

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 újraértékelte 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. Másrészről 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-tekercs 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 felolvassanak 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. Különböznön 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: **ברא דיי שכלל ית שמיא וית ארעא** („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 (תבל) az ő bölcsessége (בְּחָכְמָהּ) által hozta létre. A Zsolt 104,24-ben a zsoltáros így szól: „Mily nagy-szerűek a te műveid, ó Urunk! Mindegyiküket bölcsességgel (בְּחָכְמָהּ) alkotad”. A Péld 8,22-31 szerint a bölcsesség ott volt az Úr mellett, mint egy „kéz-műves” (8,30: מְוֹן), 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 **ברא** lebilincselő exegézisét hajtja végre. A *Ter 1,1* héber szövegében a **ברא** 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 ל-שכלל-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 רסשיה”, 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 Έν ἀρχή („kezdetben”) kifejezéssel jelzi. A kifejezés megismétlődik Jn 1,2-ben, ahol az Igéről 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*-ja 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” (בְּיּוֹמֵי 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 למיחא שמיחא למיחא (קיצא דעתיד מלכא שמיחא למיחא), 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 [törzséből],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” (יִרְקֹן) 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 próféciónak 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 ἡγοούμενος) 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 Próféta, 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.