a zsidó vallás fejlődésében. Izraelben a messiási várakozás kizárólag történelmi, nem pedig eszkatologikus gyökerekkel bír, és a vezetőségbe, a politikai-vallási vezetőkbe vetett reményben valósul meg. Az ókori zsidó, „királyi” messianizmus történelmi jellegét soha nem tagadták, még akkor sem, amikor ez a reménység egy békével és jóléttel megáldott csodálatos jövő formáit öltötte magára, vagy amikor a messiásnak emberfeletti jellemzőket tulajdonítottak, és Istennel különleges fiúi viszonyban állónak tartották. A messiások első helyen Izrael királyai voltak, majd a papok, akik a Második Szentély időszakában átvették a király szerepét és kiváltságait. A felkenés, amelyben részesültek, a rájuk bízott vezetés küldetésének a jele volt. Előfordulhatott azonban, hogy az efféle szabadító szerepet metaforikusan tulajdonították nem zsidó személyeknek is, miként Kürosz perzsa király közismert esetében, akit Deutero-Izajás messiásként ünnepel, mivel megszabadította Izraelt a babiloni igától (Iz 45,1–7).¹

* Gabriele Boccaccini, „Uomo, angelo o Dio? Alle radici del messianismo ebraico e cristiano”, in Gabriele Boccaccini (szerk.), *Il Messia. Tra memoria e attesa* (Biblia, 9 – Enoch Seminar), Brescia: Morcelliana, 2005, 15–48. Fordította: Szabó Xavér OFM

¹ Az ókori zsidó messianizmus történelmi jellegéről lásd JOHN J. COLLINS, „Il messia 'figlio di Davide' nel giudaismo del Secondo Tempio alla luce dei manoscritti di Qumran”, és PAOLO SACCHI, „Le

Ahhoz, hogy a szó modern értelmében messianizmusról beszélhessünk, először arra volt szükség, hogy megjelenjen az „idők vége” kifejezés, amely elengedhetetlen feltétele volt annak, hogy előbukkanjon az eszkatologikus vezetés fogalma. Ez az eszme a Második Szentély időszakának néhány ellenzéki körében alakult ki, akik nem egyezve a cádokita papi hatalommal, kialakították azt az elképzelést, hogy a világ híján van az eredeti, teremtésben kapott rendjének, ennél fogva szüksége van az isteni helyreállításra. Az efféle eszmék a késői perzsa időszaktól bukkannak fel, amelyet a kutatók ma „hénoki zsidóságnak” hívnak. A hénoki zsidóság szerint e világ a lázadó angyali erők romlottságának álvetettje, és a hénokiták kidolgozták a jövőbeli eszkatologikus helyreállítást. Ezek az eszmék azonban a legősibb hénoki hagyományban (*Virrasztók könyve, Asztronómiai könyv*) nem kapcsolódnak közvetlenül a messiási elképzelésekhez.²

Csupán a Makkabeus-krízissel, annak teljes drámaiságával lesznek láthatók a változás első jelei. Mind a „kő”, mind pedig az „Emberfia” Dániel könyvében (Dán 2,34–35.44–45; 7,13–14.27), valamint az *Álombéli látomások* könyvének nagy szarvú fehér bikája (1Hén 90,37) kollektív szimbólumai Izrael népének, amelynek felségjoga az eszkatologikus korban helyreállításra vár. Ugyanakkor ezekben a jelképekben kezdenek körvonalazódni olyan egyéni „messiási” vonások, amelyek lehetővé teszik, hogy az „Emberfiát” (és talán a követ is, „amely a hegyről szakadt le anélkül, hogy kéz érintette volna”) Mihály arkangyallal társítsuk, a „fehér bikát” pedig egy olyan emberrel, aki királyi feladatok gyakorlására kapott meghívást. Az alakok körvonalai homályosak és pontatlanok maradnak, megjelenésük az ítélet eszkatologikus időszakára korlátozódik, így szerepük is inkább passzív, mint tevékeny. Ezen kívül soha nem alkalmazzák rájuk azt a „messiás” kifejezést, amely Dániel könyvének szóhasználatában kizárólag III. Oniás főpapra vonatkozik (Dán 9,25. 26).³ A Makkabeus-krízis még ezekkel a kettősségekkel is döntő válto-

figure messianiche superumane del Secondo Tempio e il figlio dell'uomo” c. tanulmányait: in GABRIELE BOCCACCINI (szerk.), *Il Messia. Tra memoria e attesa* (Biblia, 9 – Enoch Seminar), Brescia: Morcelliana, 2005, 49–67, valamint 69–85.

² A hénoki hagyomány eredetéről és történetéről lásd: P. SACCHI, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia 1990; J. C. VANDERKAM, *Enoch. A Man for all Generations*, University of South Carolina Press, Atlanta 1993; J. J. COLLINS, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Eerdmans, Grand Rapids 1998; G. W. E. NICKELSBURG, *1 Enoch. A Commentary, Chapters 1–36; 81–108* (Hermeneia), Fortress, Minneapolis 2001; G. BOCCACCINI, *Roots of Rabbinic Judaism. An Intellectual History, from Ezekiel to Daniel*, Eerdmans, Grand Rapids 2002 (olaszul: *Alle radici del giudaismo rabbinico. Una storia del pensiero, da Ezechiele a Daniele*, Morcelliana, Brescia 2005); ID. (szerk.), *The Origins of Enochic Judaism*, Zamorani, Torino 2002; ID., *Enoch and Qumran Origins*, Eerdmans, Grand Rapids 2005.

³ Dániel könyvének és az *Álombéli látomások* könyvének két eszkatologikus vezetőjéről lásd PAOLO SACCHI megjegyzéseit: „Le figure messianiche superumane del Secondo Tempio e il figlio

zást eredményezett az eszkatologikus messianizmus megerősítésében: a történelmi determinizmus apokaliptikus eszméi elterjedtek a hénoki zsidóságtól ideológiai szempontból távol eső körökbe is, és a zsidó lakosság szélesebb rétegeinek örökségévé váltak. A későbbiekben nagy népszerűségnek örvendett a Dániel könyvében olvasható elképzelés (vö. Dán 2; 7), miszerint Izrael megváltását és az eszkatologikus kor beköszöntét négy egymást követő birodalom előzi meg. A negyedik, egyben utolsó birodalom identitásának meghatározása és jellemzői nagy befolyással bírnak majd a messiási kérdésben, jóval túlmutatva ezzel a Második Szentély időszakának történelmi határain.

A Hasmoneus-monarchia ellentmondásos tapasztalata és a kezdődő római uralom még inkább hozzájárult Izrael restaurációs eszméjének meggyökerezéséhez, amely szerint a helyreállítás nem ebben, hanem majd az eljövendő világban valósul meg. Ez azonban nem lineáris fejlődési folyamat eredménye volt. Időszámításunk kezdetén az eszkatologikus messianizmus már népszerű és közismert eszme volt, mégsem vált soha irányadóvá, legalábbis addig, amíg a papság és a Templom alapvető intézmények voltak. A kor zsidó társadalma továbbra is számtalan csoportra (vagy zsidóságokra) oszlott, amiket nagyon különböző teológiák jellemeztek.⁴ Ez az összetettség tükröződik a különböző messiási várakozásokban is. Eltérő vélemények és teológiák léteztek az eszkatologikus messiásvárást tartó zsidó irányzatok között is a messiás személyére, természetére és szerepére vonatkozóan. Ezek egymással rivalizáltak, és semmiképpen sem helyezhetők el egyseges keretben.⁵

dell'uomo", in GABRIELE BOCCACCINI (szerk.), *Il Messia. Tra memoria e attesa* (Biblia, 9 – Enoch Seminar), Brescia: Morcelliana, 2005, 69–85.

⁴ A Második Szentély időszakának különböző zsidó gondolkodásmódjairól lásd: G. BOCCACCINI, *Middle Judaism. Jewish Thought, 300 BCE to 200 AD*, Fortress, Minneapolis 1991 (olaszul: *Il medio giudaismo*, Marietti, Genova 1993); L. H. SCHIFFMAN, *From Text to Tradition. A History of Second Temple and Rabbinic Judaism*, KTAV, Hoboken 1991; P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio*, SEI, Torino, 1994; L. L. GRABBE, *Judaic Religion in the Second Temple Period. Belief and Practice from the Exile to Yabneh*, Routledge, London 2000; G. W. E. NICKELSBURG, *Ancient Judaism and Christian Origins. Diversity, Continuity, and Transformation*, Fortress, Minneapolis 2003.

⁵ Ennek kapcsán emblemátikus a JACOB NEUSNER és társai által szerkesztett tanulmánykötet címe: *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge University, Cambridge 1987. Az ókori zsidó messianizmust tárgyaló legjelentősebb publikációik áttekintését lásd kötetünk bibliográfiájánál: GABRIELE BOCCACCINI (szerk.), *Il Messia. Tra memoria e attesa* (Biblia, 9 – Enoch Seminar), Brescia: Morcelliana, 2005, 213–220. Különösen: G. BOCCACCINI (szerk.), *Messianismo giudaico, messianismo cristiano: continuità e discontinuità*, in V. BATTAGLIA – C. DOTOLI (szerk.), *Gesù Cristo, Figlio di Dio e Signore*, EDB, Bologna 2004, 49–62. A cikk a *Società Italiana per la Ricerca Teologica* nemzetközi összefüvetele előadásának anyagát tartalmazza, amelyet 2002-ben, Folignóban tartottam. Az alapvető gondolatok megelőlegezésével, itt megismételve néhány gondolatot, bővebb formában beszélek a zsidó messianizmus sokrétűségéről, valamint a zsidó és a keresztény messiási eszme bonyolult kapcsolatáról.

2. FOLYTONOS TÖRTÉNELMI MESSIANIZMUS

Elsőként azt szükséges megjegyezni, hogy a szadduceusoknál és a hellenista zsidóságban a messiás alakjának történelmi megközelítései összekapcsolódnak az eszkatológia és az eszkatologikus messianizmus mindennemű formájának tagadásával. Nem marginális jelenségekkel és elszigetelt csoportokkal állunk szemben. Éppen ellenkezőleg, a történelmi messianizmus volt és marad a templom és a papság köré rendeződő Második Szentély hivatalos zsidóságának álláspontja. Végtere is, miért kellene Istennek véget vetnie teremtésének, amikor maga látta, hogy „nagyon jó” (Ter 1,31), amit alkotott? Természetesen e világnak szüksége van jó vezetőkre, ennek feladata pedig a bölcs embereké, a megszentelt olajjal felkent papoké, akiket Isten saját messiásainak választott.

A *status quo* széles körű elfogadottsága és a római hatalommal való együttműködés még ezekben a körökben sem zárta ki azt az eleven reményt, hogy az isteni beavatkozás egy eljövendő, politikai szabadítót támaszt majd. Az idegen uralom ellen azonban nem lehetett anélkül lázadni, hogy magának Istennek, a történelem urának akarata ellen ne lázadjanak. A pogányok uralma azonban a közeli jövőben véget ér, amikor Isten úgy ítéli, hogy Izrael méltó arra, hogy visszahódítsa függetlenségét. A *Szibillai jóslatok* harmadik könyve ezt így erősíti meg:

Akkor Isten küld majd egy királyt a naptól [= napkeletről], aki az egész földön véget vet a gonosz háborúnak, némelyeket megöl, a többiektől hűségesküt követel. Mindezeket pedig nem magától teszi, hanem a fölséges Isten nemes parancsainak engedelmeskedve. (*Sib* III, 652–656)⁶

A naptól küldött királyba vetett történelmi reménykedésben kifejeződik a római uralomnak alávetett Kelet nagymértékű csalódottsága is. Ezt a reményt könnyedén, a legmeglepőbb módokon lehetett átértelmezni és aktualizálni a kor politikai vitáiban. Josephus, a zsidó pap, Deutero-Izajás példáját követi, amikor meghirdeti, hogy Vespasianus az új messiás. Így adott értelmet saját vereségének, mentette meg életét és kapott új nevet (Flavius), biztosítva magának az együttműködés tisztas jövőjét:

Én mint nagyobb dolgok hírnöke járulok eléd. [...] Vespasianus, te Ceasar leszel és uralkodó, és ez a fiad is! [...] Te, Caesar, nemcsak az én uram leszel, hanem a földnek, a tengernek és az egész emberiségnek ura. (Révay József fordítása, *BJ* III, 400–402)

⁶ L. ROSSO UBIGLI (szerk.), *Oracoli Sibillini. Libro III*, in *Apocriphi dell'Antico Testamento*, szerkesztette: P. SACCHI, vol. II, Paideia, Brescia 1999, 385–458.

Josephus próféciája a római birodalmi történetírásban is nyomot hagyott. Suetonius így ír a *Caesarok élete* nyolcadik könyvében (*Az isteni Vespasianus*, 4):

Az egész Keleten mindenfelé el volt terjedve egy régi és megingathatatlan hit, mely szerint a sors akaratából az idő tájt Iudaeából való emberek ragadják magukhoz a világ uralmát. Ez a jóslat, amely (mint később az eseményekből kiderült) egy római fővezérről szólt. [...] Iudeában egyszer a Carmel istenétől kért jóslatot, s azt a választ kapta, hogy bármire gondol, bármit hánytorgat lelkében, lehet bármily merész dolog is, beteljesedik. Egyik előkelő foglya, Iosephus, állhatatosan azt hajtogatta, amikor megbilincseltek, hogy rövidesen maga Vespasianus engedí őt szabadon, de akkor már, mint császár. (Kis Ferencné fordítása)

Suetonius előadása és a birodalmi propaganda, amelynek hangot adott, igen kifinomult. A római életrajzíró nem tagadja a hiedelem létét és hitelességét, amelynek népszerűségét nem lehetett nyilvánosan kétségbe vonni, hanem megállapítja, hogy a valódi üzenetet időközben – Róma-ellenes értelmet tulajdonítva neki – félreértették, és már, mint Vespasianusban beteljesedett, újra kellett értelmezni. A prófécia célkitűzése tehát ellentétes azzal, amiért az efféle hiedelem született.

Zsidó szempontból ugyanakkor a Vespasianusra alkalmazott messianizmus csupán kedvező és ideiglenes hozadék volt, nem zárja ki a reményt, hogy a jövőben további, más jellegű messiások támadjanak, hogy megváltásuk Izraelt és felszabadítsák az idegen uralom alól. A „próféta” Josephus, aki azt állította, hogy Istentől kapta a küldetést, hogy „felkenje” Vespasianust, nyitva hagyja az utat a perspektíva előtt. A Dániel látomására való utalásában a szoborhoz képest, amelynek „színaranyból volt a feje, a melle és a karjai ezüstből, a hasa és az oldala rézből, a lábai és lábszárai pedig vasból voltak”, Josephus az eredeti bibliai szövegnél sokkal nagyobb hangsúlyt fektet a kőre, „amely egy hegyből vált le, ráesett a szoborra, földre terítette és darabokra törte, nem hagyott egyetlen ép részt sem belőle. A bronz és a vas finomabb porrá váltak, mint a liszt, és mikor nagy szél támadt, felerősödött és széjjelszórta. A kő azonban olyan nagyra növekedett, hogy úgy tűnt, betölti az egész földet” (*Ant X 207*, vö. *Dán 2,17–37*).

Josephus tudja, hogy az egymást követő birodalmak képével aknamezőre lépett, amelyre a zsidók és a rómaiak egyaránt érzékenyek voltak.⁷ Nagyon kell ügyelnie arra, hogy elkerüljön minden utalást az apokaliptikus várakozásokra, amelyek a zelóta fundamentalizmus támogatásaként és a *status quo*, valamint saját római patrónusai tekintélyének kritikájaként hangozhatnak.

⁷ Vö. H. CANKI, *The End of the World, of History, and of the Individual in Greek and Roman Antiquity*, in *The Encyclopedia of Apocalypticism*, vol. I, *The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, Continuum, New York 1998, 84–125.

A beszéd így teljes egészében az utalások szintjén zajlik. Ahogy a modern kommentátorok elismerik,⁸ Dániel könyvének szerzője számára a négy birodalom sorrendben a következő: babiloni, méd, perzsa, végül a görög. Az a tény, hogy Josephusnak más sorrend volt a fejében, rögtön nyilvánvalóvá válik az eredeti szöveget „kifejtő részletekből”, amelyeket szándékosan fűzött a próféta textushoz. Az első birodalom – így tudjuk – a „babiloni”, amelynek „két király vet véget” (Josephus összevonta a médeket és a perzsákat és a második birodalomnak számította őket), ezt egy „másik, nyugatról érkező király rombolja le” (itt Nagy Sándorra utal [vö. 1Makk 1,1–9], és egyértelműen kizárja azt az értelmezést, hogy a harmadik birodalom a perzsa lehet). Végül „hosszú időre” a negyedik birodalom kerül uralomra, amely a Római Birodalom hatalmi jellemzőivel bír, kiléte kifejezetten mégsem neveztetik meg (*Ant X 208–209*).

A büszke hazafiasság és a reálpolitika közé szorulva Josephus kódolt nyelven beszél,⁹ amelyről tudta, hogy csak zsidó olvasói érthetik meg (bizakodva, de anélkül, hogy veszélyes illúziókat keltene), a római olvasók közt azonban ijedelmet okozna és bántó lenne. Ez megmagyarázza ebben a kontextusban az utalás teljes hiányát a negyedik birodalom „kevert” természetének „gyengeségére”, mely lényeges elemül szolgál Dániel látomásában, és amelyet helyettesít a felsőbbrendűségére tett célzás (amely egyszerre dicséret és intés): „vastermészet, amely keményebb az aragnál, az ezüstnél és a bronznál is” (*Ant X 209*). A kőről – amely Dánielnél szimbóluma egy birodalomnak, „amely soha meg nem szűnik, annak uralma más népre soha át nem száll” (*Dán 2,44*) – Josephus hallgat és menedéket keres a kényelmesebb önbírálat mögött:

Dániel feltárta a királynak a kő jelentését, én azonban ezt nem tartom szerencsésnek felidézni, mert tőlem azt várják, hogy a múltról beszéljek, a megtörtént eseményekről, ne pedig a jövőről. Ha valaki mégis nagyon vágyakozik pontos információk után és nincs szándékában megállni, hanem szabatosabban akar vizsgáldni és arra vágyik, hogy tudja az eljövendő, rejtett dolgokat, vegye a fáradságot és olvassa el Dániel könyvét, amelyet a szent könyvek között megtalál. (*Ant X 210*)

Úgy tűnik ez a diskurzus vége, de egyáltalán nem. Josephus a sorok között tudomásunkra hozta, hogy Dániel prófécija a „kőről” még nem teljesedett be, hanem a jövőre tartozik. Ezt megerősítve aztán Dániel „nem csupán a jövendő eseményeket mondta meg előre, mint a többi próféta, hanem megmond-

⁸ J. J. COLLINS, *Daniel* (Hermeneia), Fortress, Minneapolis, 1993; G. BOCCACCINI, *Daniel. A Third Way between Zadokite and Enochic Judaism*, in *Id.*, *Roots of Rabbinic Judaism*, cit., 151–201.

⁹ P. VIDAL-NAQUET, *Il buon uso del tradimento. Flavio Giuseppe e la guerra giudaica*, Editori Riuniti, Roma 1960.

ta az idejüket is, hogy mikor következnek be”, majd Josephus hozzáfűzi, hogy „míg a többi próféta szerencsétlenségeket jövendölt [...] Dániel szerencsés eseményeket jósolt” (*Ant X 267–268*, Révai József fordítása). Megtudjuk tehát, hogy a „kőről” szóló próféciában nemcsak egy jövendő esemény rejtőzik, amely meghatározott időben majd bekövetkezik, hanem egy olyasvalaki is, aki „örömet” hoz Izraelnek. Néhány oldallal később, Dániel alakjának bemutatása végén Josephus tájékoztat bennünket – mintha mindenki által jól ismert dolgokról szólna –, hogy a próféta „írt a római uralomról is, hogy majd ők elfoglalják Jeruzsálemet és lerombolják a Templomot” (*Ant X 276*), bár nem árulja el nekünk, hogyan és mikor. Összerakva mindezeket az elemeket nem nehéz a zsidó olvasó számára megérteni, hogy Josephus interpretációjában a Dániel könyvében szereplő, egymás követő birodalmak a Római Birodalommal zárulnak, amely hatalmasabb lesz mindegyiknél és „hosszú ideig marad uralmon”, de nem örökre. A „kő” *par excellence* messiási szimbóluma egy királynak és egy eljövendő királyságnak, ezért tehát nem vonatkozhat Vespasianusra, aki ugyan „messiás” lett, akiben azonban Izrael messiási várakozásai („naptól jövő király”) nyilvánvalóan nem teljesülnek.

3. A MÁSODIK SZENTÉLY IDEJÉNEK ESZKATOLOGIKUS MESSIÁSI ESZMÉI

A végső és végérvényes messiásra vonatkozó eszkatologikus várakozások, radikalitásukban távol állnak bármiféle történelmi messiás földi sikereitől és politikai kétértelműségétől, viszont nagy erővel nyilvánulnak meg a papi hatalom két ellenzéki csoportjában, a farizeusoknál és az esszénusoknál. Mindkét csoportosulás egy eljövendő világban reménykedik, eltérő teológiáik azonban a messianizmus különböző formáihoz vezetnek. A források három modellt rekonstrukcióját teszik lehetővé.

a) „Dávid fia” messiás.¹⁰ A farizeusi hagyományhoz közel álló proto-rabbinikus irányzatok a jelenlegi rendtelenségben az emberi bűnbeesés következményét látták. És egy eszkatologikus jövőre vártak, amelyben Isten helyreállítja az ő országát, Izrael idegen hatalom általi „büntetése” megszűnik és visszanyeri önállóságát egy ideális király vezetése alatt. Ez a király nem lehet más, csak „Dávid fia”, a dinasztia örököse, akinek Isten örök uralmat ígért.

¹⁰ A „Dávid fia” messiás alakjához lásd JOHN J. COLLINS vonatkozó tanulmányát: „Il messia 'figlio di Davide' nel giudaismo del Secondo Tempio alla luce dei manoscritti di Qumran”, in GABRIELE BOCCACCINI (szerk.), *Il Messia. Tra memoria e attesa* (Biblia, 9 – Enoch Seminar), Brescia: Morcelliana, 2005, 49–67.

Ezek az elképzelések első alkalommal legteljesebben a Kr. e. 1. században, az ún. *Salamon zoltáiraiban* jutottak kifejezésre.¹¹ A Dávid fia messiásnak elsődleges (és kizárólagos) feladata Izrael megváltása lesz:

Íme, óh, Uram, támaszd nekik királyul Dávid fiát, arra az időre, melyet kiválasztottál, óh, Isten, hogy a te szolgád uralkodjék Izrael fölött. Övezd fel őt erővel, hogy megtörje az igazságtalan uralkodókat, hogy megtisztítsa Jeruzsálemet a pogány népektől, akik gyalázatosan eltiporják őt. (SalZsolt 17,21–22; Szabó Xavér fordítása)

Dávid fia hatalmas, Istentől kapott különleges küldetéssel felruházott emberi messiás, akarata ellenére „felkent”, éppen úgy, ahogy őse Dávid, akit gyerekként Sámuel kent fel (1Sám 16,1–13). A SalZsolt 17 eleje, közepe és vége Isten örök uralmának magasztalása, aki „a mi királyunk” (SalZsolt 17,1. 46) és az „ő királya” (SalZsolt 17,26). A messiás: „vezér” és Izrael szabadítója, bölcs „bírája” a népnek (SalZsolt 17,26), de nem üdvözítő. Ha így volna, Isten értetlenül megkétszerezné, amit a Szinájon tett. Az ember igazságossága (beleértve a messiást is) a Törvényen alapul, „amelyet az Úr parancsba adott nekünk életünkre nézve”, és ezt a messiás szigorúan fogja érvényesíteni:

Igazságos, Istentől tanított király lesz fölöttük; és az ő napjaiban nem lesz közöttük igazságtalanság, mert mindnyájan szentek lesznek, és királyuk az Úr felkentje. (SalZsolt 17,32; Szabó Xavér fordítása)

A messiás szerepe tehát másodlagos a Tóra központi szerepéhez képest, amely az üdvösség egyetlen és kizárólagos eszköze, amelyet Isten igazságosságában és irgalmában a szabad és felelős embernek adott, hogy azzal cselekedeteit az isteni akarat szerint a jóra tudja irányítani. Egyedül Isten a bíró:

Tetteink választásunk és döntésünk következményei: igazságosságot vagy jogtalanságot is cselekedhetünk kezeinkkel. Te azonban igazságosan meglátogatsz az emberek fiait. [...] Jószágod legyen azok felett, akik elkövetik a bűnt, de megbánják azokat! (SalZsolt 9,4,7; Szabó Xavér fordítása)

A királyi messianizmus és a Törvény központisége az a két sarkalatos pont, amely körül koherensen kifejlődik a teljes messiási reflexió a Második Szentély proto-rabbinikus hagyományában.¹² A Kr. u. első század végén a Dániel könyvében olvasható négy birodalom tana és a messiáskirály eszméje közötti összekapcsolódás beteljesedettnek tűnik. Ahogy a kortárs Josephus

¹¹ Salamon zoltárai mint farizeus vagy proto-rabbinikus szövegek, lásd: M. WINNINGE, *Sinners and the Righteous. A Comparative Analysis of the Psalms of Solomon and Paul's Letters*, Almqvist & Wiksell, Stockholm 1995; J. SCHÜPPHAUS, *Die Psalmen Solomon*, Brill, Leiden 1977. A fordító megjegyzése: A magyar nyelvű fordítást lásd: SZABÓ XAVÉR, *Salamon zoltárai: Bevezetés - fordítás - jegyzetek*, Sapientia Főiskola - L'Harmattan, Budapest 2009.

¹² A Második Szentély proto-rabbinikus hagyományának létéről és megjelenéséről lásd: G. BOCCACCINI, *Esiste una letteratura farisaica del Secondo Tempio?*, in „Ricerche Storico-Bibliche” 11/2 (1999), 23–41.

Flavius műveiben, Báruk második könyvében¹³ a negyedik birodalom immár egyértelműen Róma jegyeit viseli, híján mindenféle gyengeségeknek. „És ezek után egy negyedik királyság emelkedik fel, melynek hatalma nagyobb és messze gonoszabb azokénál, amelyek előtte voltak; és olyan sok időn át uralkodik majd, mint a síkvidék erdői; és magához ragadja a *hatalmat* korszakokra és jóval magasabbra tör a Libanon cédrusainál.” (2Bár 39,5; Tamási Balázs fordítása) A „kő” (vagy az „Emberfia”) Dániel könyvében elvesztette szimbolikus vagy angyali eredetű jellegzetességeit: immár a messiáskirály, nem egy „jövőbeli” messiás (mint Josephusnál), hanem az eszkatologikus idők felkentje:

(7) És történik majd, hogy midőn elérkezett az idő annak beteljesedésére, hogy elbukjon, akkor megmutatkozik az én Messiásom uralma, amely olyan, mint a forrás és a szőlőtő, és midőn kinyilatkoztatást nyer *hatalma*, gyökerestül tépi ki seregének sokaságát. (8) Azzal kapcsolatban, amit láttál – a gőgös cédrust, amely megmaradt abból az erdőből, továbbá arról a dologról, hogy a szőlőtő azokkal a szavakkal szólt öhozzá, amelyeket hallottál –, ez az Ige. (40,1) „Az utolsó uralkodót akkor majd életben hagyják, midőn az ő seregeinek sokaságát kardélre hányják; és megkötik és felviszik a Sion hegyére; akkor az én Messiásom elítéli őt minden istentelensége miatt, és összegyűjti és elébe helyezi az ő seregeinek minden tettét. (2) És ezután kioltja életét és megvédelmezi népem maradékát, amely azon a helyen található, amelyet kiválasztottam. És az ő uralma örökké fennmarad, mindaddig, míg a romlottság világa véget nem ér és addig, míg az említett idők be nem teljesednek.” (2Bár 39,7–40,3; Tamási Balázs fordítása)

Ugyanezekkel az elemekkel találkozunk egy évszázaddal később a *Neofiti Targumban*.¹⁴ A negyedik birodalom, amely „Görögország” után következik, nyilvánvalóan Róma: „Edom, a gonosz (birodalom) elbukik és nem kel fel” (*tgN* Ter 15,12; vö. *tgN* MTörv 32,24). A negyedik birodalom lerombolása a messiáskirály műve lesz: „Király támad majd Jákob házából és megsemmisíti a bűnös város, vagyis Róma vétkeseit” (*tg[N]töredékes Szám* 24,19). Ez a király a Júda házából való dávidi messiás, legyőzhetetlen harcos, kegyetlen a bosszúban, de igazságos király, a jólét és a béke hatalmának uralkodója:

Júda házából [...] jön a király, akie az uralom, akinek minden birodalom alá lesz vetve. Milyen szép a messiáskirály, akinek Júda házából kell támadnia! Felövezi derekát és harcra száll ellenségeivel, megöli a királyokat és a fejedelmeket. Bevörösíti a hegyeket

¹³ P. BETTILOLO (szerk.), *Apocalisse siriana di Baruc*, in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, szerk.: P. SACCHI, vol. II, cit., 147–233. A dokumentum mint proto-rabbinikus szöveg elemzéséhez, valamint a kortárs zsidó és keresztény apokaliptizisekkel való kapcsolathoz lásd: G. BOCCACCINI, *Testi apocalittici coevi all'Apocalisse di Giovanni*, in „Ricerche Storico-Bibliche” 7/2 (1995), 151–161.

¹⁴ A *Neofiti Targum* mint proto-rabbinikus szöveghez lásd: G. BOCCACCINI, *Targum Neofini as a Proto-Rabbinic Document. A Systemic Analysis*, in M. McNAMARA – D. R. G. BEATTIE (szerk.), *The Aramaic Bible. Targums in Their Historical Context*, JSOT, Sheffield 1995, 260–269.

a megöltek vérével, és befehéríti a termékeny dombokat harcosaikkal. [...] Milyen szépek a messiáskirály szemei, szebbek a tiszta bornál! Ő nem arra használja azokat, hogy meztelenséget lásson vagy ártatlan vérontást. Fogai a tejnél fehérebbek, mert nem arra használja őket, hogy az erőszak és a rablás termékeit egye. A hegyek vörösek lesznek a szőlőtől és a présektől a bor miatt, és a dombok fehérek lesznek a bőséges búzától és a kis szarvasmarhák csordájától. (tgN Ter 49,10–12)

Érdekes továbbá megjegyezni, amit ezek a szövegek „Dávid fiáról” *nem* mondanak: a messiáskirálynak, Izrael kollektív megváltása főszereplőjének nincs semmiféle szerepe az egyén üdvösségében, akit egyedül és kizárólag a Törvény szabályoz, amelynek központi szerepe annál inkább növekszik, minél inkább távolodik a római uralom alól történő közvetlen szabadulás reménye. Az üdvösség horgonya a Tórában van, azért is, hogy *spes contra spem* állandóan megerősítse a messiás eljövételébe vetett hitet. A sokféle közvetítés egymást követő sikertelensége (beleértve a messiási közvetítést is) így paradox módon gyakorlatilag kinyilvánítja annak a gondolkodási irányvonalnak a célkitűzését, amely a Tórát kívánta megtenni alapvető közvetítővé. Most már ki lehet hirdetni annak egyetlenségét, éppen a vereségben találva meg saját jogalapját. Ahogy majd a zBár mondja a Templom lerombolásának másnapján:

(13) Mert Izrael pásztorai elpusztultak és lámpásai, melyek fényt adtak, kialudtak, és forrásai, ahonnan ittunk, kiszáradtak. [...] (1) Ezenkívül tudnotok kell, hogy a régi időkben és a korábbi nemzedékekben atyáinknak igaz segítői és szent prófétái voltak. (2) Sőt, országunkban éltünk és segítettek nekünk, mikor bűnt követünk el, és imádkoztak értünk Hozzá, aki alkotott minket, mert hittek tetteikben és a Magasságos meghallgatta imáikat, és kegyes volt velük. (3) Ám most az igazak összegyűltek és a próféták elaludtak. Sőt az országunkból kivonultunk, és Siont elvették tőlünk, és más nem maradt meg most számunkra, csak a Magasságos és az ő Törvénye. [...] (14) Emiatt egy Törvény létezik az Egyetlen Isten által, egy világ és egyazon vég vár mindenkire, aki abban él. (15) Ezután megőrzi azokat, akikkel szemben úgy találja, hogy kegyes lehet, ugyanakkor elpusztítja azokat, akik tisztátalanná váltak a bűnök által. (zBár 77,13; 85,1–3. 14–15; Tamási Balázs fordítása)

Ez magyarázatot ad a mértékre és az óvatosságra is, amelyekkel a misnai hagyomány fogadja a messiási várakozásokat. Annak ellenére, hogy osztja azokat (vö. m. Berakot 1,5), fő gondja mégiscsak az, hogy az eszkatologikus reménykedéseket alárendelje a Törvény beteljesítésének. „Aki elfogadja a Törvény igáját, az felszabadul az állam és a világ igája alól. Aki azonban kivonja magát a Törvény igájából, alávetetik az állam és a világ igájának” (m. Abót 3,5). E fogalmi keretek határain belül, ezekkel a behatároltságokkal (a „feltételes szabadlábra helyezés” feltételeivel és egyértelműen a Tóranak alárendelten) a „messiáskirály” alakja belép a rabbinikus zsidóságba és ott normatívává válik.

b) „*Emberfia*” messiás. A hatalmas, mégis tagolt esszénus mozgalmon belül, különösen is a hénoki irányvonalban, az üdvösség kérdése bonyolulttá vált a bűn emberfeletti eredetének hittétele miatt.¹⁵ Nem csupán a pogány nemzetek uralma alól, amelynek Izrael alá van vetve bűnei miatt, hanem az e világot irányító rossz hatalmaktól is szükséges volt megszabadulni. A mennyei messiás iránti igény éppen abból a szükségből született, hogy első-sorban nem e világ hatalmasai ellen kell küzdeni, hanem a Sátán és mennyei seregei ellen, a világ urai és a világ urainak urai ellen. Mivel az angyalok, a rossz hordozói, az égből jöttek a földre, egyetlen halandó sem tud ellenállni nekik, ennél fogva a messiásnak is az égből kell érkeznie, hogy erősebb legyen, mint ellenségei. *Hénok képes beszédeinek könyvében* (ez is a Kr. e. 1. század végén keletkezett)¹⁶ Dániel látomásainak „*Emberfia*” alakja eszkatologikus bíróvá, mennyei alakká válik, aki az idők végén jelenik meg, hogy leüljön dicsőséges trónusára és ítéletet mondjon a Szellemek Urának nevében Azázél felett, egész gyülekezete és egész serege felett (vö. 1Hén 55,4). Az „*Emberfia*” emberfeletti lény, a kezdetekkor, az angyali seregek teremtése előtt teremtett, és arra rendeltetett, hogy dicsőséges megnyilvánulásáig „rejtve” maradjon:

Abban az órában nevéen szólították azt a bizonyos Emberfiát a Szellemek Ura előtt, és nevét említették az Ősereg jelenlétében. Mielőtt megalkották volna a napot és az égi jeleket, a mennybolt csillagainak [vagyis: az angyaloknak] teremtése előtt, neve már kimondatott a Szellemek Ura előtt. Bot lesz ő az igazak és szentek számára, hogy rá támaszkodjanak, és el ne essenek; a népek fényessége lesz, a megtört szívűek reménye. Földre vetik magukat előtte mind a szárazföld lakói és leborulnak, áldják, dicsérik és énekszóval dicsőítik a Szellemek Urának nevét. Ez okból választották ki és rejtették el őt Előtte a világ teremtését megelőzően, egészen az örök időkig. (1Hén 48,2–6; Dobos Károly Dániel fordítása)

Következésképpen „két mennyei hatalom” létezik, miként a *Képes beszédek könyve* magyarázza a „trónokra” tett titokzatos utalást Dániel látomásaiban (Dán 7,9). Az *Emberfia* nincs az isteni ítélet alá vetve, hanem ő az ítélet szerzője, „dicsőségének trónusára ülve” (1Hén 69,29) a Fölséges jobbján; ebben a minőségében Istenhez hasonlóan méltó a tiszteletre, dicsőségre és az imáadásra. Így kiemelkedő isteni tulajdonságok és szerepek tulajdoníthatók a messiás alakjának, akit eredetileg Isten különített el, azonban hatalma mindegyre

¹⁵ A hénokizmus és az esszénizmus kapcsolatához lásd: G. BOCCACCINI, *Beyond the Essene Hypothesis. The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Eerdmans, Grand Rapids 1998 (olasz kiadása: *Oltre l'ipotesi essenica. Lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico*, Morcelliana, Brescia 2003); Id., *E se l'essenismo fosse il movimento enochiano? Una nuova ipotesi circa il rapporto tra Qumran e gli esseni*, in „*Ricerche Storico-Bibliche*” 9/2 (1997), 49–67.

¹⁶ Vö. P. SACCHI, *Qumran e la datazione del Libro delle Parabole di Enoc*, in „*Henoch*” 25 (2003), 149–166.

magának a fölséges Istennek a hatalmán alapul, olyannyira, hogy a mennyhez hasonlóan a földön is tisztelik. „Földre vetik magukat előtte mind a szárazföld lakói és leborulnak, áldják, dicsérik és énekszóval dicsőítik a Szellemek Urának nevét.” (1Hén 48,5; Dobos Károly Dániel fordítása)¹⁷

c) A *qumráni két messiás*. Az eszkatologikus messianizmus harmadik modellje a qumráni közösségekben tűnik fel, amely a legújabb tanulmányok szerint az esszénus mozgalomból kiváló radikális csoport.¹⁸ Tagjai meg voltak győződve arról, hogy ők Izrael egyetlen szent maradéka a teljes mértékben gonosz uralta világban, és kidolgoztak egy predestinált víziót, amely egyértelmű és átjárhatatlan határokat szilárdított meg a „világosság fiai” és a „sötétség fiai” között (1QS 3,20–21). A világot a rossz romlásától megóvni képtelen Istenről szóló hénokita teológia paradoxonát felülmúlta annak az Istennek a képe, aki túlon túl mindenható, aki megteremtette a sötétség fejedelmét (Sátán), a világosság angyalát (Mikáél) igazaival és gonoszaival együtt, és személyes sorsukat az anyaméhtől kezdve elrendelte. Ha feláldozná szabadságát, alig számítana, az ember számára csak az a lehetőség maradt, hogy hovatartozását igazolja. A szekta tagjai nem bántódtak emiatt, hanem büszkeség töltötte el őket: kiválasztottak voltak, és senki sem tudta elválasztani őket Isten szeretetétől.¹⁹

Ebben a perspektívában nem volt hely az „Emberfia” messiás számára, de semmiféle üdvözítő alak számára sem, aki eljön, hogy módosítsa az ítéletet, amit Isten már megváltoztathatatlanul meghatározott minden egyén számára „az anyaméhtől fogva”. A szekta is várt egy már eleve elrendelt időszakot, amelyben Isten véget vet a gonosz létezésének. Az eszkatologikus korszakról szóló fejtegetésbe belekerült *vezetőjének* kérdése is. A csoport papi érdekeltisége mellett ott egy politikai vezető: „Izrael messiása” mellett ott találjuk a papi felső vezetést, „Áron messiását” is. Így a qumráni közösségekben belül, egy teljes mértékben különböző, történelmi szintről eszkatologikus szintre áthelyezett kontextusban, Zorobábel és Józsué példáját alapul véve,

¹⁷ Az „Emberfia” alakjának szentelt cikkek e tanulmánykötetben: PAOLO SACCHI, „Le figure messianiche superumane del Secondo Tempio e il figlio dell'uomo” és JAMES H. CHARLESWORT, „Il figlio dell'uomo, il primo giudaismo, Gesù e la cristologia delle origini”, in GABRIELE BOCCACCINI (szerk.), *Il Messia. Tra memoria e attesa* (Biblia, 9 – Enoch Seminar), Brescia: Morcelliana, 2005, 69–85 és 87–110.

¹⁸ A qumráni közösségről mint az esszénusok marginális és sektás csoportjáról lásd: F. GARCÍA MARTÍNEZ – J. TREBOLLE BARBERA, *Los hombres de Qumran*, Trot, Madrid 1993 (olasz kiadása: *Gli uomini di Qumran*, Paideia, Brescia 1996); PH. DAVIES, *Behind the Essenes. History and Ideology in the Dead Sea Scrolls*, Scholars Press, Atlanta 1987. G. BOCCACCINI, *Beyond the Essene Hypothesis*, cit.

¹⁹ P. VON DER OSTEN-SACKEN, *Gott und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran*, SUNT 6, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969.

kiemelkedik az a gondolat, amit már Zakariás kidolgozott, a király és a pap kettős uralma: „a két felkent, akik az egész föld uralkodója előtt szolgálnak” (Zak 4,14). Ugyanakkor történelmi modelljével ellenkezőleg, a qumráni gyűlekezet döntő módon hangsúlyozta a pápi elem hatalmát és felsőbbiségét.²⁰

4. JÉZUS: „ISTEN FIA” ÉS AZ „EMBERFIA”

A történelmi Jézus tanulmányozása historikus szempontból ingadozott a kritikátlan elfogadás és egyúttal a kritikátlan szkepticizmus között: Jézus vagy a keresztény hit évszázadokon át kikiáltott isteni messiása, vagy pedig egy olyan próféta, aki várakozásait tekintve vereséget szenvedett és csak azért rehabilitáltatott, hogy követői az általuk készített mitikus narratívával igazolják reményeik megghiúsulását. A kérdés nem más, mint világi kategóriákra való lefordítása annak a radikális és kibékíthetetlen konfliktusnak, amely évszázadokig szembe állította a zsidóságot és a kereszténységet: Jézus vagy zsidó próféta, ezért nem lehet keresztény (és a kereszténység valódi megalapítója Pál), vagy a keresztény hagyomány Krisztusa, ami miatt nem lehet zsidó.

Az első század sokszínű zsidóságának újrafelfedezése most már lehetővé teszi, hogy visszahelyezzük Jézust és mozgalmát a zsidó világba, zsidó mivoltának teljes tiszteletben tartásával, anélkül, hogy alábecsülnénk a keresztény álláspont eredetiségét és sajátosságát. Nincs tehát egyetlen, normatív zsidó messianizmus, amelyből, vagy amellyel szemben a keresztény messianizmus támadt volna. Eredetét tekintve a keresztény messianizmus nem más, mint egy a lehetséges és egymással versengő messianizmusok között. Így ma kijelenthetjük: Jézus egyszerre volt zsidó és keresztény: születésére, kultúrájára és vallására nézve teljes mértékben zsidó volt, még abban a pillanatban is, amikor a keresztény mozgalom megalapítója és egy sajátos messiási értelmezés előmozdítója lett.

Olyan környezetben született, ahol különböző messiási perspektívák versenyeztek egymással. A keresztény messianizmus növekedésében nem kevésbé erős tendenciát mutatott az egymással versengő, szembehelyezkedő messianizmusok (vagy „krisztológiák”) között. A keresztény irodalom első szövegei tanúskodnak erről a gyors fejlődésről, amely egyrészt gazdagságot és kreatív sokféleséget jelentett, de ugyanakkor a vélemények összecsapását is.

²⁰ A holt-tengeri tekercsekről, vö. F. GARCÍA MARTÍNEZ – C. MARTONE, *Testi di Qumran*, Paideia, Brescia 1996. A qumráni közösség messiási fogalmait bővebben kifejti: JOHN J. COLLINS, „Il messia 'figlio di Davide' nel giudaismo del Secondo Tempio alla luce dei manoscritti di Qumran”, in GABRIELE BOCCACCINI (szerk.), *Il Messia. Tra memoria e attesa* (Biblia, 9 – Enoch Seminar), Brescia: Morcelliana, 2005, 49–67.

a) *Krisztus az „Isten fia”*. Ha az őskeresztény irodalom szövegeit olvassuk eredeti, kronologikus összefüggésében, nem pedig a kánon homogenizáló keretében, az „Isten fia” kifejezés – a keresztények ma is ezt használják Jézus Krisztus istenségébe vetett hitük kifejezésére – sokkal kevésbé hatásos. A zsidó és az ókori keresztény hagyomány ezt másoknak is odaítélte: Ádám a Lk 3,38 szerint *Isten fia*, a *Tizenkét pátriárka testamentuma*iban Lévi pátriárkáról olvassuk, hogy „a Magasságbeli könyörgéseidet meghallgatta, hogy téged emeljen ki az igazságtalanságból, hogy téged fiává tegyen, színe előtt istentiszteletet végző szolgálójává” (*Lévi testamentuma* 4,2; Ladocsi Gáspár fordítása). A zsidó hagyományban mindenki „Isten fiának” nevezetik, fiúi engedelmességben vannak Teremtőjük iránt, és a testvéri szeretettel viseltetnek felebarátaik iránt. Sirák fiának könyvében olvashatjuk: „Az árvákhoz légy olyan, mintha apjuk volnál, és úgy segíts az anyjukon, mintha te volnál a férje. Légy olyan, mint a Magasságos fiához illik, és jobban fog szeretni, mint saját édesanyád” (Sir 4,10; az eredeti héber még erősebben fogalmaz: „Isten fiának hív téged”).²¹ Jézus meghívja tanítványait, hogy imádkozzanak „mennyei Atyánkhoz” (Mt 6,9; vö. Lk 11,2; Mt 23,9). Pál határozottan kijelenti, hogy „akiket Isten Lelke vezérel, azok Isten fiai” (Róm 8,14), és János hasonló szavakkal megerősíti, hogy „akik elfogadták [Jézust], azoknak megadatott a hatalom, hogy Isten fiai legyenek” (Jn 1,13).

Lukács (23,47) módosítja Márk szövegét (15,39) – a százados ún. hitvallása a kereszt tövében – az „Isten fia” kifejezést helyettesítve az „igaz” jelzővel. Ezt a tényt általában azzal magyarázzák, hogy Lukács ragaszkodik Jézus ártatlanságához (vö. Lk 23,13–16). El kell ugyanakkor ismerni, hogy nem valószínű, hogy Lukács módosította volna a szöveget, ha az Jézus istenségének megvallását jelentette volna egy pogány ember részéről, csakhogy helyettesítse azt az igazság és az ártatlanság elismerésével. Valóban fontos megállapítás, de kevésbé hangsúlyos. Kivéve, ha a szöveg máshogy hangzott az olvasók számára, mint amit számunkra ma jelent, kétezer év kereszténység után. Az „Isten fia” és az „igaz” kifejezéseknek tehát egyértelműen szinonimaként kellett hangozniuk.

Sok evangéliumi mondás elárulja a názáreti mester egyértelmű prófétai öntudatát. Ezek közül számos mondás úgy ismert, mint Jézus feltehetőleg hiteles mondása (*ipsissima verba*). Ilyen amikor például kifejezi szülővárosa iránti csalódottságát (Mk 6,4: „Nem vetik meg a prófétát, csak a maga hazájában, a rokonságában és a házában.”), vagy a Jeruzsálemet előre figyelmez-

²¹ P. BOCCACCIO – G. BERARDI, *Ecclesiasticus. Textus Hebraeus secundum fragmenta reperta*, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1976.

teő siratásában („Jeruzsálem, Jeruzsálem, te, aki megöled a prófétákat és megkövezed azokat, akik hozzád küldettek”, Mt 23,37; Lk 13,34). Kétségtelen azonban, hogy a keresztény hagyomány, a legősibb is (talán már Jézus idejében) a názáreti mesternek és prófétának az Atyaistennel egészen különleges kapcsolatot, továbbá kezdettől fogva emberfeletti jellemzőket és szerepeket tulajdonított. A kerzstésékor és a színeváltozáskor egy égi hang hirdeti: „Ez az én szeretett fiam, akiben kedvem telik!” (Mk 1,11; 9,7). A nép véleményével szemben pedig, aki Jézusban „egy prófétát” lát, vagy a visszatérő Kerzstelő Jánost, vagy éppen Illést, Péter hitvallása ez: „Te vagy a Krisztus” (Mk 8,28–29). Lényegében: az első kerzstények számára Jézus nem egyszerűen *egy* igaz volt, hanem Istennek az Igaza és eszkatologikus messiásként nem egyszerűen *egy* fiú, hanem Istennek a szeretett fia.

A messiás és az „Isten fia” társítás ugyanakkor nem kerzstény *novitas*. Hagyományos, Izrael ősi messiáskirályainak trónra lépési szertartásából származik (vö. 2Sám 7,14; 1Krón 17,13; Zsolt 2,7; 110,3 [LXX]), melyek a kerzstés és a színeváltozás jelenetét közvetlenül inspirálták. A 4Q246 qumráni töredék egy vezető eljövételét jövendöli meg, akit „Isten fiának hívnak, a Magasságbeli fiának neveznek”. Azt, hogy az „Isten fia” kifejezés megfelel a „messiásnak”, és jelzi a szerepet, valamint az igazságosságot, nem pedig az isteni természetet, igazolja az a tény is, hogy ugyanez a kifejezés („Krisztus, Isten fia”) megtalálható Márk evangéliumának bevezetésében (Mk 1,1), Péter messiási hitvallásában a Máté szerinti evangéliumban (Mt 16,15), valamint a főpap kérdésében is: „Te vagy a Krisztus, az Isten fia?” (Mt 26,63; vö. Mk 14,61: „az Áldott fia”). Ha az „Isten fia” cím a messiás isteni mivoltát jelölné, akkor hihető módon soha nem kerülne a főpap szájára, hiszen valószínűtlen istenkáromlásként hangozna.

Pál ugyanezt az „adoptív” nyelvezetet használja Krisztusra, aki „a szentiség Lelke szerint, a halálból való föltámadás által Isten hatalmas Fiául rendeltetett” (Róm 1,4), valamint az egész kerzstény közösséggel kapcsolatban (Róm 8,15: „a fogadott fiúság lelkét kaptátok, amelyben azt kiáltjuk: Abba, Atyánk!”). Az Isten és messiása közötti egyedülálló fiúi kapcsolatban élesen kirajzolódik a messiás, mint a fiú a többi fiú között. A kifejezés még önmagában nem jelöli, hogy isteni természettel bír, csak akkor, ha a szinoptikusokat és Pált a János evangélium fényében olvassuk.

b) *Krisztus, az „Emberfia”*. A messiás isteni mivoltára történő egyértelmű utalás hiánya a kerzstény reflexió legősibb rétegeiben nem kapcsolja az első kerzstényeket a „Dávid fia” farizeusi hagyományhoz. Ugyanakkor már Pál apostol is ismeri azt a hagyományt, amely kijelenti, hogy Jézus „testileg

Dávid nemzetségéből született” (Róm 1,3). A keresztény igehirdetésben kezdettől fogva egyértelműen kitűnik a tendencia, hogy Jézusnak ne csupán messiási jellemzőket tulajdonítsanak, hanem mennyei természetet, üdvözítő szerepet is. Az „Emberfia” kifejezés mára titokzatos és elhanyagolt, de egyben egyedülálló kifejezés is, amit Jézus mindig önmagára vonatkoztat és megtalálható minden evangéliumi hagyományban (beleértve *Tamás evangéliumát* is). Ez a perspektíva nem helyezi a születő keresztény-mozgalmat radikális és összeegyeztethetetlen „eretnységként” a zsidó világon kívülre, hanem egyszerűen beilleszti a hénoki-esszénus mozgalmak környezetébe, ahol a rossz emberfeletti eredetének közös megvallása arra indította az embereket, hogy keressék az e világ gonoszságától mentes „üdvösséget” egy emberfeletti szabadító közreműködése által.²²

A bűnbocsánat kérdése központi problémaként tűnik fel, amely az 1. század esszénus gondolkodásában megoldásra vár. Az az állítás, hogy e világ szépen lassan a végéhez közeledik és egyre inkább a Sátán uralma alá kerül, lényeges teológiai kérdést vetett fel: hogyan maradhat az irgalmas Isten ilyen érzéketlen és hogyan hagyhatja az emberek nagy részét a gonosz zsákmányává esni anélkül, hogy a megváltás hatékony lehetőségét felkínálná? A Törvény az üdvösség útja, de a teremtett világ romlottsága tönkreteszi az ember képességét az engedelmisségre. A bűnös ember számára nincs kiút egy tévedhetetlen és megfellebbezhetetlen Bíró ítélete előtt, csak ha Isten irgalmasságában nem teszi félre igazságosságát és teszi lehetővé a bűnbocsánatot, az ítéletet elkerülendő.

Ez volt Keresztelő János nagy intuíciója, akinek közvetítése lényegében erősíti meg a Jézus-mozgalom születését, és a keresztény messianizmus fejlődését. Az eszkatologikus bíró szerepe közvetlenül összekapcsolja a János által meghirdetett messiást a *Képes beszédek* könyvének „Emberfia” alakjával. Az eszkatologikus bíró küszöbön álló eljövetele, aki pusztító tűzzel tisztítja meg a földet, sürgetővé teszi a bűnbánatot és a „bűnök bocsánatát” azok számára, akik e világ gonoszságának áldozatai. A bűnösöknek megállni az eszkatologikus bíró és az ítélet tüze előtt a teljes megsemmisülést jelentette. Keresztelő János megoldása a (csupán részleges) megtisztulás értékén alapult, amit a hénoki hagyomány a víznek tulajdonított, amelyben már a vízözön idején is elmerült a föld, hogy megakadályozza a gonoszság terjedését. „Ha nem akartok megkeresztelkedni az Emberfia tüzével, keresztelkedjete meg vízzel!” – ez Keresztelő János eredeti üzenetének lényege, amely egy-

²² Jézus (valamint Keresztelő János) és a hénokiták mozgalma közötti kapcsolathoz ld. P. SACCHI, *Gesù e la sua gente*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003.

értelműen feltűnik Josephus Flavius kifogásai és óvatos megjegyzései (*Ant.* 18,116–119), valamint az evangélisták érdeke mellett, hogy a keresztény keresztséget pusztá proféciává redukálják. Amit Keresztelő János meghirdet, több volt, mint reménység, amely azon a meggyőződésen alapult, hogy Isten nem lehet olyan kegyetlen, hogy részvét nélkül asszisztáljon a bűnös ember pusztulásához. Abban az esetben, ha a bűnös őszinte bűnbánatot mutat, nem kerekedhet felül Isten irgalmassága az ítéleten?

Hasonló gondolatokkal találkozhatunk az *Ádám és Éva élete* című, 1. századi szövegben,²³ ahol a bűnös Ádám 40 napig bűnbánatot tart, megmerül a Jordán vizében (nem véletlen, hogy János a Jordán folyó vizében kereszttel), és csupán az a rendíthetetlen remény hajtja, hogy „hátha Isten megköttyörül rajtam” (*Ádám és Éva élete* 4,3). Könyörgése, hogy kerüljön vissza az Éden kertjébe, nem talál meghallgatásra, de halála pillanatában lelke nem kerül a démonhoz, ahogy bűne miatt megérdemelné, hanem a mennybe vitetik, az isteni irgalom megbocsátása következtében, a Sátán erőteljes ellenkezése ellenére is.

Nehéz meghatározni Jézus messiási pozícióját és talán lehetetlen behatolni messiási öntudatába. Nem hagyott ránk írásokat, nem maradt semmiféle kortárs tanúságtétel, csupán követői *post factum* bizonyoságtételére kell építenünk. Megmarad az a tény, hogy a legősibb keresztény hagyomány egyhangúan magába olvasztja a történeti Jézus igehirdetését a hénoki-esszénus zsidóság – Keresztelő Jánostól kölcsönzött – kategóriáival. Jézus részéről a kifejezett messiási kijelentések relatív hiánya nem meglepő. A „Messiás” mint kifejezés – ettől a ponttól kezdve már egyértelműnek kellene lennie – az első században rendkívül homályos és kétértelmű. Bárki számára, aki a Messiás elnevezésre tartott igényt, elsődlegesen szükséges volt saját messiási követelésének konnotációit pontosítani. Jelentőssé válik az a tény, hogy Jézusnak csak és kizárólag az Emberfiához kapcsolódó mondásokat tulajdonítsák. Az egyetlen eset, amikor Jézus utal a „Dávid fia” messiásra, azért fordul elő, hogy tagadja a fogalmat. Az írástudóknak, farizeusoknak, akik azt mondják, hogy a messiás „Dávid fia”, Jézus azt mondja, hogy „ha maga Dávid Urának nevezi őt, akkor hogyan lehet a fia?” (Mk 12,35–37).

A messiási fogalom, amire Jézus hivatkozik, a hénoki-esszénus „Emberfia”, preegzisztens és a teremtés kezdete óta „elrejtett” alak, aki az idők végén eszkatologikus bíróként mutatja meg magát, „amikor eljön Atyja dicsőségében angyalaival együtt” (Mk 8,38). Az „Emberfia” eljövételével e világ

²³ L. ROSSO UBIGLI (szerk.), *Apocalisse di Mosè e Vita di Adamo ed Eva*, in P. SACCHI (szerk.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. II, cit., 379–475.

„erős emberének” hatalma véget ér, „nála erősebb” jött el (Lk 11,22), valaki, akinek van hatalma „megkötözni őt” és „kifosztani a házát” (Mk 3,22–30). A „káromlás”, amivel Jézust vádolták a főpap előtt, nem messiássá nyilvánítás egy hatalom nélküli úttörő részéről (ez csak derűtséget okozott volna), még csak nem is isteni mivoltának helyeslése (ez nem következik sem a főpap kérdéséből, sem Jézus válaszából). A messiási mivoltára vonatkozó kérdés kapcsán: a messiásság minden zsidó számára különleges fiúi kapcsolatot jelentett a Teremtővel („Te vagy a messiás, az Áldott Isten fia?”), és Jézus hangoztatja mennyei, emberfeletti mivoltát: „Én vagyok! És látni fogjátok az Emberfiát, amint a Hatalmas jobbán ül és eljön az ég felhőin!” (Mk 14,61–62).

Jézus válasza lényegében jelentős és egyben botrányos eltérést tár fel, amit a keresztény hagyomány vezetett be a hénoki-esszénus sémához képest: az Emberfia, aki az égből jön mint eszkatologikus bíró, és már kinyilvánította magát a földön a Názáreti Jézus személyében. Az újdonság éppen ebben áll: „az Emberfiának van hatalma a földön bűnöket megbocsátani” (Mk 2,1–12; vö. Mt 9,1–8; Lk 5,17–26).²⁴ Az állítás ebben az esetben is „káromlás-ként” hangzik az írástudó farizeusoknak, akik szerint a messiás Izrael felszabadítója és vezetője (Dávid fia), nem pedig az egyén üdvözítője és megváltója, aki számára az igazságosság a Tóra által megszabott mértékű, és aki számára a bíró egyedül Isten.

A keresztény üzenet meggyőző és felszabadító ereje akkor lesz nyilvánvaló, amikor összehasonlítják Keresztelő János válaszával. János keresztése is az ítélet elkerülésére szolgáló útként tűnt fel. De János csak a reményt tudta szavakba foglalni, a keresztesség hitre épülő előjele volt, hogy Isten jó és irgalmas, és nem hallgatja érzéketlenül a bűnös ember szorongó kiáltását, ahogy Ádám is az *Ádám és Éva élete* című írásban Istenhez fordul hittel és bűnbánattal. Jézus konkrétabb bizonyosságot kínál: maga az Emberfia szentesíti a bűnbocsánatot. És kinek lenne több tekintélye e kérdésben, mint annak, akit Isten ruházott fel mint eszkatologikus bírót?

A legősbibb keresztény hagyomány újraolvassa tehát Jézus tapasztalatát és értelmezi messiási mivoltát, megváltoztatva a *Képes beszédek könyve* által felállított kategóriákat. Ehhez két újdonságot fűz hozzá, két „káromlást”, melyek kiemelik a keresztény specifikumot nem csupán a papságot és a farizeusi mozgalmat tekintve, de a hénoki gyökereket illetően is: az Emberfia

²⁴ PAOLO SACCHI számára a béna meggyógyításának története a kulcsszöveg Jézus messiási öntudatának megértéséhez. Vö. P. SACCHI, *Gesù e la sua gente*, cit., illetve: PAOLO SACCHI, „Le figure messianiche superumane del Secondo Tempio e il figlio dell'uomo”, in GABRIELE BOCCACCINI (szerk.), *Il Messia. Tra memoria e attesa* (Biblia, 9 – Enoch Seminar), Brescia: Morcelliana, 2005, 69–85.

Jézusnak, aki mielőtt eszkatologikus bíróként nyilvánult volna meg, hatalma volt a földön a bűnöket megbocsátani.

5. AZ „EMBERFIA”-KRISZTOLÓGIA FEJLŐDÉSÉNEK ÁLLOMÁSAI

Az Emberfiáról szóló – immár nagyon kifinomult, már közel sem kezdetleges – teológia a jövőbeli keresztény gondolkodás alakulása kapcsán strukturális határaihoz érkezett, mert: a) egyrészt: érthetetlen volt a hénoki-esszénus környezetén kívül, amelynek igen gyorsan szükséges volt egyfajta fogalmi „fordítás”; b) másrészt: „szektás”, szelektív jellege miatt, összevetve a Héber Szentírásból örökölt messiási várakozások összetettségével.

a) Már Pál apostol is egyértelműen érezte annak szükségességét, hogy az Emberfia-teológiát érthetőbben fejezzék ki a hénoki-esszénus környezetén kívül. Pál *kürioszként* mutatja be Jézust, a pogány világ közös tapasztalatára hivatkozva, amely különbséget tett az olümposziak és a félistenek között: „Mert ha vannak is úgynevezett istenek (*theoi*), akár az égben, akár a földön, amint sok isten (*theoi*) van és sok úr (*kürioi*), nekünk mégis egy Istenünk (*theosz*) van, az Atya, akitől minden van, s akiért mi is vagyunk; és egy Urunk (*küriosz*) van, Jézus Krisztus, aki által minden van, s aki által mi is vagyunk” (1Kor 8,5–6). Jézus *kürioszként* való meghatározása azonban több, mint nem-zsidó kategóriák alkalmazásának eredménye, inkább fordítási kísérletnek tűnik: az Emberfia hénoki teológiának zsidó-hellenista kategóriákra való „fordítása”, amely „két mennyei hatalom” jelenlétén alapul. A legmeggyőzőbb példát az 1Tessz 4,16–17 szolgáltatja, ahol a Dán 7,13 szövegére való utalás kiemeli: Pálnál a *küriosz* helyettesíti az „Emberfia” kifejezést:

(16) Mert a parancsszóra, a főangyal hangjára és Isten harsonájának szavára a *küriosz* maga leszáll az égből, és először a Krisztusban elhunytak támadnak fel, azután mi, az élők, a megmaradtak, velük együtt elragadtatunk a felhőkön az égbe a *küriosz* elé, s így mindenkor a *küriosz*szal leszünk. (1Tessz 4,16–17)

Ez azt példázza, hogy a szakasz mennyire jól illeszkedik a hénoki teológiához. Eszkatologikus ítélet jelenetével terjeszti ki a dánieli látomást, ahol az Emberfia bíró, aki angyali seregekkel érkezik az égből, hogy összegyűjtse a választottakat, holtakat és élőket, ahogy a *Képes beszédek könyvében* is olvasunk (1Hén 61,6–13).

Ahogy az Emberfia, a páli Fiú-*küriosz* is preegzisztens és a mennyei szférához tartozik, ugyanakkor mégis más, az Atya-*theosz*nak alárendelt. Miután befejezte a bűnbocsánat (önmaga feláldozása által) és az ítélet miatti küldetését, maga „a Fiú is aláveti magát annak, aki mindent alávetett neki, hogy Isten legyen minden mindenben” (1Kor 15,28). Mint engedelmes fiú,

Krisztus összehasonlíttatik az engedetlen fiúval, Ádámmal, akivel közös a természete, teremtményi méltósága és fiúi mivolta. Mindketten Isten képére és hasonlatosságára teremtettek, magukon hordozzák az isteni „formát”, „földi ember és mennyei” (1Kor 15,49). Ádám és Jézus sorsukat tekintve különböznek, egyiké a bűn és a törvénszegés, a másiké az engedelmesség és a dicsőség. Az Ádámnak kijáró büntetést, a *kenósziszt*, Jézus önként választotta engesztelő küldetése miatt, amelyet aztán felmagasztalása és megdicsőülése követ (Fil 2,5–11).

A Krisztus-*küriosz* teológiának megvolt az az előnye is, hogy széles szentírási alapot tudott biztosítani – nem a hénoki vitatott irodalomban, hanem – magában a Tórában, pontosabban szólva a Septuaginta görög fordításában, ahol Isten két bibliai nevét (*Elohím* és *JHVH*) *theosz*-szal, illetve *küriosz*-szal fordították. Így maga a Héber Biblia kínált szentírási bizonyítékot az Emberfia preegzisztenciájára és a történelemben való működésére Jézus nyilvános, földi működése előtt. Pál számára a Jézus-*küriosz* a Héber Biblia *JHVH*-ja.²⁵ A messianizmus így a „*JHVH angyala*”, pontosabban a *JHVH-angyal* ősi spekulációiból táplálkozott, mely utóbbi megnyilatkozott Ábrahámnak „Mamre tölgyesénél” (Ter 18), és Isten Neveként (*egó eimi*, „én vagyok”; Kiv 3,14) kinyilatkozta magát Mózesnek az égő csipkebokorban.²⁶

Lukács műve tanúsítja a páli Krisztus-*küriosz* teológia közvetlen befolyását a szinoptikus hagyományra. Az Apostolok cselekedeteiben Pál nyelvezete integrálja és egyértelművé teszi Péter messiási proféciját: „Isten azt a Jézust, akit ti megöltetek, *küriosz*szá és messiássá tette” (ApCsel 2,36; vö. Mk 8,29: „Te vagy a messiás!”). Ugyanazt a kifejezett követelményt hozza Lukács is, amikor két részre osztja a Jézusnak intézett kérdést a Szanhedrin előtt. A „Te vagy a Messiás?” kérdésre, amire a hagyományos „Emberfiára” tett utalás válaszol (ahogy Márk és Máté evangéliumában), ugyanannak a kérdésnek az ismételt feltevése („Tehát te vagy az Isten fia?”) és ugyanaz a válasz követi („Ti magatok mondjátok, hogy én vagyok [*egó eimi*]”; Lk 22,67–70). A parallelizmus rögtön világossá teszi Lukács evangéliumának zsidó-hellenista olvasói előtt, hogy az „Isten fia” (= a messiás): a páli eredetű keresztény közösségben meghirdetett *küriosz*-*JHVH* (= az „Emberfia”).

A *küriosz* kifejezés Jézusra alkalmazásának következményei messze túlmutatnak egy eredményes fordításon. A *küriosz* kifejezés nem csupán megerősíti a hénoki hagyomány „Emberfia”-messiásának transzcendens és tör-

²⁵ Ehhez a ponthoz lásd RINALDO FABRIS *Il Christo kyrios nella tradizione paoline c. tanulmányát*: in GABRIELE BOCCACCINI (szerk.), *Il Messia. Tra memoria e attesa* (Biblia, 9 – Enoch Seminar), Brescia: Morcelliana, 2005, 125–136.

²⁶ J. E. FOSSUM, *The Name of God and the Angel of the Lord*, Mohr, Tübingen 1985.

ténelem feletti jellemzőit és előtérbe állítja az eszkatologikus bíró szerepét, hanem a messiásnak isteni attribútumokat is tulajdonít. Maga a *küriosz* kifejezés egyben az Atyaisten jelzője is. Ha ez még nem is kifejezett megvallása Krisztus isteni természetének (Pál sokatmondóan soha nem tartja fenn Jézusnak a *theosz* kifejezést), akkor is jelzése annak, hogy a mennyei messiás uralmának magasztos jellemzői immár szélső határaikhoz érkeztek.

b) *Krisztus az „Embefia” és „Dávid fia”*. A Templom lerombolása (Kr. u. 70) megkérdőjelezi a szaduceus papi hatalom folytonosságának kérdéskörét és az életben maradt mozgalmakra helyezi annak szükségét, hogy felülmúlják saját szektás határaikat. A megváltozott helyzet és a farizeusi mozgalommal való versengés befejezésének új forгатókönyve arra készítette a születő keresztény mozgalmat, hogy más magatartást vegyen fel, túllépjen saját „káromlásainak” egzaltáltságán és észrevegye különállását. Szektásnak nevezni azt, aki konokul kijelenti, hogy a messiás az „Emberfia”, nem pedig „Dávid fia”, feloldódik abban az immár elsőbbséget élvező erőfeszítésben, hogy az összjudaizmus szintéziseként és minden törekvésének örököseként nyilvánuljon meg.²⁷ Bár nem utasítja vissza saját emberfeletti messianizmusának elképzelését, a kereszténység érzékenyebbé válik annak elfogadására, hogy Jézusban teljesedtek be a Dávid fiához fűződő ígéretek. Ez után az Emberfia nem maradt talán az *eszkaton* ura? Jézus számos tette – kezdve a jeruzsálemi bevonulástól – nemde királyi hatalmának gyakorlását jelezte, ahogyan a tömeg is tette, amikor hozsannázott „atyánknak, Dávid uralmának” eljöttére (Mk 10,9–10), valamint a rómaiak, akik bebörtönözték és keresztre feszítették a „zsidók királyját” (Mk 15,26)? Számos kortárs szemében Jézus nem tűnt nagyon különbözőnek attól a sok messiás-jelölttől, akikről Josephus Flavius és az *Apostolok cselekedetei* beszélnek. Ha Josephus Flavius reflektál a szkeptikus, olykor szarkasztikus helyzetre, amiről – ahogy láttuk –, felismeri a római Vespasianus császárban az egyetlen messiást, aki méltó a cím viselésére, akkor az *Apostolok cselekedetei* abban segít bennünket, hogy bepillantsunk azok látásmódjába, akik viszont osztottak Dávid fia eszkatologikus messiásként való várásában:

²⁷ A kereszténység és a rabbinikus zsidóság elkülönéséről mint zsidó belső-szakadásról ld. J. J. DUNN, *The Partings of the Ways Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity*, SCM, London 1991; ID. (szerk.), *Jews and Christians. The Parting of the Ways, AD 70 to 135*, Eerdmans, Cambridge 1992; G. BOCCACCINI, *La rottura tra Sinagoga e Chiesa: uno scisma all'interno del giudaismo tra il I e il II secolo?*, in AA. VV., *Alle radici della divisione. Una rilettura dei grandi scismi storici*, szerk.: M. DEGLI INNOCENTI, Ancora, Milano 2000, 111–132. A szakadás a kereszténység és a rabbinikus zsidóság között történt, nem pedig a kereszténység és a zsidóság között; ebben az értelemben semmiféle elválás nem volt. A. H. BECKER – A. YOSHIRO REED (szerk.), *The Ways that Never Parted*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003.

Ekkor azonban egy bizonyos Gamáliel nevű farizeus, aki az egész nép előtt tiszteletben álló törvénytudó volt, felállt a főtanácsban és [...] beszédet intézett hozzájuk: Izraelita férfiak [...], fellépett Teudás, azt mondta önmagáról, hogy ő nagy valaki, és szám szerint mintegy négyszáz férfi csatlakozott hozzá. Őt megölték, azokat pedig, akik hittek neki, mind szétszórták és semmivé lettek. Őutána az összeírás napjaiban fellépett Galileai Júdás, és magához csábította a népet. Ő is elpusztult, s akik egyetértettek vele, azokat mind szétszórták. Ennél fogva én most is azt mondom nektek: hagyjátok magukra ezeket az embereket. (ApCsel 5,34–38)

Farizeusi nézőpontból maguk a tények (vagy a kézzelfogható eredmények hiánya) igazolták a keresztény messiási igény megalapozatlanságát. De volt itt egy még erősebb érv, hogy ne tartsák meggyőzőnek a következő üzenetet: egy mennyei messiás, tehát „két égi hatalom” léte különös, és teljes mértékben beolvaszthatatlan maradt a „Dávid fia” teológiába. Az igazat megvallva, a *Babilioni Talmud* szerint egyszer R. Aqivá is spontán összekapcsolta a Dán 7,9-ben használt többes számot („trónok”) a messiás Isten melletti trónra emelésével: „az egyik trón Istené, a másik Dávidé (Dávid fiáé)”. A galileai R. Joszé keményen megfeddte őt, hogy „megszentségteleníti az isteni Jelenlélet”: a két trón inkább „Isten igazságosságának és irgalmának” attribútuma. R. Aqivá naivan nem gondolt arra, hogy a hénoki (és keresztény) bírói messiás-fogalommal „beszennyezi” a farizeusi (és rabbinikus) Dávid fia-teológiát. Azt, hogy központi kérdéstről van szó, a mester gyors reagálása mutatja, amely szokás szerint egyáltalán nem megengedő. R. Aqivá nemcsak elfogadja a kritikát, hanem sajátjává teszi kollégája értelmezését, meghazudtolva önmagát: „egy trón az igazságosságé és egy az irgalomé: R. Aqivá álláspontja is ez” (*b. Hagiga* 14a). A párbeszéd történetiségén túl az elbeszélés arra szolgál, hogy kifejezze a rabbinikus zsidóság szilárd meggyőződését a „binitarizmus” minden formájával szemben, amely felmagasztalja a messiást Isten szintjére (vagy az angyali Emberfiát, vagy az emberi Dávid fiát), hiszen ezzel elkerülhetetlenül csökkenne a zsidó monoteizmus egyedülisége és a Tóra központi üdvözítő szerepe.²⁸

Ellenkezőleg, keresztény szempontból nézve az Emberfia-teológia magába tudta olvasztani a Dávid fia-teológiát, ezzel azonban nem a messiás emberi természetét hangsúlyozza, hanem azt, hogy királyi szerepét az eszkatonban fogja gyakorolni. Rávilágítva ezekre az előfeltételekre, Máté

²⁸ A zsidó egyistenhit dinamizmusáról a Második Szentély korában ld. G. BOCCACCINI, *Il Dio unico, Padre e Creatore nel giudaismo di età ellenistico-romana*, DSBP 13 (1996), 102–121; C. A. NEWMAN et al. (szerk.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism*, Brill, Leiden 1999. A „binitarizmus” jelenségére adott rabbinikus reakciókhoz különösen is ajánlott szakirodalom: A. F. SEGAL, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports About Christianity and Gnosticism*, Brill, Leiden 1977; ID., *Two Powers in Heaven and Early Christian Trinitarian Thinking*, in S. T. DAVIS et al. (szerk.), *The Trinity*, Oxford University Press, Oxford 1999.

és Lukács evangéliumában feltűnnek azok a „fékek”, amelyek jelen vannak Márk evangéliumában is. Az egyes szám első személyű, Jézusnak tulajdonítható Dávid fia-mondások hiányát kiegészítik a gyermekségtörténetek és a célzott szerkesztői beavatkozások. Immár kifejezetten megerősítést nyer, hogy Jézus a zsidók királya, Dávid leszármazottja, Betlehemben született Mikeás jövendölése szerint (Mik 5,1), és azon a napon Jeruzsálemben Dávid királysága ténylegesen felállított, mikor maga a király jelent meg (Lk 19,38), „Dávid fia” (Mt 21,9) – várva azonban az idők végének beteljesülését, amikor az Emberfia dicsőségesen eljön az ég felhőin.

6. A MENNYEI MESSIÁSTÓL AZ ISTENI MESSIÁSIG

Eljön a pillanat, amikor a hénokita teológia „helyesbítésének” kísérletei elégtelennek bizonyulnak. Az „Emberfia”-messiás: Isten teremtménye, angyal, mennyei lény, nem pedig isteni. A keresztény hagyomány ellenben gyorsan elmozdul egy olyan irányba, amely Jézus egyedülálló voltát és abszolút felsőbbségét az angyalokhoz viszonyítja, vagyis az Atya isteni természetéhez való hasonlóságát még kifejezettebben megerősíti. A Zsidókhoz írt levél ragaszkodik ahhoz, hogy „a Fiú [...] kiválóbb, mint az angyalok, mivel külön nevet örökölt náluk” (Zsid 1,4). Hogy tézisének megalapozza, idézi a Zsolt 8,5–7-et („Mi az emberfia, hogy gondot viselsz reá?”), krisztológiai szempontból interpretálva azt, igazolva, hogy Jézus „az ember fia”, aki „kevéssel lett kisebb az angyaloknál, a halál elszenvédéséért a dicsőség és nagyság koszorúját nyerte el” (Zsid 2,9). A célkitűzés az, hogy az „ember fiát” egy angyaloktól különböző és felsőbbrendű kategóriába sorolja, amelyet a hénokita-esszénus hagyomány magáévá tett, mint „[Isten] dicsőségének kisugárzása és lényegének képmása” (Zsid 1,3). Ez Krisztus istenségének még nem teljes megerősítése, hanem egy olyan tendencia, amely egyértelműen elmozdítja a Fiút az angyali környezetből.

Tamás evangéliumában olvassuk:²⁹

Jézus így szólt tanítványaihoz: Hasonlítsatok engem, mondjátok meg, kihez vagyok hasonló? Simon Péter ezt mondta neki: Egy igaz angyalhoz hasonlítasz. [...] Tamás ezt mondta neki: Mester, ajkam nem tudja kimondani, kihez hasonlítasz. (*Tamás evangéliuma*, 13)

²⁹ L. MORALDI (szerk.), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. I, UTET, Torino 1971, 473–501. Magyarul: VANYÓ LÁSZLÓ (ford.), „Tamás evangéliuma”, *Ókeresztény Írók* 2, Budapest 1980, 297–311.

Tamás evangéliuma tudatosan szembehelyezkedik a szinoptikus tradícióval, és fontos ráirányítani a figyelmet arra a döntő véleménykülönbségre, hogy éppen Krisztus angyali természetét tagadja. Ezt most nem judaizáló eretnekek állítják („Egy igaz angyalhoz hasonlítsz.”), hanem maga a hagyomány bajnoka, Péter, akinek tanítása Márk evangéliumában jelenik meg. Azzal, hogy Tamás szembehelyezkedik a péteri teológiával, miszerint Jézus egy „igaz” (= Isten Fia) „angyal” (= Emberfia), tudatosan olyasvalamit erősít meg, ami ismeretlen volt az előző hagyomány számára. A magyarázat privát és titkos tanításban adatik, és Tamás megőrizte azt. Tamás hitvallása után:

[Jézus] fogta, odébb vitte őt, és három szót mondott neki. Amikor Tamás visszatért társaihoz, azok megkérdezték: Mit mondott neked Jézus? Tamás ezt mondta nekik: Ha abból, amit mondott, megmondok nektek egy szót is, köveket ragadtok és megkövezték engem. A kövekből azonban tűz csap ki és titeket éget meg. (*Tamás evangéliuma*, 13)

A Jézus által említett „három szó” minden valószínűség szerint ugyanaz, amit Isten kinyilatkoztatott Mózesnek: *'ehje^h 'aser 'ehje^h* („Vagyok, aki vagyok!”, Kiv 3,14). Tamás botrányos „titka” valójában Krisztus istenségének teljes megerősítése:

Jézus mondta: Én vagyok a fény, mely minden fölött van. Én vagyok a mindenség, és a mindenség tőlem jött ki és hozzám tér vissza. (*Tamás evangéliuma*, 77a)

A Tamás-evangélium jelenlegi formájában a 2. század elejére helyezhető, de a benne kifejeződő hagyomány igen ősi, párhuzamos, és nem a „kánoni” evangéliumok hagyománya utáni, igazolja a jézusi mondások továbbélését az autonóm szinoptikusoktól és a János-evangéliumtól függetlenül. Talán nem véletlen (hanem tudatos, polemizáló döntés jele), hogy Tamás János evangéliumában mindig úgy tűnik fel, aki nem tud, vagy aki csak utoljára értesül a dolgokról (Jn 14,5; 20,24–29). János evangéliuma is ismer egy karizmatikus alakot, a tanítványét, akit Jézus szeretett, de – bár tudásban megerősíti elsőbbségét – elveti mindenféle titkos tudás birtoklásának meglétét és visszautasítja a Péterrel való ellentétet. Az üres sírról szóló elbeszélés a szeretett tanítvánnyal, aki előbb ér a sírhoz, de megvárja Pétert (Jn 20,1–10), jelképes: olyan kapcsolatra utal a hagyománnyal (ellentétben a Tamás nevéhez fűződő tradícióval), amely harmóniára törekszik, nem pedig konfliktus-kereső. János karizmatikus hagyományának elsőbbsége nem titkos tanításra épül (mint Tamásé), hanem a Lélekben világosabb megértése annak, amit Jézus mondott és tett (vö. Jn 16,12–15).

A Tamás-evangéliumban az isteni Jézus „mindenségként” való meghatározásával János szembeállít egy másik címet, az isteni *logoszt* (szó, ige), amely ismeretlen az első keresztény hagyomány előtt (az összes komment-

tátor egyetért abban, hogy a címet Jézus vagy az első tanítványok soha nem használták), a korai kereszténységben a 2. századtól kezdve mégis rövid idő alatt *par excellence* messiási címként zajos sikerrel érvényre jutott. A jánosi szemléletmódban a *logosz* újdonságának, amely folytonosságban volt a hagyománnyal, megvolt az az előnye, hogy összekapcsolódhatott nem csupán a hellenista filozófiai spekulációkkal (mint a Tamás-evangéliumnál a „mindenség” esetén), hanem elsősorban az Isten igéjének és bölcsességének teremtő és üdvözítő szerepéről szóló zsidó spekulációkkal is.

Isten igéje és bölcsessége egyaránt hozzátartozik a legősibb zsidó fogalmai örökséghez. A teremtés papi elbeszélésében Isten „szavával” teremt (Ter 1). Miként a 33. zsoltár is mondja: „Az Úr szavára lettek az egek [...] szóló és minden létrejött” (Zsolt 33,6–9). Az ősi bölcsességi hagyományokban (Jób 28; Péld 1–9) viszont a bölcsességet (*hokmá, szofia*) az isteni teremtés „építészeként” jelölik. A Teremtés könyvének eleje („kezdetben”, *b'rêsit*, Ter 1,1) újraolvasva utalás a bölcsességre, amely a Példabeszédek könyvének szavaiban (Péld 8,22): [Isten] minden munkálkodásának kezdete (*rêsit*).

Ben Szíra és *Báruk* papi hagyományaiban (Kr. e. 2. század) a bölcsesség nem isteni attribútumként nyer újraértelmezést, hanem az Isten teremtette mennyei lényként (Sír 1,4; 24,9), illetve a teremtés során Isten által használt eszközként. A bölcsességnek saját lakása van az égben az angyalokkal, de aztán azt kéri Istentől, hogy saját „nyughelye” legyen a földön. Meg is kapja: „a Magasságos Isten szövetségének a könyve, a Törvény, amelyet Mózesről kaptunk” a történelemben a földi megnyilvánulása, „inkarnációja” a mennyei bölcsességnek (Sír 24; Bár 3,9–4,4). A bölcsességről való gondolkodás ilyenén megközelítésével egyetértve, a legősibb targumi hagyomány – egy proto-rabbinikus környezet kifejeződése, amelyben, ahogy láttuk, elevenek voltak a Dávid fiához kapcsolódó messiási remények³⁰ – alapos figyelmet fordít és kidolgozza elsősorban az Isten igéje fogalmát (arámi *memra*), mely nem csupán a mennyei bölcsesség mellett áll a teremtés munkájában, hanem isteni hüposztázisként isteni közvetítővé válik a történelemben és az eszkatonban.³¹ „Isten bölcsességével <igéjével> teremtette és vitte beteljesedésre az egeket és a földet” (*tgN* Ter 1,1); az ige volt a „világosság és ragyogott” (*tgN* Kiv 12,42). A történelem folyamán az ige „beszélgetett” Ádámmal (*tgN* Ter 3,8), „megjelent” Ábrahámnak (*tgN* Ter 18,1), azt „cselekedte”, hogy

³⁰ M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Tradiciones mesiánicas en el Targum Pasetinense*, Institución San Jerónimo, Valencia – Jerusalem 1981.

³¹ D. BOYARIN, *The Gospel of the Memra. Jewish Binitarianism and the Prologue to John*, HTR 94/3 (2001), 243–284. D. MUÑOZ LEON, *Dios-Palabra. Memra en los Targumim del Pentateuco*, Santa Rita, Granada 1974.

megbüntette Szodoma lakóit (*tgN Ter 19,24*), „vezette” az izraeliták csapatát a pusztában (*tgN Kiv 13,21*). Az eszkatonban pedig „Isten igéjében [...] feltámasztja majd a holtakat” (*tgN MTörv 32,39*).

Fokozatosan kidolgozva egy másik, *Ben Szíra* és *Báruk* papi hagyományaitól eltérő fejlődési vonalat, a hellenista zsidóság főként a bölcsességnek mint isteni hüposztázisnak üdvözítő szerepét hangsúlyozza. *Salamon bölcsességének* könyve úgy beszél a nem teremtett szófiáról, mint „a mindenható Isten dicsőségének tiszta csordulása, [...] az örök világosság kisugárzása, Isten fölségének szeplőtelen tükre és jóságának képmása” (Bölcs 7,25–26). A bölcsesség nem csupán minden ismeret egyéni, alapvető szintjén van jelen, hanem ő a „halhatatlanság” forrása (Bölcs 8,17), valamint kozmikus szinten Isten teremtő eszköze (Bölcs 9,9: „jelen volt, amikor teremtette a világot”). Ezen túl a bölcsesség történelmi szinten szabadító és oltalmazó erőként is megjelenik (Bölcs 10–19), ami által „ugyanis nagygyá és dicsővé tetted, Uram, népedet; nem vetted meg, sőt mindenkor és mindenütt velük voltál” (Bölcs 19,22).

A következtetés az, hogy a papi és a proto-rabbinikus hagyományoktól eltérően a hellenista zsidóságban organikus módon megszilárdul két fogalom, az ige és a bölcsesség. Mindkettő teremtetlen, preegzisztens, egymással párhuzamos és egymásnak megfelelő értékek hordozói. A két fogalom egymással összekeveredik, ennek következtében azonosulnak, egyik felveszi a másik karakterét és emiatt virtuálisan felcserélhetővé válnak: „igéddel teremtettél mindeneket, és bölcsességeddel alkottad az embert” (Bölcs 9,1–2).

Alexandriai Philón allegorikus nyelvezetében is a *logosz* és a *szofia* fogalmak keresztezik egymást, egymáshoz kapcsolódnak, sőt azonosulnak egymással. „A *logosz* Isten képmása, általa lett az egész világ” (*SpecLeg I,81*). A Teremtő ugyanis, egy építészhez hasonlóan, aki egy várost készül építeni, először saját fejében kigondolja az eszményi tervet, hogy az „archetipikus modell” szolgáljon a „megapolisz” megalkotásához. A világmindenség: ez az „értelmes világ, nem más, mint Isten *logosza* a teremtés aktusában” (*Op 17–25*). Hasonlóképpen beszél Philón a *szofiáról*: „az anya, akit Isten – vele egyesülve, és bizonyára nem emberi módon – termékennyé tett a teremtés magvaival [...], hogy szülési fájdalmai után megszüljön egyetlen, szeretett, érzéki természetű fiát: ezt a kozmoszt” (*Ebr 30–31*; vö. *Fug 109*). Philón filozófiai nézetében a transzcendens Istennek szüksége van egy Démiurgoszra, egy „második Istenre” (*LegAll II,86*), aki született, mégsem teremtmény, egy „fiúra” (*Agr 51*), aki közvetítőként funkcionál közte és a testi valóság közötti kapcsolatban mint teremtő „eszköz” (*Abr 6*; *Cher 127*), de úgy is mint a teremtés megjelenítője („főpap”, *Gig 52*; vagy „ügyvéd”, *Mos II 133*). Ez a köz-

benjáró az, akit a Szentírás (és a hellenista filozófia) *szofiának* vagy *logosznak* hív: „A *szofia* nemes és mennyei, számos neve létezik. És valóban, Isten kezdetnek, képmásnak, isteni látomásnak nevezte őt. [...] A *szofia* Isten *logosza*” (LegAll I,43.65).

A hénoki zsidóság a maga részéről kevésbé védi a bölcsesség isteni státuszát, úgy tűnik, sokkal inkább tagadja azt, hogy a bölcsesség biztos lakozást nyerhetne a földön. Már az *Álombéli látások könyvének* szerzője (Kr. e. 2. század) hangsúlyozza, hogy a bölcsesség széke Isten trónja mellett van az égben: „nem hagy el a Bölcsesség, nem távozik el trónusodtól, sem színed elől” (1Hén 84,3; Dobos Károly Dániel fordítása). A *Képes beszédek könyvében* azonban még közvetlenebb kapcsolatot találunk a bölcsesség papi megfogalmazásához:

A Bölcsesség nem talált magának helyet, ahol lakjék, ezért az égben vett lakást magának. Leszállt a földre, hogy az emberek fiai közt lakjon, de nem lelt hajlékot, így visszatért helyére, s az angyalok között nyert elhelyezést. Amikor a gonoszság előjött tárházából, azokra talált, akiket nem is remélt. Oly szívesen látott vendégként lakozott közöttük, mint az eső a pusztában, mint a harmat a szomjas földön. (1Hén 42,1–3; Dobos Károly Dániel fordítása)

A szöveg újra alkalmazza a bölcsesség „leszállásának” mítoszát, de minden boldog befejezést tagad: a hénoki látásmódban a világ a gonoszság színhelye, nincs benne hely a bölcsesség (vagy bármi más isteni ágens) üdvözítő szerepének, és legkevésbé a Tórának, földi „inkarnációjának”. Az égben lakozva az isteni bölcsesség leginkább az „Emberfiával” van kapcsolatban, akivel különös a viszonya (1Hén 49,3: „a bölcsesség lelke benne lakik”), őt nyilatkoztatja ki az idők végén, amikor helyet foglal vele mennyei trónusán (1Hén 51,3: „Trónusára ül majd a Választott azokban a napokban, és kimondott ítéletéből felragyog a bölcsesség minden titka”). Saját messiási proklamációjához híven a szinoptikus hagyomány szerint Jézus telve van olyan bölcsességgel és hatalommal, ami nem e világi (Mk 6,2; Mt 13,54), illetve Pál a *küriosz*ról beszél úgy (1Kor 1,24), mint Isten „erejének és bölcsességének” megnyilvánulása.

Az ige vagy a bölcsesség bírhatnak eszkatologikus szereppel, kölcsönösen hathatnak egymásra vagy megeleveníthetik a messiást vagy a várt messiásokat, János előtt azonban (és hasonlóképpen a Jel 19,13-ban) egyetlen zsidó vagy keresztény szöveg sem azonosította az ige (bölcsesség) fogalmát a messiás fogalmával. A targumi *logosz-memra*-hagyomány vagy a zsidó hellenista *logosz-szofia*, vagy a hénoki bölcsesség nem messiási alakok, hanem isteni közvetítők, akik által a transzcendens Isten cselekszik.

Isten igéjéből és bölcsességéből messiási tipológia alakjait megformálva János evangéliumának prológusa egy teológiai szintézis mesterművét készítette el.³² A prológus elsőként kijelenti, hogy a *logosz* isteni és teremtetlen (Jn 1,1: „kezdetben volt a *logosz*, és a *logosz* Istennél volt, és Isten volt a *logosz*”), és azonosítja a preegzisztens isteni bölcsességgel, ami az Isten által használt eszköz a teremtésben (Jn 1,3: „ő volt kezdetben Istennél: minden általa lett és nélküle semmi sem lett, ami lett”). A *logosz* jánosi fogalmában közvetlenül megtalálható a targumi hagyományok összes vallásos elgondolása a *logosz-memra* teremtő és üdvözítő szerepéről, egyesülve a hellenista zsidóság isteni *logosz-szofiáról* szóló spekulációval.

A preegzisztens *logosz* megtestesülésének illusztrálására (Jn 1,14: „és a *logosz* testté lett és közöttünk lakott”) a prológus kifejezetten utal *Ben Szíra* és *Báruk* modelljére, mint fontos előzményre (és szükséges szentírási alapra). Így kivonta magát a rivális proto-rabbinikus hagyományok alól a felsőbbrendűség érvével: Jézus nem a Tóra, hanem a mennyei bölcsesség megtestesülése (Jn 1,17: „a törvény Mózes által adatott, a kegyelem és az igazság azonban Jézus Krisztus által lett osztályrészünk”).

János evangéliumából nem hiányzik az utalás az elvetett hénoki fogalomra sem (Jn 1,11: „övéi közé jött, de övé nem fogadták be”), noha ezt az elképzelést ellensúlyozza az a megállapítás, hogy az üdvösség már biztosítva van azok számára, akik hisznek a messiás üdvözítő erejében (Jn 1,12: „akik azonban befogadták őt, azoknak hatalmat adott, hogy Isten fiai legyenek”). A hénoki zsidóságtól eltérően a keresztények így nem érezték magukat egyedül, elhagyatottnak, védtelennek ebben a rossz által uralt világban.

Amikor János evangéliumának prológusa a *logoszt* használta a *szofia* helyett, akkor az tudatos, teológiai választás volt. Mindkét fogalom egyformán érthető volt zsidó és hellenista környezetben. A *logosz* kifejezésnek keresztény nézőpontból az volt az előnye, hogy hímnemű és így magától értetődően utalhatott a történeti Jézussal való kapcsolatra. A *logosz* ezentúl isteni hüposztázis volt, mely, eltérően a bölcsességtől, soha nem alakult át vagy degradálódott anyagi teremtménnyé, hanem mindig fenn volt tartva saját isteni attribútumú státusza. A *logosz* tehát a *szofiánál* alkalmasabb volt, hogy félreérthetetlen közvetlenséggel kifejezze a Krisztus Jézus istenségét és közvetítői szerepeit.

³² Lásd: BRUNO MAGGIONI, „Il Cristo logos nel Vangelo di Giovanni”, in GABRIELE BOCCACCINI (szerk.), *Il Messia. Tra memoria e attesa* (Biblia, 9 – Enoch Seminar), Brescia: Morcelliana, 2005, 125–136.

7. AZ „EMBERFIA” TEOLÓGIÁJÁNAK HANYATLÁSA

A János-evangélium prológusa forradalmat robbant ki, amikor visszamenőleg megváltoztatja a megelőző teljes keresztény hagyományt. Jézus azonosítása JHVH-val (*egó eimi* = én vagyok = *küriosz*), amelyet János evangéliuma a páli hagyományból vesz (Jn 8,58: „Bizony, bizony mondom nektek: mielőtt Ábrahám lett volna, én vagyok”; *passim*), miként már a Tamás-evangéliumban is, többé már nem *JHVH angyal(á)ra*, hanem egy isteni közvetítőre történő utalás. „Láttuk a *kürioszt*” (Jn 20,25), kiáltanak a tanítványok a hitetlen Tamás előtt, aki csak akkor fogja őt hívón megvallani, miután saját szemével látta és érintette kezével: „Én *kürioszom*, én *theoszom!*” (Jn 20,28). Jézus „fiú” viszony-megjelölése már nem csupán utalás a messiás igazságosságára és küldetésére. Az ember-Jézus istenítése csúcspontra ér: „Én és az Atya egy vagyunk” (Jn 10,30).

Ezen a ponton az „Emberfia”-teológia, azon túl, hogy egy nem esszénus környezetben érthetetlen, elégtelenné, kettőssé, sőt még veszélyessé is válhat, olyan akadállyá, amelyet el kell mozdítani a Fiú isteni természete megvallásának útjából. Tamás evangéliumának hagyománya radikálisan indul el ezen az úton. Komoly érdeklődést mutat Krisztus istenségének kiemelése iránt, cenzúrázni szeretné az összes „emberfiára” tett utalást, kivéve egyetlen helyet, ahol a kifejezés az „én” körülírása (*Tamás evangéliuma* 86). Arra is figyelmet fordít, hogy kidolgozza egyéni mondanivalóját a múlttal való folyamatosság jegyében, azonban a jánosi hagyomány megóvjá az Emberfiához kapcsolódó címet és mondásokat. Jézus az Emberfia, ahogy azt maga is nyilvánítja a vakon születettel folytatott párbeszédében:

Jézus meghallotta, hogy kidobták, és amikor találkozott vele, megkérdezte tőle: Hiszel-e az Emberfiában? Az így felelt: Ki az, Uram, hogy higgyek benne? Jézus azt mondta neki: Hiszen láttad őt: ő az, aki veled beszél. Erre az így szólt: Hiszek, Uram! És leborult előtte. Akkor Jézus ezt mondta: Ítélni jöttem erre a világra, hogy akik nem látnak, lássanak, és akik látnak, vakká legyenek. (Jn 9,35–39)

Úgy tűnik, hogy ez a szöveg pontosan olyan, mint a hénoki Emberfia-teológia ismételt előterjesztése. De János evangéliumának megelőző fejezetei már azon fáradoztak, hogy átalakítsák az Emberfia kifejezést, amely eredetileg a messiás természetét volt hivatott jelölni egy olyan semleges kifejezéssel, ami nem jelöli a szerepeket. Jézus természet szerint nem Emberfia; Emberfia azért, mert eszkatologikus ítélőbíró:

Mert amint az Atyának élete van önmagában, ugyanúgy megadta a Fiúnak is, hogy élete legyen önmagában, és hatalmat adott neki, hogy ítéletet tartson, mivel ő az Emberfia. (Jn 5,26–27)

Mindezzel János evangéliuma még érdekelt az Emberfia vitában a hénokisszésű környezetben, és nem hiányzik az sem, hogy hallassa hangját. A *Képes példázatok könyvének* 71. fejezete azonosítja az Embefiát Hénokkal:

Te vagy az Emberfia, aki igazságra született, veled marad az igazság, és nem hagy el téged az Ősöreg igazságossága. (1Hén 71,13; Dobos Károly Dániel fordítása)

Ez a szakasz – talán egy ősi glossza egy olyan kontextusban, amelyben eredetileg az Emberfia-látomást egy angyal közvetítette Hénoknak³³ – tanúsítja, hogy a hénokita környezetben Jézusnak mint az Emberfiának meghirdetése szemben áll az ősi pátriárka és jövendőmondó angyali felmagasztaltatásával és átalakulásával. János evangéliuma haragjában nem képes türtőztetni magát: „Senki sem ment föl a mennybe, csak az, aki a mennyből jött le: az Emberfia” (Jn 3,13). A hénokiták ellen, akik azt állították, hogy az ember-Hénok „Emberfiaként” felment a mennybe, János Jézus felsőbbrendűségét bizonygatja, aki a mennyből lejött, mint az „Emberfia”.³⁴

Az Emberfia-fogalom egy szerepre való redukálása ugyanakkor jelzi a hanyatlást, majd a gyors eltűnést az őskereszténység teológiai vitájából. János *Apokalipszise* eszkatologikus bíróként mutatja be az Embefiát, az Atyaistennek kijáró attribútumokkal ruházva fel:

Elragadtatásba estem az Úr napján, és hátam mögött olyan nagy hangot hallottam, mint a harsonaé [...] megfordultam, hogy lássam [...], láttam [...] az Embefiához hasonlót, bokáig érő ruhába öltözve, és a mellén arany övvel körülövezve. A feje és a haja fehér volt, mint a fehér gyapjú, és mint a hó, és a szeme olyan, mint a tűz lángja. Lába hasonló volt a kemencében izzó sárgarézhez, és a hangja, mint a nagy vizek zúgása. Jobbjában hét csillagot tartott, és a szájából kétélű kard állt ki. Az arca olyan volt, mint a teljes fényében ragyogó nap. (Jel 1,10–16)

A Dániel könyvének látomásaiban eredetileg megkülönböztetett, ítélőbíróra és a megítélre vonatkozó jellegzetességek most összekeverednek. A *Képes beszédek könyvében* megerősített információkkal szemben Isten és a Bárány immár az isteni szférában vannak, amely élesen elkülönül az angyali szférától. A könyv befejező részében, amely a „kultuszban szolgáló szentek” (Jel 22,3) által körülvelt Isten és a Bárány trónjának apoteózis-látomásában csúcsondik ki, a látnok kétszer is „az angyal lábai elé borul, hogy imádjá őt”. Az angyal szemére veti: „Ne

³³ Hénoknak az „Emberfiával” való azonosításról, ami első századi betoldás eredménye a *Képes beszédek könyvében* ld. L. FUSELLA – P. SACCHI, in PAOLO SACCHI (szerk.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. I, UTET, Torino 1981, 571–572; és J. H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, 18.

³⁴ Ehhez a ponthoz ld. JAMES H. CHARLESWORTH, „Il figlio dell'uomo, il primo giudaismo, Gesù e la cristologia delle origini”, in GABRIELE BOCCACCINI (szerk.), *Il Messia. Tra memoria e attesa* (Biblia, 9 – Enoch Seminar), Brescia: Morcelliana, 2005, 87–110.

tedd ezt, mert a te szolgatársad vagyok, és testvéreidé, akiknél Jézus tanúságtétele van. Istent imádd!” (Jel 19,10; vö. 22,8–9). Az angyal szavai emlékezetünkbe idézik azt a fűrgeséget, amivel Péter arra kéri Kornéliusz századost, aki „lábaihoz borulva hódolt neki”, hogy keljen fel (ApCsel 10,25–26: „Kelj föl, én magam is ember vagyok”). Az ember imádásának tiltása kiterjed az angyalokéra is, megállapítva, hogy a messiás már nem az égi szférához tartozik, hanem az istenihez. Amíg az „Emberfia” angyal volt, az angyalok kultuszát nem lehetett elítélni, de most, hogy az „Emberfia” isteni, a gyakorlatot komolyan meg kell fékezni, annál is inkább, mert a hénokiták Hénokot „Emberfiaként” angyali rangra emelték.³⁵

Az „Emberfia” messiásból a *logosz*-messiásba, vagyis a mennyei messianizmusból az isteni messianizmusba való átmenetre lineáris módon nem került sor az egész kereszténységben, egy időben és mindenhol, mégis meglepő az a gyorsaság, amellyel az „Emberfia” eredeti jelentésének emlékezete is feledésbe merült. A krisztológiai viták a Fiú isteni és emberi természetének kapcsolatára összpontosítottak, és az volt a tendencia, hogy a legősibb hagyományból származó kifejezéseket is használják az efféle viták fényében. A keresztény szövegek az „Isten fia” címet Krisztus isteni mivoltára, az „Emberfia” címet pedig emberi mivoltára való utalásként kezdik értelmezni. Iréneusz számára Jézus, „az Isten fia az ember fiává lett” (*Adversus haereses* III,16,7; 18,3), vagy, ahogy a feltámadásról szóló, kortárs *Reginához intézett levél* anonim szerzője megállapítja (2. század második fele): „Isten fia az ember fia volt. Átölelte mindkét [természetet], birtokolva az emberséget és az istenséget.” (3). Órigenész briliáns módon győzte le azt a nehézséget, hogy az evangéliumok Jézusnak, az „Emberfiának” ember felletti jellemezőket és szerepeket tulajdonítanak, amelyek a logika szerint inkább illenének az „Isten fia” Jézushoz. Megerősíti, hogy a megtestesülés valósága igazolja azt a paradoxont, hogy „az egész Szentírásban egyfelől az isteni természetet emberi szavak írják le, másfelől az emberi természetet az istenire jellemző kifejezések díszítik” (*De principiis* II,6,3; Somos Róbert fordítása).

Hasonló változás érinti a páli *küriosz* fogalmat is, amelynek most ugyanaz az isteni *státusz* adatik, ami a jánosi *logosznak* az *Atya-theosz* fogalommal kapcsolatban. Ha a 2. század elején élt Antióchiai Ignác, aki modellként használta Pál stílusát, sőt szókincsét is, Jézusról mint „Istenünkről (*theosz*)” beszél (Efezusiaknak írt levél 18,2), folytatva ezzel a Krisztusra vonatkozó jánosi hitvallást (Jn 20,28: *küriosz* és *theosz*), nem pedig a páli Krisztus-*küriosz* hitvallást, akkor nyilvánvaló, hogy valami időközben mélységesen megváltozott a Krisztus természetére vonatkozó keresztény megértésben, és hogy a jánosi teológia hamar belopózott a keresztény hívők gondolkodásába és szívébe.

³⁵ L. STUCKENBRUCK, *Angel Veneration and Christology*, Mohr, Tübingen 1995.

Az angyal-messianizmus egyre inkább kisebbségbe szorult. Nem marad más hátra, mint a belenyugvás abba, hogy teljesen bevégezze alászálló paraboláját az uralkodó teológiából a zsidó-keresztény „eretnkségbe”.³⁶ Juszтынosz továbbra is szükségét érzi, hogy az „angyal” címet alkalmazza Jézusra, bár csak azért, hogy rávilágítson küldött szerepére: „akarátának végrehajtó angyala” (Ladocsi Gáspár fordítása). Epifániosz számára (IV. század) csupán bizarr hitképzetről van szó:

Néhány ebionita azt állítja, hogy Krisztus felülről jön és mindenek előtt teremtett. Elrejtett és felsőbbrendűbb minden angyalnál és az ő uraiknál. Krisztusnak mondatik és örökségül nyerte a másik világot. És alulról jön, amikor csak akarja, úgy, ahogy bemutatkozott Ádámnak, vagy amikor testet öltve bemutatkozott az ósatyáknak. Ő maga nyilvánította ki magát Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak, eljött az utolsó napokban, felöltve magának Ádámnak a testét, kinyilvánította magát és keresztre feszítették. (*Panarion* XXX 3,4–5, vö. 16,4; Hippolütosz, *Refutatio* X 29,2)

A hénoki-keresztény ókori teológia jól sikerült szintézise már benne van a keresztény öntudatban, de nem az első keresztény reflexió kezdeti szakaszának maradványaként, hanem zsidózó keresztények eretnek elhajlásának másodlagos és késői produktumaként. Ha a keresztény messiás soha nem tartozott az emberi szférához, most már az is nyilvánvaló, hogy az angyalhoz sem tartozott.

A rabbinikus zsidóság éppen ellenkezőleg: megmerevedik a körül az alapelv körül, hogy visszautasít minden emberi, mennyei vagy isteni közvetítést, ami kérdésessé teszi Isten egyetlenségét és a Tóra kizárólagos üdvözítő szerepét. A *Csarnokok könyve* (3Hén) leírja Hénok Metatron angyallá (3Hén 9,1–5; 15,1–2) való átalakulását; ő az isteni jelenlét angyalfejedelme (3,1), a „kisebbik JHVH” (12,5), de beszámol letaszításáról és megalázó büntetéséről is, amiért magas trónra ült (16,1–3). Eközben a „messiás” cím kizárólagosan „Dávid fiának” (45,5) van fenntartva.³⁷ Egy messiás szükségességének hiányában, amely e világban a Tóra által felkínált üdvösségtől eltérően más üdvösséget kínál, egy isteni messiás eszméjére joggal mondható, hogy még abszurdabb annál, mint amit a hénoki hagyomány angyali „Emberfiája” már felkínált. Miután a rossz emberfeletti eredetének minden hipotézisét visszautasította, a zsidó Trifónnak nem marad más hátra, mint kifejezni saját zavarát Juszтынosz *logosz*-messiásának üzenetével szemben. Számára úgy tű-

³⁶ Már 1941-ben M. WERNER javasolta, hogy Jézus eredeti, messiási jellemzőit a Második Szentély angyaltanának a fényében kellene szemlélni. M. WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt*, Haupt, Bern – Leipzig 1941, 309–349. Vö. C. A. GIESCHEN, *Angelomorphic Christology. Antecedents and Early Evidence*, AGJU 42, Brill, Leiden 1998.

³⁷ G. LACERAENZA (szerk.), *Il Libro dei Santuari*, SE, Milano 2000. Magyarul: FRÖHLICH IDA – DOBOS KÁROLY DÁNIEL (szerk.) *Hénok könyvei*, Ószövetségi Apokrifek 1, PPKÉ BTK, Piliscsaba 2009, 231–303.

nik, hogy az híján van mindenféle értelemnek és igazolásnak: „Különösnek találok, és teljes egészében igazolhatatlannak is tűnik előttem, mikor mondtad, hogy az idők kezdete előtt létezett Isten ez a Krisztus, majd embernek született, így ő nem ember az emberek közül; de nemcsak különösnek találok, hanem esztelenségnek is” (Jusztinosz, *Párbeszéd a zsidó Trifónnal* 48,1; Ladocsi Gáspár fordítása) A messiás „ember az emberek közül”, Isten választotta ki eszkatologikus szabadítóul. Ha a keresztények erre szorítkoznának, semmi botrányos nem lenne Jézus messiásként való meghirdetésével, hacsak nem a pusztá tények, amelyek alaptalanságát igazolják:

Én úgy látom – mondotta Trifón –, akik őt embernek tartják, hogy kiválasztás útján lett fölkentté és ezáltal Krisztussá, valószínűbb dolgot állítanak, mint amit ti, és amit te is mondtál. A Felkentet mi mindannyian embertől született emberként várjuk, és amikor elérkezik, Illés fogja őt felkenni. Így ha egy ilyen jelenik meg, hogy ő a Fölkent, aki emberektől származó ember, azt teljes bizonyossággal el kell hinn, de mivel még Illés nem jött el, ezért nem hinném, hogy ő [ti. Jézus] a Krisztus. (Jusztinosz, *Párbeszéd a zsidó Trifónnal* 49,1; Ladocsi Gáspár fordítása)

Attól a pillanattól kezdve, hogy a messiás feladata az eszkatologikus korszak irányítása, nincs szükség semmiféle emberfeletti (angyali vagy isteni) lényre, és semmi esetben sincs messiás messiási kor nélkül.

Az „ige” és a „bölcesség” bibliai fogalmának messiási szempontból történető kiaknázásával szemben a rabbinikus hagyomány döntéshozattalal és közvetetességgel reagált saját inspirált princípiumaira. Egyrészt a targumi „Isten Igéje” teológiából cenzúrázza a túlzásokat, másrészt tiszteletben tartja azt a hagyományt, amely szerint „a világot tíz szó teremtette” (*m. Abot* 5,1). Kidolgozza más, isteni közvetítő alakját, elsőként „Isten *shekináját*”, amelyet nem veszélyeztettek keresztény messiási spekulációk.³⁸ Másrésztől Ben Szíra és Bárúk könyveiben található mennyei, preegzisztens bölcesség már nem az emberi, „Dávid fia” messiással kapcsolódik össze, hanem a Tórával olyannyira szorososan, hogy minden szentírási célzást a bölcességre, Tórára való utalásként értelmeznek, amit a bölcesség helyettesít mint „értékes esz-köz, amellyel a világ is teremtett” (*m. Abot* 3,14[15]). A helyettesítő princípium az, amit a *Genesis Rabba* közöl: „A Tóra kinyilvánítja: Kezdetben (*b^rr^esit*) teremtette Isten... [Ter 1,1], a kezdet (*r^esit*) pedig nem más, mint a Tóra, ahogy megíratott: Az Úr minden műve kezdetének (*r^esit*) tett engem [Pél 8,22]” (Gn R 1,1). Ha a keresztények számára Krisztus az isteni bölcesség, a rabbinikus zsidóság bölcsei számára a Tóra lett a mennyei bölcesség új neve.

³⁸ E. E. URBACH, *The Shekina. The Presence of God in the World*, in ID., *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, vol. I, Magnes, Jerusalem 1975, 19–36.

8. VÉGKÖVETKEZTETÉS

A kereszténység a Római Birodalomban való virágzása és elterjedése előtt a Második Szentély zsidóságán belül született meg és tette meg első lépéseit a templom uralkodó, papi osztályának egyik ellenzéki csoportjaként. Hasonló és párhuzamos a másik, ellenzéki csoportosulású farizeusi mozgalommal, amely szintén fokozatosan fejlődött bele egy rabbinikus reform által abba a zsidóságba, amelyet ma ismerünk. A keresztény messianizmus eredeti vonásai (a „testvér” farizeusi mozgalomhoz hasonlóan) nem a normatív zsidó messianizmussal szemben jellemezhetőek (ilyen egyszerűen nem is létezett), sem a Második Szentély kora zsidó messianizmusainak szintéziseként, hanem a kortárs zsidó vita integráns részének tekintendők.

A Második Szentély korának zsidóságát teljes mértékben különböző messiási nézetek együttes létezése jellemzi. Még közülük is kisebbségben (ugyanakkor elég befolyásosak) voltak azok, amelyek kidolgozták az eszkatologikus messianizmus fogalmát, az elképzelések azonban alapvetően elszigeteltek maradtak. Az ilyen csoportokban a messiás emberi lényként jelenik meg, királyként vagy papként választott Istentől Izrael vezetőjének, hogy a világra jöjjön. Más csoportosulásokban az angyali messiás elképzelése jelenik meg, akinek eszkatologikus bíróként kell feltűnnie. A „Dávid fia”, „Izrael fia”, „Lévi fia”, „Emberfia” olyan jelszavá vált nevek, melyekben a különböző messiási elképzelések találtak manifesztációra, szintézisre és versenyképes identitásra.

70 után két kicsi, de harcias ellenállási csoport élte túl a katasztrófát, a farizeusok és a keresztények; autonóm vallásként szilárdultak meg, az egyik a zsidó világon belül, a másik egyre inkább a zsidó világon kívül. Mindkettő számára – saját teológiai reflexióján belül – az eszkatologikus messianizmus volt a normatív elem, és a mai napig az is maradt, bár különböző távlatokkal azokban a közösségekben, amelyek örököseiknek számítanak. A „Dávid fia” farizeusi teológia alapvető marad a rabbinikus zsidóság számára, míg a kereszténységben a hénoki-esszénus „Emberfia” teológia történetileg csak szükséges előfeltételt alkot a messiás isteni természetének elfogadásához. Mivel ebben a szerepében kimerült, az „Emberfia” kifejezést elfelejtik és elhagyják, mint messiási címet, melyet eredeti jelentésében félreértettek és korrigáltak, és olyan új kifejezéssel helyettesítettek, mint a *logosz*, vagy olyan régi címeikkel, mint az „Isten Fia”, amit ezúttal már szó szerint Krisztus istenségére való hivatkozásként értelmeztek újra.

A rabbinikus és a keresztény messianizmus távolról sem egymásból ered, kronologikus és fogalmi szempontból egymással párhuzamos fejlődé-

sek. Az általános vélekedéssel szemben a kereszténység így nem „innovatív”, és a rabbinikus zsidóság sem „konzervatív”. A „régí és az új” közötti gyógyíthatatlan konfliktus részét alkotja az alapítási mítoszoknak, de a két mozgalom eredete történetének nem. Az egyik távolról sem jeleníti meg a törést, a másik pedig a folyamatosságot egy feltételezett normatív zsidósággal. A kereszténység és a rabbinikus zsidóság abban találja meg saját egyediségét, hogy mindegyikük ugyanazon teológiai elemeknek egy-egy eredeti kombinációját tudta felkínálni, amelyeket ellenfeleik és vetélytársaik is használtak, hogy végül két különböző és koherens ideológiai épületet formáljanak. E. P. Sanders nagyszerű szavai jutnak eszembe: „Lehetséges, hogy ugyanaz a motívum tűnik fel a két különböző vallási rendszerben, de két különböző jelentéssel. Formában, színben és súlyban azonos téglákat lehet használni két különböző, egymástól teljesen elütő épület megépítéséhez.”³⁹

A Második Szentély korának különböző zsidó áramlataiban összetett, hármas „meccsen” veszünk részt, ahol a messiás-fogalmak (emberi vagy angyali), a *logosz* (mindig változatlanul isteni) és a *szofia* (mennyei vagy isteni) összefonódnak, összekeverednek és összezavarodnak, különböző változatoknak adva helyt. Az „Emberfia” angyali messianizmusának fejlődéseként született isteni „Isten Fia” krisztológia olyan előfeltételekre épül, amely Isten Igéjének és Isten Bölcsességének preegzisztens és üdvözítő karakterén alapuló zsidó spekulációkhoz kötődik, vagyis ugyanazokhoz az elemekhez, melyeket a rabbinikus zsidóság alkalmaz majd, de nem a messiásra, hanem a Tórára. A keresztény hagyomány *logosz-szofia* preegzisztens messiásával nem annyira az emberi, „Dávid fia” eszkatologikus messiás kerül szembe, hanem a rabbinikus irodalom preegzisztens Tóra-Szófia elképzelése. Ha Jézus angyal (a hénoki hagyomány „Emberfia” alakja), és a mózesi törvény (történelmi elnevezése a mennyei bölcsességnek Sirák fia és Báruk tanítása szerint) rendkívül jól együtt tudott élni az I. században, a menny a II. században meglehetősen szűknek bizonyult ahhoz, hogy ott tartsa a preegzisztens *logoszt* és a preegzisztens Tórát. Ez a messiás természetéről és kilétéről szóló radikális vélemény, mely a keresztény szemeknek megmagyarázhatatlan „vakságnak” tűnik, a rabbinikus szemeknek viszont megmagyarázhatatlan „eretnységnek”, ősi és mély gyökerét a Második Szentély korának különböző teológiai távlataiban bírja.

³⁹ E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, SCM, London 1977 (olasz kiadása: *Paolo e il giudaismo palestinese*, a cura di M. PESCE, Paideia, Brescia 1986, 36).

A TARGUMOK, AZ ÚJSZÖVETSÉG ÉS A MESSIÁS BIBLIKUS TEOLÓGIÁJA*

Michael B. Shepherd

I. BEVEZETÉS

A targumok és az Újszövetség viszonya tekintetében három esemény megújult érdeklődést váltott ki a huszadik század közepén: Paul Kahle publikációja a kairói geniza töredékeiről, a targumok megtalálása Qumránban, valamint Alejandro Díez Macho felfedezése, a *Targum Neofiti*.¹ A biblikus tudományok e fejlődésével párhuzamosan folyt az Újszövetség feltételezett arámi alaprétegének kutatása.² Kezdetben nagy volt a lelkesedés tüze a palesztinai targumok esetleges kereszténység előtti datálása kapcsán. A tűz utáni füst azonban később eloszlott, és az utóbbi 30 év jelentősen újraértékelt a leletet.

A fennmaradt targumok korától eltekintve általánosan elfogadott, hogy a targumi hagyomány nagyon korai időkre helyezhető vissza, és hogy a targumok az exegézisnek az Újszövetségéhez hasonló módszereit mutatják.³ Természetesen ez nem jelenti, hogy az újszövetségi szerzők szükségszerűen

* Michael B. Shepherd, „Targums, the New Testament, and Biblical Theology of the Messiah”, in *JETS* 51/1 (2008) 45–58. Fordította: Szoliva Gábor OFM

¹ Roger Le Déaut, „The Current State of Targumic Studies,” *BTB* 4 (1974) 3–32.

² Például Matthew Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (3. kiadás; Oxford: Clarendon, 1967); Joseph A. Fitzmyer, *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays* (SBLMS 25; Missoula, MT: Scholars Press, 1979); Bruce Chilton, *Targumic Approaches to the Gospels: Essays in the Mutual Definition of Judaism and Christianity* (Lanham, MD: University Press of America, 1986); Max Wilcox, „The Aramaic Background of the New Testament,” in *The Aramaic Bible: Targums in Their Historical Context* (szerk.: D. R. G. Beattie és M. J. McNamara; JSOTSup 166; Sheffield: JSOT, 1994) 362–78.

³ Richard N. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (2. kiadás; Grand Rapids: Eerdmans, 1999) 8–9.

függttek volna a targumoktól,⁴ de az elképzelhető, amit Martin McNamara „a bizonyítékok konvergenciájának” nevezett, azaz hogy a szerzők a fogalmi kereteket és a biblikus szövegek egyes változatait összehasonlítják. Jelentős kutatást végeztek a targumok és az Újszövetség közös gondolati világával kapcsolatban.⁵ Valószínűleg a sokkal gyümölcsözőbb kutatási feladat azonban továbbra is az, hogy mit mondhatunk el a konkrét szövegekkel kapcsolatban. A targumisták és az újszövetségi szerzők nem szövegkritikusok voltak, akik arra törekedtek, hogy eredeti szövegváltozatokat állítsanak helyre, hanem a Szentírás értelmezőiként jártak el, és ebben az értelemben figyelemre méltó jártasságról tettek tanúságot a Héber Bibliában.

Az alapállításunk jelen esetben az, hogy a targumok és az Újszövetség messiási módon exegetizálják a Szentírást,⁶ azaz mindkettő arra hajlik, hogy „egyértelműsítse” a messiási szövegeket. A targumok leggyakrabban ezt „a Messiás” cím (משיח) használatával teszik. Másrésztől az Újszövetség egyedi módon alkalmazza Jézusra a messiási szövegeket. Ezek az olvasatok magában a Héber Bibliában gyökereznek. A targumok és az Újszövetség közötti messiási kapocsnak nagy jelentősége van a biblikus teológia szempontjából, mely történeti síkon is érdeklődik – más dolgok mellett – az Újszövetség messiási értelmezése iránt.

Tanulmányunk három fő szakaszra tagolódik. Az első szakasz a targumok datálásával kapcsolatos rövid összefoglalót nyújt annak érdekében, hogy megvilágíthassuk bármelyik, egyébként alá nem támasztott feltételezést az Újszövetséggel való kapcsolataik közvetlenségére vonatkozóan. A második szakasz a zsinagógai hagyományt vizsgálja, melyet a targumok és az Újszövetség egyaránt ismernek. A harmadik és egyben utolsó szakasz különleges példákat tekint át a hasonló exegetikai gyakorlatból, ahogy azokat messiási szövegekre alkalmazták. Remélhetőleg ez a tanulási folyamat nemcsak a targumok és az Újszövetség, hanem a Héber Biblia összeállításának megértését is elmélyíti.

⁴ Vermes Géza szerint az Újszövetség egyszerűen a datálatlan anyag (azaz a targumok) datált részterülete egy fejlődő hagyományon belül (*Jesus and the World of Judaism* [Philadelphia: Fortress, 1983] 85–87).

⁵ Például Roger Le Déaut, *The Message of the New Testament and the Aramaic Bible (Targum)* (ford. Stephen Miletic; Subsidia biblica 5; Rome: Biblical Institute Press, 1982) 37–43.

⁶ Josep Ribera szerint a *Targum Jonathan* a prófétát a Tóra tanítójaként mutatja be, aki meghirdeti a Messiás eljövételét és az eszkatologikus időszakot („Prophecy according to Targum Jonathan to the Prophets and the Palestinian Targum to the Pentateuch,” ford. Fiona Ritchie in *Targum Studies*, vol. 1, *Textual and Contextual Studies in the Pentateuchal Targums* [szerk. Paul V. M. Flesher; South Florida Studies in the History of Judaism 55; Atlanta: Scholars Press, 1992] 66).

II. A TARGUMOK DATÁLÁSA

Szemben Gustaf Dalman-nal és E. Y. Kutscher-rel, Paul Kahle azt állította, hogy az *Onkelosz Targum*nak (Pentateuchus) nagyon kevés köze van az első századi Palesztina beszélt arámi nyelvéhez, ehelyett Babilon irodalmi alkotása, mely csak a középkor folyamán került Palesztinába.⁷ Másrésztől Kahle úgy vélekedett, hogy a *Jonatán Targum* (Próféták) régi midrás-elemeket tartalmaz, noha ez is Babilonban kapta a ma ismert formáját.⁸ Ugyanakkor Kahle számára nagyobb jelentősége van az általa többé-kevésbé palesztin aráminak tartott kairói geniza töredékeinek, a *Töredékes Targum*nak, a *Pseudo-Jonatán Targum*nak és a *Targum Neofitinek*, melyek mind Pentateuchus-targumok.⁹ Kahle iskolájának gyakran rótták fel, hogy egyetlen Palesztin Targumról beszél, ahelyett, hogy palesztin targumok sokaságát venné figyelembe, de Kahle maga is elismerte, hogy a Palesztin Targum sosem volt hivatalos vagy egységes: „állandóan különböző szövegek léteztek”.¹⁰ A Misna előtti tulajdonságai miatt Kahle úgy véli, hogy a Palesztin Targum, ahogy a *Targum Neofiti* megjeleníti, a Krisztus előtti 2. századra már lényegében abban a formában forgott közkézen, amiként Macho a kéziratot felfedezte.¹¹ Kahle alábbi állításában nem kérdőjelezi meg ennek jelentőségét:

A Pentateuchus Palesztin Targumában rendelkezésünkre áll a kereszténység előtti korszakból származó legfontosabb anyag, amelyet mindenkinek tanulmányoznia kell, aki meg akarja érteni a zsidóság helyzetét a kereszténység születésének idején. Valamint olyan nyelven áll rendelkezésre ez az anyag, amiről elmondható, hogy nagyon hasonlít ahhoz, amit az őskeresztények beszéltek. Olyan anyag ez, melynek jelentőségét alig lehet túlbecsülni.¹²

Mások azonban nem ennyire bizonyosak Kahle következtetéseivel kapcsolatban, noha mindannyian nagyra értékelik az újabb felfedezéseket. Macho a szöveget – melyet a *Targum Neofiti* 6. századi másolatban őriz, és melyet félrekatalogizálva *Onkelosz Targum*ként talált meg a Vatikáni könyvtárban – csak a Kr. u. 2. századra datálja, mely még így is túl korainak tűnik McNamara számára.¹³ Ennek ellenére McNamara úgy véli, hogy a későbbi kiegészítések és a kritikai javítások jelentik a „kivételt, és nem hiteltelenítik

⁷ Paul Kahle, *The Cairo Geniza* (2. kiadás; New York: Praeger, 1960) 191–95.

⁸ *Ibid.* 195–98.

⁹ *Ibid.* 200–208.

¹⁰ *Ibid.* 202.

¹¹ *Ibid.* 207–8.

¹² *Ibid.* 208.

¹³ Martin McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (AnBib 27; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1966) 45.

az anyag nagyobb részének korai származása melletti érveket”.¹⁴ McNamara számára ezt a korai dátumot a targumok és az Újszövetség közti viszony támasztotta alá.

A kairói geniza töredékei ugyancsak viszonylag késeiiek, körülbelül Krisztus utáni 8. vagy 9. századiak. Matthew Black szerint ugyanakkor „a kéziratok aránylag késői származásának semmi köze a fordítások korához”.¹⁵ Például a kairói geniza töredékei és a *Targum Neofiti* közti egyezés a Kiv 22,5-6 halachájával kapcsolatban – szemben a zsidó tekintélyekkel – egy nem hivatalos magyarázat legalább nyolc évszázadon át tartó megőrződését mutatja.¹⁶ Természetesen ez sem előzmény nélküli. A második Izajás-tekerics felfedezése a qumráni 1-es barlangban figyelemre méltó készséget világít meg nemcsak a szóbeli, hanem az írott hagyomány megőrzésére vonatkozóan is, hiszen a kézirat lényegében egyezik a középkori maszoréta hagyománnyal.¹⁷ Valóban, a Leviták és Jób könyvéhez tartozó targumok qumráni felfedezése szükségessé teszi nemcsak szóbeli, hanem írásbeli, kereszténység előtti targumi értelmezések figyelembevételét is.

Ezen a ponton felvethető a kérdés, hogy milyen kritériumok alapján határozható el a kereszténység előtti értelmezések a késői kéziratok esetében. E tanulmány céljait tekintve bizonyosan releváns a valószerűtlenül nagy mennyiségű, új messiási értelmezés a zsidó-keresztény polémia ébredésének idejéből. Ez nem jelenti azt, hogy a zsidó közösség elhagyta messiási reményét az első század után. Csak annyi állítható, hogy jelentős a zsidók egységesülése a keresztények által használt Héber Biblia (*Tanak*) messiási értelmezésével szemben.¹⁸ A jelen cikk elsősorban párhuzamokat szeretne kimutani a targumok és az Újszövetség között. Függetlenül attól, hogy egy adott messiási értelmezés kapcsán van-e irodalmi függés a kettő között vagy nincs, tény marad, hogy a Héber Biblia messiási teológiáján két határozottan eltérő forrás osztozik.

Végül a targumok datálásához az egyik legkiegyensúlyozottabb megközelítést A. D. York szolgáltatta.¹⁹ Kahlé-val szemben York azt állítja, hogy a „nem-misnai” nem feltétlenül jelent misna előttit.²⁰ Sőt kimutatja, hogy a *Targum Neofiti*, az *Onkelosz Targum* és a *Jonatán Targum* mind tartalmaz-

¹⁴ Ibid. 65–66.

¹⁵ Black, *An Aramaic Approach* 22–23.

¹⁶ Ibid. 38–39.

¹⁷ Ernst Würthwein, *The Text of the Old Testament* (2. kiad.; ford. Erroll F. Rhodes; Grand Rapids: Eerdmans, 1995) 14.

¹⁸ Ld. John H. Sailhamer, „Biblical Theology and the Composition of the Hebrew Bible,” in *Biblical Theology: Retrospect and Prospect*, ed. Scott J. Hafemann (Downers Grove: InterVarsity, 2002) 25–37.

¹⁹ A. D. York, „The Dating of Targumic Literature,” *JSJ* 5 (1974) 49–62.

²⁰ Ibid. 52–53.

nak messiási értelmezést (pl. Szám 24,17; Mik 5,1), így kérdés, miért csak a *Targum Neofitit* tartják egyedül korainak.²¹ Miért nem beszélnek egy proto-Palesztin Targumról és egy proto-*Onkeloszról*?²² Nincs értelme kettéosztani a palesztin és a babiloni hagyományokat. Mindkettő tartalmaz ősi anyagot és a korai írott targumok bizonyítékát.²³ York munkájára építve Stephen Kaufman mondja azt, hogy „a Palesztin Targum nyelve [noha nem korábbi a Krisztus utáni 3. századnál] még mindig a legjobb kalauzunk az első századi Galilea beszélt nyelvjárásához” (az irodalmi nyelv korábbi köznyelvet tükröz, ellentétben McNamara véleményével, aki szerint a Palesztin Targum maga beszélt nyelvi volt).²⁴ Kaufman számára az Újszövetség írott arámi előzményeinek legjobb képe Qumrán és az *Onkelosz-Jonátán* irodalmi dialektusaiból kapható meg.²⁵ Így, noha a legtöbb ismert targum a végső formájában későbbi, mint a Krisztus utáni 1. század, közülük soknak van köze a kereszténység előtti korok exegéziséhez és arámi nyelvéhez.

III. A ZSINAGÓGAI HAGYOMÁNY

Az ősegyház osztozott a zsinagógai hagyománnyal a szentírás-értelmezésnek a nyilvános istentiszteleten betöltött központi szerepében (pl. 1Tim 4,13).²⁶ Ezt a hagyományt legalább Neh 8,8-ig vissza lehet vezetni, ahol elhangzik, hogy a könyvet, Isten Törvénykönyvét „világosan” (מִפְּרָשׁ) olvasták fel. A felolvasást ezután „magyarázat” (שִׁיבּוּם שְׂכַל) kísérte és megértés (בְּמִקְרָא) követte. Ebben az esetben az olvasmányt nem fordítás követte, hanem magyarázat. A magyarázatok fajtái, melyek később beépültek az arámi fordításokba, jól dokumentáltak,²⁷ de a *derás-technika* módszereit szintén meg lehet állapítani magában a Biblia megfogalmazásában is.²⁸ Például a Ter 14,14-ben szereplő 318 ember és a Ter 15,2-ben említett Eliezer közti kapcsolatot a betűk számértéke, a *gemátria* adja (Eliezer = 318). Sesak azonossága Babilonnal a Jer 51,41-ben a rejtjelezés, az *atbash* által derült ki, és így tovább.

²¹ Ibid. 55.

²² Ibid. 56.

²³ Ibid. 60–61.

²⁴ Stephen A. Kaufman, „On Methodology in the Study of the Targums and their Chronology,” *JNST* 23 (1985) 123.

²⁵ Ibid.

²⁶ David S. Dockery, *Christian Scripture: An Evangelical Perspective on Inspiration, Authority, and Interpretation* (Nashville: Broadman & Holman, 1995) 152–54.

²⁷ Ld. Philip S. Alexander, „Jewish Aramaic Translations of Hebrew Scriptures,” in *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, vol. 1 (szerk. M. J. Mulder; CRINT 2; Philadelphia: Fortress, 1988) 225–28.

²⁸ Ld. Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Oxford University Press, 1985).

Van némi vita az arámi nyelv használatának okával kapcsolatban magában a targumok körében. A közvélekedés az, hogy a héber ekkortól már nem volt használatban, szükségessé téve a nép által beszélt nyelvre való fordítást. Mások, mint például James Barr, kitartottak amellett, hogy a héber néhány formája még beszélt volt, amikor a targumi hagyomány elkezdődött.²⁹ C. Rabin szerint a rabbinikus irodalom sosem szabja meg az arámi nyelvű olvasást azok számára, akik nem ismerik a hébert, mint ahogy a göröggel teszi ezt.³⁰ Rabin szerint az arámira másféle magyarázat adódik:

A zsinagógában a szövegmagyarázatoknak rövidnek és világosnak, valamint mindegyik igevershez szorosan kapcsolódónak kellett lenni, ugyanakkor teljes értékűnek is, mivel a tanító és a tanított között dialógusra nem volt lehetőség. Héber nyelvű kifejtés sem volt lehetséges, mert a képzetlenebbek a magyarázatot könnyen a szent szöveg részének tekinthették volna. A kevert nyelv és a tisztán bibliai héber közti különbség alighanem olyan volt, hogy – beszédsebesség mellett – biztosítani tudta a világos különbségtételt a két típusú szöveg között. Ez tehát majdnem ideális kivezető utat jelentett azon nehézségből, hogy a szövegmagyarázatokat irodalmi nyelven, átmeneti arámit használva adják, melyet kétségtelenül széles körben értettek. Ez egyaránt emlékeztet a beszélt misnai héberre és a beszélt arámira, ugyanakkor szükséges volt elkülöníteni (szinte szóról szóra) annak héber megfelelőitől.³¹

Az átvett héber szavak, hebraizmusok és a midrásból való szöbővülés a targumokon belül mind a héber eredeti ismeretét valószínűsítik.³² Következésképp egy targum inkább értékelhető a héber szöveg ősi kommentárjaként – „vezérfonal a héber szöveg helyes megértéséhez azok számára, akik már megértették a szavakat” – mint fordításként.³³ Rabin, bár nem volt egyedül ezzel a nézetével,³⁴ mégis szembe került legalább egy nehézséggel: a szentírási olvasmány kifejtése már azáltal elkülönült, hogy a felolvasótól különböző személytől származott: a magyarázótól (*meturgeman*). A *meturgemannak* továbbá nem volt szabad a magyarázatot leírt szövegből olvasnia, ezáltal tette a kánoni szövegtől való elválasztást még nyilvánvalóbbá.³⁵ Így a héberről arámira váltás csak felerősítette volna az amúgy is világos megkülönböztetést, feltéve,

²⁹ James Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1968; reprint with additions and corrections, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1987) 38–43.

³⁰ C. Rabin, „Hebrew and Aramaic in the First Century,” in *The Jewish People in the First Century*, vol. 2 (szerk. S. Safrai és M. Stern; CRINT 1; Philadelphia: Fortress, 1976) 1030.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.* 1031–32.

³³ *Ibid.* 1032. „A tény, hogy nyelvezete lényegesen különbözött azok beszélt arámijától, akiket szolgált, hogy mesterséges volt és hemzsegett a szemantikai problémáktól, emiatt nem volt zavaró” (*ibid.*).

³⁴ Például Ernest G. Clarke, „Jacob’s Dream at Bethel as Interpreted in the Targums and the New Testament,” *SR* 4 (1974–75) 369; Michael G. Steinhauser, „The Targums and the New Testament,” *TJT* 2 (1986) 264.

³⁵ E. Levine, „The Biography of the Aramaic Bible,” *ZAW* 94 (1982) 374.

hogy valóban ez volt az arámi nyelv célja. Mindezek mellett Rabin átfogó nézőpontja nagy valószínűséggel helyes. Bizonyosan nehéz cáfolni a beszélt héber jelenlétét a fogság utáni időszakban. Bárki felismerheti ugyanakkor, hogy a targumok sokkal tovább mennek a pusztá fordításnál.³⁶ Ebből a szempontból a targumoknak meglehetősen sok közös vonása van az Újszövetséggel. Az újszövetségi szerzőket sokkal jobban érdekelte a Szentírás magyarázata, mint a szóról szóra való fordítás, vagy az eredeti szöveg „kritikai” helyreállítása.³⁷

A zsinagóga és a targumi hagyomány segítette a fogság utáni zsidó közösségek elmozdulását a templomtól a szöveg irányába. A Krisztus utáni első századra egy átlagos zsidó sokkal jobban ismerte a rabbinikus tanításokat és a targumi magyarázatokat, mint az apokaliptikus vagy a qumráni szektás irodalmat.³⁸ A zsinagóga a targumokat a zsidók mindennapi életének részévé tette. Az ApCsel 15,21-ben elhangzik, hogy „Mózesnek ősi nemzedékek óta hirdetői vannak a városokban, akik minden szombaton felolvannak a zsinagógákban”. A targumok valószínűleg olyan helyzetben voltak, hogy minden más irodalomnál nagyobb mértékben hathattak az újszövetségi szerzőkre. Még azt is feltételezik, hogy a szír Peshitta eredetileg egyfajta targum volt zsidók számára, amit később átvett a keresztény egyház.³⁹

Maga az Újszövetség számos, zsinagógához kötődő elbeszélést tartalmaz. Ezek között van Lukács egyedülálló és programadó elbeszélése arról, amikor Jézus Izajás 61. fejezetéből olvas fel (Lk 4,16-30). A szakasz nem jelzi, hogy vajon Jézust felkérték vagy sem, csak annyit mond, hogy „felállt olvasni” (Lk 4,16). Egy Izajás-tekerccset adtak át neki, és Jézus maga megtalálta a szövegét (Lk 4,17). Valószínűleg a Pentateuchusból való olvasmány megelőzte Jézus felolvasását. Függetlenül ettől, Jézus felolvasása megfelelt a prófétai olvasmányok magyarázója iránt támasztott követelményeknek:

Aki a Törvényből olvas, ne olvasson kevesebbet három versnél. Ne olvasson a magyarázó többet egy versnél egyszerre, vagy a Próféták esetében nem többet három versnél. De, ha ez a három különálló szakasz, akkor egyesével kell felolvasnia azokat. A Prófétáknál kihagyhat verseket, de a Törvényben nem.⁴⁰

³⁶ „A targumok, miként a Septuaginta, a héber szöveget versről versre követték, de a szöveg megjelenítése mellett belefoglalták a kifejtés és a magyarázat nagyobb részét is. Így a szöveg és annak magyarázata összeszövődött, és az interpretáció gyakran nagymértékben meghaladta és megerősítette a szöveget.” (John Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature: An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture* [London: Cambridge University Press, 1969] 8).

³⁷ Azokkal szemben, akik az újszövetségi idézeteket a Szentlélek szövegkritikai munkájának tekintik, *par excellence* szövegkritikának; ugyanazon versek különböző idézésének meglete elegendő ahhoz, hogy elozlassuk ezt a nézetet (pl. Róm 1,17; Gal 3,6; Zsid 10,38).

³⁸ Martin McNamara, *Targum and Testament, Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible: A Light on the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972) 19.

³⁹ Kahle, *The Cairo Geniza* 266, 272–73.

⁴⁰ Misna, *Megillah* 4,4

A *meturgemant* Lukács elbeszélése nem említi, pedig még az Iz 58,6 beillesztése a Lk 4,18-ba (Iz 61,1) sem lett volna a felolvasó előjoga. Lehetséges, hogy ezen a ponton maga Lukács lett targumistává. Különböznék könnyű megérteni, hogy a *meturgemannak* miért nem nyílik lehetősége arra, hogy Jézus felolvasását magyarázza. Jézus összehajtotta a tekercset, visszaadta azt a segédnek (ὕπηρέτης), és leült (Lk 4,20). Majd azt mondta: „Ma teljesedett be ez az Írás a ti fületek hallatára” (Lk 4,21). Érdekes, hogy Jézus úgy hivatkozik magára Lk 4,24-ben, mint egy nem szívesen látott prófétára. A *Jonatán Targum* Iz 61,1-gyel kezdődik a következő módon: „A próféta mondja: A prófétálás lelke, mely az Úristen színe előtt való, rajtam van”. Úgy látszik, ez volt az az önmeghatározás, mely az egész jelenetet átvezette a zsinagógából a sziklához (Lk 4,29).

Egy másik említésre érdemes zsinagógai jelenetet találunk az ApCsel 13,13-41-ben. Pál és Barnabás a pizídiái Antióchiában járva belépnek egy zsinagógába szombati napon (ApCsel 13,14). A Törvény és a Próféták felolvasása után (vö. Lk 4,17) Pált és Barnabást kéri meg – nem pedig a *meturgemant* –, hogy mondjanak „buzdító szavakat” (ApCsel 13,15; vö. Zsid 13,22). Pál ezt követő beszéde István ApCsel 7,2-53-beli beszédét idézi, mindkettő a Neh 9,5-37 reminiscenciája, egy olyan szakaszé, mely szintén a Törvény felolvasását követi (Neh 8,8). Mindhárom szöveg targumi interpretációját adja egy javasolt pentateuchusi történetnek. Mindannyian a jelen helyzetre alkalmazzák a Szentírást (Neh 9,32-37; ApCsel 7,51-53; 13,38-41).

IV. EXEGETIKAI PÉLDÁK

1. Ter 1,1. A *Targum Neofiti* írja: מלְקַדְמִין בְּחִכְמָה בְּרַא דִּי שְׁכַלְל יְת שְׁמַיָּא וְיְת אֶרְעָא („Kezdetben, bölcsességgel, JHVH Fia alkotta az eget és a földet”). A targum nem egyedülként utal a bölcsességre mint eszközre, mellyel Isten teremtett. A Jer 10,12; 51,15 azt állítja, hogy a világot (תְּבֵלָה) az ő bölcsessége (בְּחִכְמָתוֹ) által hozta létre. A Zsolt 104,24-ben a zsoltáros így szól: „Mily nagy-szerűek a te műveid, ó Urunk! Mindegyiküket bölcsességgel (בְּחִכְמָה) alkotad”. A Péld 8,22-31 szerint a bölcsesség ott volt az Úr mellett, mint egy „kéz-műves” (8,30: מְוֹנֵן), amikor az eget teremtették.

A Fiúnak a teremtésben játszott szerepét illető targumi értelmezés valóban alátámasztást nyer a Példabeszédek könyve alapján. A Péld 30,4 kijelenti, hogy van egy Fia annak, aki megalapozta a föld határait. Nehéz megállapítani, hogy mi az összefüggés a targum és a Péld 30,4 között, de az bizonyosnak látszik, hogy a targum a בְּרַא lebilincselő exegézisét hajtja végre. A Ter 1,1 héber szövegében a בְּרַא egyértelműen azt jelenti, hogy „ő teremtette”. De az ará-

miban a ברס ugyanúgy lehet בר („fiú”) a hozzáillesztett ס határozott névelővel („a”). A targum ezt az arámi változatot hangsúlyozza, és hozzáteszi még a ללשכל-t: „ő teremtette” (vagy „ő fejezte be/ékesítette fel”).

Az újszövetségi krisztológia felveszi a fent említett szövegek szálát. Az 1Kor 1,30 például azt mondja, hogy Krisztus „Istentől bölcsességünké lett”. Az 1Kor 8,6 úgy beszél Krisztusról, mint „aki által van minden”. A Kol 1,15 Isten Fiát (Kol 1,13) „minden teremtmény elsőszülöttjé”-nek nevezi. Ahogy a bölcsesség a Péld 8,22-ben azt mondja, hogy „az Úr teremtett engem רסשׁי”, úgy a Kol 1,18 a Fiúra mint „a kezdet”-re utal. A Zsid 1,2 azt állítja, hogy Isten a világot a Fiú által alkotta.

Valószínűleg azonban a János-prológus nyitó szakasza mindezen újszövetségi szövegeknél jobban a Ter 1,1 tényleges hivatkozásának bizonyul.⁴¹ A Jn 1,1 ezt az Ἐν ἀρχῇ („kezdetben”) kifejezéssel jelzi. A kifejezés megismétlődik Jn 1,2-ben, ahol az Igérő ismét úgy beszél, mint aki kezdetben Istennél volt (vö. Péld 8,22-31). McNamara tanulmányozta, hogy milyen fogalmi befolyást gyakoroltak a targumok János prológusára, különös tekintettel arra, hogy miként használják a targumok az „Ige” (*Memra*), a „Lakóhely” (*Sekina*) és a „Dicsőség” (*Jeqara*) szavakat „az Úr” kifejezés helyettesítéseképpen.⁴² McNamara megjegyzi:

Napjaink kutatói hajlamosak elvetni, hogy a targumi Memra-fogalom háttérként vagy járulékos elemként szolgált János Logosz-tanához. Ennek megalapozását ők inkább a prófétai szóban (*dabar*) és a bölcsességi irodalomban látják. A targumi tények ezen elvetése nem szerencsés. Annak elismeréséből, hogy Isten és az Úr *Memra* kifejezés csupán egy másik módja annak, hogy azt mondjuk „Isten” vagy „az Úr”, semmiképpen sem következik, hogy Jánosra ne hatott volna a targumi szóhasználat, amikor a Logoszt Krisztus megnevezésének választotta. János számára is „az Ige Isten volt” (Jn 1,1). A Logosz természetére vonatkozó jánosi tanítás az újszövetségi kinyilatkoztatásból származik. A szóban forgó kérdés számunkra azon források mibenléte, ahonnan ő azokat a fogalmakat és kifejezéseket vette, melyekkel leírta azt.⁴³

Jánosnál az Ige Isten Fiát is jelenti (Jn 1,14; 3,16). Így tehát a Ter 1,1 kapcsán mind a *Targum Neofiti*, mind pedig a Jn 1,1-3 a teremtés cselekvőjével azonosítja a Fiút.

⁴¹ Ld. Peder Borgen, „Observations on the Targumic Character of the Prologue of John,” *NTS* 16 (1969–70) 288–95.

⁴² McNamara, *Targum and Testament* 98–106. Mindhárom kifejezés együtt fordul elő Jn 1,14-ben: „És az Ige testté lőn, és közöttünk lakozék, és mi láttuk az ő dicsőségét...”

⁴³ *Ibid.* 102–103. Ld. Craig A. Evans, *Word and Glory: On the Exegetical and Theological Background of John's Prologue* (JSNTSup 89; Sheffield: JSOT, 1993).

2. Ter 3,15. A Töredékes Targum, a Pszeudo-Jonatán Targum, és a Targum Neofiti a Ter 3,15-öt az asszony ivadéka és a kígyó ivadéka közti ellentétként állítja be, melyben az asszony ivadéka megüti a kígyó fejét a törvény parancsának megtartásakor, és melyben a parancsolatok megtartásában való sikertelenséget az asszonyi ivadék sarkának megmarásával azonosítják.⁴⁴ Nincs gyógyír a kígyó számára, de van a sarok számára a „Messiáskirály napjaiban” (בְּיוֹמֵי מַלְכָּא מְשִׁיחָא). Érdemes megjegyezni, hogy a palesztin hagyomány az ivadékot nem tekinti individuumnak, ahogy a Héber Biblia sem (Ter 12,1-7; 27,29; 49,8; Szám 24,9). Mindemellett a Ter 3,15-öt messiási értelemben tartják számon.

A Ter 3,15 héber szövege a פָּחַד („összezúz”) igét használja, mely csak további két szakaszban fordul elő (Zsolt 139,11; Jób 9,17). A פָּחַד ige sokkal általánosabb az arámiban, mind „fújni”, mind „kidörzsölni” jelentéssel.⁴⁵ Nem meglepő ezek után, hogy a targumok egy másik szót (מָדַח, „megüt”) használnak, különös azonban, hogy a választott ige nem jelenti azt, hogy „összezúzni”. A választás forrásának nyomára bukkanni nem nehéz. A Ter 3,14-19 ősi költeménye témáját tekintve közös a Héber Biblia más, viszonylag ősi költeményeivel: ez pedig az ellenség fejének megütése. A Szám 24,17 azt mondja, hogy egy csillag Jákob törzséből, egy jogar Izraelből megüti (מָדַח) majd Moáb homlokát. A Bír 5,26 szerint Jáel darabokra törte Sisera fejét: megütötte (מָדַח) és átfúrta a halántékát. A Hab 3,13 szerint az Úr kivonul Messiásával népének megmentésére, és megüti (מָדַח) a gonoszok házának fejét. A Zsolt 68,22-ben Isten megüti (מָדַח) ellenségei fejét (vö. Zsolt 110,6).

Pál is érinti ezt a témát a Róm 16,20-ban, ahol azt mondja: „A békesség Istene hamarosan összetiporja (συντρίβω) lábatok alatt a sátánt”. Hatch és Redpath szerint a Septuaginta a מָדַח-t συντρίβω-nak fordítja. Mindemellett Pál utalása a Ter 3,15-re kétségtelen. A Római levél vége problémás szöveg, de nyilvánvaló, hogy a Róm 16,20-beli záradékot („Urunk Jézus kegyelme legyen veletek!”) hangsúlyozza. Úgy látszik, hogy ez a levél valamiféle elővételezett befejezés, de nagyon jól összecseng a Ter 3,15 targumi értelmezésével is. Pál és a palesztin targumi hagyomány az ellenség megsemmisülését és Isten népének megszabadulását egyaránt a Messiás idejével társítja. Pál számára a Messiás nem más, mint az Úr Jézus.

⁴⁴ McNamara párhuzamos helyet lát itt a Jel 12,17 versével (*The New Testament and the Palestinian Targum* 221–22).

⁴⁵ Marcus Jastrow, *Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi and Midrashic Literature* (New York: Judaica, 1903) 1538–39.

3. *Ter 49,1.8-12.* McNamara figyelmet szentelt a palesztin targumi hagyomány két szakaszának (*Ter 49,1; Szám 24,3.15*), melyekben arról van szó, hogy a Messiással kapcsolatban valami még nem nyilvánult ki.⁴⁶ A *Pseudo-Jonatán Targum* megjegyzi, hogy „az egyértelmű időpont a jövőben, amikor a Messiáskirály el fog jönni למיחה שמיחה מלכא דעתיד (קיצא דעתיד מלכא שמיחה למיחה), el volt rejtve előre [ti. Jákob elől]”. Azonos szemlélettel közelít a Messiás idejéhez az 1Pét 1,10-11: „Ezt az üdvösséget keresték és kutatták a próféták, akik a kegyelemről jövendöltek, mely el fog jönni hozzátok. Töprengtek rajta, vajon milyen időpontra vagy milyen korra mutat Krisztusnak bennük működő Lelke, előre megmondva a Krisztusra váró szenvedéseket és az utána következő dicsőséget.” A Szám 24,3.15 palesztin targumjai azt állítják, hogy a Messiás látomását a Szám 24,17-ben Bálám kapta, nem a próféták. Hasonlóképpen Jézus azt mondja, hogy sok próféta és igaz ember szerette volna látni és hallani, ami az ő idejében történik, de ez nem adatott meg (Mt 13,17; Lk 10,24).

A *Ter 49,10*-ben van egy rejtélyes kifejezés: ער כי יבא שילה. Ha a שילה-t tulajdonnévként értelmezzük, akkor ez azt jelenti, hogy „amíg Siló el nem jön”. Ha azonban a שילה vonatkozó névmás (ש), prepozíció és névszó (זה) együttese, akkor azt jelenti, hogy „amíg az a valaki, akihez tartozik, el nem jön”. Az *Onkelosz Targum* megszünteti a kettősséget és értelmez: „amíg a Messiás, akihez a királyság tartozik, el nem jön”.⁴⁷ Az imént említett szakasz képi világa – különösképpen a *Ter 49,11-é* – később is megjelenik az *Iz 63,2*-ben, és még egyszer a *Jel 19,13.15*-ben. János szerint azt a személyt így fogják hívni: „Isten Igéje” (*Jel 19,13*), a „királyok Királya” és az „urak Ura” (*Jel 19,16*).

4. *Szám 24,17.* A Szám 24 több kapcsolódási pontot mutat más szakaszokkal (*Ter 49; MTörv 33*). Nem utolsó sorban köztük vannak az alábbi fordulatok: „a napok végén” (באחרית הימים), és „[a király] lefekszik, mint egy oroszlán, és mint egy nőstény oroszlán, ki merné őt felkelteni” (*Ter 49,1.9; Szám 24,9.14; MTörv 31,29; 33,20*).⁴⁸ A Szám 24,17b héber szövegét így fordíthatjuk: „Egy csillag lép elő Jákob [törzsből],⁴⁹ és egy jogar kel fel Izraelből,⁵⁰ és ő megüti Moáb homlokát, és szétszaggatja mind Szét fiait.”⁵¹ Az *Onkelosz Targum* elosztat minden kétséget, ami a Jákobtól származó

⁴⁶ McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum* 242–45.

⁴⁷ A palesztin hagyományban: „addig az időig, míg a Messiás Király, akihez az ország tartozik, el nem jön”.

⁴⁸ Ld. John H. Sailhamer, *The Pentateuch as Narrative* (Grand Rapids: Zondervan, 1992) 35–37.

⁴⁹ A Septuaginta, a szír fordítás és a Vulgata mind így hozzák: „Egy csillag ragyog fel Jákobból”.

⁵⁰ Vö. *Ter 49,10*.

⁵¹ A szamaritánus Pentateuchus és *Jer 48,45* alapján valószínűsíthető, hogy a קרקר („szétszaggatja”) inkább קרקר („fej koronája”).

csillag említésénél merült fel: „A Király Jákobtól származik majd, és a Messiás Izraelből emelkedik ki, és elpusztítja Moáb előkelőit, és uralkodni fog az emberiség összes gyermekén.” Valószínűsíthető, hogy a „Szét” felváltása „az emberiség gyermekei”-vel (בני אנוש) a Ter 4,25-26-ból vezethető le, ahol Szét fiát אנוש-nak (Enos vagy „ember[iség]”) hívják. A *Pseudo-Jonatan Targum*ban így áll: „Egy felséges Király fog uralkodni Jákob házából, és a Messiás felemelkedik, egy felséges jogar Izraelből, és elpusztítja a moabiták előkelőit, és kiüresíti mind Szét gyermekeit...”⁵²

A Mt 2,2-ben a bölcsek azt kérdik: „Hol van a zsidók újszülött Királya? Mert láttuk csillagát napkeleten, és eljöttünk, hogy imádjuk őt”. A történet a beteljesülő idézetek mátéi özőnének középpontjába kerül, mellyel azt demonstrálja, hogy Jézus a Szentírás Messiása. A csillag teljesen egyedi Máté számára, közvetlenül a zsidók Királyával társítja, csak úgy, mint ahogy a targumok „Király”-lyal helyettesítették a „csillagot” a Szám 24,17-ben. A *Testimonia*, a 4. qumráni barlangból (4Q175), amely közismert volt Máté napjaiban, a Szám 24,15-17-tel együtt szerepelteti a MTörv 5,28-29; 18,18-19; 33,8-11-et, valamint Józ 6,26-ot.

Jézus így szól a Jel 22,16-ban: „Én, Jézus, elküldtem az angyalomat, hogy tanúskodjon neked ezekről a dolgokról az egyházak számára. Én vagyok Dávid gyökere és leszármazottja, a fényes hajnalcsillag.” Jézus „Dávid gyökere és leszármazottja”-ként hangzó önmeghatározása az Iz 11,1.10-re megy vissza. Ő a Királya a targumi Szám 24,17-nek és Mt 2,2-nek. A Mt 2,2-től eltérően a Jel 22,16-ban Jézusnak nemcsak egyszerűen *van egy csillaga*, hanem *ő maga a csillag*. Korábban a Jel 2,26-28-ban Jézus megígéri, hogy átadja a Zsolt 2,8-9-beli hatalmat és a hajnalcsillagot a győztesnek. Következésképp a messiási szövegek, melyeket általában Jézusra alkalmaznak, itt a hívőkre vonatkoznak.⁵³ A Messiás uralkodni fog, de a szentek vele fognak uralkodni (Jel 5,10). Ez az eljövendő királyságnak ugyanaz a képe, melyet a Dán 7,14.27 megfestett. A targumok és az Újszövetség összhangban vannak. A Szám 24,17 csillaga a Király, a Messiás. Az Újszövetség két lépést tesz előre, és a szöveget Jézusra és szentjeire vonatkoztatja.

5. *Izajás 52,13-53,12*. Bizonyára senki számára sem újdonság, hogy Izajás negyedik szolgáló-énekét az újszövetségi szerzők Jézusra alkalmazták. E szöveg individuális, messiási interpretációját azonban gyakran háttérbe szo-

⁵² A „kiüresíti” (יִרְקֶה) mögött álló ige kapcsolódik a mögötte álló „szétszaggatja” (קָרַקַר) igéhez; a *Pseudo-Jonatan Targum* a továbbiakban Gógról kezd el beszélni (vö. Szám 24,7; Ez 38,2) és a holttetekről, amik leborulnak a Messiás előtt a jövőben.

⁵³ Ugyanez a jelenség figyelhető meg Iz 42,6-vel az ApCsel 13,47-ben.

rította a kereszténység előtti szövegmagyarázatban az Úr szolgájának közösségi/nemzeti felfogása. Az egyedüli jelentős kivétel erre Izajás targuma. DONALD GOWAN megjegyzi:

A zsidóságban nem várták, hogy a Messiás szenvedni fog és engesztelő halált hal, mivel az engesztelésnek más módjai voltak. A kései szövegek egyike kellően megvilágítja ezt ahhoz, hogy megemléskünk: ez Izajás targuma, mely – ellentétben a korábbi zsidó irodalommal – a Szolgát a Messiással azonosítja. Miután így tett, muszáj azonban drasztikus változtatásokat eszközölnie a szövegben, mivel a Messiás nem szenved, hanem győzedelmeskedik. Azon a helyen, hogy „megvetett volt és az emberektől elutasított”, a targumban az áll, hogy „akkor majd minden királyság dicsősége megvettetik és véget ér”. Ahelyett pedig, hogy úgy jellemezné, „mint egy bárány[t], melyet leölni visznek”, azt mondja róla: „A nép hatalmasait kiszolgáltatja, mint egy bárányt a leölésre” (Iz 53,3,7).⁵⁴

Mindannyiszor, mikor a targum felmagasztalásról beszél, a személyes Messiás kerül látószögön belülre (pl. Iz 52,13), valahányszor pedig a szenvedésről, akkor a nemzeti értelmezés. Például a rút megjelenés az Iz 52,14-ben Izrael házára vonatkozik, nem pedig a Messiásra. Másrészről azonban a Messiás külsője az Iz 53,2-ben nem egy mindennapi emberé, hanem szent arckifejezés. Az egyedi szolga alakját, aki az emberekért helyettesükként szenved (pl. Iz 53,4-5.11) felváltja egy olyan személyé, aki felépíti egy csapásokkal sújtott, mégis szent nép házát.

Ami mindebből különösképpen figyelemre méltó, az a feszültség fenntartása a héber szöveg jelentése, és az uralkodó messiási hagyomány között. A targumista nem kerülheti meg azt a tényt, hogy a héber szöveg egyedi szolgáról beszélt, aki majd a nép érdekében cselekszik. A hagyomány alapján azonban ennek a személynek nem kellett mások helyett szenvedni. A targumista ahelyett, hogy az egyik értelmezés mellett döntött volna, igyekezett teret adni mindkettőnek.

Ahogy Izajás targuma, úgy Jézus és az újszövetségi szerzők is egyedi messiási alakként határozzák meg az Iz 52,13–53,12 szolgáját. A targummal ellentétben azonban az Újszövetség ezt az alakot szenvedő szolgaként szemléli. Jézus így szól az Iz 53,12-t idézve: „Mondom nektek, be kell következnie annak, amit az Írás rólam mond: A gonosztevők közé számították. Mert ami rám vonatkozik, az be fog következni” (Lk 22,37). Jézus itt az Iz 52,13–53,12 szolgáját egyedi személyként, szenvedő szolgaként értelmezi, és önmagát is szolgaként. Amikor Fülöp az Iz 53,7-8-at olvasó etióp eunuchhal találkozik (ApCsel 8,27-39), nem a targumi értelmezést mondja el neki, mely úgy

⁵⁴ Donald E. Gowan, *Bridge between the Testaments: A Reappraisal of Judaism from the Exile to the Birth of Christianity* (Pittsburgh: Pickwick, 1976) 501–2. A Messiást Iz 42,1 targuma szintén beazonosítja.

szólna, hogy a Messiás majd kiszolgáltatja a nép hatalmasait, hogy levágják őket, mint egy bárányt. Nem. A Szentírásból indul ki, és Jézust hirdeti neki (ApCsel 8,35).

Nincs okunk kételkedni abban, hogy volt olyan eset, hogy Péter elfogadta a szenvedő Messiás lehetőségét. Miután szembesült az Iz 52,13–53,12 nyilvánvaló jelentésével, a kereszt valóságával, a Lélek eljövételével, Péter Jézus büntelenségéről beszél az Iz 53,9 alapján (1Pét 2,22), és a „mi bűneink”-ért vállalt haláláról az Iz 53,5 alapján (1Pét 2,24). A targumtól eltérően Péter számára az emberek nemcsak lesújtott áldozatok, hanem elcsatangolt bárányok (Iz 53,6), akiknek pásztorra lenne szükségük (1Pét 2,25). Ezek szerint az Újszövetség és a targum megegyeznek abban, hogy az Iz 52,13–53,12 egyedi személyről beszél, de eltérő véleményen vannak afelől, hogy szenvedő személyről van-e szó.

6. *Mikeás 5,1*.⁵⁵ Mik 5,1 héber szövege így hangzik: „Te pedig, Betlehem-Efrata, túl kicsiny Júda törzsei között, belőled jön majd ki számomra ő, hogy uralkodjon Izraelen; származása pedig hajdantól való, az őskor napjaiból”. Leginkább az uralkodó kiléte az érdekes itt, azaz a „kijön” (נָסַח) ige alanya. Azt mondják, hogy az uralkodó Betlehemből származik, így kizárható annak lehetősége, hogy Betlehem uralkodjon valamiképpen egész Izraelen. Bár a Mik 5,2-4a az uralkodót tovább jellemzi, a szöveg közvetlen összefüggésében nem található explicit megjelölés rá vonatkozóan.

A *Jonatán Targum* a következőképpen értelmezi a Mik 5,1-et: „Te pedig, Betlehem Efrata, túl kicsiny voltál, hogy Júda házának törzsei közé számláltassál. Belőled kél majd fel előttem a Messiás, hogy szolgává legyen, uralkodóvá (vagy ’az uralkodás szolgájává’) Izrael felett, akinek neve már kimondatott kezdetektől, az ősidők napjaitól”. „A Messiás” szó beillesztése mellett utalást tesz Izajás könyvének szolgájára és a *Targum Neofiti* a Ter 1,1-hez tartozó „kezdetektől” (מֵלִקְדֵּמִין) kifejezésére. Van rá valamilyen felhatalmazása, hogy az uralkodót itt a Messiással azonosítsa? Az egyik lehetőség az, hogy a targumista „Betlehem”-et a Rut 4,11-hez és a Rut 4,17-22 dávidi családfájához kötötte. Mikeás könyvének szerzője már érdeklődést mutatott egy eljövendő király iránt (Mik 2,12-13), olyan érdeklődést, mely összhangban van a *Kispróféták* egészén belül megtalálható, dávidi király iránti reménységgel (Óz 3,4-5). Másfelől a Mik 5,2-4a szóhasználata alapján a Messiás és a messiási királyság valahol máshol található. Az uralkodó birodalmát például „a föld határáig” (עַד אֶפְסַי אֶרֶץ) elnyúlónak tartja a Mik 5,3b és a Zak 9,10b egyaránt.

⁵⁵ Jelen elemzés a héber versszámozást követi. Az angol verzióban ugyanez Mik 5,2-ként szerepel.

A „békesség” (שלום) társítása a messiási birodalomhoz ugyancsak megtalálható több szakaszban (például: Iz 9,5b; Mik 5,4a és Zak 9,10a).

A Mt 2,4–6 a Messiás születési helyéről szóló prófécianak tekinti a Mik 5,1-et. Máté szövege azonban sokban különbözik Mik 5,1 fennmaradt héber, arámi és görög nyelvű változataitól. Máté nem azt mondja, hogy Betlehem „túl kicsiny”, hanem hogy Betlehem „semmiképp nem a legkisebb/legjelentéktelenebb” (οὐδαμῶς ἐλαχίστη). Máté tehát eltávolította a szakaszban rejlő iróniát annak érdekében, hogy Betlehemnek mint a Messiás születési helyének jelentőségét kiemelje. Máté egy szójátékkal is élt a „Júda uralkodói között” (ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰουδα) és az „uralkodó kél majd” (ἐξελεύσεται ἡγούμενος) kifejezések segítségével. Végül Máté áthelyezte az uralkodó Mik 5,3-beli jellemzését a Mik 5,1b helyre 2Sám 5,2 és 1Krn 11,2 mintájára. Amellett, hogy ezeket a szövegproblémákat feloldottuk, tisztázódott, hogy a *Jonatán Targum* és Máté – ez a két nagyon különböző célokkal fogalmazott szöveg – egyaránt beiktatta a Messiást a Mik 5,1-be. A Mik 5,1-4a szövege több úton vezetett ehhez a messiási exegézishez.

V. ÖSSZEFOGLALÁS

Miként a bevezetésben megfogalmaztuk, a targumok és az Újszövetség az Írásokat messiási módon exegetizálják. Másképpen szólva: mind a targumok, mind az Újszövetség tartalmazzák a Messiás biblikus teológiáját. Kevésbé valószínű, hogy a Kr. u. 1. századot követő zsidóság ilyen mennyiségben ontsa magából az olyan messiási magyarázatokat, melyek pont a keresztény exegézis szívét jelentő szövegekkel esnek egybe. Talán az újszövetségi szerzőkre hatottak valamiképp a targumi magyarázatok, ugyanakkor a függetlenség egy bizonyos fokát meg kell engednünk. A megoldás valószínűleg valahol e két lehetőség között húzódik. Bármelyik is legyen, e különálló korpuszok exegetikai elemzése éles megvilágításba helyezi a Héber Biblia önmagában is meglévő messiási teológiáját.

Nehéz a jelentőségét elvitatni annak a zsinagógai hagyománynak, melyből egyaránt részesültek a targumok és az ősegyház. A fogság utáni zsidó közösség és az őskeresztény közösség egyaránt jellemezhető azzal, hogy az Írások tanítása köré gyűltek össze (ApCsel 2,42), és közben messiási teológiát fejtettek ki. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy nincs különbség a targumok és az Újszövetség között. Ugyanannyira nehéz túlértékelni annak a jelentőségét is, ahogy az Újszövetség a messiási szövegeket Jézusra alkalmazza. Teljesen világos, hogy a targumok és az Újszövetség útjai hol válnak szét. Mindemellett a targumok olyan helyet foglalnak el, hogy nemcsak

szövegkritikai szempontból, hanem az Újszövetséget megelőző szöveggyarázat történetének szempontjából is képesek informálni a kutatókat.

Tanulmányunk exegetikai példái csak a Jéghegy csúcsát jelentik. Jelentős munkát kell még elvégezni nemcsak a Törvény és a Próféták, hanem az Írások – különösképpen a Zsoltárok könyve – körében.⁵⁶ Az Írásokra vonatkozó targumok itt most nem kerültek szóba viszonylag késői és terjedelmes voltak miatt, de ez nem jelenti, hogy tagadnánk értéküket a jövőbeli kutatás számára.

⁵⁶ Lásd S. H. Levey korábbi kutatását: *The Messiah: An Aramaic Interpretation, The Messianic Exegesis of the Targum* (Monographs of the Hebrew Union College 2; Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1974) 104–41.

KITARTANI, DE MEDDIG?*

A 2Thesz 2,1-12 elemzése

Kókai Nagy Viktor

I. BEVEZETÉS

Már első olvasásra feltűnhet, hogy a szöveg miközben ugyan említ konkrét eseményeket, teljesen általános kijelentéseket tesz. Éppen ez teszi nehezen értelmezhetővé, főleg akkor, ha ehhez hozzávesszük, hogy ez az egyetlen történelem-apokaliptika (vö. Jel 13) a teljes Pálhoz kapcsolható irat együttesben.¹ Nem véletlen, hogy a szöveg hatástörténete bővelkedik aktualizálásokban.² Sok esetben vélték úgy az értelmezők, hogy a szövegben koruk történeti személyei jelennek meg, saját kortársakra vonatkoznak az ítéletes szavak. Ilyen típusú értelmezésekkel találkozunk már az egyházatyáknál, de ez a tendencia jelenik meg, egészen az 1800-as évekig.³ Ugyancsak feltűnik, hogy a teljes 12 versben szó sem esik a „jók” sorsáról, csupán a rosszak végidők béli szerepét, majd elveszésüket taglalja az író. A végidők témáját az a feltételezés teszi aktuálissá,

* A 2009. május 4-én a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen megrendezett „Az apokaliptika eredete és formái” című konferencián elhangzott előadás átdolgozott és bővített formában.

¹ K. BEREGER, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen ²1995. 603

² W. Bornemann négy alaptípusát különbözteti meg a magyarázatoknak, 1) naiv-dogmatikus; 2) protestáns-polemizáló; 3) dogmatikus-történeti; 4) történetkritikai (in W. BORNEMANN, *Die Thessalonicherbriefe*, Göttingen, 1894. 400k.).

³ A szöveg hatástörténetéhez lásd A. C. THISELTON, *1 & 2 Thessalonians Through the Centuries*, Malden-Oxford-Chichester, 2011. 214-242. Konkrét példaként említhetjük ezen a helyen Kálvin magyarázatát (KÁLVIN J., *Pál apostol Thesszalonikabelieknek írt leveleihez*, Felsőörs, 2003.). Értelmezése érdekessége, hogy miközben a régieknek a kísérletét, a személyek azonosítására „léha dolog”-nak (i.m. 93) „dajkamesének” nevezi, alig később maga a pápasággal és a pápával azonosítja az itt leírtakat (i.m. 94k; 97). Ugyanakkor érdekes, Kálvin kifejtve gondolatait, ezen megállapítása ellenére, saját korát nem tekinti végidőnek.

hogy a gyülekezetben valaki, valakik az Úr napjának, de mindenképpen az ehhez vezető folyamatok elindulásának beköszöntét hirdetik (ἐνέστηκεν - a perfektumi forma egyértelműen arra utal, hogy mindez már megtörtént),⁴ valamiféle Pálnak tulajdonított levélre hivatkozva, profetikus kijelentésekkel alátámasztva állításukat. Ennek a tanításnak a cáfolata teszi szükségessé, hogy a szerző valamiféle menetrendet adjon a végidők eseményeiről, melynek alapvető tanítása mégiscsak az lesz, hogy Isten kezében vannak, Ő irányítja a történeteket. Ugyancsak hangsúlyos, hogy az olvasóknak alapvetően az eszükben kell bízniuk, hogy ne veszítsék el józanságukat, tehát a szerző a 2Thessz 2,2-ben az értelemre apellál (νοῦς), amely vers egyébként tekinthető a teljes levél központi gondolatának is.⁵ Az intő beszéd egyértelműen az 1,3-12-re épül, hiszen a gyülekezet elhívása és erre épülő hite nélkül mindez csupán üres, tartalmatlan tanítás lenne. Ugyanakkor az is kétségtelen, hogy a szerző számára nem a jövő válik igazán fontossá (ez általánosságban igaz az apokaliptikára), hanem a jelen. Nem dogmatikai tanítást akar tehát adni, hanem etikait.⁶

A szöveg két nagyobb egységre osztható. Egyfelől megjelenik abban egy tradicionális anyag (2,3k.8k), másfelől ennek az anyagnak az értelmezése, aktualizálása a szerző által (2,5-7.10b-12). Ez utóbbiak megtörik a szöveg stílusát, amit jól érzékeltet, hogy ha eme néhány vers nélkül olvasnánk a szöveget, nem lenne hiányérzetünk, de számos más tény is erre utal.⁷ A kontraszt, ami megjelenik egyfelől a 3b-4. 8-10a és az 5-7. 10b-12 versek mondanivalójában arra engednek következtetni, hogy itt két hagyománytörténetileg egymástól elkülönülő anyagról van szó. „Az elsőben egy feltehetőleg a szerző és a címzettek számára már ‚tradicionális’ nézet hagyományozódott az Antikrisztusról. A másik rész az újat, a szerző saját gondolatait közli.”⁸ Ugyanakkor, ki is emelkednek a szövegből, mintegy értelmezési kulcsot adva a leírtakhoz, az 5-7 azáltal, hogy valami, vagy valaki még visszatartja a törvénytípró ténykedését, akinek el kell tűnnie ahhoz, hogy végül eljőjjön a törvénytípró ideje, amit majd az Úr eljövetele követ; a 10b-12 pedig azzal, hogy az elveszettek sorsát taglalja. Az 5-7-ben megjelenő időre vonatkozó szavak halmozása (εἶτι; καὶ νῦν; ἤδη; ἄρτι; ἔως; καὶ τότε) pedig egyértel-

⁴ A különféle álláspontok bemutatásához lásd M. J. J. MENKEN, 2 *Thessalonians*, London-New York, 2002. 98kk.

⁵ MENKEN, 97, továbbá vö. THISELTON, 213

⁶ W. MARXSEN, *Der zweite Thessalonicherbrief*, Zürich, 1982. 79. 81

⁷ A szöveg összefüggését tulajdonképpen két szakasz töri meg, a 2,5-7 és a 2,10b-12, hiszen míg a többi versben egyértelműen ószövetségi párhuzamokat találunk, az alakok és az események konkrétan megnevezetnek és meghatározottnak, ill. a kulcsszavak is a szoros összetartozás mellett szólnak, ebben a két szakaszban mindezt nem találjuk meg – részletesen lásd W. TRILLING, *Untersuchungen zum 2. Thessalonicherbrief*, Leipzig, 1972. 75-93

⁸ W. TRILLING, *Der zweite Brief an die Thessalonicher (EKK X/V)*, Zürich, 1980. 71

művé teszi, hogy ez határozza meg a jelent (eltérően a 2,3bk.8-10a-tól, ahol jövőidejűek a történések). Az így nyert idő azonban nem csupán pozitív lehetőségeket rejt magában, miszerint van még idő életünk megváltoztatására, de felcsendül benne a figyelmeztetés is, attól, hogy a törvénytípró nem jelenik meg nyíltan, még ténykedik és veszélyezteti az emberek életét. Ennek a ténykedésnek a következményei jelennek meg a 10b-12 versekben. A 12 verset elolvasva pedig megállapíthatjuk, hogy a mennyei történéseknek földi, tehát tapasztalható vetületei azok, amelyek tájékozódási pontot adhatnak a gyülekezetnek belátni, a kegyelem ideje még tart. Amiként van egy hatalom, ami nyilván Isten rendeléséből kifolyólag még ideig-órái visszatartja a törvénytípró megjelenését itt a földön, úgy a törvénytíprót már a mennyei Jézus Krisztus pusztítja majd el „szájának leheletével” (2,8), ezzel mérve végső csapást a Sátánra, akinek földi megjelenése volt a törvénytípró.

II. ISTEN MŰVÉT LÁTNI A TÖRTÉNELEMBEN

Az első két versben írja le a szerző a rész témáját, ami nem más, mint az Úr napjának kérdése. Az első vers felütése Ἐρωτώμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί meg-egyezik az 1Thesz 5,12-vel, de ott azt egy parainetikus rész követi, míg ezen a helyen inkább tanításnak tekinthetjük az író szavát. Maga az ige mindkét jelentést hordozza, kérni és inteni szorosán összefüggnek.⁹ A παρουσία kifejezésről érdemes megjegyeznünk, hogy azt Pál szinte csak az 1Thesszalonikai levélben alkalmazza (2,19; 3,13; 4,15; 5,23), ezen kívül csupán egyszer használja ebben az értelemben (1Kor 15,23). A későbbi iratokban sokkal több alkalommal találkozunk a szóval pl. Máténál és a 2 Péterben. Ugyanakkor érdekes, hogy a törvénytípró eljövételére is ezt a szót alkalmazza a levél írója (2,9), ez a jelenség pedig azzal magyarázható, „hogy a levélírás idején a παρουσία fogalom a keresztyén szóhasználat bevett eleme volt”.¹⁰ Vagy talán még elfogadhatóbb magyarázat erre, hogy az apostol ezt a kifejezést, az eseményeket összefoglaló, azok mindegyikére utaló fogalomként alkalmazza,¹¹ és ebbe a rossz végidőbeli megjelenése éppen úgy beletarozott, mint a jóé, Krisztusé. Az Úr eljövetelének a hívek összegyűlnek hozzá, mely kifejezés háttérben felfedezhető az 1Thesz 4,17 „találkozás” gondolata, amivel szinte azonos jelentéstartalmat hordoz, sőt az is elképzelhető, hogy éppen a jelentésbeli hasonlóság, de mégis az ettől való árnyalatnyi eltérés okozza, hogy a szerző az Újszövetségben egyedülálló módon,

⁹ E. REINMUTH, Der zweite Brief an die Thessalonicher, in N. Walter, E. Reinmuth und P. Lampe, *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon (NTD 8/2)*, Göttingen, 1998. (157-202), 176

¹⁰ GERÉB Zs., *A thesszalonikabeliekhez írott levelek magyarázata*, 2004. 137

¹¹ MARXSEN, 78

a végidők eseményeinek leírására használja az ἐπισυναγωγή főnevet.¹² A második versben két igével jellemzi a szerző azt a viselkedésformát, amit a gyülekezetnek kerülnie kell, ha bármilyen módon meg akarnák téveszteni. Az első igét (σαλεύειν - megrázkódní, ingadozni, megingatni) átvitt értelemben alkalmazza a levél írója (vö. ApCsel 2,25 – „meg ne inogjak”; egyéb helyeken fizikális mozgást jelöl lásd Mt 11,7; Mk 13,25; Pálnál 15 alkalommal) és az értelem, gondolkodás józanságára int, a második ezzel szemben (θροεῖσθαι - megijedni, megrettenni, hirtelen félelemmel felizgat) az érzelem vonatkozik (vö. Mk 13,7). Általánosságban elmondható, hogy az itt alkalmazott szavak azon kifejezések negatív párjai, amelyekhez a Bibliát olvasó ember szeme inkább hozzá van szokva a parainetikus szövegek kapcsán: megállni, megmaradni, erősíteni. A tévtanítások három, alkalmasint a gyülekezetben elfogadott és gyakorolt formában jelenhetnek meg, egyfelől, amikor az a lélektől származik (hamis prófétálás),¹³ másfelől a beszéd, tanítás, harmadrészt egy hamis levél által, amit Pálnak tulajdonítanak (ὡς δὲ ἤμων - mintha tőlünk). Ez esetben feltehetőleg inkább valamiféle hamis értelmezésre hívhatja fel a figyelmet a szerző, mintsem az 1Thesszalónikai levélre, hiszen alig később a 2Thesz 2,15-ben a levél ismét egyes számban áll, és az abban, valamint a tanításokban megszólaló hagyományokhoz a gyülekezet tagjainak szilárdan ragaszkodniuk kell. Itt már sokkal nagyobb biztonsággal állítható, hogy az első levélről van szó, viszont akkor a 2,2-ben nem lehetett arról szó, hiszen ez esetben ellentmondana önmagának a levél szerzője.¹⁴ Tulajdonképpen a 2,2 végén jelenik meg az a konkrétum, ami okot adhatott a szerzőnek levele megírására: „mintha az Úr napja már itt lenne”. Ebben a hamis értelmezésben annak hirdetői Pálra hivatkoznak, ill. az apostol valamely levelére (vö. 2Pét 3,15k).

¹² TRILLING, Der zweite Brief, 74. Megjegyzendő, hogy a zsidó irodalomban ez Izrael népének újra egyesülésére vonatkozott a messiási időkben (lásd REINMUTH, 176k). Népét Isten maga gyűjti össze a fogságból (pl. Ézs 27,13; 43,4-7; Jer 31,8), ill. majd az üdvözítés idején (2Makk 2,7; Sir 36,10). Később azzal az elképzeléssel is találkozunk, hogy Isten népét nem Isten maga, hanem képviselője gyűjti majd egybe pl. a Messiás – SalZsolt 17,26 – a témához lásd MENKEN, 96k. A kifejezés ezen kívül csak a Zsid 10,25-ben fordul elő névszói értelemben, ahol az egyház közgyűlését, ill. gyülekezetét jelöli (vö. Geréb, 137).

¹³ A kifejezés érdekessége ez esetben, hogy miközben elfogadhatjuk, hogy itt a prófétálásra utal a szerző, az elmondottakból az is nyilvánvaló, hogy hamis prófétálásra (lásd Kálvin, 91).

¹⁴ Más véleményen van E. Reinmuth, szerinte itt egyértelműen az első levélre történne utalás, és ebből adódóan a helyes tanítás kritériuma az lesz, hogy az egykori szóban elhangzott tanításokkal egyező legyen a most elhangzó is, vagyis az előttünk levő levél képviseli azt (i.m. 175; 177). Ugyanezt az álláspontot képviseli W. Marxsen is. „... a 2Thesz szerzője írásával az 1Thesz-át akarja helyettesíteni. Mivel azonban ezt természetesen mondhatja ki, könnyen érthető, miért fogalmaz ennyire pontatlanul...” (i.m. 80) és T. Holz is (T. HOLZ, *Thessalonichbriefe*, in TRE 33, 2002. [412-421], 419). Az 1Thesz 4,13-5,11 hamis értelmezését gondolja ennek a kijelentésnek a háttérében pl. MENKEN, 97.

Azt a kérdést ez esetben nyitva kell hagynunk, és talán a szöveg megértése szempontjából nem is elengedhetetlenül fontos, hogy vajon miféle csoport állhat a tévtanítások háttérében. De az kijelenthető, hogy ennek a csoportnak a meghatározása nagyban függ attól, mikorra tesszük a levél írásának időpontját. Ha Pált tekintjük szerzőnek,¹⁵ úgy valamiféle rajongó közösséget feltételezhetünk a tévtanítás háttérében, ha viszont késeinek tekintjük az írást, akkor egy korai gnosztikus csoport is elképzelhető.¹⁶ Az viszont mindenképpen figyelemre méltó, hogy bármilyen csoport is legyen a tévtanítások háttérében, a szerző alapvetően csak az események bekövetkezésének időpontja kapcsán vitatkozik velük, az események tartalmát illetően a szövegünk nem utal arra, hogy abban jelentős eltérés lenne a tévtanítók elképzelése és a szerzőé között.¹⁷

A 3. verstől kezdődik a téma kifejtése, abból az alapvetésből kiindulva, hogy az Úr napja még nem jöhetett el, hiszen azt meg kell előznie, a hittől való elszakadás és a törvénytíró megjelenése. Ez utóbbi személy kilétéről semmi közelebbit nem tudunk meg a szövegből, jóllehet cselekedeteiből valamiféle képet nyerhetünk róla (4.v.), viszont a határozott névelő miatt jó okunk van feltételezni, hogy a címzettek számára éppen annyira egyértelmű volt konkrét volta, mint a levél írója számára. Az bizonyos, hogy egy emberről van szó, nem valamiféle démonikus, sátáni hatalomról. Feltehetőleg, ez esetben a levél szerzője valamiféle zsidó-apokaliptikus tradícióra támaszkodik,¹⁸ amelyben ez a menetrendszerű eseménysor jelent meg. Ezt a feltételezést erősíti az ἀποστασία (eláll, eltávolodik az igazságtól, hitehagyás, vallási [politikai]¹⁹ elpártolás) kifejezés, amivel összesen két alkalommal találkozunk az Újszövetségben. Ezen kívül az ApCsel 21,21-ben, ahol konkrétan a zsidóknak Mózesztől való elszakadásáról van szó, követve az ószövetségi tradíciót (vö. Józs 22,22; Jer 2,19; 2Krón 29,19), ami pl. Dániel könyvében is megjelenik, amikor IV. Antiochos rettegett uralma alatti elszakadásról szól a könyv írója (Dan 9,26; 11,31-39; vö. továbbá 1Makk 2,15). Ezek után még nehezebben

¹⁵ Ehhez a véleményhez és az ezen nyugvó magyarázathoz lásd W. NEIL, *The Epistle of Paul to the Thessalonians*, London, 1950. 158k

¹⁶ A téma bővebb kifejtéséhez lásd TRILLING, *Der zweite Brief*, 78kk. W. Trilling ehhez kapcsolódóan egyértelműen a második lehetőség mellett foglal állást, vagyis hasonló situációt feltételez, mint ami a 2Péter szerzőjét írásra indította, még ha más utat is talál a 2Thesszalonika szerzője feloldani a problémát (*Der zweite Brief*, 79.).

¹⁷ Lásd MENKEN, 100k

¹⁸ REINMUTH, 176; vö. továbbá TRILLING, *Der zweite Brief*, 81

¹⁹ W. Neil utal a szónak a politikai jelentésére is, hozzátéve, hogy itt nyilvánvalóan annak vallási jelentése a hangsúlyos, amit már a zsidóság is alkalmaz, mint ahogyan azt is fontosnak véli kiemelni, hogy ez esetben nem gondolhatunk a zsidók elutasító magatartására, ami már történik, sem a keresztyén aposztázásra, sem arra, amire a Mt 13,24-30 utal, vagyis a búza és a konkoly együtt létezésére (i.m. 160).

konkretizálható a leírás mögött megjelenő valóság. Mindennek fölébe fogja emelni magát a törvénytípró, a kárhozat fia²⁰ – nyilván általánosságban itt a mózesi törvényekről volt szó, ami esetünkben keresztyén tartalmat nyer²¹–, ami szent (vö. Ézs 66; Dán 11,36kk) és Istennek mondanak,²² tehát Isten tiszteletéhez kapcsolódik (kegytárgyak, oltár, ajándékok), olyannyira, hogy még az Isten Templomába is beül, azt állítva magáról, hogy ő isten (vö. 2Tim 3,5; Júd 8,10; 2Pét 2,1.12). Ez esetben nem lehet érv a Templom megjelenése a korai szerzőség mellett, hiszen a kép általánosan elterjedt volt az utópisztikus-apokaliptikus ábrázolásokban, arról nem is beszélve, hogy a pszeudoepigráf szerző azzal is nyilván tisztában volt, ha levelét valódi Páltól származó levélként akarja bemutatni, akkor ebben is hiteles kell legyen: amikor Pál írta volna a levelet, a Templom még állt. Akik a levelet Páltól származónak tekintik, ezzel szemben úgy magyarázzák ezt a részt, hogy a Templom még állt a levél megírásakor és a törvénytípró nem lenne más, mint Caligula császár (vagy valamely korábbi történelmi személyiség: Antiochos, Pompeius), aki saját szobrát akarta beállíttatni a templomba a levél megírás előtt egy évtizeddel (Kr.u. 40), de parancsa végrehajtását megakadályozta meggyilkolása. Ezen politikai alakoknak a prototípusa pedig Antiochos Epiphanes lenne,²³ a rettegett ellenség, aki úgy jelenik meg a zsidó iratokban, mint a legfőbb gonosz, akinek célja egyértelműen az volt, hogy még a föld színéről is eltörölje a zsidóságot. Más megközelítés szerint ennek a résznek teológiai, mitológiai értelmezését kell előnyben részesítenünk, ami az Ószövetségi tradícióból kiindulva valószínűbbnek látszik, mint a történelmi értelmezés, ill. az is érv lehet e mellett, hogy a környező népeknél is elterjedt volt ez a képvilág.²⁴ Van azonban olyan vélemény is, hogy itt a Templom az egyházra vonatkozna, ami így alkalmas volt arra, hogy a pápaság kritikájaként szolgáljon ez a passzus.²⁵

²⁰ A „törvénytípró” és a „kárhozat fia” egyértelműen semitizmusok – lásd MENKEN, 103k

²¹ A keresztyén tradícióban számos jelenség kapcsolódik a végidő eseményéhez, úgy mint a népek egymás elleni háborúskodása (Mk 13,7kk), hamis próféták és tanítók megjelenése az egyházban (Mk 13,22; 1Tim 4,1-3, 2Tim 4,3), üldözések (Mk 13,9-13). Ebből világosan kiderül, hogy „nem politikai jellegű elfordulásra gondol (Izrael elszakadása a Római Birodalomtól), ahogyan azt sok egyházatya értelmezte” (GERÉB, 142). Az apokaliptikában megjelenő tipikus képek kiváló áttekintését adja D. C. SIM, *Apocalyptic Eschatology in the Gospel of Matthew*, Cambridge, 1996. (23-53)

²² Kissé bizonytalan, mit jelent ezen a helyen a „mindennek, amit istennek... mondanak” kijelentés. Arra vonatkozik vajon, ami koronként annak tekintenek a hívek, vagy azokra az istenekre vonatkozna, akik valójában nem azok? Talán a leghelytállóbb értelmezés, amit W. Trilling is javasol, miszerint általánosságban semmibe vesz mindent, amit az emberek Istenként elismernek (Der zweite Brief, 85).

²³ Vö. Neil, 163. 167kk. Továbbá BALLA P., Pál levele a thesszalonikaiakhoz, in: Pecsuk O. (szerk.), *Bibliaismereti kézikönyv*, Budapest, 2004. (605-614), 612k

²⁴ NEIL, 169kk

²⁵ KÁLVIN, 94. lásd továbbá GERÉB, 143

Modern értelmezéssel talán tekinthetjük őt az autonóm embernek, aki vélt szabadsága érdekében szakítani kíván Istennel, és ágál minden Hozzá tartozó dolog ellen.²⁶ Bármelyik értelmezés is legyen helytálló,²⁷ az bizonyos, hogy fokozódni fog a feszültség, egyre gonoszabb napok jönnek, a káosz egyre nő. Ennek az időszaknak a leírására elszórtan több képpel is találkozhatunk az Újszövetségben, ahogyan arra fentebb utaltunk, de azt is észre kell vennünk ezzel kapcsolatban, hogy ezek a szövegek mind későbbiek Pálnál.

A törvénytípró ábrázolása itt félbeszakad (2,5-7) és a szerző a gyülekezetel együtt töltött időszakra hivatkozik, konkrétan egy olyan tanításra, melynek ismeretét feltételezi a gyülekezet részéről. Hasonló szerkezetet láthatunk az 1Jn 4,3b-ben is, külön erősíti a párhuzamot a $\kappa\alpha\lambda\ \nu\upsilon\nu$ és az $\eta\delta\eta$ alkalmazása.²⁸ Az imperfektum használata arra utal, hogy ez a tanítás többször visszatért a levél szerzőjeként beállított Pál prédikációiban. Nyilvánvalóan, ezzel akart valódi súlyt adni tanításának, a levél írója,²⁹ vagy inkább felmutatni, ez a tanítás felel meg igazán az apostol teológiai gondolkodásának, amit már ismerhetnek az olvasók.³⁰ Ezt a feltételezett tudást egészíti ki, vagy aktualizálja most a levelében, amire egyértelműen utal az idősíkok megkülönböztetése, amit a 6 versben szereplő $\nu\upsilon\nu$ tesz világossá.³¹ Itt ütközünk bele abba a problémába, amire már a bevezetőben utaltunk. A törvénytípró megjelenését valami ($\tau\acute{o}\ \kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$ 6.v.), vagy valaki ($\acute{o}\ \kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$ 7.v) még visszatartja. Ennek a bizonytalanságnak két oka lehet. Egyfelől, elképzelhető, hogy tudatosan titokzatosan fogalmaz a szerző és úgy vélte, a gyülekezet pontosan fogja érteni, mire gondol.³² De valószínűbbnek tűnik, hogy nem annyira a visszatartó kiléte válik fontossá a szerző és a címzettek számára, mint sokkal

²⁶ MARXSEN, 81

²⁷ A téma részletes kifejtéséhez lásd TRILLING, Der zweite Brief, 105-109

²⁸ TRILLING, Untersuchungen, 82

²⁹ KÁLVIN, 98

³⁰ Természetesen itt rögtön közbevethető lenne, hogy ez nem így van, hiszen egészen mást tanít az apostol az 1Thessz levélben, mint ahogyan az is zavart okozhat az értelmezésben, hogy ekkor már a gyülekezet tagjai egyáltalán nem is tudhatták, mit tanított egykoron, két generációval korábban az apostol. A szerző azonban meg van győződve róla, hogy ha Pál most tanítana, egy ehhez egészen hasonló álláspontot képviselne (vö. MARXSEN, 82).

³¹ Két fordítás is lehetséges, az egyik a „most” kifejezést a „tudni” igéhez kapcsolja (azt is tudjátok most, vagyis a visszatartóról eddig nem hallottak – vö. M. Dibelius), a másik a melléknévi igenévhez ($\tau\acute{o}\ \kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$) kapcsolja, tehát annak jelenidejűségét hangsúlyozza – vagyis a visszatartó most működik (lásd BORNEMANN, 365kk; továbbá TRILLING, Untersuchungen, 80). Az új fordítás ez utóbbit javasolja, *Geréb Zs.* az előző mellett foglal állást, „mert a mondat logikája ebbe az irányba mutat” (i.m. 145).

³² Számptalan javaslat született arra, kit, vagy mit kell érteni visszatartó hatalom alatt. A kommentár részletekbe menően foglalkoznak ezzel a kérdéskörrel, csak néhány jellegzetes példát kiemelve, a visszatartó hatalom maga Isten lenne, vagy a Római Birodalom, a római egyház, esetleg a római császárság, ill. a római császár. Vö. többek között TRILLING, Der zweite Brief, 94-102; GERÉB, 145k

inkább funkciója, vagyis Istentől eredő feladata,³³ hogy a törvénytípró korlátlan hatalmát még ideig-óráig visszatartsa, esélyt adva ezzel a megtérésre, alkalmasint meghosszabbítva a kegyelmi időt (vö. Hab 2,3). A tanítás mögött elementáris erővel jelenik meg a meggyőződés: mindent Isten akarata ural, az ő kezében van a döntés az időkről és napokról. És ez még abban az esetben is érvényes kell legyen, ha tudjuk, a törvénytípró titokban már munkálkodik (7.v.), viszont éppen titkossága miatt ezt nem mindenki látja – a gyülekezet tagjait azonban éppen ez különbözteti meg „mindenkitől”. Érdekes, belegendolni, mi lesz ennek az ismeretnek a következménye a gyülekezet számára. Míg a külvilágnak ez gyakorlatilag a kegyelmi idő meghosszabbodását jelenti, a gyülekezetnek a kísértésekben való helytállás idejét, hiszen ők tudják, hogy mindez hová vezet. A levél szerzőjének célja éppen a kitartásra buzdítás, a megállás a hitben, mindaddig, amíg a visszatartó el nem tűnik.³⁴ Vannak, akik ebből kiindulva, miszerint a visszatartónak el kell tűnnie, arra következtetnek, hogy itt egy negatív erőről lenne szó (Róma és a császár?),³⁵ mások ezzel szemben egyértelműen pozitívnak tartják.³⁶ Kálvin a semleges nemű alakot – csatlakozva Chrisosthomoshoz – a Római Birodalomra vonatkoztatja, a hímnemű alakról pedig úgy vélekedik, hogy mivel a „visszatartó” és az „el kell tolatnia az útból” kifejezések ugyanazon személyre vonatkoznak, ez csak az Antikrisztus lehet.³⁷ És olyan véleménnyel is találkozunk, hogy a visszatartó maga Isten lenne, aki az egyház missziói tevékenysége által akadályozza az Antikrisztus munkáját.³⁸ A legszimpatikusabb véleményt mégis W. Marxsen fogalmazza meg: A szerző „tudatosan szól talányosan. Ezt a talányt egyáltalán nem tudjuk feloldani; és éppen ezért nem is kell kísérle-

³³ Itt utalnunk kell arra a véleményre is, amely a visszatartó mögött egy ugyancsak Isten ellenes csoportot és annak profetikus képviselőit érti (vö. 2Thesz 3,6kk), akik a gyülekezet összezavarodottságának előidézői lennének. E magyarázat egyik tartópillére az a megállapítás, hogy a kifejezés Pálnál alapvetően negatív tartalmú, ami viszont elveszíti bizonyító erejét, ha a páli szerzőség lehetőségével nem számolunk. Vö. TRILLING, Der zweite Brief, 90k

³⁴ ἐκ μέσου γίνηται - a kifejezés szó szerint azt jelenti, eltűnni a középről. A magyar fordítás jól érzékelteti ezt, amikor az útból való eltűnésként fordítja, hiszen ez által válik járhatóvá az út, ha a közepéről eltűnik az akadály. A görög nyelvű Bibliában a kifejezés mindig a rossz, a bálványok és istenek eltüntetésére vonatkozik, szóval mindenre, ami Isten ellen működhetne Izraelben [vö. Gen 35,2; Ex 31,14; Num 16,33 stb.] (REINMUTH, 179).

³⁵ Vö. pl. BALLA, 612

³⁶ TRILLING, Untersuchungen, 83

³⁷ I.m. 98kk

³⁸ GERÉB, 147 – Itt azért érdemes megjegyeznünk, hogy noha az Antikrisztus kifejezéssel az Újszövetségen belül csak a jánosi levelekben találkozunk (1Jn 2,18.22; 4,3; 2Jn 7). Mindazonáltal érthető, ha a magyarázatokban feltűnik ez az értelmezés, éppen „törvénytípró” és a „kárhózat fia”, valamint a „visszatartó” pontos meghatározhatatlansága miatt. Ebből adódik, hogy azokban a magyarázatokban, amelyek alapvetően az Antikrisztusról szólnak gyakorta feltűnik a 2Thesz 2,4 – lásd THISSELTON, 213-217.

tet tenni rá.”³⁹ „Bár az kétségtelen, hogy a szöveg az ilyen találgatásokat éppen a ‚katechon’-ról szóló bizonytalan beszéde miatt szinte provokálja.”⁴⁰ Mi is úgy véljük, hogy itt nem ez válik fontossá, mivel a keresztyén ember nem félelemmel teli tekint előre az eljövendő végre, hanem reménységgel, hiszen minden Isten terve szerint történik,⁴¹ éppen ezért egy kicsit talán siettetné is ennek beköszöntét. A levél írója erre a „belső sürgetésre” válaszol, amikor ezt a kritériumot teszi. Amint fentebb utaltunk rá, és ahogyan az a levélből kiderül, a parúzia késése a gyülekezet számára már nem feltétlenül jó hír, hiszen amíg nem jön el, addig ki vannak téve a kísértésnek és az elpártolás veszélyének (3,1kk). Ezzel a háttérrel már érthető, hogy miért kell eltűnnie az útból a visszatartónak, lett légyen bármi, vagy bárki is az – viszont értelmezhetetlené válik ez a kijelentés, ha maga Isten a visszatartó.

A 8 verssel kezdődő szakasz miközben a 4 vershez kapcsolódik (ὁ ἄνομος - itt abszolút értelemben), továbbvezeti az 5-7 versek gondolatát is, erre utal a καὶ τότε kifejezés. Feltűnő, hogy Jézus megjelenése, nem, mint önálló esemény kerül reflektorfénybe, hanem a gonosz hatalomhoz kapcsolódóan, ez is alátámasztja, amire már fentebb utaltunk, hogy a szerző szándéka főképpen a rosszak sorsának taglalása. A visszatérő Úr lehetével pusztítja el ellenfelét (vö. Dan 7,10.11; Ézs 11,4b),⁴² amikor megjelenik.⁴³ Az eztán következő 4 versben elsőként a Sátán munkájának leírását találjuk, majd azoknak sorsát taglalja a levél írója, akik hagyják magukat elcsábítani e hatalom által. Itt válik világossá, hogy a földi események hátterében egy „mennyei küzdelem” áll,⁴⁴ amiben a Sátán is feltűnik egy kvázi ellen-parúzia formájában és az egyetlen vigasztalást az emberek kiszolgáltatottságában – hiszen ez is csodákkal és minden hatalommal történik majd – az jelenti, hogy ennek ellenére Krisztus győzelmével záródnak az események. A reménységet pedig az, hogy mindezen nehézségek ellenére meg lehet maradni az „igazság

³⁹ I.m. 84

⁴⁰ TRILLING, Untersuchungen, 83

⁴¹ Vö. MENKEN, 113

⁴² M. J. J. Menken a kép hátterében felfedezhetőnek gondolja a Zsolt 33,6-ot is, majd megállapítja, ha ez így van, akkor újabb példát látunk arra, hogy az Isten prédikátumát Jézusra alkalmazzák (i.m. 114).

⁴³ A versen belül három kifejezést találunk a végidők béli megjelenésre. Az első az ἀποκαλύπτω, ami ez esetben kontrasztot jelent a 7 versben szereplő „titokban” (μυστήριον) kifejezéssel szemben. Majd a 8b-ben az Újszövetségben egyedülálló módon egymást követően jelenik meg a ἐπιφάνεια és a παρουσία kifejezés. A két kifejezés jóllehet ugyanazt jelenti, árnyalatnyi különbséget mégis felfedezhetünk azok között, míg a „parúzia” a zsidó-keresztyén hagyományban jelzi a végidők eseményét, az „epifánia” a hellenisztikus hagyományból származik. Ez esetben pedig elképzelhető, „hogy az epifánia az első pillanatot jelölne, a parúzia eseményének kezdetén, eltérően magának a ‚megjelenésnek’ a teljességével” (TRILLING, Der zweite Brief, 103).

⁴⁴ D. C. Sim részletes áttekintést ad az apokaliptikus irodalomban megjelenő dualizmusról könyvében (i.m. 35-41) és ennek hatásáról az emberi világra (i.m. 41k; 47-50).

szeretetében” (vö. Zak 8,19; Zsolt 51,8). Feltűnő, hogy az ellenség szinte kizárólag kultikus gaztetteket követ el és célja, hogy elismerést szerezzen és imádják. Ebből adódóan a „végső, döntő harc az első parancsolat miatt robban ki”.⁴⁵ Ez a tény akkor válik érthetővé, ha tisztában vagyunk azzal, hogy a korabeli zsidóságban és keresztyénségben az egy Istentől való elszakadás kéz a kézben járt az erkölcsi romlottsággal. Ha valaki elszakad Istentől, a Tórától, illetve keresztyének vonatkozásában Krisztus törvényétől is elszakad.⁴⁶ A οἱ ἀπολλυμένοι kifejezés pedig arra enged következtetni, mint ahogyan ez később is megjelenik a levélben, hogy valójában senki sincsen biztonságban ebben az időben, bárki elveszhet. Ismételten megbizonyosodhatunk róla, minden történés háttérében Isten maga áll, hiszen, még a tévelygőket is Ő engedi hinni (πιστεύω) a hazugságnak (11.v.), ez a meggyőződés is, mint maga az eszkatológia eseményeinek leírása, ószövetségi gondolkodásra vezethető vissza (vö. 1Kir 22,23; Ez 14,9), de az Újszövetségben is találkozunk azzal (vö. Mk 4,12; Róm 9,18.22). Végezetül az is egyértelmű, hogy a törvénykezésben az fogja eldönteni az ítéletet, hogy kinek mi volt fontos, az igazság (ἀλήθεια),⁴⁷ vagy az igaztalanság (ἀδικία).

III. ÖSSZEFOGLALÁS

A versek értelmezése után megállapítható, hogy a tévtanítások háttérében, melyek ellen felemeli a szavát a szerző, az első levél tanítása is megjelenik, illetve konkrétan az a probléma, amit a gyülekezet életében a parúzia késése okoz. Az erre adható válaszok közül kettő, a szerző számára elfogadhatatlan. Az egyik az a türelmetlenség, ami rajongáshoz vezet, a másik a belefáradás, ami elfásultságban – „hol van az még?” – nyilvánul meg. A probléma megoldására ezzel szemben a szerző egy egészen sajátos utat mutat fel, amihez hasonlóval csak elvétve találkozunk az Újszövetségben. Legszembeötlőbb sajátossága ennek a megközelítésnek, hogy aránytalanul nagy hangsúlyt fektet a végidők negatív szereplőjének ábrázolására – jó példa erre a 2,12, ahol az „igazságban nem hívők” és az „igaztalanságnak örvendők” kerülnek egymás mellé, tehát csak a negatív oldal jelenik meg. Az Úr visszajövetele szinte háttérbe is szorul, noha az is nyilvánvaló, hogy az események bármelyik pillanatban elkezdődhetnek.

⁴⁵ BERGER, 603

⁴⁶ MENKEN, 118

⁴⁷ Az igazság fogalmának alkalmazásához az Újszövetségben lásd Kókai Nagy V. cikkét, külön az ἀλήθεια fogalmához 21-26.

Ami az Isten ellenes erőket illeti, azok azonosítása valamilyen történelmi személyiséggel eredménytelennek mutatkozik. Két alapvető sajátosságuk meghatározható azonban, ami viszont általánosan igaz rájuk. Egyfelől, emberek cselekedetében jelennek meg, amely meghatározásnak az általános jellege miatt szimbolikussá válik a személy, így válik alkalmazhatóvá a kép a mindenkori jelenre. „A vita ahhoz a kérdéshez vezet el, hogy van-e és ha igen, mi a jelentősége a jelennek.”⁴⁸ Másfelől, a végidők eseményének tükrében szemléli jelenét a szerző, amit éppen ezért, a rossz elleni harc kell meghatározzon, mint ahogyan Krisztus is győzedelmeskedik majdan a Sátán felett. A lényegi mondanivaló is ebben szólal meg, Isten az, aki irányítja az eseményeket, az Ő döntése és akarata szerint történik minden, úgy a levél írásának idején, mint a majdan bekövetkező időkben. Több kommentárban találkozhatunk azzal a megállapítással, hogy a levél szerzője – függetlenül attól, hogy Pál az, vagy valaki más – ennél sokkal gorombábban is letorkollhatta volna a tévtanításokat elhívó testvéreket. Hogy miért nem teszi ezt? Nyilván részint azért, mert a szeretet kell áthassa az intést. Másodsorban viszont véleményünk szerint azért, mert ő maga is hasonló sürgetéssel tekint az eljövendő idők felé, hiszen amíg nem következik be Krisztus dicsőséges visszajövetele, addig folyamatosan ott lebeg a bukás veszélye – lásd eltévelyedett testvérek példája. Mivel a levél írója nem hitében, hanem józanságában volt több a tévtanítókat követők-nél, – sőt lehet, hogy a tévtanítóknál is – ebből adódóan, célja sem a közeli végváradalom eliminálása, sokkal inkább annak új mederbe terelése. Itt többé nem az idő válik hangsúlyossá, hanem a reménység és a kitartás fontossága, hiszen a „lankadást pedig a kétségbeesés követi”.⁴⁹ Az Úr napja még nem jött el, hiszen még az azt megelőző események sem következtek be, abban azonban legalább ugyanennyire biztos a szerző, hogy a jelen döntő hatást gyakorol a jövőre. Ennél csak egy valami még biztosabb: az Úr napja el fog jönni és a híveknek erre kell felkészülniük, addig pedig kitartaniuk minden körülmények között.

⁴⁸ MARXSEN, 78

⁴⁹ KÁLVIN, 91

FELHASZNÁLT IRODALOM:

- BALLA P., Pál levele a thesszalonikaiakhoz, in: Pecsuk O. (szerk.), *Bibliaismereti kézikönyv*, Budapest, 2004. (605-614)
- BEREGER, K., *Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen, 2¹⁹⁹⁵
- BORNEMANN, W., *Die Thessalonicherbriefe*, Göttingen, 1894.
- GERÉB Zs., *A thesszalonikabeliekhez írott levelek magyarázata*, 2004.
- HOLZ, T., *Thessalonicherbriefe*, in TRE 33, 2002. (412-421)
- KÁLVIN J., *Pál apostol Thesszalonikabelieknek írt leveleihez*, Felsőőr, 2003.
- KÓKAI NAGY V., Az igazság fogalma az Újszövetségben, in Xeravits G., Papp M. (szerk.), *Az igazságról*, Budapest, 2011. (20-39)
- MARXSEN, M., *Der zweite Thessalonicherbrief*, Zürich, 1982.
- MENKEN, M. J. J., *2 Thessalonians*, London-New York, 2002.
- NEIL, W., *The Epistle of Paul to the Thessalonians*, London, 1950.
- REINMUTH, E., Der zweite Brief an die Thessalonicher, in N. Walter, E. Reinmuth und P. Lampe, *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon (NTD 8/2)*, Göttingen, 1998. (157-202)
- SIM, D. C., *Apocalyptic Eschatology in the Gospel of Matthew*, Cambridge, 1996.
- THISLTON, A. C., *1 & 2 Thessalonians Through the Centuries*, Malden-Oxford-Chichester, 2011.
- TRILLING, W., *Untersuchungen zum 2. Thessalonicherbrief*, Leipzig, 1972.
- TRILLING, W., *Der zweite Brief an die Thessalonicher (EKK X/V)*, Zürich, 1980.

RESÜMEE

Auf Grund unserer Untersuchung kann festgestellt werden, dass die Belehrung des ersten Briefes auch im Hintergrund der bekämpften Irrlehren erscheint, bzw. das Problem direkt, was die Verspätung der Parusie verursacht. Zwei mögliche Antworten in dieser Situation sind für den Verfasser unvertretbar. Die eine ist die Ungeduld, die zur Schwärmerei, die andere ist die Ermüdung, die zur Apathie führt. Der Verfasser zeigt demgegenüber einen ganz eigentümlichen Weg. Der auffälligste Charakteristikum dieser Darstellung ist die disproportionale Beschreibung der negativen Darsteller der letzten Zeiten. Als Beispiel kann das 2,12 erwähnt werden, in welchem alle, die die Wahrheit nicht glaubten und die, die an die Ungerechtigkeit Lust gehabt haben, stehen parallel zueinander. Somit erscheint nur die negative Seite. Das Zurückkehren des Herrn tritt in den Hintergrund, obwohl es auch eindeutig ist, dass die Ereignisse in jedem Moment beginnen könnten. Was die gegengöttlichen Mächte betrifft, bleibt ihre Identifikation mit irgendwelcher geschichtlichen Größe ergebnislos. Zwei grundsätzliche und allgemeine Eigentümlichkeiten von ihnen kann definiert werden. Einerseits erscheinen die gottlosen Mächte im Tun der Menschen und gerade wegen dem allgemeinen Charakter wird die Person symbolistisch und für die jeweilige Gegenwart anwendbar. Andererseits wird „die Auseinandersetzung um die Frage geführt, ob und welche Bedeutung die Gegenwart hat“.⁵⁰ Die Gegenwart sollte man also hinsichtlich der letzten Zeiten betrachten. Deswegen muss der Kampf gegen die Gottlosen die Gegenwart bestimmen.

In mehreren Kommentaren findet man die Feststellung, dass der Verfasser des Briefes die an die Irrlehre Glaubenden viel grober angewettert hätte. Warum hat er es nicht getan? Teils offensichtlich deshalb, weil die Vermahnung der Liebe auch durchdringen sollte. Teils aber auch – nach unserer Meinung – deshalb, weil der Verfasser die Zukunft auch mit ähnlichen Gefühlen erwartet. Er würde, wenn er die Macht hätte, die Ereignisse auch beschleunigen, weil solange das Zurückkehren des Herrn nicht stattfindet, ist der Untergang auch möglich. Damit war sein Ziel nicht die Enderwartungen zu eliminieren, sondern ihnen eine neue Richtung zu geben, wo nicht mehr die Frage der Zeit wichtig ist, viel mehr die Hoffnung und das Durchhalten. Es ist sicher, dass der Tag des Herrn noch nicht eingetroffen ist, weil nicht einmal die vorherigen Ereignisse geschehen sind. Ebenso sicher ist, dass die Gegenwart für die Zukunft entscheidend ist. Eins ist aber am sichersten, der Tag des Herrn kommt und die Geschwister sollen darauf vorbereitet sein und bis zu diesen Tag durchhalten.

⁵⁰ MARXSEN, 78

KÖNYVISMERTETÉSEK

Dura Europos: Crossroads of Antiquity (szerk. Lisa R. Brody és Gail L. Hoffman), Chestnut Hill: The Macmillan Museum of Art 2011, 406 pp., ISBN 978-1-892850-16-4. \$ 65.
Edge of Empires: Pagans, Jews, and Christians at Roman Dura-Europos (szerk. Jennifer Y. Chi és Sebastian Heath), New York: New York University Institute for the Study of the Ancient World 2011, 124 pp., ISBN 978-0-691-15468-8. \$ 29.95.

Az utóbbi időkből megélemlendő érdeklődés mutatkozik a szíriai Dura-Europosnak a 20. század elején felfedezett emlékei iránt. Az Egyesült Államokban a helyszínnel foglalkozó két nagyobb lélegzetű kiállítást is szerveztek, mindkettőt igényes kivitelű katalógussal kísérve. Mi több: e kiadványok nem ragadtak le annál, hogy a bemutatott anyagot leltárszerűen ismertessék, hanem a helyszín legnevesebb kutatóinak írásait gyűjtötték csokorba, mintegy szakmai háttérrel kiegészítve e nagy jelentőségű leletegyüttes tanulmányozóinak.

Mindkét kötet, az olvasó legnagyobb öröme, holisztikus szemléletű. Jóllehet a teológiai köztudatba Dura-Europos úgy került bele, mint a zsidó és a keresztény művészet eddigi legkorábbi komplex leletegyüttesét

ránk örökítő ókori város, úgy a zsinagógát, mint a domus ecclesiae-t csak a maga eredeti kontextusában lehet teljességében megérteni. Szükséges tehát, hogy ennek a sok-nemzetiségű, és sok-vallású, hogy így mondjuk: kozmopolita határvárosának a teljes kulturális öröksége előttünk álljon. Ennek a háttérnek a megismerésében nyújtanak felbecsülhetetlen segítséget e kötetek.

A new york-i katalógus öt részre tagolódik. P. Leriche és G. Conquegniot, az ásatási helyszínen ma is dolgozó francia régészcsoporthoz tagjai a jelenlegi feltárási és konzerválási munkákba engednek betekintést („New Research by the French-Syrian Archaeological Expedition to Europos-Dura and New Data on Polytheistic Sanctuaries in Europos-Dura”, 14–38). Th.K. Thomas, „Art Historical Frontiers: Lessons from Dura-Europos” (41–61), művészettörténeti szempontból értékeli ki a város vallásos és hétköznapi élettereinek emlékeit. S. Heath, „Trading at the Edge: Pottery, Coins, and Household Objects at Dura-Europos” (63–73), abból indul ki, hogy a város 256-os Szászánid ostromára való sürgős felkészülés során rengeteg épületet földdel temettek be a védők (ennek esett „szerencsés áldozatául” a zsinagógának

a nyugati fal tövében fekvő épülete is). Ezek a házak rendkívüli mennyiségű használati tárgyat örökítettek ránk, amelyekből képet alkothatunk a Római Birodalom e forgalmas határvidékének kereskedelmi kapcsolatairól, hétköznapi szokásairól. J. Gascou, „The Diversity of Languages at Dura-Europos” (75–96) a helyszínen egy időben használt nyelvek sokaságát értékeli ki, és ebből következtet a kortárs társadalmi viszonyokra is (csak emlékeztetőül, a ránk maradt írásos anyag az alábbi nyelvek aktív használatáról tanúskodik Dura-Europosban: latin, héber, arám, palmyrai, hatrai, szír, északi-arab, pártus, közép-perzsa). Az ötödik fő rész, „Excavations at Dura-Europos: Archival Photographs from the Yale University Art Gallery, Dura-Europos Collection” (98–109) a harmincas évekből származó fényképeket reprodukál, közel hozva az olvasóhoz az első ásatási szekciók eufóriáját, és magát a helyszínt, ahogy annak idején megtalálták. A kötet válogatott irodalomjegyzékkel, és a kiállított tárgyak adatszerű katalógusával zárul.

A másik kötet jóval nagyívűbb vállalkozás. A szerkesztők 18 tanulmányt gyűjtöttek egybe, a helyszín minden fontosabb aspektusához kapcsolódva, az alábbi rendben: Lisa R. Brody: „Yale University and Dura-Europos: from excavation to exhibition” (17–32). Carol E. Snow: „Preservation of art and artifacts from Dura-Europos: a conservator’s perspective” (33–44). Gail L. Hoffman: „Theory and methodology: study of identities using archaeological evidence from Dura-Europos” (45–69). Margaret Olin: „The emigre scholars of Dura-Europos” (71–93). Paul J. Kosmin: „The foundation and early life of Dura-Europos” (95–109). Sheila S.

Blair és Jonathan M. Bloom: „Syria and the Middle Euphrates after Dura” (111–121). Pamela Berger: „The temples/tabernacles in the Dura-Europos synagogue paintings” (123–140). Tessa Rajak: „The Dura-Europos synagogue: images of a competitive community” (141–154). Charles B. McClendon: „The articulation of sacred space in the synagogue and Christian building at Dura-Europos” (155–167). Michael Peppard: „New Testament imagery in the earliest Christian baptistery” (169–187). Patricia Deleeuw: „A peaceful pluralism: the Durene Mithraeum, synagogue, and Christian building” (189–199). Lucinda Dirven: „Strangers and sojourners: the religious behavior of Palmyrenes and other foreigners in Dura-Europos” (201–220). Maura K. Heyn: „The Terentius Frieze in context” (221–233). J. A. Baird: „The houses of Dura-Europos: archaeology, archive, and assemblage” (235–250). Ann Olga Koloski-Ostrow: „Dura-Europos: water, baths, latrines, and the Goddess Fortuna in a desert city” (251–273). Richard A. Grossmann: „Ancient glass from Dura-Europos in perspective” (275–281). Nancy Netzer: „The ‘celtic’ bronzes from Dura-Europos: connections to Britain” (283–294). Simon James: „Dark secrets of the archive: evidence for ‘chemical warfare’ and martial convergences in the siege-mines of Dura-Europos” (295–317).

A tanulmányok után elképesztően igényes minőségű, egész oldalas színes táblánkon a kiállítás anyaga kerül bemutatásra (321–376), majd a továbbolvasást segítő, átfogó, kumulatív bibliográfia zárja a kötetet (377–406).

Mindkét ismertetett kiadvány kiváló bevezetés Dura-Europos kutatásának alapve-

tő kérdéseibe; mi több, Brody és Hoffman munkája bátran tekinthető nélkülözhetlen segédeszköznek mindazok számára, akik a koegzisztencia egyik legvilágosabb ókori példájának szentelnek figyelmet. (X.G.)

Light against Darkness. Dualism in Ancient Mediterranean Religion and the Contemporary World (JAJSup 2, szerk. A. Lange, E.M. Meyers, B.H. Reynolds és R. Styers), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 368 pp., ISBN 978-3-525-55016-8. € 84.99.

Az elismert göttingeni kiadó 2010-ben új szakmai folyóiratot indított „Journal of Ancient Judaism” címmel, s még ugyanabban az évben elindította a folyóirat Supplementum köteteinek sorozatát is, mely monográfiákat és gyűjteményes köteteket közöl az ókori zsidóság kutatásának tárgyköréből. A sorozat második kötete a dualizmus kérdésével foglalkozik — mely különösképpen a qumráni közösség irodalmi hagyatékának napvilágra kerülése óta intenzíven kutatott teológiai probléma. A kötet szerzői és szerkesztői azonban sokkal tágabb horizontra helyezik vizsgálódásukat, s az ókori zsidó dualizmus előzményeit, kontextusát is vizsgálják, sőt, érdeklődésüket kiterjesztik egészen a kortárs gondolkodók világáig.

Folyóiratunk olvasói számára elsőrendben az alábbi tanulmányok lehetnek érdekesek: P. Kyle McCarter: „Dualism in antiquity” (19–35). Sydney H. AuFrère: „Dualism and focalization in Alexandrian religious thought in Egypt at the beginning of the Ptolemaic period: Manetho of Sebennyos and the Argive myth” (36–54). Prods Oktor Skjærvø: „Zoroastrian dualism; Appendix:

The sources of Zoroastrianism” (55–91). Eric M. Meyers: „From myth to apocalyptic: dualism in the Hebrew Bible” (92–106). Patrick Lee Miller: „Greek philosophical dualism” (107–144). Loren T. Stuckenbruck: „The interiorization of dualism within the human being in Second Temple Judaism: the treatise of the two spirits (1QS III: 13–IV: 26) in its tradition-historical context” (145–168). Philip S. Alexander: „The dualism of heaven and earth in early Jewish literature and its implications” (169–185). Fred L. Horton: „Dualism in the New Testament: a surprising rhetoric and a rhetoric of surprise” (186–209). Zlatko Pleše: „Gnostic dualism” (209–225). (X.G.)

Lange, Armin és Matthias Weigold, *Biblical Quotations and Allusions in Second Temple Jewish Literature* (JAJSup 5), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 384 pp., ISBN 978-3-525-55028-1. € 89.99.

A kötet egy több éves kutatói program eredményeként gyűjti egybe azokat a helyeket, ahol a korai zsidóság irodalma az Ószövetséget idézi, vagy arra utal. Rövid módszer-tani bevezető után a kötet két fő részre oszlik. Az egyik a Héber Biblia kánoni rendjében listázza az idézett verseket, s ehhez rendel hozzá a helye(ke)t, ahol az adott verset/szakaszt idézik. A másik rész azon helyek alapján listáz, amelyek idézeteket tartalmaznak, az alábbi rendben: Héber Biblia (itt tehát a Szentírásán belüli idézetekről van szó), majd a Héber Biblián kívüli apokrif és pszeudepigráf irodalom, végül a holt-tengeri tekercsek nem-biblikus anyaga következik. A kötetet két függelék zárja: az első a „bizonytalan idézetek” listáját tartalmazza, a

második pedig azon művek listája, amelyek nem tartalmaznak biblikus idézeteket vagy utalásokat.

Jóllehet az „idézetek és utalások” kategóriájának tisztázása nem teljesen stabil, mégis azt mondhatjuk, a szerzők felbecsülhetetlen segítséget nyújtottak a Szentírásnak a korai zsidó irodalomban történt felhasználása megvilágításában. Munkájuk a Biblia korai hatástörténetének feltérképezésében egyedülálló kézikönyvet eredményezett. (X.G.)

Hazon Gabriel. New Readings of the Gabriel Revelation (SBLEJL 29, szerk. M. Henze), Leiden: Brill 2011, xiii + 219 pp., ISBN 978-90-04-18713-9. € 99.

Ez a kötet egy alig évtizedes múltra visszatekintő lelet körül forog: az évezred elején a Holt-tenger keleti partjáról előkerült, s a kutatásban „Hazón Gábríél”, azaz Gábríél-látomás névre keresztelt iratot tárgyalva. A kőlapra írt szöveg sokban gazdagítja az időszámításunk fordulójának zsidó eszkatológiájáról való információinkat (bemutatásához lásd *Ókor* 2012/1, 80–84). A kötet szerzői között megtaláljuk a tulajdonos műgyűjtőt, a leletből zsrnaliszta szenzációt kreáló fegyvereket: Israel Knohlt, valamint számos kiemelkedő epigráfust és teológust. Bár az érdekes felirat értelmezésében nem céljuk végső ítéletet mondani, a különféle nézőpontok együttese jó eligazítást nyújt a lelet értelmezésének mai állásában.

A kötet tartalma: David Jeselsohn: „The Jeselsohn Stone: Discovery and Publication” (1–9). Ada Yardeni és Binyamin Elizur: „A Hebrew Prophetic Text on Stone from the Early Herodian Period: A Preliminary Report” (10–29). Elisha Qimron és Alexey

(Eliyahu) Yuditsky: „Notes on the So-Called Gabriel Vision Inscription” (31–38). Israel Knohl: „The Apocalyptic and Messianic Dimensions of the Gabriel Revelation in Their Historical Context” (39–59). Gary A. Rendsburg: „Hazon Gabriel: A Grammatical Sketch” (61–91). Adela Yarbro Collins: „Response to Israel Knohl, Messiahs and Resurrection in ‘The Gabriel Revelation’” (93–97). John J. Collins: „Gabriel and David: Some Reflections on an Enigmatic Text” (99–112). Matthias Henze: „Some Observations on the Hazon Gabriel” (113–129). Kelley Coblenz Bault: „Hosts, Holy Ones, and the Words of Gabriel: The Angelology of Hazon Gabriel in the Context of Second Temple and Late Antique Literature” (131–152). Daewoong Kim: „The Use of Daniel in the Gabriel Revelation” (153–171). David Capes: „‘Jerusalem’ in the Gabriel Revelation and the Revelation of John” (173–186). (X.G.)

von Ehrenkrook, Jason, *Sculpting Idolatry in Flavian Rome. (An)Iconic Rhetoric in the Writings of Flavius Josephus* (SBLEJL 33), Leiden: Brill 2012, xiv + 226 pp., ISBN 978-90-04-21171-1. € 99.

A zsidóság képi ábrázolásához való viszonyát vizsgálja von Ehrenkrook könyve Flavius Josephus művei alapján. Közismert az a kettősség, ami a Szentírás szigorúnak tűnő anikonikus szemlélete, és a későbbi antik zsidóság gazdag művészeti öröksége között mutatkozik. A kötet egy fontos szerzőnek egy a kérdés szempontjából kiemelt jelentős időszakból származó tanúbizonyságát értékel ki. Köztudott, hogy a hasmoneus/heródesi korban a figurális ábrázolásokkal szemben negatív attitűd figyelhető meg a zsidóság-

ban: a szerző kérdése, hogy a Kr.u. első század végén működő szerző milyen alapon érvel a figuráltsággal szemben, illetve általánosságban, mire vezethető vissza ez az elutasítás a korai zsidóság bizonyos történetének bizonyos szakaszaiban.

A könyv hat fejezetre tagolódik. 1. Reading Idolatry in(to) Josephus (1–18); 2. Jewish Responses to Images in Cultural Context (19–59); 3. The Second Commandment in Josephus and Greco-Roman Jewish Literature (61–97); 4. Sculpture and the Politics of Space in Bellum Judaicum (99–135); 5. Idealizing an Aniconic Past in Antiquitates Judaicae (137–172); 6. The Poetics of Idolatry and the Politics of Identity (173–180). A kötet törzsanyagát lezáró két listászerű függelék közül az első azokat a szavakat listázza, amelyekkel Josephus a szobrokat jelöli, a második pedig azokat a szöveghelyeket gyűjti egybe, ahol az ókori szerző a második parancsolatra utal.

Szerzőnk elemzésében arra a következtetésre jut, hogy a szigorú anikonista szemlélet Josephusnál elsősorban retorikai fogás, melyet nem elsősorban a római szemlélettel szemben fogalmaz meg, hanem inkább közös kulturális értékeket akar kidomborítani. Célja ezzel elsőrenden az, hogy enyhítse a rómaiak és zsidók közti kapcsolat feszültségeit, amikor a felkelés előtti időről beszél. (X.G.)

The Dead Sea Scrolls in Context. Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures (2 kötet, VTSup 140, szerk. A. Lange, E. Tov és M. Weigold), Leiden: Brill 2011, xvi + 962 pp., ISBN 978-90-04-18903-4. € 239.

A leideni Brill kiadó a qumráni szövegekhez kapcsolódó szakmai diskurzus elsődendő fórumává nőtte ki magát az elmúlt évtizedekben. Hosszú ideje működtet könyvsorozatot a témában, a kilencvenes évek közepe óta pedig nívós folyóirattal is hozzájárul a holt-tengeri tekercsek, és a mögöttük álló közösség megismeréséhez. Ehhez járulnak még színvonalas szövegkiadásai, bevezetései és konkordanciái, melyekkel időről-időre hozzájárulnak a kutatók eszköztárának bővítéséhez. Ebbe a sorba jól illeszkedik az Armin Lange vezetésével 2008-ban, Bécsben megrendezett konferencia anyagának kiadása. Az esemény ezt tűzte ki céljává, hogy immár a teljes qumráni anyag ismeretében tágabb ókori kulturális összefüggésekbe állítsák bele a 20. század e páratlan tudományos felfedezését.

A monumentális két kötet anyaga az alábbiak szerint rendeződik. Az első fő rész módszertani kérdésekkel foglalkozik: (Emanuel Tov, *Sciences and the Reconstruction of the Ancient Scrolls: Possibilities and Impossibilities*; James Alfred Loader, *Creating New Contexts: On the Possibilities of Biblical Studies in Contexts Generated by the Dead Sea Scrolls* Jeff S. Anderson, *Curses and Blessings: Social Control and Self Definition in the Dead Sea Scrolls* Tal Ilan, *Reading for Women in 1QSa* (Serekh ha-Edah), 3–76). A következő rész a Héber Biblia szövegtörténeti kérdéseit vizsgálja a qumráni anyag megvilágításában (John Elwolde, *Hodayot's Use of the Psalter: Text-Critical Contributions* (Book 2: Pss 42–72); Russell Fuller, *Hebrew and Greek Biblical Manuscripts: Their Interpretations and their Interpreters*; Alexander Rofe, *Studying the Biblical*

Text in the Light of Historico-Literary Criticism: The Reproach of the Prophet in Judg 6:7-10 and 4QJudg^a, 79–123). Ezt nyelvészeti tanulmányok követik (Steven E. Fassberg, *Dead Sea Scrolls and Their Contribution to the Study of Hebrew and Aramaic*; Moshe Bar-Asher, *Two Issues in Qumran Hebrew: Synchronic and Diachronic Perspectives*; Francesco Zanella, *Lexemes and in the Poetic Texts of Qumran: Analysis of a Semantic Development*; Esther Eshel, *Aramaic Texts from Qumran in Light of New Epigraphical Finds*; Aaron Koller, *Four Dimensions of Linguistic Variation: Aramaic Dialects in and around Qumran*; Christa Muller-Kessler, *Linguistic Heritage of Qumran Aramaic*, 127–259). A következő fő rész a Héber Biblia és egyéb korai zsidó iratok viszonyát kutatja (Mila Ginsburskaya, *Leviticus in the Light of the Dead Sea Scrolls: Atonement and Purification from Sin*; Bennie H. Reynolds III, *Adjusting the Apocalypse: How the Apocryphon of Jeremiah C Updates the Book of Daniel*; Michael Segal, *Identifying Biblical Interpretation in Parabiblical Texts*; Hanna Tervantokko, *Miriam Misbehaving? The Figure of Miriam in 4Q377 in Light of Ancient Jewish Literature*; Pierpaolo Bertalotto, *Qumran Messianism, Melchizedek, and the Son of Man*; J. Harold Ellens, *Dead Sea Scrolls and the Son of Man in Daniel*, 1 Enoch, and the New Testament Gospels: An Assessment of 11QMelch (11Q13), 263–363). Ezután olyan korai zsidó iratokat jár körül a gyűjtemény, amelyek görög nyelven keletkeztek (Jamal-Dominique Hopkins, *Dead Sea Scrolls and the Greco-Roman World: Examining the Essenes' View of Sacrifice in Relation to the Scrolls*; Ekaterina Matusova, 1 En-

och in the Context of Philo's Writings; Noah Hacham, *Where Does the Shekhinah Dwell? Between the Dead Sea Sect, Diaspora Judaism, Rabbinic Literature, and Christianity*; Ulrike Mittmann, *11QMelch im Spiegel der Weisheit*; Loren T. Stuckenbruck, „Heart” in the Dead Sea Scrolls: Negotiating between the Problem of Hypocrisy and Conflict within the Human Being, 367–453).

A második kötet régészeti és történeti tanulmányokkal indul (Hanan Eshel, *Qumran Archeology in Light of Two Rural Sites in Judea*; Kenneth Lonnqvist, *Parallels to Be Seen: Manuscripts in Jars from Qumran and Egypt*; Nora David, *Burial in the Book of Tobit and in Qumran*; Edward Dabrowa, *Hasmoneans in the Light of the Qumran Scrolls*, 457–510). A következő főrészt vallás- és eszmetörténeti irányú tanulmányokat tartalmaz (Esther G. Chazon, *Shifting Perspectives on Liturgy at Qumran and in Second Temple Judaism*; Daniel Stokl Ben Ezra, *When the Bell Rings: The Qumran Rituals of Affliction in Context*; Russell C.D. Arnold, *Dead Sea Scrolls, Qumran, and Ritual Studies*; Sandra Jacobs, *Expendable Signs: The Covenant of the Rainbow and Circumcision at Qumran*; Alex P. Jassen, *Prophecy after „the Prophets”: The Dead Sea Scrolls and the History of Prophecy in Judaism*, 513–593). Ezután a qumráni anyagot a rabbinikus irodalommal összevető tanulmányok következnek (Lawrence H. Schiffman, *Second Temple Literature and Rabbinic Judaism*; Günter Stemberger, *Mishnah and Dead Sea Scrolls: Are there Meaningful Parallels and Continuities?*; Paul Heger, *Rabbinic Midrashei Halakhah, Midrashei Aggadah in Qumran Literature?*;

Moshe J. Bernstein, *Genesis Apocryphon and the Aramaic Targumim Revisited: A View from Both Perspectives*; Stefan C. Reif, *Genizah and the Dead Sea Scrolls: How Important and Direct is the Connection?*; Meir Bar-Ilan, *Non-Canonical Psalms from the Genizah*, 597–718). Négy tanulmány a qumráni anyagot a korai kereszténység felől vizsgálja (Karl P. Donfried, *Paul the Jew and the Dead Sea Scrolls*; Cecilia Wassen, „Because of the Angels”: Reading 1 Cor 11:2-16 in Light of Angelology in the Dead Sea Scrolls; Renate J. Pillinger, *Dead Sea Scrolls and Early Christian Art*; Agnethe Siquans, *Hermeneutics and Methods of Interpretation in the Isaiah Pesharim and in the Commentary on Isaiah by Theodoret of Cyrus*, 721–775). Az utolsó fő rész még tágabb összefüggéseket, az ókori Mediterráneum és az ókori kelet irányába mutatókat kutat (Gebhard J. Selz, *Of Heroes and Sages: Considerations on the Early Mesopotamian Background of Some Enochic Traditions*; Ursula Schattner-Rieser, *Levi in the Third Sky: On the „Ascent to Heaven” Legends within Their Near Eastern Context* and J.T. Milik’s Unpublished Version of the Aramaic Levi Document; Ida Frohlich, *Qumran Biblical Interpretation in the Light of Ancient Near Eastern Historiography*; Jan Dusek, *Protection of Ownership in the Deeds of Sale: Deeds of Sale from the Judean Desert in Context*; Bernhard Palme, *Public Memory and Public Dispute: Council Minutes between Roman Egypt and the Dead Sea*; Zlatko Pleše, *Qumran Pesharim and the Derveni Papyrus: Transpositional Hermeneutics in Ancient Jewish and Ancient Greek Commentaries*; George Branch-

Trevathan, *Why Does 4Q394 Begin with a Calendar?*, 779–933). (X.G.)

Murphy O’Connor, Jerome, *Keys to Jerusalem. Collected Essays*, Oxford: Oxford University Press 2012, xvi + 317 pp., ISBN 978-0-19-964202-1. £ 65.

Jerome Murphy O’Connor domonkos biblikus 1967 óta a neves jeruzsálemi Ecole Biblique professzora. Érdeklődési területe az Újszövetség és a korai zsidóság irodalma, emellett azonban szakmai karrierje során végig megkülönböztetett figyelmet fordított szeretett városának, Jeruzsálemnek a történetére is, valamint — páratlan helyismeretét kamatoztatva — a Szentföld egészének emlékeire. Az oxfordi kiadó által megjelentetett kötete a Szent Várossal kapcsolatos tanulmányait gyűjtötte egybe, illetve három, eddig még nem publikált tanulmányt is közöl. A korábban kiadott tanulmányok a ’90-es évek második felére és a 2000-es évekre datálódhatnak, egybeszerkesztésük tiszteletreméltó kötetet eredményez, amely egész a keresztések koráig — sőt, egyes esetekben a mai időnkig kíséri nyomon Jeruzsálem emlékeinek történetét.

A kötetbe az alábbi cikkeket válogattába a szerző. *Jerusalem: History, Archaeology and Theology* (1–34); *The Temple and the Antonia* (37–51); *Hierosolyma/Ierousalem in Galatians* (53–57); *Jesus and the Money-Changers* (Mark 11:15-17; John 2:13-17) (59–76); *What Really Happened at Gethsemane?* (77–106); *Tracing the Via Dolorosa* (107–121); *The Cenacle and the Community. The Background of Acts 2:44-45* (123–133); *The Tomb of James* (135–143); *The Location of the Capitol in Aelia Capitolina* (147–155);

The Authenticity of the Holy Sepulchre (159–192); Restoration and Discovery: Bringing to Light the Original Holy Sepulchre Church (193–218); The Christian Quarter of Jerusalem (219–259); The Hospital of Saint John of Jerusalem (261–285); Sources for the Study of Jerusalem (287–302). A kötetet a bibliográfia és a mutatók mellett számos jó minőségű kép teszi még használhatóbbá. (X.G.)

Drawnel, Henryk, *The Aramaic Astronomical Book (4Q208–211) from Qumran. Text, Translation, and Commentary*, Oxford: Oxford University Press 2011, xvi + 505 pp. + viii pl., ISBN 978-0-19-959043-8. £ 189.

A lublini Katolikus Egyetem oktatója, Henryk Drawnel a qumráni korpusz egy fontos darabjának, a hénoki irodalom Asztronómiai Könyvének arám töredékeit gondozta ebben a kötetben. Elsőként adja kritikai kiadását e töredékeknek, melyeket kutatásai alapján rekonstruál is, valamint rendkívül részletes kommentárral lát el. A töredékek jelentőségét az biztosítja, hogy a teljes egészében csak etióp nyelven fennmaradt 1 Hénok könyv legkorábbi, eredeti arám nyelvű kézírataival van dolgunk (a könyv egészében végre szakmai igényességű fordításban is olvasható magyar nyelven, lásd a megelőző folyóiratszámunkban közölt recenziót).

Az *Asztronómiai könyv*, elnevezésének megfelelően, a hold járásának fázisaival, a csillagok megjelenésével, és meteorológia jelenségekkel foglalkozik. Átfogó szemléletével, nagy anyagmennyiségével és következetes rendszerével a korai zsidó asztronómiai irodalom legnagyobb jelentőségű darabja. Drawnel széleskörű háttérismeretről számot adó kommentárjaival a könyvet nem pusztán a zsidó asztronómia hátterére helyezi el, hanem tágabb ókori keleti összefüggéseit is bemutatja.

A kötet anyagát kísérő konkordancia, valamint a rendkívül professzionális minőségű fénykép-táblák további segítséget nyújtanak a könyvvel foglalkozó kutatóknak. (X.G.)

Hossfeld, Frank Lothar és Erich Zenger, *Psalms 3 (Hermeneia)*, Minneapolis: Fortress Press 2011, xxii + 712 pp., ISBN 978-0-8006-0762-3. \$ 69.

A német szerzőpáros három kötetesre tervezett munkájával az új évezred standard zsolnártárkommentárjának megírásába kezdett. A Herder Verlag által németül publikált köteteket a Hermeneia sorozat keretei között szinte azonnal jelentetik meg angolul is (az elsőként kiadott 2. kötethez lásd 2005. évfolyamunk recenzióit), ami tekintélyét és kvalitásait jól példázza. Ez a kötet szép tisztelgés a 2010 húsvétján tragikus hirtelenséggel elhunyt münsteri professzor, Erich Zenger emléke előtt, aki az elmúlt évek legkiválóbb európai biblikusa, és a zsolnárok értelmezésének egyik kortárs úttörője volt. Csak remélni lehet, hogy halálával szerzőtársa képes lesz továbbvinni a rá oly jellemző szellemes invenciót Izrael költészetének értelmezésében. Már csak azért is, mert az első kötet — benne az általános bevezetéssel — Zenger haláláig meg nem készült el.

A kommentársorozat e harmadik kötete a Zsolnároskönyv utolsó harmadát, a 101–150. zsolnárokat magyarázza, rövid bevezetővel, és számos — elsőrenden a kisebb gyűjteményi egységek kompozícióját vizsgáló — exkurzussal. A recensens számára különösen kedves ezek közül az utolsó, amely

Az Asztronómiai könyv, elnevezésének megfelelően, a hold járásának fázisaival, a csillagok megjelenésével, és meteorológia jelenségekkel foglalkozik. Átfogó szemléletével, nagy anyagmennyiségével és következetes rendszerével a korai zsidó asztronómiai irodalom legnagyobb jelentőségű darabja. Drawnel széleskörű háttérismeretről számot adó kommentárjaival a könyvet nem pusztán a zsidó asztronómia hátterére helyezi el, hanem tágabb ókori keleti összefüggéseit is bemutatja.

a zsolttár-kommentálásban sajnos szokatlan módon, a 151. zsolttárt is vizsgálja, a LXX alapján. (X.G.)

Nickelsburg, George W.E. és James C. VanderKam, *1 Enoch 2* (Hermeneia), Minneapolis: Fortress Press 2011, xxx + 618 pp., ISBN 978-0-8006-9664-1. \$ 82.

E hatalmas kommentár első kötete Nickelsburg tollából 2001-ben látott napvilágot (recenziójához lásd 2003-as évfolyamunkat). A kommentár befejezéséhez James VanderKam csatlakozott szerzőtársként, így azt mondhatjuk, az Egyesült Államok két legfelkészültebb Hénok-szakértője készítette el számunkra ezt a korszakalkotó munkát. E második kötetre a hénoki mű két fő része, a *Példázatok könyve*, és az *Asztronómiai könyv* marad hátra. Ezek közül az elsőnek érdekessége, hogy a könyv qumráni töredékei ennek nem őrizték meg arám nyelvű eredeti szövegét, így itt az etióp változat tekinthető a legrégebből fennmaradt szövegának. A kutatók meggyeznek abban, hogy ez a hénoki korpusz legkésőbb kialakult darabja, egyesek egészen a Kr.u. 2. századig tolják ki keletkezési idejét.

A két nagy részhez részletes bevezetőt fűztek a szerzők, amit szakaszonkénti kommentár követ. A kommentárt keretező bibliográfiák minden fontos szakirodalmi tételt listáznak. Együtt Loren Stuckenbrucknak a CEJL sorozatban megjelent rész-kommentárjával, ez a mű hosszú időre meghatározza Hénok könyve megértését a kutatók közt. (X.G.)

Paul, Shalom M., *Isaiah 40–66. Translation and Commentary* (ECC), Grand Rapids: Ee-

rdmans 2012, xiii + 714 pp., ISBN 978-0-8028-2603-9. \$ 68.

Az Eerdmans kiadó nemrégiben indított kritikai kommentársorozatának másodikként megjelenő ószövetségi kötetében a jeruzsálemi Héber Egyetem assziriológus és biblikus professor emeritusa, Shalom Paul magyarázza az izajási korpusz második fő részét. A kötet leginkább szembetűnő sajátossága, hogy szerzőnk szakít a kutatásban Duhm óta még mindig mainstream-nek tartott nézettel, és a könyv 40–66. fejezeteit egy szerző művének tartja. Ezzel Tritó-Izajás enigmatikus alakját kiküszöböli a könyv előállítás-történetéből.

A kommentár során a megszokotthoz képest sokkal erőteljesebben kapnak szót a középkori zsidóság nagy szentírásmagyarázói, ugyanakkor azonban az összegyűjtött bibliográfia egyértelműsíti, hogy a szerző nagyon is tudatában van Izajás könyve kortárs szakirodalmával. Külön érdeme a magyarázott szakaszok friss fordítása, itt is, és a kommentárokból is, jöllehet a döntő szó a héber szövegé, tekintetbe veszi, ha szükséges, a LXX és a qumráni kéziratok tanúságát is. Az utóbbi évtizedekben jó néhány kiváló kommentár született Izajás könyve második feléhez — elég talán csak K. Baltzer, J. Blenkinsopp, J. Goldingay vagy J.L. Koole nagyívű munkáira utalni. Paul művét ezek sok szempontból felülműlják. A szerző gondolkodásának egysége, és mély teológiai látásmódja azonban biztosítja azt, hogy kötet nem marad olvasatlanul a polcokon. (X.G.)

Gerd Theissen, *The New Testament. A Literary History*, Minneapolis, Fortress Press, 2011. xvi + 311 pp. ISBN 978-0-8006-9785-3.

Gerd Theissen neve nem ismeretlen a magyar olvasóközönség előtt, az újszövetségi tudományokban elért kiemelkedő munkássága kétségkívül egyedülálló. A Szent István Társulat (Nyomon követtem), a Kálvin Kiadó (Az első keresztyének vallása – Az őskeresztyén vallás elemzése és vallástörténeti leírása; A Jézus-mozgalom – Az értékek forradalmának társadalomtörténete; Az őskeresztyénség élményvilága és magatartásformái – Az őskeresztyénség pszichológiája) és a fordító, Szabó Csaba jóvoltából számos, egyetemi oktatásban használható könyvet olvashatunk immár magyarul is a kiváló heidelbergi újszövetségi kutatótól.

Az angol kiadás a német eredeti *Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem* c. könyvének fordítása, melyet a szerző a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karának ajánl, amiért az 2005 októberében díszdoktori címmel tüntette ki őt.

A fentebb említett könyvekben már találkozhatunk a recenzált könyvben is vizsztatérő gondolatokkal. A *Literary History* bizonyos szinten az újszövetségi „bevezetés” (*introductio*) műfajához sorolható. Az Újszövetség azonban csak egy az őskeresztyén irodalomból. Ennek megfelelően Theissen figyelmet fordít az apokrif iratokra is (Tamás evangéliuma, Az egyiptomiak evangéliuma, A nazarénusok evangéliuma, Az ebioniták és a héberek szerinti evangélium, Péter evangéliuma, továbbá: az ún. Egerton-evangélium és az ismeretlen berlini evangélium). A kötet talán egyik legértékesebb szakasza a kánont feldolgozó utolsó előtti fejezet (*A kánon mint a megegyezésre és az elhatárolásra épülő állandóság eszköze*).

A *Literary History* 20 fejezetből áll és 4 részre tagolódik:

Első rész: Az őskeresztyén irodalomtörténet kettős kezdete

A. Az evangélium-irodalom kezdetei Jézusban

B. A páli levél-irodalom karizmatikus fázisa

Második rész: Pál és Jézus fiktív önértelmezése

A pszeudepigráf fázis

Harmadik rész: Független formák tekintélye

A funkcionális fázis

Negyedik rész: Az Újszövetség útja a vallásos világ-irodalomig

A kánoni fázis

A kötet használhatóságát nagyban emeli a számos táblázat, az összehasonlító-, összefoglaló áttekintések mutatós sokasága, a gazdag bibliográfia és az ókori források, bibliai és Biblián kívüli helyeinek indexe. A könyvet jó szívvel ajánljuk Újszövetség iránt érdeklődőknek, bízva abban, hogy a Kálvin Kiadó felveszi a kiadandó könyveinek listájára Theissen *Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem* c. munkáját, és kézbe vehető, kézbe adható lesz magyarul is. (Sz. X.)

Andrew T. Glicksman, *Wisdom of Solomon* 10. *A Jewish Hellenistic Reinterpretation of Early Israelita History through Sapiential Lenses, Deuterocanonical and Cognate Literature Studies* 9; Berlin – Boston, De Gruyter, 2011. xiv + 244 pp. – ISBN 978-3-11-024764-0.

A Bölcsesség könyvének 10. fejezetétől indul az az *újraértelmezés*, amely kreatív módon dolgozza fel Izrael történetét Ádámtól egészen a kivonulás eseményéig. Ebben az átelmélkedett történelemben a szerző, Pszeudo-Salamon felfedezi az isteni Bölcsesség mű-

ködését, ily módon a nép történelmét belehelyezi Isten üdvözítő tervébe.

Glicksman publikált doktori munkája (2009, School of Theology and Religious Studies at The Catholic University of America) irodalmi és történelmi kontextusában veszi nagyító alá a vizsgált (katolikusok számára) szentírási fejezetet, figyelmet fordítva annak költői elrendezésére, az irodalmi műfajra (*exempla* vagy *Beispielreihe*) és formára (az erénytan, a szünkrizisz és a midrás elemei), valamint bemutatja Pszeudo-Salamon hermeneutikai módszerét (implicit idézetek, általános utalások az Írásokra, különösen az első két mózesi könyvre; az újraértelmezéshez az előbb említett két bibliai könyv mellett segítségül hívja a Példabeszédek könyvét, Izajás tekercsét és a Zsoltárokat; a hellenista gondolkodásmód felhasználása a Bölcsesség bemutatásában; az újraolvasás során felhasznál Biblián kívüli midrási, talán saját díszítőelemeket is; idealizálja és „globalizálja” az egyes alakokat, hogy a szöveg akkori olvasói/hallgatói jellegzetes magatartásformákkal találják szemben magukat („mind a mai napig”, ahogy a Bölcs 10,7 állítja). Ezt követően elvégzi a fejezet korrekt exegézisét.

A bölcsességi „szemüveg” pedig, amin keresztül a szerző újraolvassa Izrael történelmét: a megszemélyesített Bölcsesség alakja, akit a szerző kapcsolatba hoz a múlt nagyjával (Ádám, Noé, Ábrahám, Lót, Jób, József), valamint a retribúció tana. A bibliai történelem újraolvasásának az lehetett a célja, hogy bemutassa és igazolja: a múltban, a jelenben és az eljövendőben is igaz az, hogy a Bölcsesség vezeti a történelmet, irányítja, védelmezi, megszabadítja híveit.

A dolgozatot követően függelékben foglalkozik a Bölcs 10 költői és ritmikus próza elemivel, valamint pozitív (1Makk 2,50–61; 4Makk 16,16–23; 18,9–19; Zsid 11; 1Kel 17,2–18,17), negatív (Sir 16,6–14) és kevert (3Makk 2,3–8; 6,2–8; Sir 44–50; CD 2,17–3,12; Philón *Praem.* 13–78; *Virt.* 199–227; 1Kel 4,1–5,5; 9,3–12,8), vagyis pozitív és negatív példák felsorakoztatásával (*Beispielreihe*) kínál további összehasonlítást az Olvasónak.

Glicksman vállalkozása precíz, az intertextualításra érzékeny munka. Jó szívvel ajánlom deuterokanonikus könyvek iránt érdeklődőknek. (*Sz. X.*)

Peter Schäfer, *The Jewish Jesus. How Judaism and Christianity Shaped Each Other*, Princeton, Princeton University Press, 2012. xvii + 349 pp. – ISBN 978-0-691-15390-2.

Peter Schäfer Jézus-könyvét bevallottan Vermes Géza klasszikus munkája, *A zsidó Jézus* (Jesus the Jew) inspirálta. Míg azonban a Makóról startoló kiváló kutató a történeti Jézussal foglalkozott, visszahelyezve személyét a zsidó környezetbe, Schäfer a zsidóság és a kereszténység kapcsolódását vizsgálva, a rabbinikus zsidóságon belül foglalkozik olyan alakokkal, mint Dávid, Metatron, a Messiás, az angyalok, és Ádám, akik a zsidóságon belül töltenek be olyasféle szerepet, mint Jézus a kereszténységben. Így fogalmaz a princetoni professzor: „Ezek az alakok – akár elfogadták, akár visszautasították őket – megpróbálnak beépülni a zsidóságra vagy leszakadni onnan; olyan (fél)isteni hatalmasságok, amelyek növelik, vagy éppen fenyegetik a zsidó Isten isteni mivoltát” (20. oldal).

A könyv kilenc fejezetből áll: Isten különböző nevei; Az ifjú és az öreg Isten; Isten és

Dávid; Isten és Metatron; Istennek van atyja, fia vagy testvére?; Ádám; A Messiás születése, avagy miért tűnt el a gyermek-Messiás?; Efraim, a szenvedő Messiás.

Pillantsunk be néhány fejezet tartalmába!

Az Isten különböző neveit (Elohim, JHVH) taglaló első fejezetben betekintést nyerhetünk a rabbik és az „eretnekek” (*minim*) Isten természetéről szóló vitájába: a rabbik Elohimja talán visszatükrözi, hogy az isteni hatalmasságok hierarchiája hasonló a Római Birodalom hierarchikus felépítéséhez, vagy az ő istenünk mindig egy és ugyanaz marad? Hasonló témával foglalkozik a második (az öreg Atyaisten és az ifjú Fiúisten) és az ötödik fejezet is (Isten család-i háttere).

A harmadik fejezet a Dán 7,9 titokzatos kifejezésének exegézisével foglalkozik („trónokat állítottak fel”), közelebbről az Isten trónja mellett felállított Dávid trónjával, valamint az ún. Dávid-apokalipszis (*in Hékalót Rabbati*) fejtegetésével, ahol a megdicsőült messiáskirálylyal mennyei szolgálattartás közben találkozunk. Schäfer strukturális hasonlóságot fedez fel a Jelenések könyve által leírt Bárány (= Jézus Krisztus) felmagasztalásával. Így fogalmaz: „A Dávid-apokalipszis választ ad az Újszövetségre, ez esetben a Jelenések könyvére. Az apokalipszis szerzője megkísérli egyértelművé tenni, hogy az Emberfia-Messiás, amelyet az Újszövetség elbitorolt, valójában a zsidó megváltó, akit Isten égbe emelt; emiatt mindenféle kísérletet – a zsidókkal versengő vallású – keresztények részéről, akik azt állítják, hogy ez a maguk megváltója, téves és szembe kell vele helyezkedni.” (94). Az ún. Dávid-apokalipszis eredetéről semmi biztosat nem tudunk, csupán azokat a hasonlóságokat tudjuk regisztrálni, amiket

a Babiloni Talmud és a Hékalót-irodalom bizonyos hagyományában találunk. A fejezet a Dura-Europoszi zsinagóga Dávid-freskójának rövid elemzésével zárul.

A nyedek fejezetben a mennyei udvartartás legrangosabb angyalával találkozunk: az isteni státuszra emelkedett („kisebb JHVH”) Metatronnal („a Trónus mögött álló”). Peter Schäfer a fejezet végén összehasonlítja a rabbinikus források (Bavli és az ún. Hékalót-irodalom) által bemutatott Metatron felemelkedését és az újszövetségi források (Zsid 1,1–4; Fil 2,6–11) ábrázolta Jézus felmagasztalását. Arra a megállapításra jut, hogy Metatron alakja a babiloni (nem palesztin!) zsidók megfontolt válasza volt a kereszténység támasztotta kihívásokra. Így fogalmaz: „Nincs szükségünk Jézusra – állítják ezek a körök –, és természetesen nincs szükségünk arra sem, hogy belegabalyodjunk abba az érthetetlen és megmagyarázhatatlan misztikus-krisztológiai hálóba, amibe ti, keresztények belekerültetek (belekerültetek! bár végső soron ez az én érvem). A mi szabadítónk egy emberi alak, aki teremtett, de isteni lény lett, és ő most ehként ítéli meg Istennel együtt (vagy inkább az ő nevében) az eget és a földet. [...] A végső megváltást nem a hagyományos Messiás, még csak nem is maga Isten viszi végbe, hanem egy közülünk támadt szabadító, valódi ember és egy új Isten” (148–149. oldal).

A hatodik fejezet többek között arra a kérdésre keresi a választ, hogy az angyalokat melyik napon teremtette Isten; kitér a kinyilatkoztatásra, Philón angyaltanára és az angyalok tiszteletének kérdésére is.

A hetedik fejezetben szintén találkozunk az alexandriai exegéta, valamint Pál apostol (1Kor; Kol 1,15–18) gondolataival (első Ádám – utolsó Ádám). Az Ádám-mítosz kapcsán

Schäfer hangsúlyozza, hogy a rabbik polémiaiát folytattak, nehogy Ádámot emberfeletti és (fél)istenti létszintre emeljék, mivel tudatában voltak a lehetséges krisztológiai értelmezéseknek.

A nyolcadik fejezet a messiási eszme jegyében bizonyos módon a Metatron és Dávid alakját feldolgozó fejezetek gondolatmeneteit folytatja.

Az utolsó, a kilencedik fejezet is a messiási eszmét taglalja. A rabbinikus zsidóság is tud a szenvedő messiásról (a Szolga énekei

Izajásnál, illetve Zak 12,10), mivel azonban a kereszténység elbitorolta, a zsidóságban alig fordítottak rá figyelmet, az elnyomás következtében azonban sokkal erőteljesebben visszatért (Pesziqta Rabbati).

Peter Schäfer könyve élvezetes olvasmány, jó anyaggal és szempontokkal szolgál a zsidóság és a kereszténység korai kapcsolatának újraértékeléséhez. A magam részéről jó szívvel ajánlom. (Sz. X.)

A KÖTETBEN ISMERTETETT KÖNYVEK LISTÁJA:

- BRODY, Lisa R. – HOFFMAN, Gail L. (szerk.): *Dura Europos: Crossroads of Antiquity* – 189.
- CHI, Jennifer Y. – HEATH, Sebastian (szerk.): *Edge of Empires: Pagans, Jews, and Christians at Roman Dura-Europos* – 189.
- LANGE, A. – MEYERS, E. M. – REYNOLDS, B. H. – STYERS, R. (szerk.): *Light against Darkness. Dualism in Ancient Mediterranean Religion and the Contemporary World* (JAJSup 2.) – 191.
- LANGE, Armin – WEIGOLD, Matthias: *Biblical Quotations and Allusions in Second Temple Jewish Literature* (JAJSup 5) – 191.
- HENZE, M. (szerk.): *Hazon Gabriel. New Readings of the Gabriel Revelation* (SBLEJL 29,) – 192.
- VON EHRENKROOK, Jason: *Sculpting Idolatry in Flavian Rome. (An)Iconic Rhetoric in the Writings of Flavius Josephus* (SBLEJL 33) – 192.
- LANGE, A. – TOV, E. – WEIGOLD, M. (szerk.): *The Dead Sea Scrolls in Context. Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures* (2 kötet, VTSup 140) – 193.
- MURPHY O'CONNOR, Jerome: *Keys to Jerusalem. Collected Essays* – 195.
- DRAWNEL, Henryk: *The Aramaic Astronomical Book (4Q208-211) from Qumran. Text, Translation, and Commentary* – 196.
- HOSSFELD, Frank Lothar – ZENGER, Erich: *Psalms 3* (Hermeneia) – 196.
- NICKELSBURG, George W. E. – VANDERKAM, James C.: *1 Enoch 2* (Hermeneia) – 197.
- SHALOM M., Paul: *Isaiah 40–66. Translation and Commentary* (ECC) – 197.
- THEISSEN, Gerd: *The New Testament. A Literary History* – 197.
- GLICKSMAN, Andrew T.: *Wisdom of Solomon 10. A Jewish Hellenistic Reinterpretation of Early Israelite History through Sapiential Lenses, Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 9* – 198.
- SCHÄFER, Peter: *The Jewish Jesus. How Judaism and Christianity Shaped Each Other*, Princeton – 199.

A KÖNYVISMERTETÉSEKET ÍRTÁK:

- Sz. X. Szabó Xavér
X. G. Xeravits Géza