

Ruff Tibor

Az
Újszövetség
és a
Tóra

jószöveg
műhely kiadó

Előszó

Bevezetés

Módszertani bevezetés

A közeli olvasat fogalma

Hit, vallási érdekek és tudományosság

A teológia és a történelemtudomány viszonya az újszövetség közeli olvasatának követelménye fényében.

I. A megtörtént tény és a történelmi tény fogalma

II. Üdvtörténet, történelem, mítosz és kinyilatkoztatás

III. A modern, természettudományos világnézet, a történettudomány és a teológia viszonya

Jézus és a Tóra

Alapvető szempontok Jézus és a Tóra viszonyának tárgyalásához

Jézus és az írott tóra

I. A Jézus törvényhűségét igazoló szöveghelyek az Újszövetségben

II. A Jézus törvényhűségét kétségessé tevő szöveghelyek az Újszövetségben

Jézus és a szóbeli Tóra

Jézus viszonya a szóbeli Tan egészéhez

II. Jézus viszonya a Szanhedrinhez

A zsidókeresztények és a Tóra

A zsidókeresztények és az írott Tóra

II. A zsidókeresztények törvényhűségét kétségessé tevő szöveghelyek az Újszövetségben

A zsidókeresztények és a szóbeli Tóra

I. A zsidókeresztények viszonya a rabbinikus rendelkezésekhez és szokásokhoz

II. A zsidókeresztények és a Szanhedrin viszonya

A nem zsidókeresztények és a törvény

Pál és a Tóra

Az Újszövetség tartalmi egységének posztulátuma

Pál törvényteológiájának újszövetségi keretei

Pál és az írott Tóra viszonya

I. A Pál törvényhűségét bizonyító további helyek az Újszövetségben

II. Pál Törvénnyel kapcsolatos háláchájának általános rendszere a nem zsidókat illetően

III. A Pál törvényhűségét kétségessé tevő szöveghelyek az Újszövetségben

Pál és a szóbeli tóra

I. Pál és az ággádák viszonya

II. Néhány példa arra, hogy Pál rabbinikus háláchákat is átvett

III. Pál és a Szanhedrin viszonya

Szakkifejezések magyarázata

Abstract

ELŐSZÓ

Ez a könyv az *Országos Rabbiképző - Zsidó Egyetem Zsidó Vallástudományi Doktori Iskolájában* 2009-ben megvédett doktori disszertációm kis mértékben átdolgozott változata. Csak az opponenseim által szóvá tett, valamint általam azóta fölfedezett hibákat, hiányosságokat javítottam ki benne. Ezen túlmenően nem egyszerűsítettem le a szövegét, így elsősorban a Bibliában, a zsidó vallástudományban és a keresztény teológiában valamennyire járatos olvasóknak szól, és a fenti tényből adódóan témáját elsősorban a judaizmus és a filozófia fogalmi apparátusának használatával tárgyalja - de azért remélem, hogy mindenki élvezettel tudja majd olvasni. Akár kézikönyvként is használható, mert ha valakit csak egy-egy részletkérdés érdekel, a tartalomjegyzék alapján könnyen tájékozódhat. Ezért kiegészítettem egy *Szakkifejezések magyarázata* című részzel a nem szakmabeli olvasók érdekében.

Ezen a helyen szeretnék köszönetet mondani mindazoknak, akik munkámat segítették: mindenk előtt feleségemnek, Zsuzsának, és gyermekeimnek, Anna Ráhelnek, Alexa Zoénak és Zsófia Saloméának, hogy támogattak, és türelemmel viselték az írás és kutatás miatti gyakori hiányomat. Köszönöm az *Országos Rabbiképző - Zsidó Egyetem* tanárainak és munkatársainak az intézmény nyitott, szabad, ilyen érzékeny témákban is toleráns légkörét és a *Szent Pál Akadémia* Szenátusának a tanulásra kapott lehetőséget; köszönöm konzulensemnek, Rugási Gyulának, valamint opponenseimnek, Domán István főrabbinak, Szigeti Jenő teológusnak és Tatár György filozófusnak rendkívül értékes észrevételeiket, melyekkel e

könyv megszületését lehetővé tették. Köszönöm azoknak a barátaimnak és munkatársaimnak, akik lefordítottak számomra nehéz szövegeket, utánanéztek saját területükön információknak, tanácsaikkal vagy más módokon segítettek: Benke Lászlónak, Fényes Balázsnak, Finta Szilviának, Grill Tibornak és Eszternek, Hack Mártának, Kövér Gábornak, Kulcsár Árpádnak, Major Gábornak, Misik Andrásnak, Pátkai Andrásnak, Szabados Attilának és Zitának, Szula Lászlónak, Turán Tamásnak, Asher Intraternek és sokaknak másoknak. Különleges hálával tartozom Németh Sándornak és Juditnak, akiktől a Biblia tanulmányozásának szenvedélyes szeretetét és az ebben a könyvben foglaltak sok lényeges elemét tanultam. Végül utoljára, de elsősorban az Örökkévaló Istennek, akinek pusztá létezésemet, életemet köszönhetem, és aki abban a fölfoghatatlan megtiszteltetésben és örömben részesített bennünket, hogy miután létre hívott és öntudattal ajándékozott meg, egyáltalán gondolkodhatunk világán, szavain és tettein.

Utolsó kutatásaimat és az írás munkáját 2005-2008-ban végeztem el. Erre az időszakra esett a Názáreti Jézus *bármicvájának* kétezredik és Izrael újkori állama fennállásának hatvanadik évfordulója. E két esemény emlékének ajánlom ezt a könyvet.

Ruff Tibor, Budapest, 2009. április 8.

Ne gondoljátok, hogy eltörölni jöttem a Törvényt vagy a Prófétákat: nem azért jöttem, hogy eltöröljem, hanem hogy teljessé tegyem őket. Mert úgy van, ahogy mondom nektek: ameddig az ég és a föld meg nem semmisül, egyetlen „i” betű, sem egyetlen írásjel nem veszíti érvényét a Törvényből, amíg az egész meg nem valósul! Aki tehát csak egyet is eltöröl a legkisebb parancsok közül, és úgy tanítja az embereket, a legkisebbnek fogják mondani a mennyek királyságában – aki viszont teljesíti őket, és tanítja is, azt nagynak fogják mondani a mennyek királyságában.

Jézus (Máté evangéliuma 5:17-19)

Mert arra a következtetésre jutottunk, hogy az ember hitből válik igazzá, a Törvény cselekedeteitől függetlenül. Vagy az Isten talán csak a zsidóké lenne? A nemzeteké nem? De bizony a nemzeteké is, ha valóban egy Isten van – aki igazzá fogja tenni a körülmetélkedetteket hitből és a körülmetéletleneket hit által. Hatályon kívül helyezük tehát a Törvényt a hit által? Isten őrizz! Sőt, megerősítjük a Törvényt!

Pál apostol (Levél a rómaiakhoz 3:28-31)

**BEVEZETÉS AZ UTÓBBI FÉL
ÉVSZÁZADBAN, MINT
ISMERETES, GYÖKERES
VÁLTOZÁSOK,
FORRADALMI
SZEMPONTVÁLTÁSOK
ZAJLOTTAK LE AZ
ÚJSZÖVETSÉGGEL
FOGLALKOZÓ
TÖRTÉNETTUDOMÁNYBAN,
ÉS RÉSZBEN EZEK
NYOMÁN A KERESZTÉNY
TEOLÓGIÁBAN IS IGAZI
PARADIGMAVÁLTÁS¹
KEZDŐDÖTT EL,
KÜLÖNÖSEN A ZSIDÓSÁG
ÉS KERESZTÉNYSÉG**

**VISZONYÁT ILLETŐEN.
EZEKET A RADIKÁLIS
ESZMETÖRTÉNETI
VÁLTOZÁSOKAT
TERMÉSZETESEN
HASONLÓAN MÉLYREHATÓ
TÖRTÉNELMI ESEMÉNYEK
IS MOTIVÁLTÁK, ILLETVE
SZOLGÁLTAK HÁTTERÜKÜL.
HOGY EZEK KÖZÜL CSAK A
HÁROM LEGDÖNTŐBBET
EMLÍTSEM: AZ EMBERISÉG
TÖRTÉNELMÉBEN -
VÉLEMÉNYEM SZERINT -
EGYEDÜLÁLLÓ, S AZ
EURÓPAI CIVILIZÁCIÓT
MINDEN TEKINTETBEN
ALAPJAIBAN MEGRENDÍTŐ,**

**EGYESEK SZERINT
MEGSEMMISÍTŐ SOÁ;
IZRAEL ÁLLAM
ÚJJÁSZÜLETÉSE KÉTEZER
ÉV UTÁN, MAJD
JERUZSÁLEM
ÚJRAEGYESÍTÉSE;
VALAMINT A HOLT-TENGERI
TEKERECSEK FELFEDEZÉSE
ÉS FELDOLGOZÁSA. ÉS
TERMÉSZETESEN
MINDEZEK SOKFÉLE
KÖVETKEZMÉNYE A
ZSIDÓSÁG ÉS A
KERESZTÉNYSÉG
ÖNÉRTELMEZÉSÉBEN ÉS
EGYMÁSHOZ VALÓ
VISZONYÁBAN.**

Mint Heller Ágnes *A zsidó Jézus feltámadása* című könyvében részletesen elemzi, többek között ezek és más események, társadalmi változások is inspirálták és motiválták azt a vallástörténeti, illetve teológiai erjedést, amelynek során mind a zsidóság, mind a kereszténység egyes képviselői elkezdtek rákérdezni a hagyományukban immár kétezer év óta nem nagyon bolygatott alaptételekre, és radikálisan új megoldásokat kezdtek javasolni az egyazon Istenre hivatkozó két „nép” viszonyát évszázadokon át nagyon megterhelő teológiai problémákra. A különböző keresztény egyházak is többé-kevésbé, de különösen egyes teológusok elszánt mozgalmakat indítottak a hagyományos keresztény antiszemitizmus, illetve teológiai antijudaizmus felszámolására; miközben olyan zsidó tudósok, mint például Martin Buber,² Joseph Klausner³ (bár ő jóval korábban, 1922-ben jelentette meg könyvét e témában), Vermes Géza,⁴ David Flusser⁵ és mások pedig Jézus heves érzelmeiket kiváltó személyét igyekeztek valamiképpen rehabilitálni a zsidóság szemében. Erről az egész jelenségről és történelmi-társadalmi háttéréről nagyszerű és mélyreható leírást és elemzést nyújt Heller említett művében, mellyel nagyjából egyet tudok érteni – amely részleteivel nem, azokkal vitatkozni fogok ebben a könyvben –, és kielégítőnek is tartom, ezért a továbbiakban nem foglalkozom ezekkel, de építek az ott leírtakra. Hasonlóképp ugródeszkának fogom használni a fentebb felsorolt szerzők paradigmaticus műveit, de amellett, hogy ezekre is építeni fogok, azaz az általuk már a témában feltárt dolgokat nem fogom elismételni, számos ponton vitatkozni is kívánok majd velük.

Az imént ismertetett szellemi és kutatási folyamatba illeszkedve tanulmányomban pontosan azzal fogok foglalkozni, amit a címében megjelöltem: *az Újszövetség és a mózesi Törvény⁶ viszonyával – vagyis nem a „történeti*

Jézus”, illetve a „történeti apostolok” és a Törvény viszonyával. Ezt azért tartom fontosnak így kiemelni, mert világossá szeretném tenni, hogy az Újszövetséget egyetlen szövegtestként fogom kezelni, hiszen hatását a kereszténység történelmében ekként fejtette ki. E kiindulópont egyúttal azt is jelenti, hogy *dolgozatom elsősorban teológiai, és csak érintőlegesen vallástörténeti jellegű;* azaz csak akkor fogok belebocsátkozni az Újszövetség szövegének történeti vagy szövegkritikai elemzésébe és szétboncolásába (ú. m. „a szöveg mögött feltételezhető történeti valóság feltárásába”), ha erre konkrét, korai és megbízható szövegforrásokkal alátámasztható variánsok adnak okot, és témám szempontjából releváns. Úgy is fogalmazhatnék, hogy ez a tanulmány alapvetően teológiai jellegű, de gyakran fogok mozogni a teológia, a vallástörténet, sőt a vallásfilozófia közös területein. Tekintettel arra, hogy e három tudomány tárgya ugyan egyes esetekben közös, módszertanuk és világszemléletük viszont teljes mértékben eltérő, az ezekkel kapcsolatos kiinduló elveimet, s hogy mindezek miért fontosak, az első részben szeretném alaposan tisztázni, melynek címe: *Módszertani bevezetés.*

Tanulmányom legfőbb állítása az Újszövetség és a Törvény viszonyát illetően az, hogy ezt a viszonyt az intézményesülő pogánykereszténység a 2-3. századtól fogva - párhuzamosan a zsidókereszténység eltűnésével és a kialakuló keresztény antijudaizmussal - éppúgy számos ponton gyökeresen félreértette, mint ahogy az intézményesülő rabbinikus judaizmus is a Szentély pusztulását követően, csak a kétféle félreértés éppen ellenkező irányban haladt, mondhatni egymás inverzeiként, majd pedig kétezer éven át érvényben maradtak. A fentebb röviden jelzett, Heller említett műve által is tárgyalt tudományos folyamathoz csatlakozva kísérletet szeretnék tenni ennek a kérdéskörnek a radikális újragondolására

mind a keresztény, mind a zsidó oldalról. Arra fogok törekedni, hogy a lehető legtöbb idevonatkozó részlet alapos elemzésével egy korrekt vázát, „mátrixát” tárjam fel az Újszövetség ezzel kapcsolatos teljes tanításának, amely vázon azután elhelyezhető az ezzel kapcsolatos valamennyi további megnyilatkozás úgy, hogy az továbbra is koherens marad a szöveg egészével és üzenetével. Ebben a munkában értelemszerűen a szövegek egészen közeli olvasatát kell megragadnom (hogy közeli olvasat alatt pontosan mit értek, azt szintén tisztázni fogom a Módszertani bevezetésben).

A fentebb már felsorolt szerzők - és sok más - által is képviselt, jelenleg kialakulóban lévő vallástörténeti paradigma szempontjából megközelítve másképp is megfogalmazható tanulmányom legfőbb tétele. Ezek a szerzők többé-kevésbé megegyeznek abban, hogy „a történeti Jézus” egy, a mózesi Törvényt teljes mértékben - mi több, a szóbeli Tórát⁷ is részben - megtartó, erős zsidó identitással rendelkező fia volt népének, akinek a rabbinikus judaizmus által történő későbbi teljes kirekesztése a zsidó hagyománytörténetből és nemzeti emlékezetből bár történelmileg valamennyire érthető, de ma már felülvizsgálandó lépés volt. Ezzel egyidejűleg ugyanakkor többnyire megfogalmazzák azt az állítást is, hogy Jézus valószínűleg nem hitte és nem mondta magát Messiásnak, Istennek pedig bizonyosan nem; hanem ezek a vele kapcsolatos „hittételek” legkorábban Páltól, esetleg a Tizenkettőtől vagy a későbbi egyházatyáktól eredtek; és - utóbbi esetben - csak később, az egyház szerkesztői munkája révén épültek be az Evangéliumok szövegébe, valamint az Újszövetségbe. Pálról pedig ez a paradigma azt tartja, hogy „antinomista” volt, azaz a mózesi Törvény érvényességét megtagadta, s ezzel voltaképpen a Jézusétól eltérő, ahhoz képest is eretnek, azzal ellentétes tanítást képviselt. Így Pál a - judaizmus szempontjából

eretnekségnek minősülő - kereszténység voltaképpen megalkotója, Jézus intencióival lényegében ellentétesen.

Ennek az értelmezésnek az eredményeképpen a 20. századvégi zsidóság szellemi elitjének egy részében, majdnem kétezer év után megkezdődött - legalábbis a „történeti”- Jézus rehabilitációja, aki azonban, mint ezt sietnek is hangsúlyozni, nem azonos a „kereszténység Krisztusá”-val; s helyette Pál vált a kereszténységnek mint - a judaizmus szempontjából - eretnekségnek a fő forrásává. Így a korábbi mély törés, áthidalhatatlan szakadék, amelyet régebben a zsidóság a Tanach (Ószövetség) és az Újszövetség között érzékelt, áttevődött magába az Újszövetségbe, és ma mintegy az Evangéliumok történeti-kritikailag „preparált” szövege és a páli levelek között húzódik. *Azaz e paradigma az Újszövetséget látja bensőleg kettétört, antagonisztikus ellentétet hordozó szövegnek.* Ha pedig a kereszténység alapszövege ilyen, akkor maga a kereszténység is szükségképpen egy feloldhatatlan - de legalábbis feloldatlan - belső ellentmondást hordozó hit kell, hogy legyen. Legalábbis a kortárs szekuláris vallástörténeti paradigma „jelen állása szerint” ezt a következtetést kellene levonnunk a teológia területén.

Mindezek fényében tehát e tanulmányom legfőbb állítása, melyet részletesen bizonyítani kívánok, úgy is megfogalmazható, hogy ez a koncepció, ebben a formájában hamis és egyoldalú. Azonban *tézisem nem „visszafelé” lép, a hagyományos, „történelmi keresztény”, antijudaista álláspont irányába, azt állítván, hogy Jézus ne lett volna minden ízében hűséges zsidó; hanem „előrefelé”, azt állítva, hogy Pál is az volt - mégpedig a Törvény tekintetében is.* Nem mondom ugyan, hogy a Szentély pusztulása után fokozatosan kialakuló normatív judaizmus szempontjából is az volt; de azt állítom, hogy a normatív judaizmus kialakulása előtti, Második Szentély korabeli,

plurálisabb, flexibilisebb, sok irányzat izzó vitáit folytató judaizmus szempontjából viszont igen. Komoróczy Géza szerint „kiterjedt forrásanyag alapján tanulmányozható módon legalább három zsidó csoport áll előttünk ezekben az időkben. Az egyik a mainstream zsidóság, Josephus Flavius és az Újszövetség terminusával: a farizeusok. (...) A másik zsidóság a holt-tengeri közösség, (...) A *harmadik zsidóság pedig a kereszténység*. Mind a három a Bibliára hivatkozott. Új eszméit is a Biblia hagyományaiból vezette le vagy azokra vezette vissza. Mind a három jellegzetesen szövegmagyarázó vallás volt.”⁸

A kereszténységet – beleértve Pált is – tehát a normatív judaizmus előtti plurális judaizmus⁹ egyik alternatív ágának tartom. Ez azonban távolról sem pusztán besorolás kérdése. *Részletesen tanulmányozni fogom Pál viszonyát a Tórához, és ki fogom mutatni, hogy őt „antinomistának” nevezni a legjobb indulattal minősítve is nagyon egyoldalú megközelítés, de valójában inkább teljesen hamis.* Igaz viszont, hogy ez a félreértés a legkorábbi keresztény időktől fogva az egyházban is jelen volt, hamar uralkodóvá vált, és egyik elméleti alapjává lett a keresztény antijudaizmusnak, mi több, az egész „történelmi keresztény” erkölcszociológiának, így nem csoda, hogy a kereszténységen kívül is elterjedt (miután az értelmezésre leginkább hivatottak értették félre először). Ez az interpretáció azonban nem maga Pál. Kétségtelen, hogy szövegeinek értelmezését ez a félreértés olyan mélyen meghatározta az elmúlt kétezer évben, hogy európai kultúránkban Pál legtöbb olvasója zsigeri, tudatalatti módon, akaratlanul is tendenciózusan érti őt, akár keresztény, akár zsidó olvasóról legyen is szó; nem beszélve arról, hogy a bibliafordítások is ebben az irányban torzítják. De minderről legyen elég egyelőre ennyi. Tudatában vagyok annak, hogy a jelen tudományos paradigma keretei között e f. Ötézisem talán hajmeresztő állításnak tűnhet egyesek számára. Bízom

azonban abban, hogy a továbbiakban sikerül úgy árnyalni, s egyszersmind bizonyítanom mindezt, hogy érthetővé és meggyőzővé válik minden Olvasóm számára.

Tanulmányom mindemellett nem egyedül Pálra koncentrálok, hanem az Újszövetség egészének a Törvénnyel kapcsolatos eredeti tanítását igyekszik rekonstruálni. Ennek során a következő gondolatmenetet fogom követni: 1. A *Módszertani bevezetés* című első részben tisztázni kívánom, hogy milyen tudományos alapelvek mentén fogom megközelíteni témámat. Mint mondtam, tanulmányom alapvetően teológiai, és nem történelmi jellegű, ezért elsősorban *szövegek párbeszédét vizsgálom*, nem pedig a „mögöttük álló történelmi valóságot” próbálom rekonstruálni. Vagyis – mint említettem – az Újszövetség egészét egy szövegkorpuszként kezelem, mivel ebben a minőségében képezi a kereszténység szentírási fundamentumát, tehát mind hatástörténetileg, mind vallásfilozófiailag, mind pedig teológiailag indokolt így tekinteni. Ez ugyanakkor nem jelenti azt, hogy nem teszek majd rendszeresen kiruccanásokat a vallástörténet, összehasonlító vallástörténet területére, amikor ez szükséges lesz. Mindezek miatt nagyon pontosan meg kell különböztetnem ezeket a diszciplínákat, módszertanukat és egymással való viszonyukat, mi több, tudományelméleti, tudományfilozófiai szempontból rá kell kérdeznem bizonyos mélységig alapelveikre, axiómaikra, és ezek egymásra való vonatkozására, hogy a későbbi akaratlan konfúziót elkerülhessem. Tisztáznom kell a hit, a vallási érdekek, a tudomány különbségét és a hármójuk viszonyában esetlegesen megjelenő elfogultság, inkorrekttség kérdését; a Tanach és az Újszövetség történelmi hitelességre vonatkozó teológiai igényét, s ennek kapcsán érintenem kell a történelem és az üdvtörténet viszonyának problémáját, valamint a történettudomány és a teológia kapcsolatát, s

ezen belül a „történeti” és az „újszövetségi” Jézus viszonyát; és hogy mit értek pontosan „közeli olvasaton”.

2. E módszertani alapok tisztázása után a *Jézus és a Tóra* című második részben először Jézus és az írott Tóra, majd Jézus és a szóbeli Tóra (a két fogalmat a rabbinikus irodalom általános értelmezése szerint használom) viszonyát szeretném tárgyalni. Azokat az eredményeket, amelyeket sokan mások már elértek ebben a kutatásban, nem fogom elismételni, hanem legfeljebb utalásokkal építeni szándékozom rájuk, illetve esetenként vitatkozni velük. Ennek során ki fogom mutatni – amivel általában mindenki egyetért a modern szakirodalomban –, hogy az Újszövetség Jézusa az írott Tórát feltétlen hűséggel megtartotta, és annak minden részletében való megtartását tanította. Valamivel bonyolultabb kérdés Jézus és a szóbeli Tan viszonya, erről az a véleményem, hogy szelektív és kreatív jellegű volt: a normatív judaizmus korát megelőző plurális judaizmus vitáiban Jézus kortársaihoz hasonlóan alkotó és vitatkozó módon vett részt, és némely, *később* abszolút normává váló hagyományt elutasított, míg másokat pedig elfogadott, és maga is alkotott ilyeneket. Ennek a témának a tárgyalása során ki kell térnem Jézus és a Szanhedrin viszonyára. Végezetül szintén ebben a részben szeretném tárgyalni a zsidó-keresztény párbeszéd legérzékenyebb kérdését: elhelyezhető-e, és ha igen, hogyan, a Második Szentély korának plurális judaizmusában a Jézusba mint Messiásba, mi több, mint Istenbe vetett hit. Természetesen nem remélem, hogy ezt a kérdést ebben a tanulmányban maradéktalanul és mindenki számára megnyugtatóan képes lennék tisztázni. Mivel azonban – a jelenlegi vallástörténeti paradigma által rekonstruált „történeti” Jézustól eltérően – az „újszövetségi” Jézusról mindezek állítanak, meg kell vizsgálnom, mit is értünk pontosan az alatt, hogy Jézus messiási vagy isteni volta törvényszegésnek minősül, azaz ellentétes a Tórával, az írottal, illetve a szóbelivel; hiszen

végeredményben az Újszövetség Törvényhez való viszonya, azaz tanulmányom témája szempontjából ez az egyik legdöntőbb kérdés. Tisztában vagyok azzal, hogy az emberi szellem eddigi történelmének legmélyebb törését, legfájdalmasabb sérülését, legnagyobb feszültségét, érzelmileg és főként történelmileg minden oldalon a leginkább megterhelt kérdését bolygatom ezzel, de bízom abban, hogy a 21. század elején esetleg sikerül ezzel is indulatmentesen foglalkoznunk, anélkül, hogy bárki vallásos érzéseit megsértenénk. Alapkérdésem itt teológiailag az lesz, hogy legalább elvileg található-e az 1. századi plurális judaizmus világában olyan gyökérszál vagy lehetőség, amely az „újszövetségi” Jézus messiási és isteni identitástudatára alapot adhat, vagy pedig ez valóban mindenestől csak egy későbbi, pogány, egyházi visszavetítés; és vallástörténetileg is szeretném érintőlegesen megvizsgálni, hogy elképzelhető-e a jelenlegi tudományos paradigma állításával ellentétben az, hogy a „történeti” Jézus esetleg rendelkezhetett ilyen identitástudattal, illetve, hogy a róla ezt állító Pál - és esetleg a Tizenkettő - találhattak-e erre legitimációs alapot a Tanachban vagy akár a normatív judaizmust megelőző plurálisabb zsidó hagyományban. Válaszom ezekre a kérdésekre igen lesz. Ezen a ponton természetesen nagyon éles szikével kell elkülönítenem a keresztény hitbeli meggyőződést a tudományos állítástól, hiszen nyilvánvaló és a keresztény ember hite szempontjából sem sértő - sőt szükségszerű - az a tény, hogy tudományosan Jézus e belső természetére vonatkozó állítások nem bizonyíthatóak. Ezért tudományos igénnyel csak annyit kívánok állítani, hogy - szemben az érvényben lévő Őtörténettudományi paradigma vélekedésével - ez a hit nem volt teljesen előzmények nélküli és abszolút idegen, pogány, ab ovo elutasítandó elem a kor zsidóságának gondolkodásmódjában, jóllehet valóban nagyon meglepő és újszerű értelmezés volt. Szeretném azt is röviden

megvizsgálni valahol a teológia és a vallásfilozófia határmezsgyéjén, hogy a kereszténység számára pontosan mit is jelent, miért annyira lényegi ez a hit, és hogy ez a Tanach, illetve a normatív judaizmust megelőző plurális hagyomány alapján vajon szükségképpen elítélendő, pogány bálványés idegenisten-imádásként értelmezhető-e csupán. Természetesen ezeket a kérdéseket és válaszjavaslatokat inkább csak felvetni lesz terem ebben a tanulmányban, további kutatásra és vitára ösztönözve.

3. A következő, harmadik részben *a zsidókeresztények és a Tóra* viszonyát fogom áttekinteni, ismét külön az írott és külön a szóbeli Tan tekintetében. Alapállításom e tekintetben az, hogy viszonyuk az Újszövetség szerint pontosan ugyanolyan volt mindkettőhöz, mint mesterüké, azaz az előbbihez feltétlen hűséggel ragaszkodtak, míg az utóbbihoz pedig kreatív és esetenként szelektív módon, sem nem feltétlen és mindenre kiterjedő hűséggel, sem nem mindent elutasító, ab ovo ellenséges vagy tiszteletlen magatartással viszonyultak – ahogyan ez abban korban véleményem szerint a zsidóság nagy részét jellemezte. Ezt számos konkrét hellyel is bizonyítani kívánom. Külön tárgyalnom kell ebben a részben a Szent Szellem (Szentlélek)¹⁰ szerepének értelmezését, amely eltér a rabbinikus hagyományétól. Itt is érintenem kell az apostolok és a Szanhedrin, valamint a különböző vallási irányzatok viszonyát. Valamint ugyanitt részletesebben foglalkozni fogok azzal a kérdéssel, amely aztán a fentebb említett súlyos félreértés és félremagyarázás fő kiindulópontjává vált a kereszténység és a judaizmus későbbi történetében, tudniillik a pogánymisszió kezdetével, és azzal a problémával, hogy miként kell viszonyulniuk a nem zsidó keresztényeknek a Törvényhez, a körülmetélkedéshez stb. Az Apostolok cselekedetei szerint az ezzel kapcsolatos „háláchikus döntést” nem egyedül Pál, hanem a Tizenkettő, valamint Pál, Barnabás, és Jakab, Jézus testvére közösen

hozták; döntésük lényege pedig az, hogy a nem zsidó keresztényeknek nem szükséges a teljes Törvényt megtartaniuk ahhoz, hogy részesüljenek az eljövendő világban. Ezt a döntést össze fogom hasonlítani az ezzel kapcsolatos legfontosabb rabbinikus helyekkel is. Ez lett a páli törvényteológia alapja, és eredetileg szó sincs itt arról, hogy a zsidóknak el kellene hagyniuk a körülmetélkedést és a Törvényt! Sőt ennek az ellenkezőjét explicit módon állítja maga a szöveg. Pál a pogányok apostola, és meggyőződésem szerint leveleit az imént leírtak által meghatározott keretben szabad csak értelmezni, azaz a Törvény teljes megtartása alól felmentő, a Törvény „érvénytelenségét” hirdető tanításai a fentiekkel összhangban kizárólag a pogány hívőkre vonatkoznak, amint ezt az Apostolok cselekedeteinek szövege egyértelműen bizonyítja.

4. A negyedik részben fogok rátérni *Pál és a Tóra* viszonyára, ismét különválasztva az írott és a szóbeli Tanhoz való viszony kérdését. Alaptézisem ezzel kapcsolatban az lesz, hogy Pál – a fentiek értelmében követve a Tizenkettő rendelkezését – a nem zsidó keresztényeknek valóban az írott – és persze a szóbeli – Törvény alóli felmentettségüket hirdette, bár – és erre is ki fogok térni – ez sem vonatkozott az egyetemes erkölcsi parancsokra, amelyeket számon kért tőlük, hanem csak a rituális istentiszteletre, a tisztasági szabályokra, az étkezésre, az ünnepekre és a Tóra államigazgatási-jogi jellegű rendelkezéseire (mely utóbbiakat a pogány környezetben elvileg sem volt lehetséges megtartani). Részletesen bizonyítani kívánom, hogy Pál az Újszövetség szerint a zsidókeresztényeket nem ösztönözte a körülmetélkedés vagy az írott Tóra elhagyására, ő maga is megtartotta mindezeket, a szóbeli Tan vonatkozásában pedig Jézus és a Tizenkettő kreatív-szelektív magatartását követte; s a Szanhedrinhez és a vallási irányzatokhoz való

viszonyában is az ő példájukat. A jobb teológiai megértés érdekében röviden vallásfilozófiai-etikai megközelítésben is rögzíteni kívánom, hogy Pál véleményem szerint mit is értett pontosan az *új szövetség*, azaz a Törvény külsőből bensővé tételén; amelyet viszont valóban minden zsidóra nézve kötelező fordulatnak tekintett, de ez egyáltalán nem jelentette a parancsolatok megtartásának bármiféle elhagyását, sőt. Végül kitérek majd arra is, hogy miként kezelte Pál a diaszpórában élő, többé-kevésbé hellenizálódott zsidóságot. Amennyire ez az Újszövetségből kivehető, ezen a ponton valóban megállapíthatjuk: nem fektetett abba túl sok energiát, hogy őket a Törvény rituális parancsainak az addigi gyakorlatuknál szigorúbb megtartására vezesse, mivel ez a diaszpórában, a hellénista kultúrától körülvevé sokuk számára teljesíthetetlen követelményeket jelentett volna. Inkább úgy tűnik, Pál a mai reform vagy status quo irányzatokhoz hasonlóan meghagyta a hellénista diaszpórazsidóságot, kit-kit egyénenként abban a Törvény-értelmezésben, amelyet lelkiismerete szerint addig is gyakorolt, lett légyen az akár szélsőségesen szigorú, akár engedékeny, és üzenetében ez a kérdés nem foglalt el középponti helyet, legalábbis a rituális rendelkezések vonatkozásában – miközben az erkölcsi jellegű parancsok hiánytalan megtartását viszont mindegyiküktől megkövetelte. Határozott véleményem szerint az Újszövetség közeli olvasása után körülbelül ennyi marad Pál úgynevezett „antinomizmusából”. Ezt is szeretném részletesen elemezni és bizonyítani ebben a fejezetben.

A héber, arámi vagy görög nyelvű idézeteket, szövegeket fonetikusán átírva fogom közölni; a héber átírásban a szefárd kiejtést követem. A héber és az arámi esetében a *chet*, illetve spiráns *cháf* hangot *ch*-val írom át (*chochmá*,

b'ráchót), eltérően az akadémiai szabálytól; a hangzó *s'vá*-t pedig felső aposztroffal (') jelzem (*t'suvá, b'hémá*). Az *ajin* és *alef* hangzókat nem különböztetem meg semmilyen jelzéssel. A *pátách, kámec* magánhangzókat mindig *á*-nak írom át, hosszúságuktól függetlenül, kivéve akkor, ha a magyarban is viszonylag már megszokott szóban szerepelnek (*misna, Tóra*). A teljes (*joddal, vávval* kiírt) *í*-t, *ú*-t, *ó*-t mindig hosszú magánhangzóval jelzem (*chúllín, b'résít, Málkicedek*), kivéve ha a magyarban viszonylag megszokott szóban állnak (*Szanhedrin, rabbi*). A *dáges* nélküli *távot* nem *th*nak, csak *t*-nek írom át (*bát-kól, b'résít*).

A görögben a *phí*-t *f*-nek írom át (*Efeszosz*), és - a hébertől eltérően - használom a *kh, th* - magyarban egyébként nem létező - betűket is (*khronosz, theosz*), amint ez szokás is. Az *omikron-üpszilón* diftongust *u*-nak, az *alfát* mindig *a*-nak írom át.

A magyarban is bevett neveket és szavakat (*Ábrahám, Izsák, Szodoma, Mózes, Jézus, Pál, Messiás* stb.) azonban a megszokott módon írom.

A Tanachot magyarul az IMIT-fordításból¹¹ fogom idézni, csak ha szükséges, akkor fordítom le magam is újra a szöveget. Ilyen esetben a fordítás alapjául a Biblia Hebraica Stuttgartensia kiadás héber szövegét fogom használni. Az Újszövetséget többnyire saját fordításomban idézem, ez néha vagy részleteiben megegyezik a Szent Pál Akadémián jelenleg készülő fordítással. A görög szöveget általában a Nestle-, illetve Nestle-Aland-féle kiadások alapján fordítom; azért használom mindkét kiadást, mert kritikus apparátusuk helyenként különbözik, a kettő együtt ad teljes képet az Újszövetség szövegének kéziratairól; valamint helyenként a Textus Receptust, a Bizánci Szöveget, a hivatalosan elfogadott görögkeleti ortodox szöveget és a Stephanus (Robert Estienne-féle) szövegkiadást, a Vulgátát és a Pesittát

is felhasználom az elemzésekhez. A Misnát, a Babilóni Talmudot, a Midrás Rábbát és a Zóhárt a Soncino-féle kiadás angol fordítását követve közlöm, de természetesen a héber-arámi eredetét is figyelembe véve, ha kell, korigálva az angol fordítást; a Jeruzsálemi Talmudot és a többi rabbinikus iratot (Jálkút, Szifré stb.) a *Felhasznált irodalomban* megadott kiadások alapján. Ezeket a forrásokat a továbbiakban külön nem jelzem (könyvészeti adataikat ld. a *Felhasznált irodalomban*), minden egyéb felhasznált irodalmat azonban lábjegyzetben közlök.

A Tanach könyveit a következő rövidítésekkel jelzem (a héber kánon sorrendjében): Gn, Ex, Lv, Nu, Dt, Jós, Bír, 1Sám, 2Sám, 1Kir, 2Kir, Jes, Jer, Ez, Hos, Jo, Am, Ob, Jon, Mi, Na, Hab, Cef, Hag, Zech, Mal, Zsolt, Jób, Péld, Ru, Én, Préd, Sir, Eszt, Dán, Ezer, Neh, 1Krón, 2Krón; az Újszövetség könyveit pedig így: Mt, Mk, Lk, Jn, Csel, Rm, 1Kor, 2Kor, Gal, Ef, Fil, Kol, 1Thes, 2Thes, 1Tim, 2Tim, Tit, Filem, Hébr, Jak, 1Pt, 2Pt, 1Jn, 2Jn, 3Jn, Júd, Jel. A talmudi traktátusokat a fenti, fonetikus átírással, nem rövidítve jelzem, az előtte álló kisbetűvel pedig azt, hogy a Misna (m), a Talmud Bavli (b), Talmud Jerusálmi (j) vagy a Tosziftá (t) szövege-e (például: mB'ráchót 1:5, bB'ráchót 13a, jSábbát 3:8b, tSzanhedrin 2:7 stb.). A többi rabbinikus helyet teljesen kiírom (B'rásit Rábbá 15:6). A holt-tengeri szövegekre címük és a megszokott számozási rendszerük szerint utalok (például: *A közösség szabályzata*, 1Q28a).

Első rész

MÓDSZERTANI BEVEZETÉS

Első fejezet

**A KÖZELI OLVASAT
FOGALMA AZ ELSŐ
RÉSZBEN TANULMÁNYOM
MÓDSZERTANI
ALAPKÉRDÉSEIT FOGOM
TISZTÁZNI, ELSŐSORBAN A
TUDOMÁNYELMÉLET ÉS
TUDOMÁNYFILOZÓFIA,
VALAMINT A
TÖRTÉNELEMÉS
VALLÁSFILOZÓFIA
ESZKÖZTÁRÁT IGÉNYBE
VÉVE. TERMÉSZETESEN
SZÓ SINCS ARRÓL, HOGY
ÉVSZÁZADOK ÓTA ZAJLÓ
VITÁKAT GENERÁLÓ
ALAPKÉRDÉSEKET ITT**

**RENDSZERES FORMÁBAN
ÉS KIMERÍTŐ MÓDON MEG
TUDNÉK OLDANI.
MINDÖSSZE RÖVIDEN ÉS A
LEHETŐ
LEGEGYSZERŰBBEN MEG
SZERETNÉM HATÁROZNI,
HOGY MILYEN FILOZÓFIAI
ALAPOKAT TARTOK
ALKALMASNAK ARRRA,
HOGY TÉMÁMAT
SIKERESEN TÁRGYALJAM,
MIVEL ENNEK A JELLEGE
TALÁN AZ ÁTLAGOSNÁL
JOBBAN IGÉNYLI EZEK
PONTOS TISZTÁZÁSÁT.
ENNEK SORÁN AZ ALÁBBI**

KÉRDÉSEKRE FOGOK KITÉRNI:

1. Mit értek közeli olvasaton?
2. A hit, a vallási csoportérdekek és a tudományosság világos szétválasztása és helyes viszonya az igaztalan elfogultság és inkorrekttség elkerülése érdekében.
3. A teológia és a történelemtudomány viszonya az Újszövetség közeli olvasatának követelménye fényében; mítosz, üdvtörténet, kinyilatkoztatás és történetiség összefüggéseinek problémája; történeti kritika és teológia viszonya; a modern,¹² természettudományos világnézet és a bibliai szövegek világnézete viszonyának tisztázása, a két világnézet összehangolásának problémája, és az ebből fakadó tudományelméleti következtetések; a Tanach és az Újszövetség igénye a történeti hitelességre; a Tanach, illetve az Újszövetség szövege egységének posztulátuma.

A közeli olvasás (a szakirodalomban: *close reading*, *New Criticism*, *explication de texte*, *szövegközeli olvasás*, *figyelmes olvasás* stb.) fogalmát a megszokott irodalomtudományi értelemben használom, azzal a megszorítással, hogy nem irodalmi, hanem teológiai megközelítésben alkalmazom. Nem fogok olyan részletes szövegelemzéseket végezni, „ágrajzokat” készíteni – legalábbis e lapokon nem –, amelyeket ez a módszer az irodalomtudományban megkövetel, mivel erre nem lesz itt helyem; hanem elsősorban azt a hozzáállást értem alatta, amely *a szöveget és annak értelmezését nem rendeli alá a szövegen kívüli információknak, viszont különlegesen nagy figyelmet szentel a szöveg saját intencióinak, fogalomhasználatának, belső nyelvi, szerkezeti összefüggéseinek stb., hogy ezzel annak legsajátabb, legelsődlegesebb jelentéseit feltárja.*

Az utóbbi évtizedekben az irodalomtudományból átvette ezt a megközelítésmódot a teológia is. A kereszténységben e tekintetben leginkább Northrop Frye műveit érdemes itt említeni,¹³ a zsidó szerzők közül Meir Weisst,¹⁴ Magyarországon főként Fabiny Tibor¹⁵foglalkozott ezzel a kérdéssel.

Második fejezet

HIT, VALLÁSI ÉRDEKEK ÉS TUDOMÁNYOSSÁG

A témánkban való korrekt vizsgálódás érdekében először is határozottan szembe kell néznünk azzal a ténnyel, hogy az európai civilizáció - sőt talán az egész emberiség - történelmében nincs még egy olyan kérdés, amely mind szellemi, eszmei, érzelmi, mind pedig történelmi, társadalmi értelemben annyira mély és hosszantartó feszültséggel és annyi rettenetes sérelemmel terhelődött volna meg, mint az egyazon Istenre hivatkozó zsidóság és kereszténység viszonyának problémája, amely probléma, legalábbis az eszmék világát tekintve, éppen dolgozatom tárgya körül kristályosodott ki. Még filozófiai értelemben is valós kérdés, hogy lehetséges-e, szabad-e, kell-e egyáltalán most vagy valaha is úgy megközelíteni ezt a témát, hogy eközben legalább elvileg kikapcsoljuk az elmúlt kétezer év e véráztatta hordalékának visszamenőleges hatását. Mindenesetre munkahipotézisként feltételezem, hogy talán lehetséges, szabad és kell, mert különben nincs is értelme továbbhaladni a tárgyat illető tudományos vizsgálódással.

Azt azonban így is tudatosítanunk kell, hogy a témánkkal kapcsolatos, akár teológiai, akár történettudományos, akár filozófiai irodalom a más tárgyaknál megszokottnál jóval erősebben meg van terhelve vagy jobb esetben - kísértve minden oldalon az elfogultság problémájával, amely a tudományos kutatásban - legalábbis elvileg - megengedhetetlen. De már most sietnék leszögezni, hogy az elfogultság nem kriminalizálendő minden tekintetben, hiszen senkitől sem lehet elvitatni a jogot ahhoz, hogy tudósként is ember legyen, s mint ilyen legjobb

lelkiismerete szerint higgyen valamiben és tartozzon valahová. Témám jellegénél fogva olyan, hogy általában azok foglalkoznak vele igazán mélyen, akik maguk is érintettek általa valamelyik oldalon. A teljes ókori zsidó, keresztény és hellénisztikus szöveghagyomány nemcsak óriási mennyiségű, de ráadásul legalább annyira bonyolult és szerteágazó tudományt hordoz, mint bármelyik modern természettudomány, csak más jellegűt, más szabályokkal. Az ebben való igazán mély, az egészet bensőleg megérteni képes elmélyülés életre szóló, fárasztó feladatát csak nagyon erős belső motivációból lehet felvállalni, és ez a hajtóerő ritkán van meg Istenben egyébként nem is hívő emberekben. Ha meg is lenne, kérdés, hogy az illető nem hívőként valóságosan, lényegileg meg tudna-e érteni mindent, amit elolvas. Szembe kell tehát néznünk azzal, hogy gyakorlatilag mindazok, akik a témával tudományosan foglalkoznak, egyúttal személyesen is érintettek benne, s így hozzáállásukat tudományon kívüli tényezők, konkrétan hitük, sőt ezen túlmenően vallási-világnézeti csoportérdekeik is meghatározzák. Szögezzük le gyorsan azt is, hogy e két tényezőt sem kriminalizálhatjuk, még a másodikat, a vallási-világnézeti csoportérdekeket sem, mivel az szoros és korrekt összefüggésben állhat az előbbivel, a hittel, azaz őszinte, tiszta lelkiismerettel megélhető. Egyikhez való jog sem vitatható el senkitől, akkor sem, ha az illető tudományos tevékenységet folytat. Mi több, elsősorban emberek vagyunk, és csak másodsorban tudósok – és az a téma, amit tárgyalok, csak akkor szólal meg számunkra minden szólamával, ha egész emberként foglalkozunk vele. Ha egy szerző azt állítja vagy sugallja magáról, hogy ő minden ilyesmitől mentesen vizsgálja ezt a témát, alighanem azonnal levonhatjuk a következtetést, hogy máris hazudik, legalábbis nekünk, de elképzelhető, hogy önmagának is – vagy, amennyiben mégis akadna ilyen tökéletesen pártatlan ember, aki pusztán valami esetlegességéből fakadóan mélyült el ennyire

az ókori Közel-Kelet vallási irodalmában, és nem éppen a sókristályok szerkezetének vizsgálatában, akkor fölvethető a kérdés: képes-e a dolog lényegét egyáltalán megérteni, s így kompetens-e valamennyire is?

De hogyan lehet akkor elvi szinten megoldani ezt a problémát, és különválasztani a hitet és igaznak hitt érdekeinket a valódi tudományosságtól? Evidens módon ebben a megoldást az az elkötelezettség jelenti, hogy vizsgálódásaink során nem fogalmazunk meg hit-állítást tudományos állításként, hanem a két szférát világosan elkülönítve tartjuk, és korrekt módon jelezzük, amikor az egyik területről a másikra lépünk át. Ez magától értetődik is – jóllehet egyáltalán nem mindenki tartja magát valóban ehhez –, de azonnal további distinkciókat kell tennünk. Először is: maguk az általunk alkalmazott tudományok is eltérnek egymástól ebben a kérdésben. A teológia¹⁶ ugyanis mint tudomány¹⁷ is tehet hitbeli állítást, és e tekintetben nincs alárendelve a történelemtudomány alapelveinek, amely viszont nem fogalmazhat meg ilyet tudományosan. Ebben az esetben tehát azt kell világosan elkülönítenünk, hogy mikor melyik területen mozgunk, és a kettő közötti átlépéseket korrekt módon, önmagunkra reflektálva jeleznünk kell.

Ugyanis a problémát tovább bonyolítja és árnyalja, hogy egyes, hit által tett vagy legalábbis motivált állítások lehetnek történettudományi értelemben is igazak. Ha egy vallás kinyilatkoztatása megtörtént tényként állít valamit, de állítását semmilyen egyéb történelmi bizonyíték nem igazolja, akkor a hívő hit által elfogadja azt megtörtént ténynek, de a történész mint tudós, legalábbis a jelenleg uralkodó, a természettudományos világkép paradigmájára épülő Őtudomány alapján nem fogadja el történelmi ténynek. Ebben az esetben logikailag két lehetőség van: a dolog

mindettől függetlenül vagy tényleg megtörtént, vagy tényleg nem. Ha megtörtént, akkor a hívőnek igaza van, de igaza történettudományosan nem bizonyítható, mivel a jelenlegi, természettudományos világképre épülő történettudományi paradigma nem fogadja el azt a hitbeli állítást, amely szerint a kinyilatkoztatás történetileg feltétlenül igaz. *Ilyenkor a hitbeli állítás ugyan valós múltbeli megtörtént tényt állít igaz módon, azaz voltaképpen történetileg is igaz állítás, mégsem nevezhető történelmi tényállításnak, mert történettudományi értelemben nem bizonyított.* Azonban ebben az esetben is előfordulhat, hogy egy hívő tudóst ez a hitbeli meggyőződése vagy akár ebből fakadó vallási csoportérdeke például régészeti vagy könyvtári kutatásra indít, és végül esetleg történettudományosan is korrekt módon igazolni képes például Pilátus létezését (amit sokáig kétségbevittek), Dávid házának létét vagy Salamon építkezéseit Megiddóban. *Ebben az esetben a hite motivációs tényezőként szolgált a történettudományi bizonyításhoz, de ez tudományos szempontból nem tette inkorrektté eljárását, ha maga a bizonyítás a történettudomány jelen paradigmájának elfogadott normáit kielégíti.* Ha viszont nem sikerült maradéktalanul bizonyítania állítását, akkor nem fogalmazhatja meg történettudományos állításként, hanem – ha kívánja – megfogalmazhatja a hite állításaként. Hogy a Vörös-(Sás)-tenger vize falként állt kétoldalt Izrael exodusakor, valamint hogy bekövetkeztek az Egyiptomot sújtó csapások, ezt történettudományosan egyelőre aligha tudnánk bebizonyítani, de – legalábbis az ortodox – hívőnek kötelessége ezt megtörtént tényként hinni, hasonlóképp a kereszténynek azt, hogy Jézus feltámadt a halálból. *Amikor úgy fogalmazzunk, hogy ezek nem történelmi tények, akkor ezen nem azt értjük, hogy nem történtek meg, hanem azt, hogy történettudományi értelemben nem kezelhetőek és nem bizonyítottak, miközben ugyanakkor a*

kinyilatkoztatás(ok) viszont történeti igénnyel állítják őket, tehát a hívő megtörtént tényként hisz bennük; és - mivel, nagyon helyesen, nem tagadhatja meg hitét, hiszen elsősorban ember, és csak másodsorban tudós - megtörtént tényként állítania is kell őket például a Peszach Haggádában a széderestén fiai előtt, akkor is, ha foglalkozását tekintve esetleg ókortörténész. Ezt a természetes és igaz emberi alaphelyzetet nem szabad kriminalizálni és tudománytalannak beállítani, ahogyan ezt a materialista, deista vagy ateista - nálunk, Kelet-Európában máig posztkommunista - világnézeti előítéletesség oly gyakran érzékelteti, büntudat alá helyezve a hívő Őtudósokat, mintegy azt sugallva, hogy hívő ember nem lehet egyszersmind korrekt a tudományban is. Minderről (történelmi tény, megtörtént múltbeli tény, üdvtörténeti állítás, mítosz viszonya) később bővebben is szólok majd, most térjünk vissza az alapkérdésünkhöz, hit, vallási csoportérdek, tudomány és elfogultság viszonyához.

Az eddigiek fényében azt mondhatjuk tehát, hogy az elfogultságtól mentes, korrekt tudományos tevékenység azt követeli meg tőlünk, hogy mindenkor nyíltan reflektáljunk arra, melyik állításunkat milyen alapon és milyen motivációból fogalmazzuk meg; nem pedig azt, hogy úgy tegyünk, mintha mi lennénk azok, akik semmiben sem hiszünk (ilyen egyébként sincs), s ezért egyedül vagyunk jogosultak megfogalmazni a végső Őtudományos igazságot. Minthogy Magyarországon is túl vagyunk már a materialista-ateista, kommunista valláskritika ezen ostoba és korlátolt paradigmáin, a hívő Őtudós játékba hozhatja hitét - különösen a teológia területén -, de ezt jeleznie kell; a teológia, történettudomány és vallásfilozófia közötti legitim határátlépéseit is tudatosítania kell magában és az olvasóban, és helyesen kell állításait „konvertálnia” az egyik nyelvről a másikra, vagy elismerni, hogy adott esetben

nem konvertálhatóak. Az igazi hitnek, de még az azonos hitet vallók csoportjához való igaz hűségnek sem lehet valódi érdeke, hogy a tudományban „hazugul munkáljon az írók hazug tolla”,¹⁸ és hogy – mint Yosef Hayim Yerushalmi fejtegeti *Záchor* című művében – a történelemmel való közvetlen szembesülés helyett „valamilyen új, metahistorikus mítoszra”,¹⁹ ideológiára vágyakozzunk. A magam részéről ezt az ars poeticát kívánom követni, és ezt várom el múltás jövőbeli vitapartnereimtől is.

Harmadik fejezet

A TEOLÓGIA ÉS A TÖRTÉNELEMTUDOMÁNY VISZONYA AZ ÚJSZÖVETSÉG KÖZELI OLVASATÁNAK KÖVETELMÉNYE FÉNYÉBEN.

Röviden, szinte csak címszavakban el szeretném helyezni tanulmányomat és módszeremet a kérdés eddigi néhány meghatározó szerzője által kijelölt kozmoszban.²⁰ Vázlatosan foglalkozni fogok a történelmi tény fogalmával, az üdvtörténet, a kinyilatkoztatás, a mítosz és a történetiség összefüggéseinek problémájával. Tárgyalni fogom a történeti-kritikai (bibliakritikus) módszer és a teológia viszonyának néhány alternatíváját; a modern, természettudományos világnézet és a Tanach, illetve az Újszövetség világnézetének egymáshoz való viszonyát, a két világnézet összehangolásának, illetve konfrontációjának problémáját, és az ebből fakadó tudományelméleti következtetéseket; valamint a Tanach, illetve az Újszövetség igényét az egységre és a történeti hitelességre.

I. A megtörtént tény és a történelmi tény fogalma

A fentiekben már exponált problémát szükséges most közelebbről is szemrevételeznünk. E. H. Carr a témával kapcsolatos előadásában ezt mondja: „... induljunk ki abból a feltételezésből, hogy az a tény, hogy Caesar átkelt a Rubiconon és az, hogy van egy asztal a szoba közepén, azonos, vagy legalábbis hasonló rendű tény (...) mindkettőnek ugyanolyan objektív jellege van.” Azonban „nem minden múltbéli tény történelmi tény, vagy legalábbis a történész nem kezeli akként. Milyen kritérium különbözteti meg a történelmi tényt az egyéb múltbéli tényektől?”²¹ *Mitől függ, hogy valamely múltbéli tény történelmi tényé válik-e? Attól, hogy a történészek szignifikánsnak, lényegesnek tartják-e az általuk jellemzett korszak leírásakor.* Egy speciális eseményt egy történész (a példában dr. Kitson Clark) megemlít egyszer egy cikkében. „Történelmi tény lett-e ezáltal? Szerintem még nem – folytatja Carr. – Inkább úgy fogalmaznék, hogy ily módon tagságra jelölték a történelmi tények klubjába. Ahhoz, hogy tag legyen, további ajánlókra és támogatókra van szüksége. (...) Mitől függ, hogy melyik lehetőség valósul meg? Véleményem szerint attól, hogy azt a tételt, illetve értelmezést, melyet dr. Kitson Clark ezzel az epizóddal kívánt alátámasztani, a többi történész hitelesnek és fontosnak fogadja-e el. *A történelmi tény státusa az értelmezés függvénye. Az értelmezésnek ez az eleme minden történelmi ténybe belekerül.*”²² Ugyanakkor, hogy ne essünk át a ló túlsó oldalára sem: „Ha túlhangsúlyozzuk a történész szerepét a történelem alakításában, könnyen arra a következtetésre jutunk, hogy objektív történelem egyáltalán nem is létezik: a történelmet a történész alkotja. (...) Ez teljes szkepticizmushoz vezet (...) Abból, hogy egy hegyet különböző formájúnak látunk, még nem következik, hogy a hegynek ne lenne objektíven létező formája, vagy hogy formáinak száma végtelen volna. Abból, hogy az értelmezés a tények megállapításának szükségszerű része,

és egyetlen létező értelmezés sem teljesen objektív, még nem következik, hogy az egyik értelmezés annyit ér, mint a másik, a történelmi tényeket pedig eleve lehetetlen objektíven értelmezni.”²³

Anélkül, hogy most jobban bele akarnék menni az ezzel kapcsolatos tengernyi történelemfilozófiai irodalomba vagy ismeretelméleti véleménybe, pusztán praktikus szempontból, mintegy ugródeszkeként kívántam használni Carr fogalmi apparátusát annak tisztázásához, hogy *amikor valamiről azt állítjuk, nem történelmi tény, akkor ez nem okvetlenül azt jelenti, hogy a múltban bizonyosan nem történt meg, hanem azt, hogy a történettudomány jelenlegi paradigmájába valamilyen okból nem került bele*. Innen szeretnék továbblépni az üdvtörténet, a történelem, a mítosz (legenda) és a kinyilatkoztatás négyes viszonyához.

II. Üdvtörténet, történelem, mítosz és kinyilatkoztatás

Heller Ágnes már idézett írásán - sok más szerzőhöz hasonlóan - végigvonul az üdvtörténet és a történelem megkülönböztetésének és viszonyának kérdése. Ennek a tanulmánynak ebben a problémában sem feladata mélyen és részleteiben elmerülni, áttekintve annak teljes irodalmát, de Heller kapcsán remekül meg lehet ragadni egy olyan alapkérdést, amelyet feltétlenül tisztáznunk kell a továbblépéshez. Ez a kérdés pedig az „üdvtörténeti esemény” történetiségének kérdése.

Heller így kezdi könyvét: „A keresztény Jézus harmadnapra támadt fel. Kétezer esztendőre volt szükség ahhoz, hogy a zsidó Jézus feltámadjon. Ennek a két mondatnak látszólag semmi köze nincs egymáshoz. Az első mondat az üdvtörténethez tartozik, s kétezer esztendő alatt sosem ment feledésbe. Minden keresztény mindig tudta és vallotta, ahogy ma is tudja és vallja, hogy Krisztus a harmadik napon feltámadott, ahogy minden évben - húsvét napján újra és újra feltámad. Az üdvtörténetben az idő és az örökkévalóság keresztezi egymást. Ott nincs múlt, de örök és ismétlődő jelen. A második mondat a történelemhez tartozik...”²⁴ Később ismét ezt írja: „... nem tartom különösen érdekesnek a feltámadás misztériumának mindenféle pszichológiai vagy egyéb természetes/racionális okokkal való magyarázatát sem. Ahogy előljáróban mondtam, történelem és üdvtörténet nem azonos egymással, s az üdvtörténetben helye van a csodának.”²⁵

De hogyan is kell ezt értenünk? Úgy, hogy a történelemben viszont nincs helye a csodának? S ha nincs, azaz csoda a fent tárgyalt értelemben szükségképpen nem lehet történelmi tény valamilyen – általam később tárgyalandó – okból, akkor ezen azt kell értenünk, hogy csoda megtörtént, múltbeli tény sem lehet (ismét a fenti értelemben), vagy az azért elvileg lehet, csak történelmi tény nem?

Másképp fogalmazva: az a mondat, hogy üdvtörténet és történelem nem azonos, azt jelenti, hogy egy üdvtörténeti tény nem lehet történelmi tény is? Ha nem, miért nem? És ha történelmi tény nem is lehet, elvileg lehet-e múltbeli, megtörtént tény az üdvtörténeti tény? Vagy csak legenda, mítosz lehet, amelynek igazsága magában az elmondott történetben és annak üzenetében van, de ennek az igazságnak nem feltétele, hogy az állított tény valóban megtörtént legyen?

Helleréhez hasonló felfogást tulajdonít Vermes Géza azoknak a különböző irányzatokhoz tartozó keresztényeknek, akik „azt hangoztatnák, hogy Jézussal kapcsolatos tudásunk teljes mértékben az Újszövetségen alapul: vagyis *olyan iratokon, amelyek nem történeti események feljegyzésének szándékával íródtak, hanem azért, hogy Jézus első követőinek hitvilágát dokumentálják.*”²⁶ Valóban ilyen érvet fogalmaz meg például Karl Barth is Bultmannal vitatkozva;²⁷ míg maga Bultmann szerint pedig „szinte semmit sem tudhatunk Jézus életére és személyiségére vonatkozóan, mivel a korai keresztény források a legkisebb érdeklődést sem mutatják ez iránt”²⁸ (!). Ugyanerre az alapra építkezik Cohen is.²⁹ *Feltűnő, hogy egyetlen dolog van, amiben a vitatkozók valamennyien egyetértenek, s ez az, hogy az Újszövetség szándéka szerint nem történeti igényű, hanem hitéleti irat. Véleményem*

szerint ez az alapgondolat egyáltalán nem igaz - ezt kívánom bizonyítani ebben a fejezetben.

Úgy tűnik, Heller ahhoz az iskolához tartozik e kérdésben, amelyet Spinoza, majd Bultmann³⁰ neve fémjelez leginkább, s amely a Biblia történeti kritikája nyomán a szent szövegek mítosztalanítását, csodátlanítását hirdette meg, hogy azok spirituális-eszmei-morális üzenetét a modern, felvilágosult, természettudományos világnézet alapjain álló ember számára mintegy megmentse vagy interpretálja. Mítosztalanításról ott beszélhetünk, ahol van mítosz. Mítosz alatt általában olyan legendás történetet értünk, amelynek elbeszélője nem okvetlenül igényli, hogy higgyünk annak valóban megtörtént voltában.³¹ A mítosz igazságtartalma nem abban áll, hogy megtörtént dolgot mond el, hanem a történet üzenetében, morális, spirituális vagy eszmei tartalmában, esetleg példázatszerűségében. A mítosz, a legenda ebben az értelemben lehet igaz elbeszélés úgy is, hogy soha nem történt meg. Persze okvetlen tudatosítanunk kell, hogy *ez egy másfajta igazságfogalom, mint a megtörtént tényre vonatkozó állítás igazságfogalma.* Amikor tehát a Tanachot vagy az Újszövetséget mítosztalanítani akarjuk, akkor feltételezzük, hogy tartalmaz mítoszokat, azaz olyan elbeszéléseket, amelyek nem tartanak igényt a történeti hitelességre, vagyis - a fentebb mondottak fényében pontosabban fogalmazva - amelyek nemcsak hogy nem történelmi tényeket, de még csak nem is megtörtént tényeket akarnak elbeszélni. *Itt most nem az a kérdés, hogy mi személyesen mit hiszünk a tény megtörténtéről, hanem az, hogy az elbeszélő szöveg saját belső intenciói fenntartják-e az igényt a történelmi vagy legalább a megtörtént tény hitelességére. Hogy mi mit hiszünk, az csak hit-állítás tárgya lehet, de hogy a szöveg milyen igényt támaszt önnön hitelességére, az olyan ténykérdés, amely lehet tárgya elfogulatlan tudományos*

kutatásnak, szövegelemzésnek. A későbbiekben meg fogom vizsgálni, vajon a Tanach, illetve az Újszövetség szövege igényt tart-e önmaga történeti hitelességére, ha nem is a jelenkor történettudományi paradigmájának követelményei szerint, de egy naiv, egyszerű értelemben, a múltbeli, megtörtént tény értelmében. Hadd előlegezzek meg annyit, hogy véleményem szerint határozottan igen. Külön szeretném tárgyalni a továbbiakban majd azt az egyébként egyszerű, de mélyre vezető kérdést, hogy pontosan miért is vált ez problematikusá a modern teológusok számára.

Visszatérve tehát a most számunkra Heller által megjelenített problémára, ő ismét máshol ezt írja: „Ezt a tudást [Jézusról] elsősorban az evangéliumokból merítjük, de hát – zsidókról lévén szó – az első evangélisták ezt a történetet is üdvtörténetként rögzítik, hiszen éppen ezért rögzítik.”³² E mondat ismét úgy beszél az evangéliumokról mint üdvtörténeti forrásokról, az üdvtörténetről pedig, mintha az kizárná a történetiséget, s ezt ráadásul zsidó specifikumként említi. Vagy például: „Ahogy az üdvtörténet – bár független a történelemtől – mégsem marad teljesen érintetlen bizonyos történelmi realitásoktól...”³³ Aztán, kissé mintha az eddigiekre rácáfolva: „Az a kritikus megjegyzés, hogy mivel Jézusról szóló adatainkat csak zsidó vagy zsidó-keresztény, elsősorban üdvtörténeti forrásokból szereztük, ezek nem mérvadók, hasonlít ahhoz az érvhez, hogy a zsidók sosem voltak Egyiptomban, mivel ezt az egyiptomi források nem igazolják. De hiszen Ekhnaton és az Amarna kultúra létezéséről sem maradt meg egyetlen írásos vagy egyéb emlék sem! Akkoriban nem létezett modern forráskritikai történetírás. Éppen a héber Biblia üdvtörténetének keretében találkozunk először történetírással, méghozzá egy egész nép történetének elbeszélésével...”³⁴

Egy szó, mint száz, az „üdvörténeti” minduntalan többé-kevésbé mint a „történeti” tagadása jelenik meg, mintha az „üdv-” itt a fosztóképző szerepét töltené be. Ez lehet, hogy többé-kevésbé beilleszkedik az említett történeti-kritikai iskola Bibliát mítosztalanító programjába, de ne feledjük, hogy a másik paradigma, amelyet Walter Benjamin, Karl Löwith, Erich Auerbach, Wolfhart Pannenberg, Jacob Taubes és mások neve fémjelez, állítja – vagy legalábbis nem tagadja – az üdvörténeti események történeti jellegét. Természetesen e szerzőknél is szerepel az üdvörténet és a világtörténelem megkülönböztetése, sőt egyes esetekben a kettő összeférhetetlenségének állítása.³⁵ Azonban ez a megkülönböztetés nem a *történelmi tény* fogalmát, hanem a *történelmi tény értelmének* a fogalmát érinti. A kérdés itt arra vonatkozik, hogy van-e és mi a történelem értelme, nem pedig arra, hogy az üdvörténeti módon értelmezett esemény valóban megtörtént-e. A történelem és tényeinek *értelmezése* tekintetében valóban nem összeegyeztethető az üdvörténet és a szekuláris világtörténelem. A különbség a kettő között ebben az értelemben áll fenn – de azt egyik szerző sem állítja, hogy az üdvörténethez tartozhat olyan esemény, amely a történelemben valójában sohasem történt meg. *A bibliai üdvörténet összemossa a mitológiával tehát – legalábbis a fenti szerzők gondolatvilágát tekintve – véleményem szerint terminológiai és gondolati hiba vagy csúsztatás.* E tanulmányban egyáltalán nem kívánok foglalkozni a történelem mint olyan létevel és értelmével, ezért voltaképpen most érdektelen számomra a történetfilozófia; ami igazán érdekel, az pusztán a történelmi tény fogalma, s e tekintetben az üdvörténeti és a történeti nem összeegyeztethetetlen. (Természetesen ezzel nem azt állítom, hogy az itt felsorolt szerzők a Biblia minden beszámolóját elfogadják történetileg hitelesnek – hanem csak azt, hogy helyesen kezelik a mítosz, a történelmi tény, az üdvörténet, a megtörtént tény fogalmait.) Auerbach

például *Figura*³⁶ című tanulmányában „a reálprófeciák (előképek és hasonlók) kategóriáját elválasztotta, sőt ellentétbe állította az allegóriával. Eszerint a reálprófécia olyan ószövetségi előkép, amely – jóllehet a keresztény hermeneutikában előreutal pl. a Messiásra – önmagában is *valóságos és történeti*. Azaz a korai kereszténység (Auerbach Tertullianust és Ágostont idézi főként) fenntartotta azt az állítást, amely szerint *az Ószövetség mindenekelőtt történelmi hitelességű beszámoló; (...)* Ezeket Auerbach szembeállította a hellénisztikus gondolkodásban jelenlévő allegóriával, mert ez utóbbi nem követel magának történelmi érvényességet. Auerbach szerint az előbbi kifejezetten zsidó-keresztény, az utóbbi pedig »pogány«, görög-római jellegzetesség.”³⁷ Taubes szerint pedig „a Jézusról szóló források nem rosszabbak azoknál, amelyek az ókor bármely más alakjáról maradtak ránk. Talán még bőségesebbek is.”³⁸ Walter Benjamin szintén ebben a szellemben nyilatkozik: „Csak maga a Messiás teljesít be minden történelmi folyamatot, mégpedig abban az értelemben, hogy csak ő az, aki beváltja, beteljesíti, megteremti *a történés vonatkozását a messiásira.*”³⁹

A két ismertetett, szembenálló történetfilozófiai paradigma különbségének okai nyilvánvalóan nemcsak tudományos jellegűek, hanem művelőik hitbeli meggyőződésében keresendők. Erről a későbbiekben még részletesen szólok.

Heller szerint tehát „minden keresztény mindig tudta és vallotta, ahogy ma is tudja és vallja, hogy Krisztus a harmadik napon feltámadott, ahogy minden évben – húsvét napján újra és újra feltámad. Az üdvtörténetben az idő és az örökkévalóság keresztezi egymást. Ott nincs múlt, de örök és ismétlődő jelen.” Csakhogy az Újszövetség itt hivatkozott állítása – függetlenül attól, hogy mi elhisszük-e vagy sem –

az Újszövetség szövegének saját, benső intenciói szerint azt jelenti, hogy a tér és az idő egy meghatározott, valóságos pontján reálisan, fizikailag megtörtént Jézus halála, majd feltámadása. Ez a történelmi, de legalábbis múltbeli, megtörtént tény annyiban üdvtörténeti is, hogy megtörténtekor, annak örökkévaló jelentősége és érvénye miatt, az idő és az örökkévalóság találkozott.

De ez az esemény ténylegesen, valóságosan egyáltalán nem történik meg újra és újra húsvét napján, mint azt Heller szerint „minden keresztény tudja és vallja”(valójában a protestánsok nagy része ezt az állítást súlyos eretnekségnek tudja és vallja, éppen a fentiek miatt). Az üdvtörténet ugyanis nem mitológia. Ha a fenti történet mítosz lenne, akkor megisméltődhetne évente, anélkül, hogy valaha is megtörtént volna, vagy valaha is megtörténne a valóságban. Az üdvtörténet tényei azonban igényt tartanak a történeti hitelességre, még ha ezt a történettudomány nem is tudja tudományos eszközökkel kezelni. Csak ebben az utóbbi értelemben nem tekinthetők történelmi tényeknek – de a hit által, illetve maga a kinyilatkoztatott szöveg által állított múltbeli, megtörtént tényeknek igen. Ha nem is hisszük el, hogy megtörténtek – ami jogunkban áll –, akkor sem vonhatjuk kétségbe, hogy maga az alapszöveg állítja megtörténtüket. A szöveg üzenetének, jelentésének korlátozását, csökkentését jelenti tehát, ha saját világnézetemnek alárendelve úgy közelítem meg, hogy a priori elvitatom tőle, amit ő maga igényel. Kérdés, hogy ebben az esetben a kérügma, az üzenet vajon valóban ugyanaz marad-e, mint ezt a bibliakritikusok állítják? Biztos, hogy nem. Hiszen a szöveg azt is üzeni, hogy a tárgyalt esemény megtörtént. Ez a különbség a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás szövegei és a mitológia között.⁴⁰

Mondanom sem kell, hogy ez a jelenség nemcsak a Heller nyomán példaként választott újszövetségi történetet érinti, hanem éppígy a Tanach valamennyi beszámolóját. Ha a szöveg azt állítja, hogy Józsuá megállította a napot Giv'ónban, én pedig ezt a priori korlátozással olvasom, hogy ez a valóságban nem történhetett meg, azaz mítosz, legendás elem, melynek mögöttes üzenetét kell megértenem, máris leszűkítettem a szöveg üzenetét, amely mindenekelőtt éppen azt állítja - vagyis esetleg pontosan azt „akarja” nekem mondani, üzeni -, hogy ez a megdöbbentő dolog megtörtént. A mitológia, mivel nem követeli meg tőlem, hogy az elbeszélte történetet mint valóságos eseményt elhiggyem, nem hoz létre ilyen erős ütközést, feszültséget a világnézetem és a történet elhívése által megkövetelt világnézet között. A zsidó-keresztény kinyilatkoztatás azonban, ha egyáltalán hajlandó vagyok teljes spektrumában szembesülni azzal, amit állít, rendkívüli feszültséget okoz, mivel modern világnézetem kereteit szétfeszíti, felrobbantja, kétségbe vonja. Ezt a feszültséget azonban nem úgy kell megoldanom, hogy a priori leszűkítem „magamhoz” a szöveg jelentését. „A hermeneutikai feladat abban áll, hogy ezt a feszültséget ne leplezzük el naiv összehangolással, hanem tudatosan kibontsuk.”⁴¹ - fogalmazza meg zseniálisan Pannenberg éppen Bultmannal vitatkozva.⁴² Tudatában vagyok annak, hogy a jelenlegi, és egyáltalán a történelemtudomány ezt a problémát nem képes kezelni, mivel határain kívül esik - a teológiának, a filozófiának és a tudományelméletnek azonban lehet mondandója erről. Ezt a továbbiakban mélyebben is meg fogom vizsgálni.

Úgy gondolom, sikerült valamennyire pontosítani, mit értek az üdvtörténet és a történetiség, tény, kinyilatkoztatás és mítosz (legenda) fogalmain és ezek viszonyán. A

továbbiakban ezek fokozatosan még jobban, részleteikben és jelentőségükben is feltárulnak majd.

III. A modern, természettudományos világnézet, a történettudomány és a teológia viszonya

1. A MODERN TÖRTÉNELEMTUDOMÁNY VILÁGNÉZETI KORLÁTOZOTTSÁGAI A BIBLIA VONATKOZÁSÁBAN.

Ha az eddig elmondottak nyomán továbblépünk, fel kell tennünk azt a kérdést, hogy miközben a zsidó vagy keresztény kinyilatkoztatás megtörtént múltbeli tényként állít valamit, miért is nem válhat ez történelmi tényé még abban az esetben sem, ha jóval több tanúságtételt tartalmaz a szöveg, mint amennyi alapján más forrás esetében már rég bizonyítottanak vettük volna az esemény megtörténtét. Nem kell sokat vizsgálódnunk ahhoz, hogy megállapítsuk: ez a speciális helyzet a legtöbbször akkor áll elő, amikor a szöveg olyan esemény megtörténtét állítja, amely jelenlegi természettudományos, modern világnézetünkbe nem fér bele, azaz csodának - természetfeletti eredetű, de a fizikai világban is érzékelhetően tapasztalható eseménynek - a megtörténtét állítja, olyan eseményét, amelyhez az általunk állandónak tartott természeti törvényeknek átmenetileg és részlegesen fel kellett függesztődniük. *Figyeljük meg, hogy ebben az esetben a modern történettudománynak semmilyen egyéb,*

az eseményt tagadó további külső információra nincs szüksége ahhoz, hogy biztosan meg nem történtnek minősítse azt - s ezzel az elbeszélést mítosznak, legendának -; ehhez pusztán annyi elég, hogy az elbeszélés eset természettudományosan „törvénytelen”.

A jelenlegi történettudományi paradigmának természetesen nem áll módjában elméletileg rákérdezni, reflektálni saját alapjaira, a filozófiának azonban módjában áll, és ez kötelessége is. Ezekben az esetekben tehát mindenhol azzal szembesülünk, hogy a felvilágosodás óta egyeduralgódóvá vált modern, természettudományos (ateista, deista vagy panteista) világnézet - amely ilyenkor reflektálatlanul, naiv módon, egyetlen lehetséges, abszolút igazságként, ontológiaként van jelen a történettudomány művelőinek tudatában,⁴³ és tudományuk tudományon kívüli, hitbéli alapját képezi - akadálytalanul és nagyon erőteljesen működik a tudományuk tárgyát képező anyag szelekciójában, eleve meghatározva azt az értelmezést, amely nyomán a szöveg által állított múltbeli tények történelmi tényekké válhatnak. Ez nemcsak a Szentírás, hanem minden forrás tekintetében automatikusan működik, s egyszerűen fogalmazva, az a - bizonyítatlan és kimondatlan - axióma áll mögötte, amely szerint csodák pedig nincsenek.

Hogy mikor tekintjük bizonyítottnak egy tény megtörténtét, ez a jogban és a történészi munkában egyaránt többféleképpen is megítélhető. Hogy a több egybehangzó tanúvallomás mellett igénylünk-e tárgyi bizonyítékot is, vagy fordítva, a legtöbb jogrendszer szerint bizonyos rögzített keretek között végső soron a bíróság szabad mérlegelésének hatáskörébe tartozik. A történettudományban számos koncepció látott már napvilágot ezt a kérdést illetően. Más az ókori görög

történetírás felfogása és követelményrendszere,⁴⁴ kicsit más Josephus Flaviusé,⁴⁵ más Leopold von Ranke-é,⁴⁶ megint más a pozitivistáké és más a posztmoderneké. Ebbe a nagyon messze vezető történetfilozófiai-ismeretelméleti vitába nem kívánok most belebocsátkozni. Azt viszont mondhatjuk, hogy *erős rokonság áll fenn a jogi és a történettudományi bizonyítás módszertana között, mert alapvető szándékaiban mindkettő egy múltbeli tény biztos megtörténtére vagy meg nem történtére kíváncsi.* A jogi bizonyítás felelőssége jobban érzékelhető, mivel ott a folyamat végén születő ítéletben emberi sorsok dőlnek el – a történész bizonyításának kisebb a közvetlenül érzékelhető tétje, hosszú távon azonban sok emberi sors eldőlésében lehet szerepe.

Felmerül a kérdés, hogy egy történeti jellegű szövegen milyen elveket kérjünk tehát számon ahhoz, hogy állításait történetileg igazaknak fogadjuk el. Mindenesetre bizonyosnak látszik, hogy ókori szövegtől nem kérhetjük számon a modern történettudomány elveit. A mai jog esetleg vitathatná annak helyességét is, hogy a mózesi Törvény két vagy három egybehangzó tanúságtételre minden további bizonyíték nélkül halálos ítéletet is hozhatott, vagyis a legnagyobb súlyú kérdésben is bizonyítottnak tekintette a tény megtörténtét mindössze két vagy három ember egybehangzó elbeszélése nyomán. Mivel a Tanach nem különösebben részletezi történetírói elveit – miközben ugyanakkor ókori, „naiv” értelemben véve történetírást folytat –, talán feltételezhetjük, hogy a megtörtént tény – mely a szöveg saját történelemfelfogása értelmében tehát történelmi tény is – hasonlóképpen két vagy három tanúságtételre tekinti elfogadhatónak. Egyéb jogi kifejezések – *törvény [tórá], rendelet [pikkúd], határozat [chók], parancs [micvá]* stb. – mellett rendszeresen használja is történeti beszámolóira a *tanúságtétel [édá]*

szót, s ami nagyon érdekes: ez gyakran éppen a csodákról szóló beszámolókra vonatkozik.⁴⁷ Egyik elsődleges kötelezettségként írja elő az ezekről való rendszeres megemlékezést, s az utódoknak való továbbadásukat. Yerushalmi idézett művének első fejezetében⁴⁸ részletesen beszél a Tanachról mint történetírásról, s ott alaposan elemzi ezt a kérdést, de azt ő sem veti fel, hogy a modern történészek milyen alapon számúzik a történelemből Isten természetfölötti beavatkozásait annak ellenére, hogy a szöveg ezekre igen nagy hangsúlyt tesz. Hogy ezzel nem foglalkozik, annak talán az az oka, hogy a *hászkalá* és a vele kapcsolatos viták lezajlódása óta a modern zsidó tudóok is elintézettnek tekintik ezt a kérdést.

Mielőtt bárki félreértene, nem szándékozom itt amellet tudományosan érvelni, hogy csodák mégis lehetségesek (bár természetesen szabadon hihetek ebben vagy az ellenkezőjében). Ez teljes mértékben a hitbeli állítások világába tartozik (mindaddig legalábbis, ameddig magunk is mindannyian letagadhatatlan csoda szemtanúivá nem válunk). *Az viszont lehet tudományos vallásfilozófiai vizsgálódás tárgya, hogy a Tanach és az Újszövetség szövegéhez való viszonyunkban a csodákat tagadó modern, természettudományos világnézet milyen szerepet játszik.*

2. NÉGY PÉLDA A FENTIEKRE ÉS TANULSÁGAIK

Dánielt – vagy legalábbis könyvének 11-12. fejezetének keletkezését – a mai vallástörténeti paradigma a görög korban, valahol a Makkabeus háború vége felé (i. e. 165 körül) helyezi el. Maga a szentírási szöveg ezzel szemben világosan és több helyen is azt állítja, hogy Dániel ifjúként

került Babilónba a fogságravitel első hullámával (i. e. 600 körül), végigélte a fogságot, és utolsó látomását, amely könyvének 10-12. fejezeteiben van leírva, Kürosz perzsa király harmadik évében látta (kb. i. e. 534 körül). A vallástörténészek érvelése, amely nyomán Dánielt a Tanach által egyértelműen megadott időnél négyszáz évvel későbbre datálják, lényegében azon alapul, hogy a 11-12. fejezetben annyira pontosan ismerteti a Szeleukida és Ptolemaida dinasztia harcát, majd Antiokhosz Epiphanész és az ellene felkelő Makkabeusok tevékenységét, hogy ennek lejegyzéséhez akkor kellett élnie. Ezzel szemben maga a szöveg világosan állítja, hogy ezeket az eseményeket Dániel látomásban előre látta, majd meghalt, jóval bekövetkeztük előtt. *A szövegnek itt nemcsak az az üzenete, hogy mik fognak történni, hanem az is, hogy ezt a próféta előre tudta és megmondta.* A modern vallástörténeti paradigma ezt nemcsak hogy nem tudja elfogadni, de nem is tud mit kezdeni vele, mivel ilyen pontos és részletes előrelátás természetes szinten nem képzelhető el, azaz csoda. A modern paradigma tehát minden egyéb meggyőző érv nélkül⁴⁹ *teljes biztonsággal* veti el annak lehetőségét, hogy ez akár megtörtént múltbeli tény, akár történelmi tény lehetne. Ezzel ugyanakkor hamis állításnak minősíti a kinyilatkoztatás azon mondatát, amely erről a látomásról azt állítja:

Kóresnek, Perzsia királyának harmadik évében egy ige nyilvánított Dánielnek, aki így neveztetett el: Béltsaccár, s igaz az ige és nagy az időszak; megértette az ígét s nagy értése volt a látomásban.⁵⁰

Persze erre lehet azt mondani, hogy ettől még a szöveg igaz marad – igen, de immár csak a mítosz értelmében, ez azonban nem ugyanaz az igazság már, mint a megtörtént tény elbeszélésének az igazsága. Maga a szöveg pedig sehol nem tartalmaz utalást arra, hogy javasolná vagy akár csak megengedné a mítoszként való értelmezést.

Függetlenül attól, hogy miben hiszünk, kérdés, hogy amennyiben ezt elfogadjuk, vajon ugyanúgy olvassuk-e továbbra magát az alapszöveget, vajon „átjöhet-e” üzenete, a „kérügma” hozzánk? Véleményem szerint egyértelműen nem. *Az üzenethez itt az is elidegeníthetetlenül hozzátartozik, hogy Isten képes arra, hogy a jövőt ennyire pontosan előre jelezze.*⁵¹ Erre ugyan a modern ember azt mondja, ő ezzel egyáltalán nem tud mit kezdeni, ez azonban nem elegendő érv arra, hogy teljesen megtagadja a szövegnek ezt az aspektusát, dimenzióját, mint ahogy a süket sem állíthatja azt, hogy a hozzá beszélő valójában nem is adott ki hangot. Vagy ha jogában is áll azt mondani, hogy neki nincs szüksége a szövegnek erre az üzenetére, azt már nem állíthatja, hogy ez az üzenet nem is létezik, és senki számára sem létezhet, illetve ha mégis létezik valaki számára, az tévedésben él. Ha biztos tényként állítjuk, hogy Dániel, illetve e rész szerzője a makkabeusi korban élt, akkor ezzel azt is állítjuk, hogy vagy ő, vagy más szándékosan datálta vissza a próféciát, hogy azt a látszatot keltse, ez már négyszáz évvel korábban keletkezett, s ezzel igazolja, hogy Isten képes erre – holott valójában nem volt rá képes. Ezt a személyt – vagy ezeket – a világ legnagyobb hamis ideológiagyártójának kellene tartanunk, aki egyáltalán nem méltó arra, hogy akár csak egyetlen betűt is elolvassunk tőle mint Isten hamis tanújától. Ugyanis ha csak mítoszt, tanmesét akart elmesélni, ahhoz nem lett volna szükséges, hogy explicite, évre pontosan – hamisan – állítsa, hogy a látomás mikor adatott, *hiszen ez, egy évszám*

megadása, történeti jellegű állítás, s még azt is nyomatékosan hozzátegye: „igaz a szó”. Az pedig egészen hajmeresztő, hogy könyvét még visszavonhatatlanul szentnek is tartsuk, hacsak nem akarunk teljesen bolondot csinálni magunkból. Ebben az esetben a szövegnek ez a végső üzenete.

Nézzük a második példánkat, amely hasonló ehhez. Jesája 40-66. fejezeteit a vallástörténeti paradigma más kéz vagy kezek műveinek tartja, mint a megelőző fejezeteket. Ennek legfőbb oka, hogy a szöveg nagyon világosan beszél a babilóni fogságról, majd az onnan történő visszatérésről, mi több, név szerint megemlíti Küroszt (Kóros), mint aki engedélyt ad a Szentély újjáépítésére. Jesája i. e. 700 körül élt, azaz ezeket az eseményeket mintegy négyszáz évvel megelőzően. Az ő korában a babilóni birodalom még nem is létezett, Babilónia asszír elnyomás alatt élt, illetve épp csak felszabadult alóla, a Szentély még állt, a nép, legalábbis Júda a Szentföldön élt. Könyvének kézírataiban semmiféle cezúra vagy hasonló nem jelzi, hogy a 39. és a 40. fejezet utólag lett volna összetoldva; köztudottan némi meglepetést okozott a vallástörténészek számára, hogy a Qumránban talált tekercsben éppúgy nem találtak toldásra utaló jelet, mint a majd 'ezer évvel későbbi, első maszoretikus kéziratokban. De nem utal ilyen illesztésre a Szeptuaginta sem, tudomásom szerint a rabbinikus irodalom sehol sem említi ilyesmit, az Újszövetség egyértelműen mint Jesáját idézi ezeket a szövegrészeket – és így tovább. A problémát tehát nem stílusbeli különbségek vetették fel, hanem az, hogy a modern, természettudományos világnézet nem tud mit kezdeni azzal, hogy valaki négyszáz évre előre pontosan közöl tulajdonneveket,⁵² olyan eseményeket, amelyekre az ő korában még halványan sem utalnak történelmi folyamatok (tehát nem egy nagyon előrelátó „népi politológus”

elemzéséről van szó, ahogyan ez a paradigma a prófétákat látni és láttatni szereti). A hipotézist utólagosan természetesen stiláris és hasonló érvekkel is alátámasztották (melyeket érdekes módon 1500 évig egyetlen rabbi vagy teológus sem vett észre), de a fő érv az elmélet mellett mégiscsak az, hogy ennyire pontosan nem lehet megmondani a jövőt. És magától értetődő módon biztos történelmi tényként tanítják mindezt a világ valamennyi egyetemén.

Itt azonban, a dánieli példán túlmenően, azzal a nehézséggel is szembetalálkozunk, hogy a („Deutero”-)Jesája-szöveg explicit módon újra meg újra érvként hivatkozik az előre megmondás bizonyító erejére, mint olyan dologra, amelyre a nemzetek istenei nem képesek, ám Izrael Istene igen:

Terjesszék elő és jelentsék meg nekünk, hogy mik fognak történni, az előbbieket – mik azok, jelentsétek meg, hogy ráfordítsuk szívünket és megtudjuk végüket, vagy a jövődöket hallassátok velünk. Jelentsétek meg az utóbb bekövetkezőket, hogy megtudjuk, hogy istenek vagytok, jót is, meg rosszat is tesztek, hogy bámuljunk és lássunk egyetemben. Lám, ti semmiből vagytok és mívetek semmis (...) Ki jelentette meg kezdettől, hogy megtudjuk és régtől fogva, hogy ezt mondjuk: igaz! Nincs sem jelentő, sem hirdető, sem, aki hallja szavaitokat! Mint első mondom Ciónnak: íme itt vannak! és Jeruzsálemnek hírmondót adok. Nézek, de nincs senki – ezek között, de nincs tanácsadó, hogy megkérdezzem őket és választ adjanak. Lám, mindannyian semmisek, semmik a műveik, szél és hiábavalóság az öntvényeik.⁵³

Az előbbiek íme bekövetkeztek és újakat jelentek én, mielőtt sarjadanának, hallatom veletek.⁵⁴

Mind a nemzetek gyűljenek össze egyaránt és gyülekezzenek a népek! ki közülük jelenti ezt meg, és az előbbieket hallassák velünk; adják tanúikat, hogy igazaknak bizonyuljanak, vagy hallják ők, és mondják: igazság! Ti vagytok tanúim (...) azért hogy tudjátok és nekem higgyetek és megértsétek, hogy én vagyok az...⁵⁵

És ki hirdet úgy mint én - mondja meg hát és terjessze elém - amióta elhelyeztem az őskor népét? A jövődőkét és amik be fognak következni, hadd mondják meg! (...) Nemde régtől fogva hallattam veled és megmondtam, hisz ti vagytok a tanúim; van-e Isten rajtam kívül, nincsen szikla, nem ismerek.⁵⁶

Éppen Kóres nevének és tevékenységének pontos előrejelzése kapcsán:

Hirdessétek és terjesszétek elő, tanácskozzanak is egyetemben; ki hallatta ezt elejétől fogva, régtől fogva ki hirdette? Nemde én, az Örökkévaló, és nincs több Isten rajtam kívül... ⁵⁷

És Babilón bukása kapcsán:

Az előbbieket régente hirdettem, számból kijöttek és hallattam; hirtelen megcselekedtem és bekövetkeztek. Mivel tudtam, hogy kemény vagy és vas-ín a nyakad, homlokod pedig érc. Hirdettem tehát neked régente, mielőtt bekövetkeznék, hallattam veled; nehogy azt mondd: bálványom cselekedte azokat... ⁵⁸

Ez a motívum aztán végig újra meg újra felbukkan a próféciában. És hogy milyen pontosságra tart igényt az előrejelzés:

Kutassátok az Örökkévaló könyvéből és olvassátok, egy sem hiányzik azokból, egyik sincs a másik nélkül, mert a szájam, az rendelte és a lehelete [vagy *szelleme: rúchó*], az gyűjtötte egybe.⁵⁹

Úgy gondolom, világosan látható, hogy a dánieli példától eltérően itt explicit módon is megjelenik az előre megmondás bizonyíték jellege. *Ha összefoglaljuk az olvasottakat, azt találjuk, hogy a pontos előrejelzés - mint csoda! - funkciója nem kisebb, mint az igaz Isten elkülönítése a hamis, idegen istenektől, akik erre nem képesek; hogy Izrael kizárólag ebben az Istenben higgyen. Ez nem kevés, hiszen a Tízparancsolat első és második parancsának bizonyítékául szolgál ez a természetfeletti jelenség. A szöveg arra is felszólítja Izraelt és valamennyi olvasóját, hogy mindennek legyenek tanúi, és bizonyítsák, hogy az előre megmondottak bekövetkeztek. Azaz a szöveg explicite kifejezi, hogy történeti és (vallás)jogi hitelességre is igényt tart, és ezt Izrael Istene létezése és egyedülállósága bizonyítékának tekinti.* Nem állítja, hogy ez a pontos előrejelzés hétköznapi vagy természetes dolog, amely az „ókori ember” számára magától értetődő - hanem azt állítja, hogy egyedülálló, különleges⁶⁰ esemény, amelyre senki más, sem ember, sem szellemi lény (idegen isten) nem képes, csakis egyedül Izrael Istene, és bizonyító ereje éppen ebben áll.⁶¹

Ha mármost ezeket a jelen vallástörténeti paradigma fényében mind olyan szövegnek minősítem, amelyeket utólag, az események bekövetkeztekor írtak, majd pedig visszadatálták őket - itt nem konkrét dátummal, hanem azzal, hogy anonim módon, „észrevétlenül” és jelzés nélkül Jesája könyvéhez és nevéhez csatolták, aki akkor már nem élhetett -, akkor egyrészt teljességgel kikapcsolom ezt a bizonyítékot, s ezzel éppen az ellenkezőjét tanúsítom, mint amire a szöveg tanúskodni felhív, másrészt pedig - mivel itt explicit módon fogalmazódik meg ez az érv - a szerzőről azt állítom, hogy még Dánielnél is arcátlanabb módon hazudik a szemembe, hogy ezzel Izrael Istenének létezését és egyedülállóságát bizonyítsa. Nos, nem hinném, hogy ez

azonos lenne a Tanach kérügmájával, üzenetével. *Természetesen, hogy ki mit hisz, az az ő dolga, s hogy valójában hogyan történt, azt illethetjük kétkedéssel, de jelen esetben tudományosan azt állítani, hogy a történeti-kritikai megközelítés érintetlenül hagyja a szöveg eredeti üzenetét, szerintem komolyan nem lehet.*

Nézzük a harmadik példát. A Peszach Haggádában - a Tóra szövege nyomán - meg kell emlékezni arról, hogy Isten Izraelt az egyiptomi fogságból „kinyújtott karral és nagy büntetésekkel” hozta ki a Tíz Csapás által, apáknak ezt kell mindenekelőtt továbbadniuk fiaiknak. A 78. Zsoltár - mely nem más, mint a Mózes keze által történt csodák összefoglaló felsorolása - így beszél a megemlékezés kötelezettségéről:

Amiket hallottunk és megtudtuk és őseink elbeszéltek nekünk: nem titkoljuk el fiaiktól, az utóbbi nemzedéknek elbeszélve az Örökkévaló dicséreteit, hatalmát és csodás tetteit [nifl'ótáv], melyeket mívelt. Fölállított bizonysgot [bizonyítékot, tanúságtételt: édút] Jákóbban, tant helyezett el Izraélben, melyeket megparancsolt őseinknek, hogy azokat tudassák fiaikkal; azért, hogy tudja az utóbbi nemzedék, a születendő fiak, keljenek föl, és beszéljék el az ő fiaiknak: hogy Istenben vessék bizalmukat [kiszlám], s ne felejtsek el Isten cselekedeteit és parancsolatait óvják meg, s ne legyenek mint őseik, makacskodó és engedetlen nemzedék, nemzedék, mely nem szilárdította szívét, az Istenhez nem volt hűséges a lelke. (...) Nem őrizték Isten szövetségét és vonakodtak tana szerint járni; elfelejtették cselekményeit és csodatetteit, melyeket láttatott velük. Őseik előtt

tett csodát [ászá pele] Egyiptom országában,
Cóan mezején... ⁶²

... majd megkezdi a csodák enciklopédikus felsorolását. A Tanach történetírói ars poeticájának egyik legjobb összefoglalása ez a rész. A csodákkal kapcsolatban tanúságtételről, bizonyítékról beszél, előírja az azokról való megemlékezést és hiánytalan továbbadásukat, majd pedig világosan megfogalmazza ennek a célját: „hogy Istenbe vessék bizalmukat, ne felejtsék el Isten tetteit, és parancsait óvják meg”. Azaz a csodák megtörtént tényként való állítása a szöveg szerint közvetlen összefüggésben áll a nép Istenbe vetett hitével és ebből fakadóan morális állapotával is. A szöveg ugyanis mintha arra is utalna, hogy a helyes morális magatartás előfeltétele az Istenbe vetett *bizalom, reménység [keszel]*, amelyhez – úgy tűnik – a csodákra szükség van. Utána negatív példát hoz, amelyben ugyanezt állítja: amikor elfelejtették csodatetteit, akkor nem tartották meg a szövetséget és a tant sem. *A csodákról való megemlékezés tehát azért (is) része a Tórának, mert összefüggésben áll a morálisan helyes cselekvéssel.* A Tóra – illetve annak rabbinikus értelmezése⁶³ – szerint pedig az Egyiptomból való kijövetelről minden nap meg kell emlékezni. A szöveg közeli olvasata révén ismét megállapíthatjuk: nem igaz, hogy a kinyilatkoztatás történeti-kritikai csodátlanítása után üzenete morálisan, eszmeileg stb. ugyanaz maradhat.

A kivonulás után Mózes énekében a csapások és a tenger kettéválasztásának, majd az egyiptomiakra visszazúdulásának az eseményeit felsorolva végül Isten tulajdonságaira nézve von le „teológiai” következtetést:

Leheltél fuvallatoddal: beborította a tenger, elmerültek, mint az ólom a hatalmas vizekben. Ki olyan, mint te, a hatalmasak között, Örökkévaló! Ki olyan, mint te, magasztos a szentségben, félelmetes dicsőségben *csudatévő [ószé pele]*!⁶⁴

Mózes Istenének tehát elidegeníthetetlen tulajdonsága, mely megkülönbözteti mindenki mástól („ki olyan... ?”), hogy csodát tud tenni. Vajon ha Mózes ezt a következtetést vonta le, érintetlen maradhat-e a szöveg kérügmája akkor, ha mi tagadjuk ennek lehetőségét? Nem szűkítjük-e le a szöveg jelentésének teljes spektrumát, ha megvonjuk tőle ezt az elemet?

A Tóra ezekkel a szavakkal végződik:

És nem támadt próféta többé Izraélben olyan mint Mózes, akit ismert az Örökkévaló színről színre: mindazon jelekben [ótót] és csodákban [móf 'tím], amelyekkel küldte az Örökkévaló, hogy végezze Egyiptom országában Fáraón meg mind a szolgáin és egész országán, és mind a hatalmas erőben [és minden erős kézzel: úl'chol hájjád hácházáká] és mind a nagy félelmetességben, amit végzett Mózes egész Izraél szemei előtt.⁶⁵

Bizonyára nem véletlen és nem is jelentéktelen, hogy a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás legalapvetőbb szövege, a

Pentateuchus utolsó mondata mit mond. A szöveg középpontjában itt nem morális üzenet áll, hanem a csodák középpontba állítása. A *jel [ót]* szó kapcsán ugyan sokan érvelnek amellett, hogy ez nem természetfeletti jellegű, hanem prófétai jel,⁶⁶ s ez az érvelés részben igaz, mert nagyon gyakran az – mint ahogy a *mófét* is néha jelent ilyet –, de a teljes Tanach szövegét figyelembe véve megáll azért mindkető természetfeletti értelmezése is, és jelen esetben aligha értelmezhető másképp. Fontos az utolsó néhány szó is: „egész Izrael szemei előtt”, ugyanis ez arra hívja fel a figyelmet, hogy a csodák szemtanúja volt az egész nép, vagyis a szöveg ezek valóságos, megtörtént tény voltát állítja.

Negyedik példám a kereszténység által kinyilatkoztatottnak tekintett alapszövegből, az Újszövetségből veszem: Jézus feltámadásának Heller kapcsán már korábban felvetett példáját.

Az Újszövetséggel kapcsolatban gyakorlatilag mindazt elmondhatjuk, amit a Tanachhal kapcsolatban eddig elmondtunk. Ugyanazt az ókori értelemben vett „naiv” történetírást követi, mint amaz. Sem a csodák, sem egyéb elbeszélte események tekintetében nem tartalmaz egyetlen utalást arra, hogy mítoszokat mondana el, amelyek történeti hitelességére ne tartana igényt, hanem egyszerűen csak elbeszél. Az ellenkezőjét azonban sok esetben állítja, szintén hasonlóan a zsidó Bibliához. János evangéliuma például éppen Jézus halála és feltámadása kapcsán a következőket állítja:

... az egyik katona a lándzsájával átszúrta az oldalát, ahonnan azonnal vér és víz ömlött ki. *Aki látta, tanúsította ezt, és a tanúságtétele igaz: tudja, hogy igazat mond, hogy ti is higgyetek.*⁶⁷

A feltámadás kapcsán:

Persze sok más jelet is tett Jézus a tanítványok előtt, amelyek nincsenek leírva ebben a könyvben. *Ezek pedig azért lettek leírva, hogy elhiggyétek: Jézus a Messiás,⁶⁸ az Isten Fia – és hogy nektek, akik hisztek ebben, életetek legyen az ő nevében.* Ezek után Jézus ismét megjelent a tanítványoknak a Tibériás-tengernél. (...) Ez a tanítvány tesz tanúságot mindezekről, ő írta le ezeket, és tudjuk, hogy az Őtanúságtétele igaz.⁶⁹

Itt a *tanúságtétel* kifejezés többszörös használata letagadhatatlanul jogi és – ókori értelemben véve – történettudományi igényt fejez ki. A kéziratok e tartalom tekintetében gyakorlatilag semmilyen ingadozást nem mutatnak (egyetlenegy Vulgáta-kéziratból hiányzik csak az első idézett vers), tehát nincs semmilyen konkrét szövegkritikai ok arra, hogy késői betoldást tételezzünk fel (azaz ha ilyet mégis feltételezni *akarunk*, azt a priori tesszük, saját elméletünk és nem valamilyen reális történelmi nyom alapján). A leírás egy, az eseményeknél jelenlév Őtanítvány szemtanúságára hivatkozik nyomatékosan állítva, hogy a tanúságtétel igaz. Az Evangélium szövege semmilyen ezt semlegesítő vagy kétségbe vonó állítást sehol nem tartalmaz, sőt az Újszövetség teljes szövege és a korai keresztény hagyomány sem.

Nézzünk egy másik tanúságtételt. Eltérően a többiektől, evangéliuma elején Lukács – az Újszövetség egyetlen nem zsidó szerzője (bár az is lehet, hogy a görög név mögött hellenista családból származó zsidó áll) – összefoglalja történetírói ars poeticáját:

Mivelhogy igazán sokan hozzáfogtak, hogy rendre elbeszéljék a közöttünk végbement eseményeket, úgy, ahogyan továbbadták nekünk, akik kezdettől fogva szemtanúi és szolgálói voltak az Igének, én is jónak láttam, hogy azokat – miután elejétől kezdve mindennek alaposan utánajártam – sorjában leírjam neked, nagyrabecsült Theofilosz, hogy a dolgok felől, melyekre tanítottak, magad is megdönthetetlen bizonyosságot szerezhess.⁷⁰

Ez kétségtelenül történetírói szándékot mutat, és eljárását tekintve megegyezik a Thuküdidész-féle kutatási elvekkel, azaz megfelelt a kor követelményeinek. Először is közvetlen szemtanúkra hivatkozik mint forrásra, majd saját alapos kutatásaira, végül pedig a leírtak biztos voltát állítja. A kéziratok között itt eltérések nincsenek. Ugyanez az Evangélium Jézus feltámadásáról a következőképp számol be:

Miközben erről beszélgettek, egyszer csak ő maga állt ott közöttük, és így szólt hozzájuk:

– Békesség nektek, én vagyok, ne féljete!

De ők megrémültek, és félelmükben azt hitték, szellemet látnak. Jézus ekkor azt mondta nekik:

- Miért zavarodtatok össze, és miért merülnek fel okoskodások a szívetekben? Nézzétek meg a kezemet és a lábamat: én vagyok az! Érintsetek meg és nézzetek meg! Hiszen a szellemnek nincs húsa és csontja, de amint látjátok, nekem van!

S miközben beszélt, megmutatta nekik a kezét és a lábát. De mert még mindig nem hittek az örömtől, és meg voltak döbbenve, azt mondta nekik: - Van itt valami ennivalótok?

Erre adtak neki egy darab sült halat és lépesmézet. Ő pedig fogta, és a szemük láttára megette. Majd ezt mondta nekik:

- Ezek azok a dolgok, amelyeket mondtam nektek, mikor még veletek együtt voltam: hogy be kell teljesednie mindannak, ami meg van írva rólam Mózes Törvényében, a Prófétáknál és a Zsoltárookban!

Akkor megnyitotta szívük értelmét, hogy megérthessék az Írásokat, majd azt mondta nekik:

- Így van megírva, hogy a Messiásnak szenvednie kell, de a harmadik napon fel kell támadnia a halottak közül; és hirdettetnie kell az ő nevében a megtérésnek és a bűnök bocsánatának minden nemzetben, Jeruzsálemtől kezdve! *Ti vagytok ennek a tanúi...* ⁷¹

Érdemes megfigyelni, hogy a szöveg *kifejezetten testi, és nem valamiféle spirituális értelemben vett feltámadást beszél el*. A végén pedig ismét *tanúságtételről* esik szó: ez lesz a Tizenkettő feladata. Ez aztán számtalanszor előjön az újszövetségi szövegekben. Csak néhány példa (a történetírói szándékáról explicite beszélő Lukács másik könyvéből):

Péter fölállt a testvérek között (mintegy százhusz fős tömeg gyűlt össze körülöttük), és azt mondta:

- Férfiak! Testvéreim! Be kellett teljesednie annak az írásnak, amit a Szent Szellem előre megmondott Dávid szája által Júdásról (...) Tehát szükséges, hogy azok közül a férfiak közül, akik velünk voltak egész idő alatt, amikor beés kijárt közöttünk az Úr Jézus, János alámerítésétől fogva egészen addig a napig, amikor közülünk felvétetett, még valaki tanúskodjon feltámadásáról velünk együtt. ... ⁷²

Ezt a Jézust támasztotta fel az Isten, akinek mi mindnyájan

tanúi vagyunk... ⁷³

... akit az Isten feltámasztott a halottak közül, aminek mi *tanúi vagyunk*.⁷⁴

... az Isten a harmadik napon feltámasztotta, és megadta neki, hogy megjelenhessék, nem az egész népnek, hanem nekünk, az Isten által előre kiválasztott *tanúknak, akik együtt ettünk és ittunk vele, miután feltámadt a halottak közül.* Majd megparancsolta nekünk, hogy hirdessük a népnek és *tegyünk tanúságot* róla... ⁷⁵

A *tanúskodás, tanú* szó állandó szerepeltetése egyértelműen a dolog megtörtént tény jellegét erősíti, a szó korabeli jogi, vallásjogi és történetírói értelmében egyaránt. Ne feledjük, hogy zsidókról van szó, akik számára a Tízparancsolat nyomatékosan tiltotta a hamis tanúzást, s akik annak is tudatában voltak, hogy két vagy három tanú egybehangzó tanúságára akár halálbüntetés is hozható. Mint az első idézetből látszik, még az is fontosnak nyilvánították, hogy a kiesett Júdás pótlásával a létszámot *kifejezetten a szemtanúk közül* újra tizenkettőre kell emelni, ami a Törvény által megkövetelt minimum két fős megkövetelt létszám hatszoros „túlbiztosítását” jelenti. Hogy a dolog jogi felelősségével mennyire tisztában voltak, azt Pál egyik leveléből tudjuk meg:

Mert én elsősorban azt adtam tovább nektek, amit kaptam, hogy tudniillik a Messiás - az Írásoknak megfelelően - meghalt a mi bűneinkért, s hogy eltemették, valamint - az Írásoknak megfelelően - feltámasztatott a harmadik napon; és hogy *megjelent Kéfásznak meg a tizenkettőnek; azután pedig megjelent*

még egyszerre több mint ötszáz testvérnek (közülük a legtöbben még mindig élnek, néhányan viszont elhunytak); majd megjelent Jakabnak; később az összes apostolnak; legvégül pedig, mint valami fogyatékosnak, megjelent nekem is. (...) akár én, akár ők, így hirdetjük az igét, és ti is így lettetek hívőkké. Ha pedig a Messiásról azt hirdetjük, hogy föltámasztatott a halottak közül, hogyan mondhatják közületek egyesek azt, hogy a halottaknak nincs feltámadásuk? Hiszen ha a halottak feltámadása nem létezik, akkor a Messiás sem támadt fel – ha pedig a Messiás nem támadt fel, akkor hiábavalónak bizonyult a mi igehirdetésünk, és hiábavaló a ti hitetek is; sőt mi több, Isten hamis tanúinak is bizonyulunk, mert Istenről tanúbizonytságot tettünk, hogy föltámasztotta a Messiást, akit valójában nem támasztott fel, ha nem támadnak föl a halottak. Mert ha a halottak nem támadnak föl, akkor a Messiás sem támadt föl – ám ha a Messiás nem támadt föl, hiábavaló a ti hitetek, mert még a bűneitekben vagytok (...) Csakhogy a Messiás föltámasztatott a halottak közül, mint a halottak első zsenyéje.⁷⁶

Pál tudatosan, nyíltan és nyilvánosan szembenéz azzal, hogy amennyiben Jézus testi feltámadása nem történt meg, akkor ő és az összes apostol hamis tanú, mégpedig „Isten hamis tanúja”. A keresztény hagyomány egybehangzó állítása szerint az apostolok, Pált is beleértve – János kivételével – valamennyien vértanúhalált haltak ezért az állításukért.

Még Péter 2. levelét⁷⁷ érdemes itt megemlíteni, amely ezt mondja:

Mert nem kitalált mítoszokat [szeszofiszmenoisz müthoisz] követve ismertettük meg veletek a mi Urunk, Jézus Krisztus hatalmát és eljövetelét; hanem mint akik *szemtanúi [epoptai]* voltunk az ő nagyságának. Mert amikor az Atya Istentől azt a tisztességet és dicsőséget nyerte, hogy hozzá a felséges dicsőség ilyen szózata jutott: „Ez az én szeretett Fiam, akiben én gyönyörködöm”; ezt az égből jövő hangot *mi hallottuk [ékúszamen]*, együtt lévén vele a szent hegyen.⁷⁸

Itt tehát a szöveg explicit módon tagadja, hogy a Jézus életével kapcsolatos apostoli leírások mitológémák, legendák lehetnének.

Ezekkel ellentétes értelmű nyilatkozatot sehol sem találunk az Újszövetségben.

Összefoglalva: ezen a példán, úgy gondolom, kielégítően bizonyítottuk, hogy az Újszövetség szövege, a Tanachhoz hasonlóan, kora legmagasabb szintjén igényt tart a történeti hitelességre. A szöveg ókori zsidó, illetve görög értelemben történetírásnak tekinti magát; nem utal arra, hogy – a helleri értelemben vett – irreális „üdv történetet” kíván írni; kifejezetten tagadja a mítosszal való özszemosását; kihangsúlyozza az esemény fizikai, testi mivoltát; számos első, valamint másodkézből származó tanúságtételt rögzít írásban, amelyeket e felelősség tudatában tettek; reflektál a hamis tanúzás lehetőségére, és azt explicite elutasítja; többször is kiemeli a közvetlen szemtanúság tényét;

gondosan és többszörösen kielégíti a Törvény által megkívánt tanulétszámot stb. Mindezek fényében: vagy a világ legnagyobb és legorcátlanabb hazugságával és összeesküvésével állunk szemben, vagy pedig nem söpörhetjük le csak úgy legendaként az asztalról mindezt. Előbbi esetben ezek a szövegek semmiféle erkölcsi útmutatást nem adhatnak más részleteikben sem senkinek, és mélyen megvetendők - utóbbi esetben szembe kell néznünk a tanúságtétel megerősített jogi és történeti tényével és igényével.

Mindezekhez tegyük hozzá, hogy az újszövetségi írásoknak az 1-5. századból mintegy ötezer kéziratát ismerjük, amelyek a fentiek leírásában messze túlnyomó többségükben egységesek. Ezzel szemben például a thermopülai csatát egyedül Hérodotosz leírásából ismerjük. A történettudomány meggyőzően bebizonyította, hogy az semmiképpen nem történhetett meg úgy, ahogyan Hérodotosz leírta. A csatát mégis mindmáig az ő elbeszélése szerint történelmi tényként tanítják az egész világon még az egyetemeken is. Thuküdidész, aki ugyanazokat az elveket követte történetírói munkásságában, mint Lukács evangélista - szavahihető szemtanúk elbeszélése, saját tapasztalata, írott dokumentumok használata stb. - tudósít bennünket a peloponnészoszi háború eseményeiről. Ő az egyetlen tanú, de a világon mindenütt az ő elbeszélése alapján tanítanak erről a háborúról, jóllehet műve egyetlen, 15. századi - kétezer évvel az esemény utáni - kódexben maradt fenn.

Mindezek után világosan levonhatjuk a következtetést: a különböző bibliai természetfeletti események megtörtént tény voltának tagadása kizárólag a természettudományos-materialista világnézet alapján történik, és nem a történettudomány belső szabályai szerint.⁷⁹

Meglehetősen értelmetlen volna például, ha valaki azt állítaná, hogy Josephus Flavius nem történetíró. Azonban nem modern történetíró, ezért számára semmi problémát nem okoz csodatörténetek vagy természetfölötti tények ismertetése. Miután egy különös álmot és annak beteljesedését, egy halálesetet elbeszél, a következőket fűzi hozzá: „Úgy gondoltam, hogy ezt a történetet is fel kellennem *történelmi művembe*, mert éppen királyokról szól, főképpen pedig azért, mert ebből bizonyítékot kovácsolhatunk a lélek halhatatlanságára és az isteni gondviselés munkálkodására. Ha valaki esetleg hihetetlennek találja, maradjon saját meggyőződése mellett; de ne harcoljon olyan hit ellen, amely erényre ösztönözhet.”⁸⁰ Josephus tehát történetíróként is éppen az ellenkező világnézet alapján áll, mint a modernitás – nem csodálkozhat tehát, ha ezt az elbeszélését a maiak minden további ellenőrzés nélkül hiteltelennek tekintik. Itt szeretném levonni az eddigiekből az egyik módszertani alapelvemet.

Az Újszövetséget, mint említettem, mind hatástörténeti, mind teológiai, mind vallásfilozófiai szempontból célszerűnek tartom egy szövegtestként kezelni. A történeti-kritikai szakirodalomban megfigyelhető, hogy gyakorta minősítenek egy-egy részletet későbbi, egyházi betoldásnak anélkül, hogy erre elégséges alapot adna a szövegváltozatok bizonytalansága. Előfordul, hogy olyan részeket is ekként kezelnek, amelyek valamennyi kéziratban egyformán szerepelnek. Ilyenkor az érv vagy a fenti, természettudományi jellegű hit-állítás, ti., hogy ilyesmi egyszerűen nem történhetett meg; vagy, más esetekben, az, hogy a korszakról alkotott történeti képünkbe az inkriminált mondat nem fér be. Később pedig ezt a történeti képet erősítik meg e bizonyítékkal. Az ilyen érvelések

azonban nyilvánvalóan körbenforgóak.⁸¹ Ilyen feltételezést akkor korrekt történettudományosan megfogalmazni, ha arra konkrét történeti adalék, erős bizonytalanság a kéziratokban vagy nyilvánvalóan ellentmondó más írásos vagy tárgyi bizonyíték utal.

Még megjegyezném mindezzel kapcsolatban, hogy a történeti-kritika alapvető álláspontja az Újszövetséggel kapcsolatosan az, hogy az első három Evangéliumot tekinti a leghitelesebbnek, a fenti, hipotetikus alapon kiollózva természetesen belőle minden későbbi egyházi betoldásnak tulajdonított részletet. János evangéliumát nem tekintik történetileg még ennyire sem megbízhatónak, mivel Jézus messiási és isteni voltát a többenél erőteljesebben hangsúlyozza, és – ezen elmélet alapján állítva – később íródott. Pált és a többi leveleket, mivel ezek tartalmazzák a legnyíltabb ilyen jellegű krisztológiai állásfoglalásokat, az eredeti zsidókereszténységtől való elszakadásnak, ahhoz képest eretnekségnek látják. Ugyanakkor a történeti-kritikai iskola is elfogadja többé-kevésbé hitelesnek a páli levelek nagy részét – hiszen éppen ezért „kárhoztatja” személyesen Pált az eredeti tanítás eltorzításáért –, és keletkezésüket kivétel nélkül mind 50 és 64 (utóbbi Pál halálának elfogadott dátuma) közé helyezik el, míg a három szinoptikus Evangélium megszületését legkorábban 60 és 70 között tudják elképzelni, többen pedig csak a Szentély pusztulása után. Ebben az esetben viszont a páli krisztológia „kifejlett” teológiája mintegy évtizeddel megelőzte a történetileg leghitelesebbnek tekintett Evangélium-szövegek legrégebbinek tekintett rétegeit is. Ha ez valóban így alakult, akkor egyrészt az Evangéliumok keletkezhettek eleve a páli teológia nyomán; illetve, ha nem, akkor Pál és a Tizenkettő között nagyon heves vitának és éles konfrontációnak kellett volna lezajlania, és ennek tükröződnie kellene az Újszövetségben. Hogy volt-e ilyesmi,

azt a kérdést nagyon részletesen meg fogom vizsgálni a Pállal kapcsolatos fejezetben, hiszen ez tanulmányom egyik legalapvetőbb kérdése.

Az eddigieket egybevetve azt állítom, hogy képtelenség kitagadni a Tanach, illetve az Újszövetség szövegéből vagy bagatellizálni benne az Isten természetfeletti, csodás beavatkozásainak megtörtént tényként való állítását. Sőt akár történelmi tényként való állításukat is, amennyiben a szövegen nem a modern történettudomány paradigmaticus normáit kérjük számon, hanem a saját történetírói elvárásait. Erre a voltaképpen tökéletesen evidens tényre még százszámra hozhatnánk a példákat. Állítom továbbá azt is, hogy ezek a részek nem tehetők zárójelbe vagy negligálhatóak anélkül, hogy a szöveg üzenetének teljes spektrumát ezzel ne szűkítenénk. És azt is állítom, hogy a csodák megtörtént, illetve történelmi tényként való állítása szerves összefüggésben áll a szöveg morális, spirituális stb. dimenzióival és üzeneteivel, így azok is szükségképpen „károsodnak”, amennyiben emezeket az interpretáció során „hatástalanítjuk”. *Így már nem ugyanazt a szöveget olvassuk – és ez a döntő.* Ezen a ponton tehát a szöveg közeli olvasatának igénye – s vele a teológia, sőt szerintem a *háláchá* is – és a modern történettudomány kénytelenek elválni egymástól.

Természetesen amennyiben célunkat úgy határozzuk meg, hogy történelmi vizsgálódást kívánunk folytatni, mégpedig a szó modern értelmében, akkor a Biblia szövegét történelmi forrásként kell, hogy kezeljük, mint egyet a sok közül, s így alá kell rendelnünk a tudományos forráskritikának. Amikor ezt meg tesszük, a szöveget illetően kikapcsoljuk a hitet, s annak kinyilatkoztatás voltát tagadjuk, de ez ebben a paradigmában így elfogadott, tehát ez eddig nem probléma. De tisztán tudományelméleti alapon még így is

kérdés, hogy a tudományos forráskritikának mennyiben képezi jogos részét az *a történettudományon kívüli, bizonyítatlan előfeltevés, hogy csodák nincsenek, amely alapján ezeket a részleteket akkor is kizárják a tudományos vizsgálatból, ha erre egyébként más források vagy leletek ellentmondó állításai nem adnak okot.* Ez az eljárás ugyanis a paradigmán belül elméletileg nem igazolható és nem logikus; hanem a modern történettudomány *hitbeli-világnézeti alapját* képezi, illetve abból következik. *Tisztán tudományelméleti-logikai alapon is kijelenthető, mindenféle hittől függetlenül, hogy az ilyen eljárás tudományosan inkorrekt, mivel a tudós tudományon kívüli, világnézeti előfeltevését és abból következő állításait a tudományosság látszatával fogalmazza meg, holott valójában itt hit áll szemben hittel.*

A további kérdés az, hogy a modern történettudomány képezi-e egyúttal világnézetünket, azaz azt a reflektálatlan alapés keretszemléletet, amelyben minden egyebet elhelyezünk, így a kinyilatkoztatást és a teológiát is. Ebben az esetben utóbbi kettőt az előbbinek alárendelten kezeljük, ez pedig így az abszolút igazság rangjára emelkedve kioltja a Szentírás minden olyan aspektusát, amelyet a maga eszközeivel nem tud kezelni. Ezt az álláspontot „naiv modernizmusnak” nevezhetnénk, és a magam részéről, bár megértem, tanulmányom szempontjából használhatatlannak, hibásnak és érdektelennek tartom.⁸²

3. A két világnézet antagonizmusának mélyebb okai

Ezzel persze nincs teljes mélységében megoldva a probléma. Heller sokat és jól ír már idézett művében a természettudományos világnézet uralmának jellemzőiről: „A felvilágosodás másik – észre alapozott – támadása, mely a vallás tekintélyét nem az életforma/etika, hanem a tudás szempontjából kérdőjelezte meg és destruálta –, egy bizonyos határig egyértelmű győzelmet aratott. A modern világnézet nem a vallás, hanem a tudomány lett az uralkodó világnézetmagyarázata. A tudomány, elsősorban persze e kemény tudományok s az azokra támaszkodó vagy azokat alkalmazó technológia, egyetemessé vált. Mindegy, hogy valaki mozlím, keresztény, buddhista vagy zsidó: egyetemeiken ugyanazt a fizikát és kémiát tanítják, s ugyanazokat a számítógépeket használják. (...) A vallást tehát a tudomány váltotta fel, mint a modernség uralkodó világnézetmagyarázata.”⁸³ Ez eddig rendben is volna, a hermeneutikai probléma nem itt keletkezik. Hanem ott, hogy amennyiben korunk uralkodó világnézetét – naiv, reflektálatlan módon elfogadva – abszolút igazságként éljük meg, miközben ugyanakkor nem akarjuk elveszíteni a Bibliát sem, akkor öntudatlanul is abban az irányban mozdulunk, hogy a kettőt összehangoljuk, s ezzel kioltjuk a feszültséget, ezt a „kollektív kognitív disszonanciát”, mégpedig oly módon, hogy az összehangolás során automatikusan az Írást rendeljük alá a modern világnézetnek. „Mit mond a Szentírás a modern embernek?”- tesszük fel ilyenkor a kérdést. E mögött a többnyire reflektálatlan, öntudatlan törekvés mögött szintén egy alapos vizsgálat nélkül elfogadott, sőt ki sem mondott feltételezés áll, amelynek lényege, hogy a biblikus világnézet és a modern, természettudományos világnézet valahol gyökereiben azonos, közös emberi alapokon áll,⁸⁴ s ezért a kettő közötti különbség, ellentmondás csak felszíni jellegű, vagyis a lényeg tekintetében nem releváns, és könnyen kiküszöbölhető; valamint, hogy ez a különbség vagy ellentmondás abból fakad, hogy ma fejlettebb a

tudásunk, mint az ókori emberé - mivel az emberiség fejlődik, és nem hanyatlik -, ezért a különbséget/ellentmondást úgy kell feloldanunk, hogy az ókori szövegnek kell „feladnia álláspontját”, mely korszerűtlen, azaz téves, és nem nekünk. Azonban e feltételezésünk mindkét említett aspektusa (a közös alap és a fejlődés feltételezése) szintén modern, humanista, felvilágosult világszemléletünk eleme, amelyeket a kinyilatkoztatott szöveg felfogása nem okvetlenül oszt. A Szentírás világnézete egyrészt perben áll⁸⁵ a „világgal”, az „emberrel”- a Tanachban különösen a pogánysággal, az Újszövetségben a „jelenlegi gonosz világkorszakkal”-, azaz nem alapvető egységet tételez föl önmaga (a szent) és a világ jelen állapota (a profán) között, hanem antagonisztikus ellentétet; másrészt a történelemben nem fejlődő, hanem dekadens, hanyatló tendenciát lát, azaz a mai embert és kultúráját a réginél spirituálisan alacsonyabb színvonalúnak és folyamatosan romlónak láttatja (ezt a nézetet teljes mértékben osztja a rabbinikus irodalom, és az Újszövetség is). Mi van tehát akkor, ha a két világnézet között *valódi ellentét* feszül, ahogyan ezt a zsidóság érzékelte a hellénizmussal való élethalálharcában, a kereszténység a római birodalom szellemiségével szemben, vagy a mai ortodoxia és ultraortodoxia a modernizmussal szemben? Mi van akkor, ha a kinyilatkoztatott szöveg nem kibékülni akar az emberiség jelenlegi állapotával, hanem ütközni vele, és azt *alapjaiban* kritizálni, kétségbe vonni?

Ezen a ponton vetődik fel a fundamentalizmus problémája is, amelyről Heller így ír: „A fundamentalizmus is csak a modern tudomány termelte tudás bizonyos ágait kérdőjelezi meg, így például a darwinizmust (...) De a világi tudás esetében a fundamentalista ideológiák csak alárendelt és esetleges szerepet játszanak, mert ha nem ezt teszik, közösségük nem bizonyul életképesnek. (...) az új

[ökumenikus] vallási identitásképzésnek - melyben bibliakutatók, történészek, filozófusok és teológusok vesznek részt - ma már nem a tudománnyal kell megharcolnia, hanem a fundamentalizmussal. Mások tehát a konfrontáció terei, mint ezelőtt. (...) a vallásoknak a fundamentalista nyomásnak ellenállva kell nyitottságukat és ezzel párbeszédre való képességüket megóvniuk ahhoz, hogy hitelesen tudjanak kritikusak és ugyanakkor modernnek lenni. A fundamentalizmus ugyanis nem elsősorban a szekularizált világ számára jelent veszélyt (kivéve, ha politikai hatalomra jut, mint Iránban, ami teljesen valószínűtlen a zsidó s főleg a keresztény fundamentalizmus esetében), mivel az utóbbi marginalizálja, kitér előle és lenézi, hanem a vallás új ökumenikus önidentitásának kialakítására. *A modernítésben a vallások csak úgy tudnak fennmaradni, s csak úgy tudják kritikai szerepüket gyakorolni, ha szellemi és erkölcsi táplálékot adnak a modern embernek anélkül, hogy a felvilágosodás attitűdjét megkérdőjeleznék vagy visszavonnák.*"⁸⁶ Heller fantasztikus éleslátással ragadja meg ennek a dilemmának a lényegét, legalábbis társadalmi tekintetben. Teológiailag és filozófiailag ugyanakkor nem is javasol megoldást, és nem is érzékeli a kérdés teljes mélységét. Heller és a modern euroamerikai civilizáció nem érveket sorakoztat fel a fundamentalizmus ellen, hanem azt, hogy „közösségük nem bizonyul életképesnek”, a szekuláris világ „marginalizálja, kitér előle és lenézi”, miközben a vallások „csak úgy tudnak fennmaradni, s csak úgy tudják kritikai szerepüket gyakorolni, ha szellemi és erkölcsi táplálékot adnak a modern embernek anélkül, hogy a felvilágosodás attitűdjét megkérdőjeleznék vagy visszavonnák.” *Ez azonban nem érv, hanem ultimátum - melyben a vallásnak, azaz esetünkben a zsidó és a keresztény kinyilatkoztatást interpretáló közösségeknek a modernizmus megengedi, hogy kritizálják őt, de a megsemmisülés terhe mellett megtiltja a modern világnézet alapjainak a*

megkérdőjelezését. Heller láttelelete tökéletesen pontos, mert ez így van. Azonban nem válaszol arra a kérdésre, hogy mindez az igazságon alapul-e, hiszen a fundamentalizmus vélt vagy valós igazságát nem cáfolja, csupán társadalmi igényre hivatkozva kirekeszti. Magyarán: mi a helyzet akkor, ha a kinyilatkoztatás alapszövege, minden interpretációtól függetlenül, valamiképp mégis immanens módon magában hordozza azt az „apokaliptikus tövist”, „szakadékot”, „bombát”, amelyről Gershom Scholem beszél, s amelynek elrobbanásától a modern Izrael és annak nyelve kapcsán tart?⁸⁷ Vagyis, ha a Szentírás maga mégis közvetít olyan üzenetet, amely kétségbe vonja, és kritizálni meri a felvilágosodás attitűdjének alapjait vagy legalábbis azok egy részét. Illetve, nem arról van-e szó, hogy a modernizmus e „kategorikus imperatívusza” a megsemmisülés terhe mellett „megtiltja” a két interpretáló közösségnek, zsidóknak és keresztényeknek, hogy a kinyilatkoztatást üzenetének teljes spektrumában értelmezhessek? S ha nem akarunk fundamentalisták lenni, szabad-e egyáltalán radikálisan végiggondolnunk ezeket a dolgokat?

Maga Heller is azt írja - amit mindenki tud a vallásfilozófiában -, hogy „az európai kultúra a zsidó/keresztény kultúra és a görög/római kultúra ötvözete. Vallásilag zsidó/keresztény, de számos más vonatkozásban - a művészettől a filozófiáig, a politikától a jogig - legalább ugyanennyire görög/római.”⁸⁸ Ehhez tegyük hozzá, hogy vallásilag csak felszínes és látszólagos értelemben zsidó/keresztény - abban az értelemben, amit Kierkegaard Christenheitnek (dánul Christenhed) nevez, és alaposan és kimerítően elemez *A keresztény hit iskolája* című művében.⁸⁹ Alapvetően tehát inkább görög/római. Nos, a kinyilatkoztatás viszonya a görög/római civilizációval - és benne a modernizmussal, ami végeredményben a hellén

gondolat kiteljesedését jelenti -, nem mondható éppen minden tekintetben felhőtlennek. Dániel két látomásában⁹⁰ a négy világbirodalomról, amelyek közül az utolsó kettőt a hellénnel és a rómaival azonosították már az ókorban zsidók is, keresztények is, dekadens történelemszemléletről tesz tanúságot: az egyik képben⁹¹ a hatalmas bálvánnyal (!) szimbolizált, Júdát elnyomó pogány birodalom-láncolat feje még arany (Babilón), mellkasa már csak ezüst (méd-perzsa), hasa réz (hellén), lába pedig egymással nem elegyedő, s ezért törékeny vas-cserép (Róma),⁹² a birodalmak tehát spirituálisan egyre értéktelenebbek. A másik látomásban az első még sasszárnyakkal rendelkező, majd emberré váló oroszlán, a második medve, a harmadik (a hellénizmus) négyfejű párduc, a negyedik, Róma pedig:

... rettenetes és félelmes és kiválóan erős, és nagy vasfogai voltak neki, evett és zúzott, a maradékot pedig lábaival taposta; (...) kiválóan rettenetes, fogai vasból, körmei rézből, (...) megemészti az egész földet és eltiporja és összezúzza azt. (...) És szavakat fog szólni a Legfelső ellen s a Legfelsőnek szentjeit fogja pusztítani, és azt véli, hogy megváltoztat időket és törvényt...⁹³

Nos, amennyiben európai kultúránk és modernizmusunk valóban ennek a birodalomnak - az azóta beoltott zsidó-keresztény hagyomány által némileg humanizált - örököse, nem csodálkozhatunk, ha esetleg úgy tűnne: a kinyilatkoztatás immanens módon megkérdőjelezi ennek alapjait is (még ha a „birodalom” közben megsemmisítéssel fenyegetőzik is)...

Maga Heller is utal rá, hogy ez az egész „zsidó Jézus”-probléma „az európai identitásképzéshez tartozik”.⁹⁴ Ebben az esetben azzal is szembe kell néznünk, hogy ha „az európai kultúra a zsidó/keresztény kultúra és a görög/római kultúra ötvözete”,⁹⁵ akkor – mivel e kettő között a történelem folyamán kezdettől fogva és mindmáig néha antagonisztikusnak tűnő ellentét feszült – ez nem egy problémátlan „ötvözet”, hanem egy belső kettősséget, meghasonlottságot hordozó keverék, vagyis európai identitásunk is meghasonlott, mély belső törésvonalat és erős, feloldatlan feszültséget hordoz. „Napjaink egyik leggyakrabban elismert közhelye szerint az európai kultúra két fő forrásból fakad: az egyik a görög-római antikvitás, a másik a zsidó-keresztény ókor hagyománya. Ez az egyébként igaz állítás üres közhely voltát leginkább azzal leplezi le, hogy hallgat a harmadik elemről, arról, hogy az európai kultúra egyben megörökölte az előbbi kettő egymás iránti súlyos fenntartásait, olykor gyűlöleteit is.”⁹⁶

Heller mintha remélné, hogy ezt az ellenmondásosságot sikerül feloldani. Én nem vagyok ebben biztos. Egy pillanatra hadd lépjek át teljes mértékben a történetteológia és eszkatológia területére: vajon nem erről az összeférhetetlenségről beszél-e Dániel, amikor a – zsidó és korai keresztény hagyomány által egyértelműen és egyöntetűen Rómával azonosított – negyedik birodalomról így ír:

... lábai részben vasból s részben agyagból. (...)
egy negyedik királyság erős lesz, mint a vas;
*amint hogy a vas összemorzsol és széttör
mindent, és mint az összezúzó vas, mindezeket
összemorzsolja és összezúzza.* És hogy láttad a
lábakat és ujjakat részben fazekas-agyagból és
részben vasból – megosztott királyság lesz az s a

vas szilárdságából lesz benne, aminthogy a vasat vegyülten láttad sár-agyaggal. S a lábak ujja részben vasból s részben agyagból - *a királyságnak egyik része erős lesz, és másik része törékeny lesz.* És hogy láttad a vasat vegyülten sár-agyaggal, elvegyülve lesznek emberi magzattal, *és nem fognak tapadni egyik a másikhoz, valamint a vas nem vegyül el az agyaggal.*"⁹⁷

Mint ahogy a vas - a Misna szerint is - a fegyver (a háború, a technika, az erő, a hatalom, a római, a diktatorikus stb.) szimbólumaként, az agyag pedig az emberi (az ádami, ú. m. a „földből való”, a humánus) tényező szimbólumaként értelmezhető a Szentírásban, a világot uraló nyugati civilizáció belső, elvi töredezettségét, támadhatóságát, instabilitását jól szemlélteti a kép, a két entitás teljes vegyítését pedig lehetetlennek mutatja. Földből és kőből egyaránt építhető oltár Istennek, de vas nem érintheti azt: amikor megérinti, azonnal tisztátalanná teszi,⁹⁸ mert „mert a vas azért teremtetett, hogy megrövidítse az ember életét, míg az oltár azért teremtetett, hogy meghosszabbítsa az ember napjait, és nem helyénvaló, hogy ami megrövidíti, fölemelkedjen az ellen, ami meghosszabbítja azt”.⁹⁹ A mózesi Sátorban a szobrot alkotó valamennyi fém jelen volt, a vasat kivéve. S ne feledjük: a kinyilatkoztatás „szemében” végeredményben az egész pogány birodalom-láncolat egy *bálvány*, aminek üzenete az, hogy a neki való spirituális alárendelődés végső soron az emberi és az isteni lényeg elárulásával azonos. A dánieli kép korunk görög/római-zsidó/keresztény civilizációjára értelmezhető ekként: a zsidó-keresztény humanizmus „agyaga” ugyan történelmi kísérletet tett arra, hogy a görög-római „vaslábakba”

beépüljön, ahelyett, hogy annak talpai alatt a maga helyén, a földben maradjon eltaposva; de a vassal érintkezve el is vesztette tisztaságát, Isten céljaira, szolgálatára alkalmatlanná vált, és *maga is a bálvány alkotóelemévé lett* (azaz nem hajolhatunk meg előtte); ugyanakkor végzetesen törékennyé tette azt. Ez a vasba épült, azzal kétségbeesetten egyesülni s azt humanizálni akaró zsidó-keresztény elem hozta létre a Kierkegaard által kárhoztatott névleges, az evilággal azonosuló, állami-kulturális kereszténységet (Christenheit) egyfelől, és az asszimiláció útján zsidóságának lényegétől szabadulni kívánó zsidóságot másfelől, melyeket azonban a vasbirodalom drasztikusan kilökött/kilök magából a 19-21. században. Az Isten jövőben elérkező birodalmát szimbolizáló kő - Isten önmagát nevezi kősziklának (Dt 32:4-37) -, amely *mindezek ellen „dolgozik”, kívülről és felülről érkezik a hanyatlás végpontján, nem pedig a szobor lábából nő ki szervelesen, annak folytatásaként, mintegy a történelmi fejlődés, haladás eredményeként.* Ennyit Löwith margójára, aki azt írja, *„a keresztény hit és a görög gondolkodás összeegyeztethetőségének vagy összeegyeztethetetlenségének kérdése - teológiai vonatkozásán túl - ma is Európa szellemi fennmaradásának kérdése, ha ugyan nem a döntő kérdése.”*¹⁰⁰ Ugyanő azonban később szintén kategorikusan tagadja ennek még a lehetőségét is: *„... a nyugati emberiség szellemtörténete az antikvitás és a kereszténység megbékítésére irányuló tartós kísérlet. E kísérlet nem sikerülhet, mert elvileg összeegyeztethetetlen dolgok kompromisszuma volna. Nietzsche és Kierkegaard megmutatták, hogy a kereszténység és a pogányság közötti eredeti választás mit sem veszített lényegbevágó voltából.”*¹⁰¹ „Celsus, akárcsak Voltaire, tudatában van az üdvtörténet skandalumának. Amiért is jobban tudták, miről is van szó, mint azok a liberális teológusok, akik a társadalomés gazdaságtörténet »kemény tényeit« kétes érvényű »szellemi értékekkel«

cicomázták föl, és a tények és értékek e modern keverékét »keresztény« történelem-értelmezésnek nevezték.”¹⁰² „Ha modern keresztények (...) [ezt] nem szkandalonként érzékelik, akkor ez csupán egyedül képzelőerejük hiányára vall, valamint a Krisztusban való hit és a keresztény vallás zavaró azonosítására.”¹⁰³ „Maga Jézus egy adott világtörténelmi helyzetben római polgárként született és feszítettettt keresztre, de nem kívánta Rómát vagy birodalmát kereszténnyé tenni. A »Szent Római Birodalom« – képtelenség. Egy protestáns habozás nélkül helyeselné ezt a megállapítást, de vonakodna elismerni, hogy ez alapjában véve a keresztény demokrácia, a keresztény kultúra és a keresztény történelem teológiai lehetetlenségét is magában foglalja. Míg a civilizáció és a barbárság között tett megkülönböztetés történelmi síkon marad, a »keresztény civilizáció« szókapcsolat éppoly kétséges, akárha »civilizált kereszténységről« beszélénk.”¹⁰⁴ „A kereszténység mint történelmi világvallás szintén zátonyra futott.”¹⁰⁵ „Az, hogy a keresztény *saeculum* világi lett, paradox fénybe állítja a modern történelmet: az eredete szerint keresztény, eredménye szerint keresztényellenes. Mindkét aspektus a kereszténység világi sikeréből adódik, és ugyanakkor abból, hogy a kereszténységnek nem sikerült a világot mint világot keresztény hitre térítenie. (...) A Nyugat egész morális és szellemi, szociális és politikai történelme keresztény bizonyos értelemben, s mégis épp azáltal ássa alá a kereszténységet, hogy keresztény alapelveket világi dolgokra alkalmaz. Az *orbis terrarum* széthullása mindenütt a keresztény Nyugat műve. (...) S miközben lehanyatlott Európa szelleme, civilizációja felemelkedett és eluralkodott a világon.”¹⁰⁶

Amennyiben tehát a dánieli látomás helyesen tárja fel a negyedik birodalom természetét; amennyiben a zsidó és a korai keresztény hagyomány helyesen értelmezi ilyen

egyöntetűen Rómára e látomást; amennyiben, mint Heller és sokan mások állítják, modern nyugati civilizációnk a görög rómainak az örököse; és amennyiben Löwith e mondatai igazak, akkor Európa nem lesz képes hosszú távon szellemileg fennmaradni, a Heller-féle új európai identitástudat pedig belső meghasonlottságánál fogva önnön özszeomlását építi. S míg a fundamentalizmus a kővel – Istennel, azaz a Kinyilatkoztatásával – igyekszik jól vagy rosszul azonosulni, hogy kívül maradhasson a bálványon, s majdan legyőzze azt; az ökumenikus Christenheit és az asszimiláns, szekuláris diaszpórazsidóság pedig mindent elkövet, hogy beépüljön abba a békesség kedvéért – addig hol marad hely az egyszerű agyag-emberek számára ezeken kívül máshol, mint hogy „a földdel teszik magukat egyenlővé” valahol a rettenetes szobor lábai alatt?

No, de ezeknek a kérdéseknek a megoldása már nem tartozik a tanulmányom céljai közé, és nem is feltétele a továbbhaladásnak. Mindössze exponálni szerettem volna egy olyan vallásfilozófiai problémát, amely akadály lehet a bibliai szöveg közeli olvasásának, s amelyet Heller nem oldott meg megnyugtatóan. Éppen ezért *a magam részéről a következő munkahipotézist, módszert követem: nem kívánom mesterségesen leszűkíteni a szöveg jelentéstartományát azáltal, hogy a priori alárendelem a modern, természettudományos világnézetnek; egyrészt azért nem, mert úgy látom, ezzel igen tetemes jelentésvesztést szenvedne el a szöveg; másrészt azért sem, mert a modern, természettudományos világnézetet nem tartom abszolút igazságnak. A két paradigmát nem tartom sem összeegyeztethetőnek, sem összemérhetőnek.*¹⁰⁷ A modern történettudomány és a hit között húzódó „csúf árok”(Lessing) betemethetetlen és áthidalhatatlan. *Ha mégis kísérletet teszünk erre, azonnal*

súlyos logikai-fogalmi konfúzió keletkezik, és - bármelyik oldalról próbálkozunk is ezzel, gondolatrendszerünk megtelik hamissággal és csúsztatásokkal. „Az újkori szellem nem döntötte el, vajon keresztény vagy pogány módon akar-e gondolkodni. Két különböző szemmel nézi a világot: a hit és az ész szemével. Ezért homályosabb a látása, mint a görög vagy a bibliai szellemé.”¹⁰⁸ Tisztán gondolkodni csak akkor maradunk képesek, ha a két összeegyeztethetetlen világot élesen és szigorúan elválasztva tartjuk egymástól, s ezen felül tudomásul vesszük, hogy egyik sincs alárendelve a másiknak, és egyik sem cáfolhatja vagy igazolhatja a másikat; valamint azt, hogy spirituálisan ellenséges viszonyban állnak egymással, és ennek az eltitkolására irányuló kísérlet (a cserép egyesülési kísérlete a vassal) a cserepet tisztátalanná, isteni célra használhatatlanná teszi, a vasat pedig törékennyé. Ezért a helyes hermeneutikai magatartást ismét Pannenberg már citált mondatában látom, melyet e fejezet mottójának is tekinthetünk, úgyhogy újra idézem: „A hermeneutikai feladat abban áll, hogy ezt a feszültséget ne leplezzük el naiv összehangolással, hanem tudatosan kibontsuk.”¹⁰⁹ Amennyire ez lehetséges, a két világnézetet „erejük teljében” mellérendelő viszonyban egymás mellett tartva vagyok kíváncsi minden bizonnyal lenyűgözően izgalmas vitájukra; s így kívánom egyúttal elkerülni - legalábbis a rossz értelemben vett - fundamentalizmust is.¹¹⁰ A kutató, a világ és a bibliai szöveg hármasságát jelen esetben gyümölcsözőbbnek tartom, mint azt, amikor a kutató azonosul a világgal (Heller ökumenikus teológusai) vagy a bibliai szöveggel (fundamentalizmus) - hiszen valójában sem azonos egyikkel sem.¹¹¹ Miért ne beszélhetnénk mindenről szabadon? A teológiát mint tudományt tehát nem kívánom alárendelni a történettudománynak, és viszont sem.

4. A TANACH ÉS AZ ÚJSZÖVETSÉG SZÖVEGE EGYSÉGÉNEK POSZTULÁTUMA

Miközben „a Biblia világnézetéről” beszélek, világos, hogy az az eddig is alkalmazott, de meg nem alapozott kiinduló feltevés, amelynek értelmében a Bibliát – illetve külön-külön a Tanachot és az Újszövetséget is – egységes szöveg(ek)nek tekintem, tudományos szempontból – és különösen a történeti-kritikai iskola szempontjából – merőben hipotetikusnak vagy akár teljességgel a levegőben lebegőnek minősíthető. Történettudományos alapon ez csak a hatástörténet felől, mint cél-okság, időben visszafelé értelmezhető: vagyis az kétségtelen, hogy mind a Tanach, mind az Újszövetség a történelemben így, egységes művekként fejtették ki hatásukat hosszú időn át és meghatározó módon; de ez az eredetük felől tekintve nem okvetlenül jelent szükségszerűséget. Fenti érvelésemnek is ellene vehető például, hogy amikor „a Biblia világnézetéről” beszélek, s ezen az alapon azt állítom, hogy az nem azonos a történeti-kritikai iskola háttéréül szolgáló világnézettel, akkor már egységes szöveggé kezelem a Szentírást – mint aminek egységes világnézetéről beszélhetek –, amit a bibliakritikusok eleve nem fogadnak el, és ezzel érvelésem körben forgóvá vált. Kuhn kimutatja, hogy amikor két különböző paradigma között zajlik vita, szükségszerűen válik mindkét oldalon logikai körré az érvelés, de az ilyen esetekben ez nem is okvetlenül baj, mindössze azt jelzi, hogy az érvelések a paradigma alapját igyekeznek igazolni, ami azonban csak a paradigmán kívülről lenne lehetséges.¹¹²

E tanulmány terjedelmi keretein belül nehéz lenne mélyebbre ásnom ebben a problémában, de néhány szó erejéig, azt hiszem, foglalkoznom kell vele. Vegyük először is azt a tényt – mint különösen plasztikus példát, sok más hasonló közül kiválasztva –, hogy a Szentírás nem tartalmazza önnön kánonját. Azaz, hogy mely könyveket sorolunk a Tanach vagy az Újszövetség, azaz a hagyományos *háláchában* vagy teológiában kinyilatkoztatottként elfogadott szövegek kötelékébe, az maga nem szerepel a kinyilatkoztatásban, hanem valahol máshol – a közösségek hagyományában vagy a Szentlélek tanúságtételének szférájában – található, és nincs megalapozva az Írásban. Ez a tény önmagában romba dönti a protestáns *sola Scriptura* elv abszolutisztikus érvényesítését, és végső soron az következik belőle, hogy amennyiben a hívők ragaszkodni kívánnak a Szentíráshoz, azaz annak kánonjához is, akkor mindenek előtt valami Biblián, írott kinyilatkoztatáson kívülihez kell ragaszkodniuk. Másképp megfogalmazva: a Szentírás szakrális egységét, azaz a Biblia mint olyan létezését – mind a kánon, mind a szöveg tekintetében – valami Szentíráson kívüli valóság hordozza, és bármi legyen is az, isteni autoritása legalább olyan erős, mint magáé az Írásé, hiszen ő (is) hordozza azt, és nem (csak) fordítva. Ez tehát maga is kinyilatkoztatás kell, hogy legyen valamilyen formában.

Innen két úton indulhatunk el. Amennyiben ragaszkodunk a *sola Scriptura* elvéhez, és nem fogadunk el semmilyen Biblián kívüli tanúságtételt ez ügyben, akkor természetesen a kánon és a szöveg egyaránt igazolhatatlanná, s így egyszersmind tetszés szerint felbonthatóvá válik. Egyáltalán nem véletlen, hanem szükségszerű, hogy a következetes európai protestantizmus már Luthernél a kánon megkérdőjelezéséhez és felülbírálásához,¹¹³ később pedig a

történeti-kritika totális teológiai uralmához, s ezzel a biblikus teológia önmegsemmisítéséhez vezetett. Így a Biblia teljes szövegének integritása felbomlott, vagy legalábbis elvben felbonthatóvá lett az utolsó mondatig, mint ahogyan a pulóverből kihúzott szál a pulóver teljes felbontásához vezet. A *sola Scriptura* elvét következetesen alkalmazva a *Scriptura* végül megsemmisül (így aztán a *sola* is elveszti vonatkozását). Az akkurátusan feltekert, szép, gömbölyű gombolyag csak anyagában azonos a pulóverrel – hidegben azonban nem lehet felvenni. A klasszikus európai protestantizmusban a Biblia anyaga megmaradt, lényege azonban visszafordíthatatlanul megváltozott, más lett, *mint* Biblia megsemmisült.

A másik lehetőség – amennyiben ragaszkodni kívánunk a Tanach, illetve az Újszövetség külön-külön, vagy épp együtt is fennálló egységéhez –, hogy elfogadjuk: a Szentírást valami rajta kívüli tartja fenn, s hogy az ehhez való ragaszkodásunk oka nem tudományos, hanem hitbeli. Ezzel azonban a klasszikus és radikális protestáns elvtől, s vele a fundamentalizmustól eltávolodunk. A kérdés ezek után az, hogy mi ez a Biblián kívüli kinyilatkoztatás. Ezt a teológiai kérdést csak egy olyan teológia rendszerében tehetjük fel, amely nem pusztán biblikus teológia, vagyis amely több mint a szentírási szöveg önmagában való elemzése (közeli olvasata), hiszen Biblián kívüli szempontra és szempontból kérdez.

A klasszikus judaizmus szempontjából a válasz az, hogy a Tanach szövegét és kánonját Ezra és társai már megszerkesztették, majd a javnéi Szanhedrin véglegesen szentesítette. Tekintve, hogy akárhogy is történt, a Tanach egyetlen könyve sem tartalmazza sem a könyvek felsorolását, sem a szöveg abszolút pontos hitelesítését, első megközelítésben nem mondhatunk mást, mint hogy

zsidóság számára bizonyos értelemben a szóbeli Tan hordozza az írottat (a kánont és a szöveget), vagyis a hagyomány igazolja a Szentírást – és persze viszont is.

A kereszténység esetében kicsit más a helyzet. A Tanach, azaz az Ószövetség tekintetében az egyház a zsidóság által szentesített szöveget fogadja el – eltekintve most a katolicizmusban a tridenti zsinat által a 16. században bevett deutero-kanonikus könyvektől, melyek státusza alacsonyabb rendű a többiekénél, valamint a Vulgáta elfogadott szövegétől, amely kismértékben eltér a maszoréta szövegtől (bár persze ebben a kérdésben filozófiailag egyetlen betűnyi eltérés is kozmikus jelentőségű) –, mindenesetre az egyház egészében véve nem okvetlenül kívánja felülbírálni a zsidóság hagyományos döntését a kánon vagy a szöveg kérdésében.¹¹⁴ Az Újszövetség kánonját pedig a gyülekezetek hagyománya alapján a 4. században rögzítik. Ha csak ezt néznénk, akkor itt is ugyanazt kellene mondanunk, amit a zsidóság esetében: a hagyomány hordozza, igazolja, tartja fenn az Írást (miközben persze más vonatkozásban a hagyomány az Írásra építkezik). Van azonban egy döntő teológiai különbség a zsidóság és az egyház között mindebben. Ez pedig az, hogy míg a zsidó szóbeli Tan nem állítja, hogy Isten Szelleme végezte el a Tanach végső kanonizációját, addig az egyházi hagyomány igen, sőt ez – ígéretként – az Újszövetségben is megfogalmazódik. Az ószövetségi kánon javnéi, majd később a szöveg maszoretikus rögzítését illetően tehát a hagyomány nem igényli Isten közvetlen kinyilatkoztatásának működését, illetve tekintélyét (bár a *bát-kól* néha beavatkozott a döntéshozatalba), hanem ezt a próféták utolsó nemzedékétől a tekintély írástudókra történő hagyományozásának elvét követve pusztán emberi, ám mégis helyes, Isten akaratával összhangban lévő döntésként értelmezi. Ezzel szemben az egyház kezdettől

fogva hitte és hiszi, hogy a hívőkben ugyanúgy - sőt magasabb szinten és állandóan - benne lakik Isten Szelleme, mint a prófétákban, ezért a szöveg és a kánon rögzítése maga is kinyilatkoztatás, amelyről továbbra sem elsősorban a hagyomány, hanem a Szent Szellem tesz tanúságot az egyes hívőkben és az egyes gyülekezetekben is, mindmáig.

A Szent Szellem e bels Őtanúságtétele különösen felértékelődött az után, hogy a keresztény hagyomány egészével szemben a protestantizmus kritikusan lépett fel. Ugyanis, míg a katolicizmus az apostoli és későbbi hagyományra hivatkozva, azt formalizálva és dogmatizálva építette fel hatalmas tradíciórendszerét, addig a reformáció ennek számos elemét megkérdőjelezve újra előtérbe tolta azt az eshetőséget - amely az első századokban is a kereszténység alaphelyzete volt -, hogy míg egyes hagyományok, illetve kinyilatkoztatások Istentől, addig mások csak emberektől, sőt esetleg démoni forrásból erednek, s így némelyek megőrzendők, mások pedig elvetendők. Ámde ebben az esetben az egyes hívőkben, illetve még inkább az egyes gyülekezetekben jelenlévő Szent Szellem - emberileg nehezen kontrollálható - valósága a végső döntőbíró pozíciójába emelkedik fel, s a Biblia mellett a kinyilatkoztatás második, egyenrangú forrásává lép elő - mint az első századokban -, miközben persze az egyház egysége problematikussá válik, s a látható egyház az igaz és a hamis próféták (hiszen akikben Isten Szelleme van, azok prófétáknak mondandók) állandó ütközésének színterévé alakul át (mint Izrael a próféták, például Jeremiás korában). Ebben a küzdelemben sokan kerülhetnek arra az álláspontra, hogy - Markiónhoz hasonlóan - bels Ő tanúságtételükre hivatkozva elutasítják akár a Szentírás szövegének, akár kánonjának egyes elemeit is. Ők önkényesnek találhatják a másik oldal azon

érvelését, amely szintén a saját belsŐ tanúságtételére – és immár nem a hagyományra vagy dogmára – hivatkozva kiközösíti őket az egyházból mint eretnekeket. Így aztán azt mondani, hogy a teljes keresztény Biblia az – és csak az –, amit az egyház valamennyi felekezete elfogad; illetve, hogy az egyházhoz azok tartoznak, akik a teljes Bibliát elfogadják kinyilatkoztatásnak, bizonyos szempontból szintén önkényesnek, körben forgónak tűnhet, pusztán történelmi, kulturális képződménynek, amely nem bír semmiféle metafizikai szükségszerűséggel. És ugyanez vagy hasonló erózió zajlik a mai zsidóság életében is a Tanach, sőt a Tóra értelmezésének vonatkozásában is, persze a Szent Szellemre való hivatkozás nélkül.

Végső soron helyesebb talán azt mondanunk, hogy a Tanachot és az Újszövetséget két *közösség*, a zsidóság és a kereszténység – vagy e két közösség „ortodox” magva¹¹⁵ – hordozza, semmint azt, hogy két hagyomány. Két nagyon nehezen körülhatárolható közösség az, amely egy szintén nagyon nehezen megragadható, körülírható, bensőséges, szubjektív módon elszakíthatatlanul kötődik két szöveghez, és azokat hordozza mint abszolút igazságot, abszolút módon kötődve hozzájuk. *A Biblia akkor, és csakis akkor hullana szét végleg elemeire, ha e két közösség elpusztulna.* Vagy ha a két közösség teljes egészében feladná a hitét, feladva egyúttal önnön lényegét is. (Miként a két közösség fentebb említett eróziója, „ledarálódása” is folyamatosan zajlik, ugyanúgy az egységes Írás(ok)é is – ebben a tanulmányban nem foglalkozhatunk azzal a kérdéssel, hogy ez teljes pusztulásukhoz fog-e vezetni végül, vagy lesz túlélő „maradékuk”, netán újra és újra történő megújulásuk, esetleg feltámadásuk a halálból?¹¹⁶) A *hagyomány* szó ennek az említett kötődésnek csak meglehetősen külsődleges jellegét ragadja meg, mivel nem érzékelteti sem annak egzisztenciális mélységét, sem abszolút erejét,

sem pedig azt, hogy *a hagyomány egészének kritikátlan, doktrinális elfogadása egyik esetben sem feltétele e kötődés meglétének. A hagyomány [paradoszisz] valami embertől emberhez továbbadottat és elfogadottat jelent pusztán; de mi történik akkor, amikor valaki - aki esetleg már radikálisan elutasította a hagyományt mint emberit, később - merőben személyes, nem emberektől motivált, abszolút, egzisztenciális és szubjektív módon visszatér [t'suvá] annak bizonyos elemeihez mint isteni kinyilatkoztatásokhoz, például a Biblia integritásának követelményéhez? A kereszténység ezt már a Szent Szellem által létrehozott hitnek nevezi, a zsidóság szempontjából pedig talán Istenhez és népéhez való hűségnek kellene mondanunk - héberül mindkettőt az emúná szó fejezi ki -, és ez így már kinyilatkoztatáshoz, nem pedig hagyományhoz való viszony.*

Összefoglalva tehát: amikor teológiai és hatástörténeti alapon egységesnek veszem a Tanachot, az Újszövetséget (külön-külön) és a keresztény Bibliát (együtt), akkor nemcsak hogy egy Szentíráson kívüli kinyilatkoztatásra támaszkodom, amely ily módon a közeli olvasat követelményét elvileg sérteni látszik (bár egy-egy szövegrész ettől még olvasható a maga totalitásában, s erre törekedni is fogok), hanem ez a Biblián kívüli kinyilatkoztatás ráadásul hitbeli jellegű, mélyen a szubjektumban van, nemigen objektíválható, sőt még csak nem is okvetlenül interszubjektív vagy megmagyarázható. Igazsága azonban - mint azt Kierkegaard tökéletesen „bebizonyította”- éppen e szubjektivitásában áll, éppen ez által abszolút igazság, sokkal inkább, mintha objektívva vagy interszubjektívva tudnánk tenni.

Fontos persze itt megjegyezni, hogy a bibliai szövegek igazolják e tőlük független kinyilatkoztatás létét, és

megadják kezelésének játékszabályait. Így tehát a Szentírás egységes létezését rajta kívüli kinyilatkoztatás alapozza meg, míg e külső kinyilatkoztatás lehetőségét és működésének korlátait a Szentírás igazolja és határozza meg. Ez persze ismét logikai kört alkot, amely a kívülálló számára nem meggyőző, a belül lévők számára azonban hitük által abszolút.

Egyébként a kereszténységben az egyéni hívő életében ez a szubjektív kinyilatkoztatás időben is megelőzi a Biblia mint kinyilatkoztatás elfogadását. Senki sem vált úgy hívővé, hogy először a teljes Szentírás isteni ihletettségekben kezdett el hinni, majd ez meggyőzte arról, hogy Jézus a Megváltója. Ez mindig fordítva játszódik le.

Ezen a ponton azonban kérdéssé vált, hogy tudomány-e még, amit művelünk. Mivel eddig a teológiáról mindvégig mint tudományról beszéltem, ezt most pontosítanom kell. Ha a tudomány fogalmát a legtágabb értelemben veszem, úgy gondolom, a fő kritérium, amely megkülönbözteti a nem-tudományoktól, hogy állításainak elvileg mindenki számára beláthatónak kell lenniük. Ez az az alapelv, amely egyfelől a racionális-logikus bizonyításokat, illetve cáfolatokat, és másfelől az empirikus, érzékszervi igazolhatóságot vagy valószínűsíthetőséget a tudományok alapvető követelményeivé teszi, mivel ez a két útja van jelenlegi emberi természetünk számára az olyan ismeretszerzésnek, amely minden egészséges ember számára egyként járható. Amennyiben esetleg létezik e kettőn kívül másfajta – például kinyilatkoztatásból származó – ismeretszerzés, mint azt a Biblia állítja, sajnálattal tudomásul kell vennünk, hogy egyelőre nem minden ember rendelkezik ezzel a képességgel, így tehát az ilyen ismeretek, ha léteznek, természetüknél fogva nem beláthatók mindenki számára, azaz nem lehetnek

tudományos vizsgálat tárgyai. Mivel pedig a teológia ilyesmivel foglalkozik, ebben az értelemben nem tudomány.¹¹⁷ Amennyiben viszont a teológiát egyszerűen a szentírási szövegek közeli olvasatában valósítom meg, azaz egyszerű szövegelemzésre korlátozom, akkor ez a tevékenység tekinthető tudománynak (persze nem természettudományos értelemben), mert a szövegek „empirikusan” adottak, és kellő mennyiségű szöveg önmagában való elemzése többé-kevésbé mindenki számára belátható módon és eldönthető eredményekkel történhet. Ez a fajta filológiai teológia tehát szerintem tekinthető – humán – tudománynak, és ekként is fogom használni. Ez azonban – mint az imént láttuk – nem képes választ adni arra, hogy *miért éppen ezeket a szövegeket használom*. Ez a filológiai, biblikus teológia paradigmájának olyan alapkérdése, amelyre ő maga nem tud választ adni.

A fentiekben ezt az alapkérdést jártam körül, és úgy gondolom, hitbeli jellege miatt ez már nem tárgyalható tudományosan – legfeljebb abban az értelemben, ahogyan Kierkegaard tárgyalta (tökéletesen, de hogy tudományosan-e, az kétségbe vonható). Tárgyam természetéből mindez szükségszerűen következik. Úgy gondolom, az a képtelenség, hogy úgy műveljünk teológiát, hogy közben kikapcsoljuk a természetfölötti lehetőségét, nem várható el egyetlen teológustól sem. E tekintetben tehát Kierkegaardra hagyatkozom, és magam nem kívánok ezzel a kérdéssel a továbbiakban foglalkozni. A természettudományos világnézet alapján álló bibliakritika szemszögéből nézve ez a kiindulópontom persze egész egyszerűen csak önkényesnek nevezhető.¹¹⁸ Erre filozófiailag a legigazabb válasznak ezt tartom: valóban az, és éppen ez bizonyítja igazságát. Azért foglalkozom ezzel, mert ez érdekel: a Tanach és az Újszövetség párbeszéde, amely egyúttal

meghatározza a két szöveget két egységként hordozó két közösség párbeszédét is.

Az egyenlőség kedvéért azonban hozzá kell tennünk: éppily önkényes a természettudományos világnézetten alapuló bibliakritika kiindulópontja is, csak az egy másik hiten alapul. Kuhnnal szólva: nem ugyanabban a világban dolgozunk,¹¹⁹ bár ugyanazzal a tárggyal foglalkozunk: a Bibliával. (Mely így, egyetlen szóval megnevezve mégiscsak jelent azért valamit a legradikálisabb bibliakritikusnak is. Tehát – valamiképp és *valami folytán* – mégiscsak *így* létezik, *még mindig*.) Mindezek után kell szembenéznünk azzal, hogy az – immáron egységes – Tanach, illetve Újszövetség, külön-külön is, vagy egyben, mint keresztény Biblia, *történeti igénnyel is fellép, azaz számos állítása számára igényli, hogy azokat mint megtörtént tényeket fogadjuk el – s ezzel a teológia területéről betör a történettudomány territóriumába is, anélkül, hogy annak modern alapelveit és világnézeti hátterét figyelembe venné.*¹²⁰ Az előbbieken ezzel a jelenséggel már foglalkoztam, most pedig egészen röviden kísérletet teszek annak meghatározására, vagy legalábbis körüljárására, teljességre nem törekedve, hogy mi a csoda funkciója a Tanach, illetve az Újszövetség szövegeiben.

5. A CSODA FUNKCIÓJA A ZSIDÓKERESZTÉNY KINYILATKOZTATÁSOK SZÖVEGEIBEN

A fentiekben talán sikerült meggyőzően érvelnem amellet, hogy a csodák nem funkciótlan, következmények nélkül elhanyagolható részei a szentírási szövegeknek, amint azt a

történeti-kritikai iskola egyik alapítója, Spinoza állította,¹⁰¹ s nyomában annyian mások. Az alábbiakban először nagyjából meghatározom a csoda fogalmát, majd - a keresztény teológia fogalmi apparátusát használva - elkülönítem a szubjektív és az objektív csoda kategóriáit, és röviden megvizsgálom mindkettő viszonyát a modern világnézet materialista, deista, illetve panteista felfogásával, valamint a Szentírásával. Ez után arra kívánok rákérdezni, hogy mi a csodák üzenete a Biblia olvasóihoz, s hogy ez igényli-e az elbeszélte események számára a történeti hitelességet vagy sem.

Csodának általában olyan rendkívüli, különleges eseményt nevezünk a hétköznapi vagy vallási köznyelvben, amely nem tekinthető természetesnek, magától értetődőnek és hétköznapiaknak, s amelynek megtörténte mögött természetfeletti hatalom működését sejtjük. Egy teológiai meghatározás szerint a csoda olyan, a látható, fizikai, természetes világban végbemenő esemény, amely során Isten - vagy Isten engedélyével más lény - átmenetileg és részlegesen felfüggeszti a teremtett világ Isten által alkotott törvényeit (mivel Isten e törvények felett áll), és természetfölötti hatalmával beavatkozik azok működésébe. A teljes materializmus, amely tagadja bármiféle természetfölötti szféra létezését, természetesen ebben az értelemben nem is használja a „csoda” szót. A deizmus, amely nem tagadja ugyan a természetfeletti valóságot, de azt tanítja, hogy a Teremtés után Isten - vagy más szellemi lény - már nem avatkozik be az általa felállított törvények működésébe, elfogadja ugyan, hogy a Teremtéskor csoda történt, de azt állítja, hogy később már nem történhet, mivel Isten úgy döntött, hogy a teremtett világ kizárólag a számára megalkotott törvények mentén működhet. A deizmus egyik speciális, teológiai ágazata (a szesszacionizmus, a csodák megszűnésének elmélete) még

azt is elfogadja, hogy a bibliai időkben történtek csodák, de azt állítja: ma már nem történ(het)nek (ennek a gyökerei megtalálhatók mind a rabbinikus, mind a keresztény – főként protestáns – irodalomban). A panteizmus – elsősorban a Spinoza-féle felvilágosult panteizmusra gondolok itt – Istent és a világot egynek látja, ezért a természet törvényeit egyben Isten törvényeiként fogja fel, s mivel ez az Isten nem áll a világ – azaz önmaga – felett és azon kívül, így nem is függesztheti fel annak – azaz önmagának – törvényeit. Spinoza ezért mintegy logikailag is tagadja a csodák lehetőségét. Mindhárom felfogás jellemző a felvilágosult, modern, természettudományos világképre, s mindhárom intenciói a természettudományos megismerés azon igényében gyökereznek, amely követeli a felismert természeti törvények állandóságát.¹²¹ Másik gyökerük inkább társadalomtörténeti jellegű: az államegyházas klerikalizmus és a túlburjánzó középkori babonások halálos öleléséből való szabadulás teljesen jogos vágya.

A teológia a csodákat – egyik megközelítésben – szubjektív és objektív csodákra osztja. Szubjektív csodának azt nevezik, amely során a természeti törvények nyilvánvaló módon ugyan nem függesztődnek fel, de azok összejátszása annyira valószínűtlenül megy végbe, hogy amögött már természetfölötti hatalom beavatkozása sejthető. Sok izraeli így élte meg például az 1967-es hatnapos háborúban aratott győzelmet. A Bibliában ilyennek tekinthetjük például Dávid győzelmét Góliát fölött, az Eszter könyvében leírt purimi megmenekülést és számos más esetet. A Biblia egységében hívő pedig ilyen csodának tekintheti magának a Bibliának mint egységes kinyilatkoztatásnak a létét és fennmaradását a történelemben. Ilyenkor azonban, mivel konkrétan egyetlen természeti törvény felfüggesztődésére sincs bizonyíték, az esemény csodaként vagy természetes eseményként való értékelése szubjektív marad. Ennek

ellenére a teológia - és a mai hétköznapi tudat is - természetesen elismeri, hogy az ilyen történés mögött *esetleg* vagy *majdnem bizonyosan* természetfeletti beavatkozás, a „rejtőzködő Isten” állhat; a Szentírás pedig számos esetben explicite állítja ezt. Fontos tudatosítanunk, hogy az ilyen jellegű csodát a deista és a panteista szemlélet bizonyos mértékig el tudja fogadni isteni beavatkozásként, mivel a természettörvények nem függesztődnek föl (míg a materialista vagy ateista természetesen csak szerencsés véletlennek fogja fel, vagy jelenlegi ismereteink korlátozottságára hivatkozik).

Objektív csodának nevezi a teológia az olyan eseményt, amikor ténylegesen bizonyítható (a szó jogi értelmében több hiteles tanú, esetleg tárgyi bizonyíték révén), hogy valamilyen alapvető természeti (fizikai, kémiai, biológiai, sőt akár matematikai) törvény átmenetileg nem működött, nem volt érvényben, s ezáltal mehetett végbe a történés. Ilyen objektív csodának tekinthető a Szentírás számos elbeszélése (ha közeli olvasatban nézzük, azaz ha a leírás minden szavát komolyan vesszük): például Izsák fogantatása, a Tíz Csapás, a tenger és a Jordán kettéválása (melynek során „a vizek megmerevedtek” és „falként álltak kétfelől”), az „intelligens” tűzés felhőoszlop jelenléte a pusztában, a hét hat napján negyven éven át hulló manna, a nap Józsuá általi megállítása, a napórán az árnyék visszamenetele Jesája idejében, Dániel vagy Jesája hihetetlenül pontos prófétai előrejelzése stb. Az objektív csoda lehetőségét sem a materialistaateista, sem a deista, sem a panteista világkép nem ismeri el, a teológiában a szeszacionizmus pedig csak a bibliai múltra vonatkozóan tudja elfogadni.

Ebből a világnézeti ellentmondásból fakad, hogy a modernista bibliainterpretáció, amely világképének

alapjaként magáévá tette a felvilágosodás materialista, deista vagy panteista felfogását, a Szentírás csoda-történeteit valamilyen irányban megpróbálja feloldani, e világnézeti alapokhoz idomítani. Vagy arra tesz kísérletet, hogy a bibliai beszámoló közeli olvasata szerint objektív csodaként elmondott történetet szubjektív csodává értelmezze át – mert ezt még el tudja fogadni –, s így keletkeznek azok az elméletek, melyek például a Tíz Csapást és a tenger kettéválását a váratlanul nagy sáskajárással, a vörös sivatagi homok nagyarányú Nílusba szóródásával, egy váratlan járvánnyal, meteoresővel és a Szantorini vulkán felrobbanása által keltett szökőárral hozzák kapcsolatba, mint amelyek mind „beleférnek” a természetes folyamatok menetébe, és csak mintegy „összehangolásuk” mögött feltételezhetünk egy természetfölötti akaratot. Természetesen ez a hozzáállás a szöveg számos elemét, szavát, jelzőjét, összefüggését kénytelen zárójelbe tenni, költői túlzásnak minősíteni vagy az ókori ember – feltételezés szerint – sajátosan szubjektivista, a mitikus és valóságos között különbséget nem mindig tevő elbeszélésmódjának tulajdonítani. Ez a felfogás alkalmatlan a Biblia közeli olvasására. Mindenkinek szíve joga abban hinni, amiben akar vagy tud, én csak annyit állítok, hogy ez a viszonyulás a szöveg teljes jelentéstartományát a priori leszűkíti annak érdekében, hogy a modern világnézet számára elfogadhatóvá, valószínűbbé és valószínűbbé tegye. Ha ezt végképp nem lehet megcsinálni, mert a kinyilatkoztatás annyira erősen és félreérthetetlenül állítja az esemény megtörténtét, akkor teljes egészében a mítosz, a legenda műfajába sorolják át az elbeszélés; ha pedig próféciáról van szó, akkor utólag megírt szöveggé (Deutero-Jesája, Dániel) minősítik át. A modern ember ilyenkor egyszerűen nem tudja elképzelni, hogy másképp is lehet helyesen gondolkozni, mint ahogy Óteszi.

A kinyilatkoztatás és a biblikus teológia szemszögéből nézve természetesen mind a szubjektív, mind az objektív csoda könnyen, minden ellentmondás nélkül értelmezhető. Isten, a Teremtő alkotta meg a világot, annak anyagát és valamennyi törvényét, így tehát egyúttal felette is áll azoknak. Jóllehet ok nélkül nem bontja meg a természetes folyamatok általa alkotott rendjét, bizonyos kivételes esetekben, ha úgy látja jónak, minden további nélkül megteheti.

Lássunk néhány példát:

És mondta: Vissza fogok térni hozzád jövőre ilyen tájt s íme, fia lesz Sárának, feleségednek; Sára pedig hallgatódzott a sátor bejáratánál, ez ugyanis mögötte volt. Ábrahám és Sára öregek voltak, előrehaladtak a korban, megszűnt Sárának úgy lenni, mint a nőknél szokás. És nevetett Sára magában, mondván: Elfonnyadásom után lehetne-e nekem gyönyöröm, és uram öreg! És mondta az Örökkévaló Ábrahámnak: Ugyan miért nevetett Sára, mondván: vajon igazán szülök-e majd, holott megöregedtem? *Vajjon lehetetlen-e az Örökkévalónak valami?*¹²²

Mint tudjuk, a Tóra szövege egyértelműen közli, hogy Sára ezt megelőzően is egész életében meddő volt. Az isteni

ígéret azonban a fenti történet előtt mintegy huszonöt évvel is elhangzott már:

És mondta Ábrám: Íme, nekem nem adtál magzatot és íme házam szolgája lesz az örökösöm. És íme az Örökkévaló igéje hozzá, mondván: Nem ez lesz az örökösöd, hanem az, aki származni fog testedből, az lesz örökösöd. És kivezette őt a szabadba és mondta: Tekints csak fel az égre és számláld meg a csillagokat, ha meg bírod-e őket számlálni. És mondta neki: Így lesz a te magzatod! És *hitt [v'heemín]* az Örökkévalóban és betudta azt neki *igazságul [c'dáká]*.¹²³

Az ígért csoda jövőben való megtörténtébe vetett hit [emúná] tehát morálisan helyes cselekedetnek, igazságosságnak [c'dáká] minősült. Nem igaz tehát, hogy a csodahit nem érinti a Biblia morális, eszmei stb. üzenetének integritását. A csodahitnek erkölcsi vonatkozása is van. Kissé elébe vágva a később mondandóknak hadd idézzem itt az Újszövetségből Pál értelmezését ezzel a történettel kapcsolatban:

A remélhető ellenére reménykedve elhitte, hogy ő „sok nemzet atyja” lesz, aszerint, ahogy megmondattott: „Ilyen lesz a te magod ”; és nem vált erőtlenné a hitben, amikor – körülbelül százéves lévén – már elhalt testére és Sára méhének elhalt voltára gondolt, nem kételkedett hitetlenséggel az Isten ígéretében, hanem megerősödött a hitben, miközben dicsőséget adva az Istennek, teljes meggyőződésre jutott

afelől, hogy amit Ő megígért, képes is megtenni. Amiért is „ez igazságosság gyanánt beszámíttatott neki”.¹²⁴

Pál megfogalmazása – azaz az Újszövetség értelmezése – szerint az a hit, hogy Isten „amit megígért, képes is megtenni”, vagyis Isten mindenhatóságába vetett hit, amely jelen esetben a Tanach szövege szerint *egy konkrét, objektív csoda megtörténtére vonatkozott*, az embernek *igazságosság* (mintegy *jó cselekedet, c'dáká*) gyanánt számíttatik be.

Százsámra hozhatnánk erre hasonló példákat a Tanachból éppúgy, mint az Újszövetségből. Úgy gondolom, nem kell túl sokat érvelnem amellett, hogy a szöveg az ilyen esetekben igényli az olvasótól a csoda megtörtént tényként való elfogadását. A szöveg értelme megváltozik azáltal, ha ezt elvitatom tőle, és mintegy mítoszként kezelve az elbeszélést, azt állítom, hogy az nem tart igényt arra, hogy elhiggyem: a csoda megtörtént. Ha tehát mégis így kezelem, akkor a világnézetem konfrontál a szöveg „világnézetével”. Ezt persze megtehetem, de ebben az esetben nem tagadhatom le a konfrontáció tényét, és nem állíthatom azt, hogy az elbeszélés „eredeti” lényegét, üzenetét, *kérügmáját* én szólaltatom meg.

Úgy vélem, megnyugtatóan tisztáztam a csodával kapcsolatos teológiai kérdés lényegét, most arra szeretnék egészen röviden, a teljesség igénye nélkül áttérni, hogy mik a csoda további funkciói a kinyilatkoztatott szövegekben. A fenti, sajátos morális vonatkozás mellett még két főtényezőre szeretném felhívni a figyelmet (bár egy alapos kutatás révén bizonyára másokat is felfedezhetünk még).

Az egyiket részlegesen már érintettük: a csoda *bizonyíték [édá]* jellegét. Amikor Mózes felveti a csipkebokorban megjelenő Istennek, hogy nem fognak hinni neki sem Izrael fiai, sem az egyiptomiak, az Örökkévaló csodák megtételére teszi képessé, s később Mózes ezekkel igazolja isteni küldetését. Mi több, a Mindenható azt mondja, hogy személyesen ő keményíti meg a fáraó szívét abból a célból, hogy ne „simán”, hanem természetfeletti események sokasága által menjen végbe a szabadulás, és ez által Isten mindenhatósága, azaz a természeti törvények fölött állása, valamint az egyiptomi isteneknél erősebb volta az egész világ számára nyilvánvalóvá és bizonyítottá váljon:

Mert ez ízben én küldöm mind a csapásaimat szívedre és szolgálid ellen és néped ellen, azért, hogy megtudjad, hogy nincs olyan mint én az egész földön. Mert most kinyújthatnám kezemet és verhetnék tégedet és népedet halálvésszel, úgy hogy elpusztulnál a földről; azonban azért tartottalak fönn, hogy megmutassam neked erőmet, avégett, hogy emlegessék nevemet az egész földön.¹²⁵

A csodáknak ez a bizonyító, isteni küldetést igazoló funkciója végigvonul a teljes zsidó és keresztény kinyilatkoztatáson, ezt nem kell különösebben bizonygatni. Termékenyen el lehet gondolkozni azonban két aspektusán: egyrészt azon, hogy milyen további ontológiai háttere van ennek; másrészt azon, hogy a modern nyugati ember miért érzi többé-kevésbé irrelevánsnak, magától távolinak a Szentírásnak ezt az üzenetét.

Legalábbis a Biblia tekintetében a csodákat ebben a vonatkozásban a szesszacionizmus is elfogadja.

Érdemes még megemlítenünk, hogy a csoda e bizonyító funkciója negatív értelemben is felmerül a Tórában:

Midőn majd támad közepetted próféta vagy álomlátó, és ad számodra *jelt vagy csodát [ót ó mófét], s bekövetkezik [eljön: bá]* a jel és a csoda, amelyről szólt neked, mondván: menjünk más istenek után, amelyeket nem ismersz és szolgáljuk őket - ne hallgass ama prófétának szavára vagy amaz álomlátóra, mert megkísért benneteket az Örökkévaló, a ti Istentek, hogy megtudja, vajjon szeretitek-e az Örökkévalót a ti Istenteket egész szívetekkel és egész lelketekkel.¹²⁶

Először is figyeljük meg, hogy *a csoda megtörtént tényként való állítása itt explicit módon is szerepel* („bekövetkezik a jel vagy a csoda”). Másrészt a szöveg felveti annak lehetőségét, hogy hamis próféta is tehet valódi, objektív csodát, ám ez sem lehetséges az Örökkévaló megengedőleges hozzájárulása nélkül, amely mögött a próbatétel isteni szándéka áll, vagyis a természettörvények felfüggesztése ebben az esetben is végső soron tőle ered. Ezzel tartja fenn továbbra is azt az állítást, hogy ilyesmire egyedül Ő képes. Egyszer már kinyilatkoztatott Törvényét azonban semmilyen körülmények között nem vonja vissza, nem érvényteleníti, önmagának nem mond ellent, ezért az ilyesmit állító üzenet akkor is hamis, ha objektív csodával

igazolják. Egyiptom varázslói is képesek voltak bizonyos szintig követni Isten küldöttjét objektív csodák megtételében.

A csodák másik fő funkciója a kinyilatkoztatott szövegekben véleményem szerint az Istenbe vetett feltétlen bizalom megerősítése, mint ezt a 78. zsoltár elemzésénél már láttuk:

Amiket hallottunk és megtudtuk és őseink elbeszéltek nekünk: nem titkoljuk el fiaiktól, az utóbbi nemzedéknek elbeszélve az Örökkévaló dicséreteit, hatalmát és *csodás tetteit [nifl'ótáv]*, melyeket mívelt. Fölállított *bizonyságot [bizonyítékot, tanúságtételt: édút]* Jákóbban, tant helyezett el Izraélben, melyeket megparancsolt őseinknek, hogy azokat tudassák fiaikkal; azért, hogy tudja az utóbbi nemzedék, a születendő fiak, keljenek föl, és beszéljék el az ő fiaiknak: *hogy Istenben vessék bizalmukat [kiszlám]*, s ne felejtsek el Isten cselekedeteit és parancsolatait óvják meg... ¹²⁷

Röviden és egyszerűen fogalmazva: mindenki - egyén vagy közösség - kerülhet olyan helyzetbe, amikor egy - akár végveszéllyel fenyegető - nehézség nem oldható meg, amennyiben a fizikai, kémiai, biológiai stb. törvények átmenetileg nem függesztődnek föl (lásd például Sára meddőségét, vagy Elísá emberek, városok egzisztenciális problémáit megoldó csodáit). A hívők ilyenkor imádkozni szoktak Isten beavatkozásáért. A Tanach és az Újszövetség egyaránt hangsúlyozza, hogy az Istennel szövetségben álló, parancsait megtartó ember vagy közösség számíthat Isten

szabadítására. Magát az egyiptomi kijövetelt is megelőzte az ima:

És történt abban a hosszú időben, meghalt Egyiptom királya és nyögtek Izraél fiai a munkától és kiáltottak, és fölszállt fohászkodásuk Istenhez a munkától. És meghallotta Isten jajkiáltásukat és megemlékezett Isten a szövetségéről Ábrahámmal, Izsákkal és Jákóbbal. És látta Isten Izraél fiait s megtudta Isten.¹²⁸

És mondta az Örökkévaló: Bizony láttam nyomorát népemnek, mely Egyiptomban van és kiáltásukat hallottam szorongatói miatt, bizony ismerem fájdalmait. Alászálltam tehát, hogy megmentsem Egyiptom kezéből, (...) És most, íme Izraél fiainak kiáltása eljutott hozzám és láttam is a nyomorgatást, melylyel az egyiptomiak őket nyomorgatják. Most tehát jer s én küldelek Fáraóhoz és vezesd ki népemet, Izraél fiait Egyiptomból.¹²⁹

A Tanach - számtalan történet és zsoltár stb. - egybehangzó üzenete e tekintetben az, hogy ilyen esetben az Istennel szövetségben álló ember vagy közösség - azaz mindenekelőtt a zsidóság - még abban az esetben is számíthat Isten beavatkozására, ha ehhez Istennek fel kell függesztenie a természet törvényeinek működését, és szubjektív vagy objektív csodát kell tennie. Ez az a bizalom, amelyről a 78. zsoltár a csodákról való tanúságtétel kapcsán beszél, s amelyről azt írja, hogy *ez a bizalom egyes esetekben szükséges lehet a morálisan helyes cselekvéshez is*. Ez utóbbira példaként említhetnénk a szombatés a jóvél-év esetét a Tórából, hiszen amikor e két év találkozott (azaz

a hetedik szombatév és a rákövetkező 50. év), akkor nem kis bizalmat igényelt Istenben mindkét évben műveletlenül hagyni a földet, és a tartalékokból élni, márpedig a parancsot csak ezen bizalom alapján lehetett megtartani, vagyis *ez a bizalom alapjául szolgált a vallástörvény megtartásának*, amint erről a Tóra explicit módon beszél:

Ha pedig azt mondjátok: mit eszünk majd a hetedik évben, ím nem vetünk és nem gyűjtjük be termésünket - én rendelem áldásomat számotokra a hatodik évben, hogy meg hozza a termést három évre; vetni fogtok a nyolcadik évben és esztek a régi termésből - a kilencedik évig, míg bejut annak termése, régit esztek.¹³⁰

E parancs megtartásához tehát szükségszerű volt hinni egy megígért - objektív, vagy legalábbis szubjektív - csoda *rendszeres* bekövetkeztében. Itt a csodahit ismét szervesen összekapcsolódott a Törvény megtartásával, és mintegy a hétköznapi élet szerves részét is képezte.

Úgy gondolom tehát, hogy az ilyen elbeszélések, tanúságtételek funkciója az is, hogy a szöveg olvasói maguk is bízni tudjanak Istenben, egyénileg vagy közösségileg, az esetleg kilátástalanul nehéz helyzetekben. (A bibliai csodáknak ezt az üzenetét a protestáns szeszacionizmus a mai ember vonatkozásában már nem fogadja el.) Ez az üzenet természetesen nem a történettudósokhoz szól, hanem egyszerűen csak az emberekhez. Az ember mint ilyen egyetemesebb lény, mint az ókortörténész. Tudatosítanunk kell, hogy a Szentírás nem a tudósoknak íródott, hanem minden embernek, és funkciója nem csupán a modern történettudomány információkkal való ellátása,

hanem ennél jóval sokrétűbb. Azonban a csodatörténetek ezen funkciója nem teljesül, ha a csodákat csak mitikus, legendás elemekként értelmezzük, és megtagadjuk az alapszöveg azon jogát, hogy valóságos, múltbeli, megtörtént tényként állítsa őket, sőt – amenynyiben saját történetírói elveinek feleltetjük meg, és nem a modern elveknek – történelmi tényként állítsa őket. Ha a bibliai csodák nem történtek meg, én sem bízhatom abban, hogy hasonló helyzetben megmenekülök. Ha csak mitikus értelemben igazak, akkor én is csak mitikus, és nem valóságos értelemben fogok megmenekülni – mivel azonban az életem valóság és nem csak egy elbeszélte mítosz fiktív szereplője vagyok, ez édeskevés a boldogulásomhoz vagy életben maradásomhoz. *A modern történettudománynak természetesen jogában áll saját tudományos tevékenysége során a szöveget a többi forrásához hasonlóan kritikailag kezelnie, és ezzel annak teljes jelentéstartományát jelentős mértékben beszűkítenie, de ez nem érvényes e tudomány határain kívül, például az ember és Isten egzisztenciális viszonyában; és a biblikus teológia ezt csak abban az esetben veheti át vagy engedheti meg, ha tudatosan vállalni akarja az így keletkező súlyos jelentésvesztést, és szembenéz ennek következményeivel, valamint ha a modern történettudomány mint egyetemes világnézet alá rendelt tudományként értelmezi magát.* Ezt azonban én nem érzem sem szükségesnek, sem helyénvalónak.

Természetesen minél erősebben van indoktrinálva valaki a modernitás által, annál erőteljesebb az a jelenség, hogy a csoda-elbeszélések számára mintegy süket. Fontos észrevennünk, hogy a humán vagy természettudományos képzésben kevésbé részesült nyugati emberek számára ez nem jelent akkora problémát, mint az értelmiségiek egy része számára: széles tömegek hisznek továbbra is mind az objektív, mind a szubjektív csodák legalábbis elvi

lehetőségében, és még a hétköznapokban is előfordul, hogy valamit ekként minősítenek. Az euro-amerikai civilizáción kívül élők számára pedig mindez egyáltalán semmi problémát nem okoz. Nehéz lenne tehát azt mondanunk, hogy a csodák lehetőségébe vetett hit ab ovo idegen az emberi lényegtől, és talán nem vagyunk ma már annyira primitívek, ostobák és képzetlenek, hogy ezt a hitet a felvilágosult európai értelmiségi gőgjével egyszerűen csak primitívnek, ostobának és képzetlenségből fakadónak minősítsük.

A Biblia történeti kritikáját tehát azon egyszerű, merőben tudományos, módszertani okból tartom inkompetensnek e tanulmány célja szempontjából, hogy az nem teszi lehetővé a vizsgált szövegek közeli olvasatát, mivel azok értelmezésének bizonyos síkjait, dimenzióit eleve kizárja egy külső, a szövegtől idegen elméleti keretrendszernek engedelmessége. Nem engedi megszólalni a szövegek minden regiszterét, így egyszerűen alkalmatlan arra, hogy azok egymással való párbeszédét meghallhassuk. Nem beszélve arról, hogy történetileg is teljesen anakronisztikus lenne az 1. századi *midrás* világában, ahol a vitatkozó felek egyetlen dologban mindannyian közös platformon álltak, abban, hogy a Biblia történeti kritikájáról legroszszabb álmukban sem álmodtak.

Amennyiben tehát a kinyilatkoztatások szövegeit teljes jelentésspektrumukban kívánjuk hallani és érteni, a teológiát fel kell szabadítanunk a modernitás korlátai alól, és legalábbis tudomásul kell vennünk a kinyilatkoztatottnak tekintett szövegek igényét elbeszéléseik történeti hitelességére. Mint említettem, én a szent szövegek egymással, a világgal és a kutatóval zajló négyes párbeszédére vagyok kíváncsi, a kortárs ókori irodalom (holt-tengeri tekercsek, rabbinikus irodalom, Josephus,

Philón stb. stb.) hozzászólásait is figyelembe véve.¹³¹ Ehhez is az a legjobb hermeneutikai alapállás, ha mindegyiket teljes jelentéstartományában, minden regiszterében kibontakozni, szólni engedem.

Ezzel nagy vonalakban áttekintettem azokat a módszertani és filozófiai alapelveket, amelyek mentén a továbbiakban témámat feldolgozom – a következőkben tehát már magától értetődő módon építetek minderre.

Második rész

JÉZUS ÉS A TÓRA

Első fejezet

ALAPVETŐ SZEMPONTOK JÉZUS ÉS A TÓRA VISZONYÁNAK TÁRGYALÁSÁHOZ

Mielőtt Jézus és a Tóra (Törvény, Tan) viszonyának tárgyalásába kezdenék, tisztáznom kell, kit értek a továbbiakban „Jézus” alatt, és mit a „Tóra” (Törvény, Tan) fogalma alatt.

Jézus személye a *Módszertani bevezetésben* fentebb vázolt paradigmák, megközelítésmódok sokfélesége miatt problematikus, ezért szükséges világossá tenni, hogy melyik „Jézussal” kívánok foglalkozni. Az előző fejezetben részletesen tárgyalt kérdéskör fényében itt már csak annyit kell az egyértelműség kedvéért rögzítenem, hogy a továbbiakban nem az ún. „történeti Jézus”-koncepciók valamelyikének „Jézus”-át fogom tárgyalni,¹³² hanem az „újszövetségi” Jézust, vagyis azt a Jézus-képet, amelyet az Újszövetség szövegének egésze tár az olvasó elé, a szöveg bármely részletének történeti-kritikai alapon történő eliminálása nélkül.

Ezzel azonban korántsem kívánom azt mondani, hogy az általam tárgyalandó Jézus-kép „nem-történeti” vagy „mitikus Jézus”, mivel, mint ezt – úgy gondolom – kielégítően bemutattam az előző fejezetben, az Újszövetség szövege igényt tart a kor követelményeinek mértéke szerint a történelmi hitelességre; ezért az általa bemutatott Jézus egyúttal a „történeti” Jézus is, legalábbis a szöveg e belső

igénye szerint. Leghelyesebb lenne talán „újszövetségi-történeti” Jézusnak nevezni tehát – ezt is fogom tenni.

Másodszor azt kell röviden, de viszonylag pontosan meghatároznom, mit értek a „Tóra”(Törvény, Tan) fogalma alatt. A zsidó felfogás értelmében a Tóra alapvetően két fő részre osztható: az írott és a szóbeli Tórára. Az *írott Tóra* alatt Mózes öt könyvét értem, ám egy tágabb értelemben véve a Tanach többi részét is, amennyiben azok módosítják, továbbfejlesztik a mózesi rendszert. *Szóbeli Tóra* alatt – szintén a megszokott módon – a Misnától fogva a rabbinikus irodalom különböző gyűjteményeiben rögzített, de eredetileg csak szóban tovább adott, mindmáig gyarapodó háláchikus és ággádikus szövegek összességét értem. Egy mai, erőteljesen ortodox zsidó felfogást követve természetesen az írott és a szóbeli Tan szinte egyáltalán nem is lenne kettéválasztható. A kevésbé ortodox felfogás értelmében is majdnem vagy teljesen azonos tekintéllyel van felruházva mindkettő, mint amelyek egyaránt a Szinájon adattak, és egymás egyedüli helyes értelmezését kölcsönösen meghatározzák, mintegy egyetlen Tórát képezve.¹³³

Ennek ellenére az „újszövetségi-történeti” Jézus és a Törvény viszonyának tárgyalásakor külön kell foglalkoznunk az írott és a szóbeli Törvény kérdésével, mivel maga Jézus is eltérően viszonyult a kettőhöz. Mi több, a Szentély pusztulása előtti – korábban már említett – plurálisabb, irányzatoktól szétagolt judaizmus szempontjából is jobban szétválik a kettő, mivel viszonyuk jóval vitatottabb volt, mint a javnéi Szanhedrintől fogva megszülető „új” judaizmus felfogása szerint. Első megközelítésben úgy tűnik, hogy az „újszövetségi-történeti” Jézus nem fogadta el azt a felfogást, amely szerint az áthagyományozott szóbeli Tan, legalábbis mint mereven rögzített, normatív *háláchá*,

az írott Tan egyetlen kompetens értelmezése - vagyis nem volt farizeus. De ezt az állításomat részletesen tárgyalni fogom a megfelelő helyen.

A következőkben tehát külön fogok foglalkozni az „újszövetségi-történeti” Jézus és az írott Tan, valamint külön a szóbeli Tan viszonyával.

Második fejezet

JÉZUS ÉS AZ ÍROTT TÓRA

Leszámítva néhány - a keresztény egyházak által is hivatalosan többnyire eretneknek tartott - antijudaista, antiszemita vagy markionita koncepciót, és az ezekkel szembeszálló vallásos zsidó vitairodalmat, mind a mértékadó keresztény szerzők az ókortól fogva, mind a modern történészek, mind a „zsidó Jézus”-t újrafelfedező modern történész vagy teológus szerzők általában egyetértenek abban, hogy Jézus hűséges volt a Tórában, illetve a teljes Tanachban kinyilatkoztatott Törvény egészéhez.¹³⁴ Az Újszövetség szövege, amikor erről explicite nyilatkozik, mindig ezt támasztja alá, jóllehet egyes részletkérdések - ezeket itt alaposabban is meg fogom vizsgálni -, néha mintha kétségessé tennék ezt.

A paradigmaticus, legtöbbször idézett hely ezzel kapcsolatban:

Ne gondoljátok, hogy eltörölni jöttem a Törvényt vagy a Prófétákat: nem azért jöttem, hogy eltöröljem, hanem hogy teljessé tegyem őket. Mert úgy van, ahogy mondom nektek: ameddig az ég és a föld meg nem semmisül, egyetlen jod, sem egyetlen szarvacska nem veszíti érvényét a Törvényből, amíg az egész meg nem valósul! Aki tehát csak egyet is eltöröl a legkisebb parancsok közül, és úgy tanítja az embereket, a legkisebbnek fogják mondani az eget királyságában - aki viszont teljesíti őket, és

tanítja is, azt nagynak fogják mondani az egek királyságában.¹³⁵

De könnyebb az égnek és a földnek megsemmisülnie, mint a Törvényből egyetlen írásjelnek kiesnie!¹³⁶

Ez világos beszéd, és valóban egyértelműen meghatározza Jézus pozitív viszonyát az írott Tórához, sőt a Tanachhoz; emellett nagyon hasonlít a témával kapcsolatos legszigorúbb rabbinikus felfogáshoz és érveléshez, amennyiben a Szentírásban egyetlen betű sem törölhető el, nem adható hozzá vagy helyezhető át máshová.¹³⁷ Rengeteg további hely támasztja ezt alá a későbbiekben is, amelyeket itt helyszűke miatt nem idézhetek mind, de az alábbiakban röviden felsorolom azokat a főbb elemeket Jézus életének időrendi sorrendjében, amelyek az ő - és környezete - törvényhűségét igazolják a négy evangélium elbeszélése szerint.

I. A Jézus törvényhűségét igazoló szöveghelyek az Újszövetségben

Családja - éppúgy, mint Keresztelő Jánosé - aggályos pontossággal megtartotta a Törvényt;¹³⁸ ő maga ezzel kapcsolatos, meglehetősen szigorú ars poeticáját a fentebb idézett részletben erőteljesen megfogalmazta. Az őt kísértő

Sátánnal szemben háromszor is a Tórát idézi, annak alapján elutasítva a bűnt;¹³⁹ a Törvény lényegét Hillélhez nagyon hasonlóan foglalja össze;¹⁴⁰ a törvénytelenéseket [*anomia*] elkövetőket, akik őrre próbálnak hivatkozni az ítéletkor, végső elutasítással fenyegeti meg;¹⁴¹ a megtisztuló leprásokat minden esetben felszólítja, hogy menjenek el a papokhoz a Törvény által előírt tisztulási szertartást elvégezni, az áldozatot bemutatni;¹⁴² Isten parancsainak nevezte a Tóra parancsait, amikor szigorúan megfeddte azokat, akik ezek érvényességét korlátozták;¹⁴³ megfizette a Szentélybe adandó adót, a „kétdrachmát”, jóllehet nem érezte magát kötelezve erre;¹⁴⁴ az őt arról kérdezőt, hogy miként lehet bejutni az eljövendő világba, a parancsolatok megtartására szólítja fel;¹⁴⁵ annak érdekében, hogy az emberek az eljövendő világba bejussanak, a Törvény és a Próféták iránti engedelmességre hív fel;¹⁴⁶ az emberi kapcsolatok rendezésében a Törvény szerinti eljárásokat ajánlja;¹⁴⁷ a Törvény legnagyobb parancsaiként határozza meg az Isten és az embertárs szeretetét, amelyektől az összes többi parancs függ;¹⁴⁸ megerősíti a Szanhedrin tekintélyét, függetlenül attól, hogy tagjait korruptnak tartja;¹⁴⁹ újból felszólít a legkisebb parancsok megtartására ugyanúgy, mint a nagyobb súlyúakéra;¹⁵⁰ az összes parancsot megtartó ember is tanúsítsa a legnagyobb alázatot;¹⁵¹ rendszeresen megerősíti a Szentély tekintélyét és szentségét;¹⁵² megtartotta a peszachot, a zarándokünnepekre rendszeresen felment Jeruzsálembe;¹⁵³ názíri fogadalmat tett;¹⁵⁴ tanítványai – így feltehetően ő is – lélektanilag nehéz helyzetben is megtartották a szombati nyugalmat.¹⁵⁵ Általánosságban is megerősíti, hogy a tórai parancsokat megtartotta:

Ha parancsaimat megtartjátok, megmaradtok a szeretetemben – ahogy én is megtartom Atyám parancsait, és megmaradok a szeretetében.¹⁵⁶

Jézus feltétlen hűségéről a Törvényhez az Újszövetség többi része is beszél – ezzel ellentétes állítást pedig sehol sem fogalmaz meg. Ezek közül csak két példát említek most,¹⁵⁷ mindkettőt az általában antinomizmussal vádolt Páltól:

Amikor azonban letelt az idő, Isten kiküldte a fiát, aki aszszonytól lett, *Törvény alatt lett...*¹⁵⁸

Mert őt, *aki nem ismerte a bűnt*, bűnné tette értünk, hogy mi Isten igazságossága legyünk őbenne.¹⁵⁹

Bár az alábbi érv nem tartozik az Újszövetség közeli olvasatának kritériuma alá, meg kell jegyeznünk, hogy a keresztény megváltásteológia a legkorábbi nemzedékektől, az ókortól fogva mindmáig, valamennyi keresztény felekezetben középponti fontosságúnak tartotta Jézus teljes hűségét a mózesi Törvényhez – meg ha ez a felfogás a keresztény antijudaizmus sötét korszakaiban nem is kapott túl nagy hangsúlyt –, mivel a megváltás szükségszerű feltétele, hogy a bűnösökért váltságul, cserébe adott élet teljesen bűntelen legyen. Mivel a főáramú, hivatalos keresztény teológia a Tórát isteni kinyilatkoztatásnak tekinti, amely meghatározza, hogy mi a bűn, és mi nem az, ezért a Megváltónak a Törvény értelmében kellett bűntelennek lennie. Ellenkező esetben ugyanis kudarcra és halálra a saját bűnéért őt érő büntetés lenne csupán, és így nem lehetne a

mások bűneiért adott helyettesítő, engesztelő áldozatként értelmezni.¹⁶⁰

Mindenesetre ettől a később részleteiben is kidolgozott teológiától függetlenül is kijelenthető, hogy az Újszövetség egésze közeli olvasatban is szilárdan és hangsúlyosan azt állítja, hogy Jézus hiánytalanul teljesítette a Törvényt, és azt semmilyen ponton nem szegte meg.

II. A JÉZUS TÖRVÉNYHŰSÉGÉT KÉTSÉGESSÉ TEVŐ SZÖVEGHELYEK AZ ÚJSZÖVETSÉGBEN

A fenti felsorolásból kihagytam azokat a részleteket, amelyek kétségessé tehetik az „újszövetségi-történeti” Jézus fentebb állított hűségét az írott Törvényhez. Ezek alapvetően a következők: 1. a szombati gyógyítások, a gyógyításhoz kötődő Óteherhordás, „sárcsinálás”, illetve a szombati kalásztépés esetei, tehát általában a szombatra vonatkozó tilalom megszegésének kérdése; 2. a főként a „Hegyi Beszéd”-ben található szigorítások kérdése, ezek között is különösen a válás és az eskü kategorikus megtiltása, valamint az „új parancs” adása; 3. a tisztátalan ételek engedélyezésének kérdése; 4. egy utalás arra, hogy Isten imádása rövidesen nem a jeruzsálemi Szentélyben fog zajlani, s ennek kapcsán általában a Szentélyhez és a rituális istentisztelethez való viszony kérdése; 5. a házasságtörő asszony büntetés nélküli szabadon bocsátása, és általában a bűnbocsánat adásának joga; 6. a peszach egy nappal korábbi megtartásának problémája; 7. a legnagyobb kérdés: a Messiás mint Isten fia, Isten képe,

Isten szava, sőt mint testben megjelent Isten felfogásának problémája.

Ezeket a problémákat egyszerre fogom megvizsgálni az írott és a szóbeli Tóra szempontjából az alábbiakban, mert értelmezésük csak így bontható ki teljes egészében, és csak így, a szóbeli Tant is figyelembe véve, különíthető el pontosan, hogy Jézus áthágta-e az írott Törvényt ebben a hét kérdésben.

1. JÉZUS ÉS A SZOMBAT

A következőkben Jézus és a szombat megszentelésének tórai parancsa viszonyát tekintem át röviden. Valamennyi, az evangéliumokban szereplő, ezzel kapcsolatos szöveghelyet tárgyalni fogom. Ezek összesen négy különböző kérdést vetnek fel: a szombati 1. gyógyítás; 2. teherhordás; 3. „sárcsinálás”; 4. kalásztépés és a magvak kimerzsolása.

A. A SZOMBATI GYÓGYÍTÁS KÉRDÉSE

Ezzel kapcsolatosan több szöveget, illetve történetet is találunk.¹⁶¹ Ezeket rendre áttekintem az alábbiakban, a párhuzamos verziókat egyaránt ismertetve egymás után:

Elment onnan, és bement a zsinagógájukba. És lám, volt ott egy béna kezű ember. Megkérdezték Jézust:

- Szabad-e szombaton gyógyítani? - hogy vádat emelhessenek ellene.

- Ki az közületek, emberek - kérdezte Jézus -, aki, ha van egy birkája, és az beleesik szombaton a gödörbe, nem fogja meg, és nem emeli ki onnan? Hát mennyivel fontosabb az ember egy birkánál! Szabad tehát szombaton jót cselekedni!

És így szólt ahhoz az emberhez:

- Nyújtsd ki a kezéd!

Az kinyújtotta, és újra ugyanolyan ép lett a keze, mint a másik. A farizeusok pedig kimentek, és tanácskozást tartottak Jézusról, hogy megöljék.¹⁶²

Egyszer megint bement a zsinagógába. Volt ott egy béna kezű ember. Figyelték Jézust, vajon szombaton meggyógyítja-e, hogy azután vádat emelhessenek ellene. Jézus pedig így szólt a béna kezű emberhez: - Állj ide középre!

Tőlük pedig megkérdezte:

- Szabad-e szombaton jót vagy rosszat tenni, lelket megmenteni vagy megölni?

Ám azok hallgattak. Miután haragosan végigmérte őket, elszomorodva szívük keménysége miatt, így szólt ahhoz az emberhez:

- Nyújtsd ki a kezed!

Ő pedig kinyújtotta, és rendbejött a keze. Miután kimentek a farizeusok, a Heródes-pártiakkal együtt rögtön tanakodni kezdtek, hogyan végezhetnének vele.¹⁶³

Egy másik szombaton meg az történt, hogy bement egy zsinagógába tanítani. Volt ott egy ember, akinek a jobb karja meg volt bénulva. Az írástudók és farizeusok pedig azt lesték, vajon gyógyít-e szombaton, hogy legyen mivel megvádolniuk. Ő azonban látta szándékukat, és így szólt a megmerevedett kezű emberhez: - Kelj fel, és állj ide középre!

Az felkelt és odaállt. Jézus akkor azt mondta nekik:

- Kérdelek benneteket: vajon szabad-e szombaton jót tenni vagy rosszat tenni, lelket megmenteni vagy elveszíteni?

Majd miután valamennyiükön végignézett, így szólt hozzá:

- Nyújtsd ki a karodat!

Az megtette, és a keze ugyanolyan ép lett, mint a másik. Az ott levők pedig beteltek esztelenséggel, és azt kezdték el tárgyalni egymás között, hogy mit tegyenek Jézussal.¹⁶⁴

Röviden összefoglalva: a háláchikus vita alapkérdése, hogy a gyógyítás - esetünkben természetfölötti módon, csoda által történő gyógyítás - sérti-e a szombat megszentelésének, konkrétan a munkától való tartózkodásnak a tórai parancsát. Az evangéliumi szöveg elbeszélésében „az írástudók és a farizeusok” értelmezése szerint egyértelműen igen. A zsidó vallásjog szemszögéből nézve Jézus érvelése két elemből tevődött össze: 1. a *kál váchómer* szabály¹⁶⁵ alkalmazásával egy már meglévő rabbinikus engedélyből (juhok kivevése a gödörből szombaton)¹⁶⁶ levezeti a gyógyítás lehetőségét: ami a könnyebb/kisebb esetben érvényes, az szükségképpen érvényes a súlyosabb/nagyobb esetben; másrészt 2. az élet védelmének [*pikkúách nefes*] elvére¹⁶⁷ hivatkozik, amely felülírja a parancsok egy részének megtartását (köztük a makkabeusi háborúk óta hagyományosan a szombatét is¹⁶⁸). Mindkét érv rabbinikus jellegű, tehát a szóbeli Tan szempontjából is értelmezhető, egyúttal azonban mindkettő megtalálható a Tanachban is explicit módon: a *kál váchómerre* már a Tórában is találunk példákat; míg a *pikkúách nefes* a Tórában csak utalásszerűen szerepel, a Tanachban azonban nyilvánvaló esetek igazolják.¹⁶⁹ Ami pedig a szóbeli Tórát illeti, a *kál váchómer* szabályként való explicit rögzítését Hillélnek tulajdonítják, aki Jézus gyermekkorában volt tevékenysége csúcspontján; a *pikkúách nefes* elvét pedig a makkabeusi háborúk után kezdték alkalmazni. Utóbbi kiterjed nemcsak a közvetlen

életveszély [szákkánát n'fasót], hanem az egészség védelmére is [száfek szákkánát n'fasót],¹⁷⁰ Jézus érvelése tehát elvileg elfogadható lehetne a szóbeli Tan szempontjából, és minden elemében rabbinikus jellegű. Egy pillanatig sem vonja kétségbe a szombati munka tórai tilalmának érvényességét, sőt mondatai teljes mértékben arra utalnak, hogy azt általánosságban elfogadja. A vita lényege éppen abban áll, hogy mi minősülhet kivételnek, és ezzel implicite inkább még meg is erősíti a szombati nyugalom parancsát. Az írott Tóra tehát önmagában egyáltalán nem sérül itt, az azt értelmező szóbeli hagyomány tekintetében pedig vita van ugyan,¹⁷¹ de teljes mértékben a háláchikus viták megszokott keretein belül.

Hasonló történeteket és érvelést még két helyen találunk:

Egy ízben szombaton egy zsinagógában tanított. És lám, volt ott egy asszony, akiben tizennyolc éve az erőtlenség szelleme volt, amely miatt meggörnyedt, és nem tudott teljesen fölegyenesedni. Mikor Jézus meglátta, magához szólította, és azt mondta neki: - Asszony, megszabadultál erőtlenségedből! - és rátette kezeit, mire az asszony azon nyomban fölegyenesedett, és dicsőítette Istent.

A zsinagóga vezetője azonban, felbosszankodva, hogy Jézus szombaton gyógyított, így szólt a tömeghez:

- Hat nap van, amelyen dolgozni kell, ezért hát azokon jöjjetek és gyógyíttassátok magatokat, ne pedig szombaton!

Az Úr azonban azt felelte neki:

- Képmutatók! Hát nem oldjátok el valamennyien ökrötöket és szamaratokat a jászoltól szombaton, és nem viszitek itatni?! És Ábrahámnak ezt a leányát, akit a Sátán, látjátok, tizenhét éve megkötözött, nem kell feloldani a kötelékeiből szombaton?! E szavak hallatán mindannyian, akik ellenálltak neki, elszégyellték magukat, és az egész tömeg örült mindazoknak a nagyszerű dolgoknak, amelyeket véghezvitt.¹⁷²

Egy alkalommal, mikor szombaton bement az egyik vezető farizeus házába, hogy kenyeret egyen, az ott lévők megfigyelés alatt tartották. És lám, éppen elébe került egy vízkóros ember. Jézus ekkor megkérdezte a törvénytudókat és farizeusokat: - Szabad szombaton gyógyítani vagy sem?

Ám azok csak hallgattak. Erre fogta és meggyógyította, majd elküldte a beteget. Nekik pedig azt mondta:

- Melyikőtök az, akinek ha ökre vagy szamara kútba esik szombaton, nem húzza ki azt tüstént?

És erre nem tudtak mit felelni.¹⁷³

Ezekben Jézus részéről lényegében nem szerepel új érv a fentiekhez képest, hacsak az nem, hogy itt nem a juhok gödörből való kihúzása, hanem ökrök és szamarak eloldása és megitatása is szóba kerül. A városban éjszakázó háziállatok megítását, kantáraikon való kivezetését a Misna valóban engedélyezi szombaton.¹⁷⁴ A csomókötést és kioldást azonban nem, ez a szombaton nem végezhető 39 „fő munka”[*ávót m’láchót*] közé tartozott.¹⁷⁵ Itt két értelmezési lehetőség adódik (mivel Jézus egy általános gyakorlatra hivatkozik, amelyet a farizeus rabbik is műveltek): vagy 1. nem volt még meg ez a rendelet Jézus korában, mivel a 39 „munka” mibenlétét még ennyire nem részletezték, illetve ez nem vált általánossá; 2. vagy nem csomóra kötött kantárokról volt szó (esetleg csak körültekerték a szíjat egy oszlopon).

Újdonság továbbá, hogy a gyógyítás itt nem verbálisan, hanem kézrátétellel történt, ami a munkatiltalom megsértése szempontjából még problematikusabb rabbinikus szemszögből. Ezzel kapcsolatban fontos tudatosítani, hogy *Jézus sehol sem vitatta, hogy a gyógyítás munkavégzés, hanem érvelése azon alapszik, hogy bár az valóban munka, mégis felülírja a szombati nyugalom parancsát.* Ez egészen explicit módon is megjelenik egy helyen, amikor a szombati gyógyítás miatt felelősségre vonják:

... Ez az ember meg elment, és elmondta a júdeaiaknak, hogy Jézus gyógyította meg. Ezért aztán a júdeaiak üldözni kezdték Jézust, hogy ezt tette szombaton. Ő pedig így felelt nekik: – *Atyám mind ez ideig dolgozik, ezért én is dolgozom!*

No, emiatt aztán még inkább azon voltak a júdeaiak, hogy megöljék, mert nemcsak a szombatot törte meg, hanem még Istent is a saját Atyjának mondta, egyenlővé téve magát Istennel. Jézus pedig így válaszolt nekik: - Bizony úgy van, ahogy mondom nektek: *a fiú magától semmit sem képes tenni, csak amit az Atyától lát - mert amit Ő tesz, azt teszi a fiú is ugyanúgy.*¹⁷⁶

Itt Jézus világosan kimondja, hogy a szombati gyógyítás munka, amelyet ő azért tehet meg, mert azt Isten teszi meg voltaképp (hiszen természetfeletti gyógyításról van szó, nem orvosi jellegűről). Érvelésének lényege, hogy ha maga Isten is „dolgozik” szombaton ennek érdekében, akkor ő is „dolgozhat” ennek érdekében. Jézus érvelése nincs példa nélkül a rabbinikus forrásokban. Sámáj irányzata tiltotta a beteglátogatást szombaton, de Hillél irányzata megengedte, és az ezzel kapcsolatos részletes rendelkezéseket (be kell takarnia magát és nem az ágyra, nem a székre kell ülnie, hanem vele szemben a földre) azzal indokolták, hogy „az isteni Jelenlét [*S’chíná*] a beteg fekhelye fölött van, amint megmondattott: »Az Örökkévaló megerősíti a betegágyán.«¹⁷⁷ És Rábá azt mondta Rábin nevében: Honnan tudjuk, hogy a Szent, áldott legyen, megerősíti a beteget? Mert megmondattott: »Az Örökkévaló megerősíti a betegágyán.«”¹⁷⁸ Éppen ezért a szombati beteglátogatók ilyen formulákkal üdvözölték a betegeket: „szombat van, amikor nem kell kiáltani, és a gyógyulás hamarosan eljön”; „a szombat könnyörületességet hoz”; „bárcsak a Mindenható megkönnyörlne rajtad és Izrael betegein”. Mindez nem csak a közvetlen életveszély esetében volt érvényes. Ha tehát ezeket kívánjuk szombaton a betegnek; ha az isteni Jelenlét az ágya felett

lebeg; ha az Örökkévaló megerősíti a beteget szombaton; és ha Jézus gyógyítása nem fizikai-orvosi vagy mágikus praxis útján történt, hanem, mint ezt az Újszövetség hangsúlyozza, a szombaton is gyógyító Istenbe vetett hit által, miként a prófétáknál; akkor gyógyításainak elutasítása háláchikusan nem volt indokolt.

Most röviden összefoglalom,¹⁷⁹ hogy a vitákban milyen konkrét álláspontok csaphattak össze. A farizeus rabbinikus állásponttól való döntő eltérés valószínűleg abban állt, hogy ők a szombati gyógyítást csak életveszély (vagy annak legkisebb lehetősége) esetén fogadták el,¹⁸⁰ különben semmiképpen nem – márpedig ezekben az esetekben ez nem okvetlenül állt fenn. A bJóma 83a helyen található, ezzel kapcsolatos *misnai* alapelv kapcsán az *amórák* (évszázadokkal később Jézusnál) részletekbe menő vitát folytatnak arról, mely betegségek férnek még bele a szombaton gyógyítható kategóriába, és melyek már nem. Úgy tűnik, a Jézussal szembeni döntő háláchikus ellenérv abban lelte alapját, hogy sem a bénult („száradt”) kéz, sem a görbeség, sem a vízkór (?) a legkisebb mértékben sem fenyegetett életveszéllyel. Jézus mégis explicit módon a „lelket/életet megmenteni” [*pszükhén szósza*] kifejezést használja, ami gyakorlatilag a *pikkúách nefes* szavak fordításaként is értelmezhető; Őtehat vagy ekként értelmezte a helyzetet, vagy pedig többre akart utalni: a fizikai gyógyulás által az illető szellemi-lelki életének megmentésére. Itt tehát valóban tapasztalunk némi eltérést a rabbinikus iratokban olvasott *háláchától*.

Jézus másik érve a szombaton gödörbe esett háziállat kihúzásának engedélyéből történő, *kál váchómer* típusú következtetés. A bSábbát 128b szerint voltak ugyan rabbinikus korlátozások ezügyben, de az Ex 23:5-ben olvasható bibliai passzus, mely az állatkínzás tilalmát

tartalmazza, felfüggesztette a rabbik határozatait a Talmud szerint is, és az állat szombati kihúzását igazolta. Strack-Billerbeck megjegyzi,¹⁸¹ hogy az evangéliumokból úgy tűnik, Jézus korában ez az álláspont dominált. Ha ez így van, akkor viszont az ebből a kisebbről a nagyobbra történő következtetés eléggé erős érv,¹⁸² jóllehet az elfogadott hagyománynak ellentmond.

Végső soron Jézus ezt a következtetést vonja le: „Szabad szombaton jót tenni.” Ezzel általánosságban felszabadítja a szombatot a jócselekedetek vonatkozásában, úgy tűnik, akkor is, ha ezek a jócselekedetek amúgy munkának minősültek. Ennek is megtalálhatjuk a rabbinikus párhuzamait. Rabbi Eliézer ben Hürkánosz – aki egyfelől arról volt nevezetes, hogy sohasem tanított olyat, amit nem mestereitől tanult, vagyis mindig a régebbi hagyományt képviselte; másfelől viszont a kereszténységgel való szimpátiája miatt bíróság elé állították¹⁸³ – i. sz. 90 körül azon a véleményen volt, hogy minden olyan cselekvés, amely egy parancsolat beteljesítését készíti elő (teszi lehetővé), felfüggeszti a szombatot.¹⁸⁴ Álláspontja nem vált uralkodóvá, a *háláchá* Rabbi Ákivá véleményét követi, aki erőteljesen korlátozta ezt a lehetőséget. Mindenesetre Jézus korában még bőven lehetett nyitott a kérdés. De megemlíthetjük még ezzel kapcsolatban azt a gyakran előforduló talmudi elvet is, amely szerint a pozitív (tevőleges) parancsok felülírják a negatív (tiltó) parancsokat, amikor konfliktusba kerülnek, mert erősebbek azoknál. Ebben az esetben egy emberrel való jótett, a „szeresd embertársadat, mint magadat” pozitív – és mind Hillél, mint Jézus által a Tóra lényegeként kiemelt! – parancsa alapján erősebbnek értelmezhető, mint a szombati munkavégzés tilalma.

Mindezt egybevetve megállapíthatjuk tehát, hogy Jézus szombati gyógyításai magát az írott Tórát nem tagadták vagy érvénytelenítették; annak a szóbeli hagyományban való, akkor és később is elfogadott farizeus értelmezését azonban többé-kevésbé igen (miközben Jézus érvelésének jellege egyébként szervesen beilleszkedett a szóbeli Tan háláchikus módszereinek világába, sőt azokon alapult), tehát egy alternatív háláchát képviselt a farizeusokkal szemben, az ő döntésüket elhibázottnak tartotta, vitatta és nyilvánosan, látványosan igyekezett cáfolni azt.

B. A SZOMBATI TEHERHORDÁS KÉRDÉSE

Ez a probléma egyetlen hely kapcsán vetődik fel, szintén egy szombati gyógyítással kapcsolatosan:

... És volt ott egy harmincnyolc éve beteg ember. Mikor Jézus meglátta, ahogy ott feküdt, s megtudta, hogy már hosszú ideje van ebben az állapotban, megszólította: - Akarsz egészséges lenni?

- Uram - válaszolta neki a beteg -, nincs emberem arra, hogy amikor felkavarodik a víz, bevigyen a medencébe, és mire én odaérek, már belelépett más előttem.

Jézus így szólt:

- Kelj fel, emeld föl a hordágyadat, és járj [*peripatei: járkálj körbe, fel-alá!*]

Erre ez az ember azonnal fölépült, fölvette a hordágyát, és járt [*járált körbe, fel-alá*].

Csakhogy aznap szombat volt. Ezért a júdeaiak szóltak a meggyógyítottaknak:

- Szombat van, nem szabad fölemelned a hordágyadat!

- Aki meggyógyított - felelte nekik -, az mondta, hogy emeljem föl a hordágyamat, és jár[kál]jak [fel-alá].¹⁸⁵

A Tóra ugyan explicit módon nem ellenzi a szombati teherhordást, a Tanach egésze azonban igen: Jirmeja (Jeremiás),¹⁸⁶ majd az ő nyomdokain Nechemja (Nehémiás)¹⁸⁷ határozottan eltiltja az ilyen tevékenységet (legalábbis az állatokon Jeruzsálemben kereskedelmi céllal bevitt terhek hordását). A rabbinikus irodalom szombaton gyakorlatilag minden teherhordást megtilt (bár vannak kivételek!¹⁸⁸); hacsak azt nem feltételezzük, hogy a *felalá (körbe-)járáskálás [peripateuó]* kifejezéssel leírt cselekmény a szombaton tárgyak áthelyezésére engedélyezett 4 x 4 könyöknyi területen¹⁸⁹ belül zajlott, ami nem túl értelmes, és aligha valószínű.

A fentiekhez hasonlóan szembe kell néznünk tehát azzal, hogy Jézus nem követte a rabbinikus szabályt. Egyes keresztény kommentátorok szerint az ágy fölemelése és a fel-alá járáskálás a gyógyítás részét képezte (mintegy a

meggyógyuló test „bemozgatását” hit által), ebben az esetben érthetőbb, és a *pikkúách nefes* szabadabban értelmezett elve fényében magyarázható Jézus instrukciója, mint ami felfüggesztette a szombati nyugalmat a gyógyulás érdekében. Vagy pedig a hordágy (ez vélhetően egy gyékény vagy egy pokróc lehetett mindössze) Jézus szemében nem minősült tehernek,¹⁹⁰ azaz eltért a rabbinikus szabályozástól, miközben az írott Tórárt (amely nem is tiltja a személyes teher hordozását szombaton) viszont nem hágtá át.

Ugyanezt az esetet később Jézus tovább kommentálja és értelmezi saját tette, a gyógyítás (nem a teherhordás) vonatkozásában:

- Egyetlen dolgot tettem, és mindnyájan meg vagytok ütközve rajta - válaszolta nekik. - Nos hát: Mózes adta nektek a körülmetélést (nem mintha Mózesről származna, hanem az ősatyáktól), és ti szombaton körülmetéletek az embert. Ha a körülmetélést megkaphatja az ember szombaton, hogy Mózes Törvénye ne sérüljön meg, miattam dühöngtök, hogy egy egész embert helyreállítottam szombaton?! Ne a látszat után hozzatok ítéletet, hanem igazságosan ítélezzetek!¹⁹¹

Jézus álláspontja egyértelmű. A körülmetélést a születés utáni nyolcadik napon - és annak minden előkészületi munkáját Rabbi Eliézer szerint (de ezt a *háláchá* nem követi) - rabbinikus döntés szerint szombaton is el kell

végezni, jóllehet munkának minősül.¹⁹² Ennek során a seb kezelése, amely gyógyításnak minősül, szintén elvégezhető, hogy ne álljon be további egészségromlás. A kérdésre, hogy miért függeszti fel a szombati munkatiltalmat a nyolcadik napi körülmetélés parancsa, két rabbi (Ulla és Rabbi Jicchák) is azt feleli: „Ez a hagyomány [*háláchá*]”,¹⁹³ vagyis nem vezetik le a Tórából. Ugyanezen a ponton vetik fel a kérdést: „Honnan tudjuk, hogy az élet megmentése felfüggeszti a szombatot? Rabbi Eleázár ben Azarjá mondta: Ha a körülmetélés, amely az ember egyetlen tagját érinti, felfüggeszti a szombatot, az élet megmentése mennyivel inkább [*kál váchómer*] felfüggeszti a szombatot.” Azonban – vetik ellene ugyanitt – hagyományból [*háláchá*] nem szabad *kál váchómer* típusú következtetést levonni.¹⁹⁴ Rabbi Eleázár ben Azarjá érvelése tehát szembetűnő azonosságot mutat Jézuséval – de mindkettőt elutasítják. Azonban az elutasítás alapjául szolgáló fenti érv a Talmudban először Rabbi Ákivával kapcsolatban merül fel (akinek egy magyarázatát szintén ennek alapján utasították el), majdnem száz évvel Jézus után, így nem tudhatjuk biztosan, hogy Jézus korában ez a kizáró szabály egyáltalán érvényben volt-e már.

C. A SZOMBATI „SÁRCSINÁLÁS” KÉRDÉSE

Ez szintén egy szombati gyógyítással kapcsolatos eset:

... Miután ezeket mondta, a földre köpött, a köpéséből sarat csinált, és rákente a sarat annak a szemére.

- Menj el - mondta neki -, mosd le a Silóách medencéjében! - ami lefordítva azt jelenti: „Küldött”.

Az el is ment, megmosakodott, és úgy jött vissza, hogy látott (...) Aznap, mikor Jézus sarat csinált, és megnyitotta a szemét, szombat volt. Így aztán a farizeusok is újra kikérdezték, hogyan nyílt meg a szeme. Ő pedig ezt mondta nekik: - Sarat tett a szememre, lemostam, és látok.

- Nem Istentől van ez az ember - vélekedett némelyik farizeus -, hiszen nem tartja meg a szombatot!

- Hogyan lenne képes egy bűnös ember ilyen jeleket tenni?!

- mondták mások.

És meghasonlás támadt köztük.¹⁹⁵

Itt explicit módon nem említik ugyan, hogy a sárcsinálás ellen lenne kifogásuk - nyilván maga a gyógyítás ténye is problematikus volt számukra -, de élhetünk a gyanúval, hogy ezt is a szombati munkatiltalom megszegéseként értelmezték.¹⁹⁶ Az előző esethez hasonlóan értelmezhetjük ezt is, ha nem akarjuk negligálni a Mt 5:17-20-at: Jézus szabadabban értelmezhetette a munka fogalmát, mint a farizeus hagyomány; vagy a beteg gyógyulása érdekében a szóbeli Tant ilyen mértékben áthághatónak tartotta.

D. A SZOMBATI KALÁSZTÉPÉS ÉS A MAGVAK KIMORZSOLÁSÁNAK KÉRDÉSE

Ez az eset eltér az eddigiektől abban, hogy itt nem történik gyógyítás.

A történet mindhárom szinoptikus evangéliumban szerepel:

Akkoriban Jézus egyszer gabonaföldeken haladt keresztül egy szombati napon, tanítványai pedig megéheztek, s elkezdtek a kalászokat tépdesni és enni. Mikor a farizeusok ezt meglátták, szóltak neki: Nézd, tanítványaid olyat csinálnak, amit szombaton nem szabad!

Nem olvastátok, hogy mit csinált Dávid, amikor megéhezett ő is, és azok is, akik vele voltak? – kérdezte tőlük Jézus. – Hogy miként ment be az Isten házába, és hogyan ették meg a kitett kenyereket, amelyeket nem lett volna szabad megennie sem neki, sem a többieknek, hanem csak a papoknak? Vagy nem olvastátok a Törvényben, hogy szombaton a papok a Templomban megszenteltelenítik a szombatot, mégsem követnek el bűnt? Én pedig azt mondom nektek: nagyobb van itt, mint a Templom! Ha tudtátok volna, mi az: „Irgalmasságot akarok, nem áldozatot”, akkor nem ítéltétek volna el

azokat, akik nem követtek el bűnt. Az ember fia ugyanis ura a szombatnak.¹⁹⁷

Egyszer, az egyik szombaton gabonaföldeken ment át Jézus, és tanítványai útközben tépdeshi kezdték a kalászokat. A farizeusok ekkor így szóltak hozzá: - Nézd csak, miért tesznek szombaton olyat, amit nem szabad?

- Sohasem olvastátok, mit tett Dávid - felelte ő -, amikor nélkülözött, és megéhezett ő is, meg akik vele voltak? Hogyan ment be Isten házába Abjatar főpap idején, és ette meg a kitett kenyereket, amelyeket nem volt szabad megennie másnak, csak a papoknak; s adott belőle a vele lévőeknek is? A szombat lett az emberért - tette hozzá -, nem pedig az ember a szombatért: így tehát az ember fia ura a szombatnak is!¹⁹⁸

A húsvét szombatját követő szombaton éppen gabonátáblákon haladt át, miközben tanítványai tépdeshi és kezükkel kimorzsolgatva ették a kalászokat. A farizeusok közül néhányan azt mondták erre: - Miért tesztek olyat, amit szombaton nem szabad?

- Nem olvastátok, hogy mit csinált Dávid, amikor társaival együtt megéhezett? - kérdezte Jézus. - Bement az Isten házába, elvette a kitett kenyereket, megette, és társainak is adott

belőlük, pedig azokat csak a papoknak lett volna szabad megenniük!

Majd azt mondta nekik:

- Az ember fia ura a szombatnak!¹⁹⁹

Maga Jézus nem tépdeste, morzsolta ki és ette a kalászokat, Őtehat a szigorúbb álláspont szerint is feddhetetlennek bizonyult. Tanítványainak tevékenységét azonban, amelyet az elbeszélés szerint a farizeusok a szombati munkatiltalom megszegésének tekintettek, Jézus összesen négy érveléssel védte meg – őket is büntetlennek nyilvánítva ebben –; ebből az első három közvetlenül az Írásból származik, a negyedikre pedig éppen a rabbinikus hagyomány ad példát: 1. Dávid látszólagos (?) törvényszegésének példája; 2. a szombati munkatiltalom Szentély-beli érvénytelensége (melyből ismét a *kál váchómer* alkalmazásával vezeti le saját szabadságukat); 3. Hósea próféta fontosabbnak állítja az irgalom gyakorlását az áldozathozatalnál; és 4. az ember fia ura a szombatnak, mert a szombat van az emberért, és nem fordítva.

Röviden ezt a problémát is áttekintem az írásbeli és a szóbeli Tan vonatkozásában. A rabbinikus álláspont szerint szombaton a kalásztépés és a magvak kimorzsolása munkának minősült annak a felosztásnak az értelmében, amelyet általában alkalmaztak a szombati munkatiltalom érvényességének pontos meghatározásához. Eszerint szombaton tilos mindazt végezni, ami a Szentély felépítése és napi szolgálata során elvégzendő.²⁰⁰ Ez a hagyományos számítás értelmében 39 fő munkafajtát [*ávót m'láchót*] foglalt magában, azonban az „építsetek védőkerítést a Tóra

köré”²⁰¹ koncepciója szerint ezeket kiegészítették további „almunkákkal” [tól’dót], ezek közé tartozott a Dt 23:25 miatt lopásnak nem minősülő kalásztépés és morzsolás,²⁰² így a farizeus álláspont szerint a tanítványok tette bizonyos körülmények között akár megkövezést is vonhatott volna maga után.

Ezzel szemben ugyanakkor a szombatot „élvezetnek”, „gyönyörnek” kell hívni,²⁰³ amivel nehezen egyeztethető össze az éhezés (mint ahogy a pihenéssel is). Ezért ezen a napon a rabbinikus szabályozás értelmében háromszor kell enni,²⁰⁴ evéssel, ivással és szép ruhákkal kell megtisztelni, és tilos böjtölni.²⁰⁵

Jézus első érve Dávid esetére épül, akinek Saul elől való menekülésekor²⁰⁶ a főpap odaadta, ő pedig megette a „színről való kenyereket” [lechem háppánim], sőt társainak is adott, holott ez a Tóra szerint nem volt megengedve számára.²⁰⁷ A Talmud különböző érvekkel igyekszik menteni Dávid tettét,²⁰⁸ de ezek között a döntő ismét a *pikkúách nefes*, az életvédelem elve.²⁰⁹ A Misna még *jóm kippúrkor* is megengedi az étkezést – még akár tisztátalan étel megevését is –, ha valakit *búlmósz* (farkaséhség, *mohó étvágy*, a görög *bulimosz*ból) fog el,²¹⁰ „amíg a szemei kivilágosodnak”;²¹¹ az ezt kommentáló *g’mará* pedig sokféleképpen igyekszik meghatározni e fogalom tartalmát és jellemzőit,²¹² de a végkövetkeztetés mindenképpen az lehet, hogy azért oldja fel az étkezési tilalmat, mert az ilyen éhségnél fennáll az egészségkárosodás (ájulás) veszélye. Az evangéliumok nem tartalmaznak semmilyen utalást arra nézve, hogy a tanítványok mennyire voltak éhesek, mint ahogy a Tanach sem – sőt a rabbinikus irodalom sem – arra, hogy Dávid és társai mennyire voltak azok. Mindenesetre Jézus – illetve Dávid – döntése farizeus szemmel nézve csak akkor lehetett volna helyes, ha valamennyien ájuláshoz

közeli állapotban lettek volna - ami nem valószínű. Az viszont nagyon is lehetséges, hogy ennyire részletesen még nem volt szabályozva akkoriban a kérdés, így tehát vitatható volt.

Jézus második érve arra hívta fel a figyelmet, hogy a Szentélyben a papok nem tartják meg a szombatot, hiszen a Tóra írja elő nekik az áldozatok bemutatásának munkáját, dupla annyit, mint hétköznapiokon. Ezt a rabbinikus irodalom is tudatosítja: „a Szentélyben nincs szombati munkatiltalom”.²¹³ Jézus azt is állítja, hogy „a Szentélynél nagyobb van itt”, tehát messiási mivoltára célozva ismét a *kál váchómer* szabályt alkalmazza annak bizonyítására, hogy amit a papok megtehetnek a Szentély szolgálatában, azt az Ótanítványai is megtehetik a Messiás szolgálatában. A rabbinikus irodalom is evidensnek tartja, hogy a Messiás nagyobb, mint a Templom, ez vitathatatlan. Hogy önmagát, testét Jézus templomnak tekintette, az explicit módon megjelenik az Újszövetségben.²¹⁴ A Targum és több *midrás* szerint is messianisztikusan értelmezett 110. zsoltár a Messiást Málkicedek rendje szerinti papnak nevezi, s erről a papságról az Újszövetség rabbinikus érveléssel bizonyítja,²¹⁵ hogy nagyobb, mint az ároni papság, hiszen Ábrahám, Áron ősatyja, tizedet fizetett Málkicedeknek. Így a Messiás nagyobb, mint Áron és fiai, tehát tevékenysége is nagyobb, mint amazoké; s ha „a Szentély szolgálatában nincsen szombati munkatiltalom”, akkor a Messiás szolgálatában még kevésbé. Ekképpen Jézus önmagát mint Messiást, és őt szolgáló tanítványait valóban fölébe helyezte a szombatnak - mint ezt később le is vonja következtetésként: „az ember fia ura a szombatnak is”-, de ez nem jelenti a szombati nyugalom parancsának az érvényen kívül helyezését általánosságban; sőt még azt sem, hogy e nüansznyi kérdést tekintve Jézus ne tartotta volna meg a szombatot - hanem azt jelenti, hogy a szombati nyugalom parancsának

értelmezésében joga van e döntést meghozni annak érdekében, hogy a tanítványok jóllakásukkal élvezetessé téve megszentelhessék a szombatot azon az áron, hogy olyan tevékenységet végeznek, amit az írott Tóra nem tilt el explicit módon, csak a szóbeli Tan, s az is bevallotta csak a „Tóra köré épített védőkerítés” elemeként.²¹⁶

Jézus harmadik érve a Hos 6:6-ra épül: Isten szeretetet, irgalmat [*cheszed*] kíván és nem áldozatot. A tanítványok számára az éhesen töltött szombat nem örömmé, hanem áldozathozatallá, kínlódássá vált volna; kérdés, hogy ez vajon megszentelte volna-e az ünnepet. Jézus szerint tehát ebben a helyzetben az áldozatos éhezés helyett a jóllakást kellett választani, és ez részlegesen felfüggesztette a munkatilalmat, már amennyiben a kalásztépést és morzsolást egyáltalán munkának tekintjük; amelyet, mint láttuk, csak (valószínűleg Jézus kora utáni) rabbinikus rendelkezés definiált munkaként. Úgy tűnik, Jézus értelmezésében az Írás (a Hóseamondat) ismét felülírta az „almunkák” meghatározására vonatkozó a rabbinikus rendelkezést, mert „jön bibliai törvény [*d'órájtá*], és felfüggeszti [*dácháj*] a rabbik [rendelkezéseit] [*d'rabbánán*]”.²¹⁷

Jézus negyedik állítása szerint a szombat lett az emberért és nem az ember a szombatért, ezért az ember fia ura a szombatnak. Az „ember fia” kifejezés itt értelmezhető általánosságban az emberre vagy a beszélőre is, de értelmezhető messiási névként is.²¹⁸ Előbbi jelentését figyelembe véve Jézus mondata azt jelenti, hogy az ember szabadon meghatározhatja a szombat konkrét értelmét és így a helyes magatartást egy adott helyzetben, figyelembe véve, hogy a szombati pihenés az emberek érdekét szolgálja, és nem fordítva. Erre a gondolkodásmódra szintén találunk példát a rabbinikus iratokban a Törvény

vonatkozásában.²¹⁹ Messiási névként értelmezve az „ember fia” kifejezést, a mondat azt jelenti, hogy a Messiásnak áll jogában ez az értelmezés, a *háláchá* meghatározása. Ez a verzió az előbbihez képest leszűkítés, hiszen ebben az esetben a többi embernek nincs joga ehhez a szabad értelmezéshez, csak a Messiásnak, vagy – újabb verzió: – egy messiásnak, azaz egy Istentől felkent prófétának, királynak vagy papnak. Ez utóbbi esetben a Dávid fenti tettére való hivatkozás nem áll jogában minden embernek – még életveszély esetében sem –, hanem ez próféta, királyi vagy papi kiváltság. Ha ezt a jelentéstartományt helyezzük előtérbe, akkor Jézus önnön messiási voltaára hívta fel tulajdonképpen a figyelmet, és ennél fogva élt a *háláchá* megváltoztatásának jogával. Témánk szempontjából azonban nem okvetlen szükséges eldöntenünk, hogy e verziók közül melyiket tekintjük érvényesnek, úgyhogy ez a kérdés nyitva hagyható.

Ezzel áttekintettük az összes esetet, amely Jézus és a szombat viszonyát érintette. Az alábbiakban röviden összefoglalom, ami mindezekből következik, és ennek alapján kísérletet teszek Jézus szombat-értelmezésének rekonstrukciójára.

E. JÉZUS SZOMBAT-ÉRTELMEZÉSÉNEK ÖSSZEFOGLALÁSA

A fentiek alapján általánosságban azt mondhatjuk: *Jézus sehol nem állította, hogy a gyógyítás, a kalásztépés, a kimorzsolás, a sárcsinálás, a teherhordás ne számítana munkának; egy helyen pedig a gyógyítást kifejezetten*

munkának minősítette. Érvelése tehát nem a munka rabbinikus meghatározásának tagadására épült,²²⁰ hanem arra a felfogásra, hogy az általa, tanítványai, illetve egy esetben a meggyógyult által végbevitt tettek felfüggesztik a szombatot. Ezt minden esetben explicit vagy implicit módon a *pikkúách nefes*, az életvédelem elvére vezette vissza, amit azonban jóval tágabban értelmezett, mint farizeus vitapartnerei. Ő ugyanis nemcsak a közvetlen életveszély vagy a további egészségromlás veszélye esetén tartotta indokoltnak a szombat felfüggesztését, hanem abban az esetben is, ha a meglévő egészségkárosodás helyreállításáról volt szó, sőt akkor is, ha csak az éhség csillapításáról. Ez az álláspont nagy mértékben eltér a rabbinikustól, de elvileg könnyen megindokolható: a beteg vagy az éhező ember számára a szombat így tehető igazi, élvezetes ünneppé, tehát a szombat megszentelése, öröme és nyugalma valójában így biztosítható. Háláchikus érvelést alkalmazva még akár azt is mondhatnánk, hogy a szombat megszentelése, mely a Tízparancsolatban előbb van kimondva és pozitív parancs, felülírja a munka tilalmát, mely két mondattal később következik, és negatív parancs.²²¹ Bár Jézus vagy az Újszövetség sehol sem hivatkozik rá, mégis – mint utólagos rekonstrukció – alátámasztható ez a felfogás az alábbi Jesája-hellyel is:

Kit tanít Őtudásra, kivel értet hirdetést, a tejtől elváltakat, az emlőtől elszakadtakat? Mert parancs parancsra [*cáv lácáv*], parancs parancsra, törvény törvényre [*káv lácáv*], törvény törvényre, kicsit itt, kicsit ott. Bizony dadogó ajkúakkal és idegen nyelvvel fog beszélni ehhez a néphez; aki azt mondta nekik, ez a nyugalom [*m'núchá*]: szereztek nyugtot [*háníchú*] a fáradtnak [*leájéf, a kimerültnek*], és ez a pihenés [*márgéá*]; de nem akarták hallani.

Lesz tehát nekik az Örökkévaló igéje parancs parancsra, parancs parancsra, törvény törvényre, törvény törvényre, kicsit itt, kicsit ott, hogy menjenek és hátra botoljanak és megtöressenek és törbe jussanak és megfogassanak. Azért halljátok az Örökkévaló igéjét csúfolódás emberei, ti, példázói e népnek Jeruzsálemben!...²²²

Az általam kurzivált rész minden nehézség nélkül a szombat tartalmára is vonatkoztatható: eszerint a szombat lényege, a nyugalom, szervesen magában foglalja azt is, hogy a kimerültet nyugalomba helyezzük. A beteg, az éhező akkor tud megnyugodni, ha meggyógyul, illetve jóllakik. Úgy gondolom, ez az érvelés nem állna messze Jézus gondolkodásmódjától. Érdekes, hogy a fenti prófétai szöveg éppen a nyugalom e tartalmának meghatározásával kapcsolatosan említi az aprólékos törvényi szabályozást, amely azonban spirituális csapdává, botlás okává is válhat. Talán nem állítunk ostobaságot, ha feltételezzük, hogy a farizeusokkal gyakorta egyet nem értő, őket hasonló túlszabályozásokkal vádoló²²³ Názáreti akár erre a szövegre is hivatkozhatott volna. Figyelemreméltó, hogy az idézett Jesája-részlet utolsó mondata paradigmatis volt a qumráni közösségben, akik az itt említett „csúfolódás embereit” egyértelműen azonosították a farizeus és a szadduceus/cádókita párt tagjaival, akiket mélyen elítéltek.²²⁴

Ugyanakkor azt is tudatosíthatjuk, hogy Jézus fenti érvelései több olyan elemet is tartalmaznak, amelyek viszont a szóbeli Tan nélkül nem, vagy csak nehezen értelmezhetőek. A *pikkúách nefes* elve csak a makkabeusi

háborúk után került a szombati munkatiltalommal kapcsolatban reflektorfénybe, s jóllehet az Írásból is levezethető, a szombatot felfüggesztő jellege mégis a szóbeli Tan révén fogalmazódott meg explicit módon. Hasonlót mondhatunk a *kál váchómerről* is. Ha Jézus egy szaduceus vagy még inkább „proto-karaita” mentalitást követett volna, azaz a szóbeli Tant mindenestől, kategorikusan elutasította volna, akkor nemcsak hogy nem alkalmazott volna ilyen tipikus háláchikus érvelést, de még csak nem is függeszthette volna fel a szombatot egyáltalán, hiszen akkor a Tóra parancsát mechanikusan, betű szerint kellett volna megtartania.

Döntő jelentőségűnek tartom továbbá azt a másik fentebb megállapított tényt is, hogy Jézus messiási öntudatából vezette le szombattal kapcsolatos felfogását. A Messiást és szolgálatát nagyobbnak tekintve a Szentélynél és annak szolgálatánál – a *kál váchómer* szabályt alkalmazva itt is – bizonyította, hogy messiási tevékenységét szombaton is folytathatja, mivel a papok is korlátozás nélkül dolgozhatnak szombaton a Szentélyben az áldozatok körül. Így önmagát és munkatársait, legalábbis a jó cselekedetek végrehajtásának vonatkozásában, teljes mértékben felszabadította a szombati „messiási munkára” (amely mások nyugalomba helyezését célozza). Ez az érvelése azonban nyilvánvalóan nem vonatkozik a „messiási tevékenységtől” eltérő egyéb tevékenységekre, haszonszerzésre, hétköznapi munkákra, valamint azokra az emberekre sem, akik nem ebben a tevékenységben foglalatostkodnak.

Végső következtetésem tehát Jézus és a szombat viszonyát illetően a következő: a szóbeli Tanhoz – mint a Bevezetésben már megfogalmaztam – szelektív, kritikus és kreatív módon viszonyult Jézus, azt sem nem fogadta el

minden tekintetben, sem nem utasította el teljes mértékben; egyértelmű viszont, hogy az írott Tóra szombatára vonatkozó parancsát nem állt szándékában sem érvényteleníteni, sem megszegni, hanem arra törekedett, hogy a szombatot valóban megszentelje, örömmé és maradéktalan élvezetté [*oneg sábbát*]²²⁵ tegye a maga és a mások számára egyaránt. Ezt az álláspontját határozottan, rendszeresen és nyilvánosan kifejezte és védelmezte, elítélve az ettől eltérő farizeus értelmezést, és vállalva az emiatt előálló súlyos konfliktust.²²⁶ (Bár Jézust egyébként a rabbinikus irodalom sehol sem ítéli el a szombat megszegése kapcsán.)

2. JÉZUS SZIGORÍTÓ RENDELKEZÉSEI A „HEGYI BESZÉD„-BEN, KÜLÖNÖS TEKINTETTEL A VÁLÁS ÉS AZ ESKÜ TELJES ELTILTÁSÁRA, VALAMINT AZ „ÚJ PARANCS”

Az Evangéliumok szövegében gyakorta előfordul, hogy Jézus megszigorítja a Tóra vagy a Tanach egyes rendelkezéseit vagy legalábbis azok alkalmazását. A legtöbb ilyenrel, ráadásul egy helyen, a „Hegyi Beszéd”-ben (Mt 5-7. fejj., Lk 6:21-49) találkozunk. Ezek általában nem érvénytelenítenek egyetlen tórai rendelkezést sem, inkább azok alkalmazását érintik. Így például, közvetlenül a már korábban idézett rész után – amelyben Jézus a Törvényt és a Prófétákat a legkisebb parancsig, sőt az írásjelek pontosságáig menően megerősítette – olyan útmutatásokat találunk, amelyek közös jellemzője, hogy – néha jövő

időben, mintha csak a majdan elérkező messiási birodalomra vonatkoznának; néha azonban jelen időben is – a tórai parancsokat a cselekedetek szintjéről az ember belső motivációinak a szintjére igyekeznek áthelyezni. Például a „ne ölj!” parancsát kiterjeszti az ok nélkül fenntartott haragra;²²⁷ a „ne kövess el házasságtörést!” parancsát pedig az idegen nő kívánságból történő nézésére⁹⁷ stb. Ezekhez hasonló felfogással gyakran találkozunk a rabbinikus irodalomban, amely a Tóra legmagasabb szintű megtartásának szintén azt tekinti, amikor valaki belülről vezérelten, Isten és emberek iránti szeretetből, örömmel és önként tartja és éli meg a parancsokat, nem pedig a büntetéstől való félelemből vagy külső kényszerből.²²⁸ Ezekkel a szöveghelyekkel még fogok foglalkozni később,²²⁹ más szempontból, részletesebben, de most csak azt vizsgálom, hogy ezek mennyiben vonják kétségbe azt a korábbi állításomat, mely szerint Jézus az írott Tórát hiánytalanul megtartotta, és sem tanításában, sem tevékenységében nem érvénytelenítette. Ebből a szempontból pedig csak két olyan rendelkezése marad a fentiek közül, amelyekkel kapcsolatban felmerül az írott Törvény megváltoztatásának problémája: a Tórában engedélyezett válás, és az ott szintén engedélyezett esküvés eltiltása.

A. A VÁLÁS TILALMA

Míg az írott Tóra a nőben talált valamilyen „szégyenletes” vagy „nem ismert dolog” miatt engedélyezi a válást, addig Jézus majdnem teljesen eltiltja, azaz kizárólag a másik fél paráznsága esetében engedi meg. Hogy mi is értendő e

fogalom alatt, arról részletes vita folyik a Talmudban, és a válóok meghatározása tekintetében el is tér Sámáj és Hillél házának véleménye.²³⁰ Sámáj ugyanúgy határozza meg a „szégyenletes dolgot”, mint Jézus, és gyakorlatilag ugyanaz a véleménye: a válást kizárólag szexuális erkölcstelenség indokolhatja.²³¹ Jézus szerint:

Az is megmondott: aki elválnak feleségétől, „adjon neki válólevelet!” Én viszont azt mondom nektek, hogy mindenki, aki elválnak a feleségétől – paráznaság esetét kivéve –, házasságtörővé teszi; és aki elvált nőt vesz feleségül, házasságtörést követ el.²³²

Mindenki, aki elválnak feleségétől, és mást vesz el, házasságtörő; és aki férjétől elvált asszonyt vesz el, az is házasságtörő.²³³

Jézus tehát ebben az esetben a legszigorúbb értelmezést követve magyarázza a Tórát, nem változtatja meg azt. Mindkét idézett részlet hangsúlyosan közvetlenül olyan szövegösszefüggésben van elhelyezve, amely nyomatékosítja, hogy Jézus nem érvényteleníti az írott Törvényt (az első idézet esetében ez néhány mondattal korábban,²³⁴ a második esetében pedig közvetlenül a megelőző mondatban szerepel!²³⁵).

Először figyeljük meg magának Jézusnak az érvelését egy másik helyen:

Farizeusok is jöttek oda hozzá, s hogy próbára tegyék, megkérdezték:

- Szabad-e az embernek bármilyen okból²³⁶ elküldenie a feleségét?

Ő azonban visszakérdezett:

- Nem olvastátok, hogy a Teremtő kezdettől fogva „férfivá és nővé teremtette őket”? És ezt mondta: „Emiatt a férfi elhagyja apját és anyját, ragaszkodik a feleségéhez, és ketten egy testté lesznek.” Úgyhogy ők többé már nem két test, hanem egy. Amit tehát Isten egy igába kötött, ember ne válasza szét!

- Akkor Mózes miért parancsolta meg, hogy „adjon válólevelet, és úgy bocsássa el”? - kérdezték erre tőle.

Mózes a keményszívűségek miatt engedte meg, hogy elbocsássátok a feleségeket - felelte Jézus -, de ez kezdettől nem így volt. Azt mondom nektek: aki elvállik feleségétől, hacsak nem paráznaság miatt, és mást vesz el, házasságtörést követ el; aki pedig elvált nőt vesz el, szintén házasságtörést követ el!²³⁷

Farizeusok is mentek oda hozzá, és megkérdezték tőle:

- Szabad-e a férfinak elküldenie a feleségét? -
ugyanis ezzel akarták próbára tenni.

Ő azonban visszakérdezett:

- Mit parancsolt nektek Mózes?

- Mózes megengedte a válólevéllel történő
elbocsátást - felelték. Ám Jézus ezt mondta
nekik:

- Mózes a ti keményszívűségetek miatt írta elő
nektek ezt a parancsot. A teremtés kezdetétől
fogva ugyanis Isten „férfivá és nővé teremtette
őket”; „emiatt a férfi elhagyja apját és anyját,
ragaszkodik a feleségéhez, és ketten egy testté
lesznek”: úgyhogy ők többé már nem két test,
hanem egy. Amit tehát Isten egy igába kötött,
ember ne válassa szét!

Otthon újra megkérdezték erről a tanítványai.

- Aki elválik a feleségétől - mondta nekik -, és
mást vesz el, házasságtörést követ el ellene; ha
pedig az asszony válik el a férjétől, és máshoz
megy feleségül, szintén házasságtörést követ
el.²³⁸

Jézus érvelésének lényege, hogy a válás csak *engedmény*
Mózes (illetve Isten) részéről, melynek oka az emberek
keményszívűsége, de *kezdetben* (az Édenben - vagy a
B'résít könyvében, az ősatyáknál²³⁹) nem volt válás. Ez az

érvelés igazolható a Tanachból, mert Maleachi próféta szerint Isten gyűlöli a válást:

És másodszor ezt teszitek: borítjátok könnyel az Örökkévaló oltárát, sírással és jajgatással, úgy hogy nem fordulhat többé az áldozathoz, hogy kedvességgel fogadná kezetekből. És azt mondjátok: miért? Azért, hogy az Örökkévaló tanú volt közted és ifjúkori feleséged közt, aki ellen te hűtlenkedtél, holott a társnőd és szövetséges feleséged. Hát nem tette az az egy, pedig fölösen volt neki szelleme? De mi van azzal az eggyel? Isteni magzatot kíván! Őrizkedjete tehát lelketekért, és ifjúkori feleségedet ne érje hűtlenség! Mert *gyűlölöm az elküldést, mondja az Örökkévaló, Izraél Istene*, meg azt, ki erőszakot borított ruhájára, mondja az Örökkévaló, a seregek Ura; őrizkedjete tehát lelketekért és ne hűtlenkedjete!²⁴⁰

Jézus, úgy tűnik, ebben az irányban értelmezi a Tanachot: ha egyfelől az Írás szerint Isten gyűlöli a válást, másfelől viszont mégis engedélyezi azt, akkor ez csupán az emberek jelenlegi állapota miatt tett tórai *engedmény* vagy *könnyítés* (talán *rásútnak* [*r'sútának*] vagy *hétérnek*, esetleg *kúlának* mondanánk a rabbinikus nyelvhasználatban), amelyet ő a kezdeti, teremtett állapothoz való visszatérés - mely mintegy Isten eredeti akaratát tükrözi - jegyében megszigorít [*chúmrá*]. Arról, hogy a Tóra esetenként engedményt ad az emberi természet, az emberi szenvedélyek miatt, a Talmud is tud, annak a tórai parancsnak kapcsán, amely szerint „ha valaki meglát a hadifoglyok között egy csinos nőt”, élhet azzal a megadott

szabályok keretei között, annak ellenére, hogy a nő nem betért pogány.²⁴¹ A bKíddúsín 21a-22b szerint ezt csak azért szabad, mert „a Tóra figyelembe veszi az ember gonosz ösztönét [jécer hárá]”. Rási úgy kommentálja ezt a talmudi helyet, hogy „talán [a harctéren] könnyebben uralkodik a vágyain, ha tudja, hogy otthon kielégítheti majd őket”. Ha azonban a messiási korban a gonosz ösztön a háttérbe szorul vagy megszűnik,²⁴² akkor az ilyen fajta tórai engedmény oka fogyottá válik. Ez a felfogás indokolja Jézus válással kapcsolatos gondolatmenetét.

Ez a szöveghely kizárólag akkor érthető meg teljes mélységében, ha figyelembe vesszük Jézus messiási öntudatát. Hogy ő rendelkezett ilyennel, azt Vermes kategorikusan tagadja, és sokan mások is kétségbe vonják, azonban ezek a felfogások csak azon a módon bizonyíthatók be, ha az Újszövetség egyes mondatait történeti-kritikai alapon elimináljuk, másképp nem. De ez a hely – hasonlóan a szombati kalásztépés esetéhez – egyúttal azt is bizonyítja, hogy Jézus messiási öntudatának megléte nemcsak azon helyek vizsgálatával dönthető el, amelyekben a Messiás szó konkrétan szerepel, hanem implicit módon is megjelenik rengeteg beszédében, amelyek nem értelmezhetőek másként, csak ezen az alapon. Ezeket a helyeket Vermes például egyáltalán nem vizsgálta ebből a szempontból. Véleményem szerint a fenti szövegrész is egy közülük.

A rabbinikus hagyomány felfogása szerint a Messiás, amikor eljön, semmiben nem fogja megváltoztatni a Tórát, sem hozzá nem tesz, sem el nem vesz belőle, és elmélyülten tanulmányozza azt; uralma egész Izraelt a parancsolatok követésébe és az azoknak való engedelmességbe vezeti. Mindamellett új, minden eddiginél mélyebb belátást ad a parancsok értelmébe, „kijavítja a Tóra repedezéseit”; valamint egyes parancsok – úgymond –

kiüresednek tevékenysége során, mivel a bűn megszűnése, illetve jelentős visszaszorulása miatt nem lesz rájuk szükség. Így például a hagyomány szerint a messiási korban csak a hálaáldozat marad meg a személyes áldozatok közül, mivel bűnáldozatra nem lesz többé szükség; egyes ünnepek megszűnnek, illetve átalakulnak (különösen a böjti ünnepek, köztük a *jóm kippúr* is, örömunnepekké).²⁴³ „A Tóra minden megértése, amely ebben a világban megvan, hiábavalóság lesz a Messiás Tórájához képest.”²⁴⁴

Tehát mégis beállnak bizonyos változások a Tórában, de ezek nem a parancsok érvénytelenné válásából, hanem az élethelyzet megváltozásából adódnak. Ezt neveztem az imént a parancs kiüresedésének. Ilyen példát a Talmudban is találunk: a Tóra szerint a züllött és engedetlen „tinédzsert” két szülője tanúságtételére meg kellett kövezni²⁴⁵ – azonban a Talmud szerint ilyen ítéletet sohasem hajtottak végre (mert sohasem fordult elő, hogy a két szülő egységesen tanúságot tett volna gyermeke ellen, hogy azt halálra ítéljék).²⁴⁶ Itt a parancs érvényességét senki sem vonta kétségbe – azonban a hatálya alá eső Ötény híján a vallásjogi szabály kiüresedett. Maga a halálbüntetés feltételeinek rabbinikus megszigorítása is hasonló módon üresítette ki a tórai parancsok egy részét. De példaként említhetjük még a Tóra tisztasági szabályainak hatályon kívül kerülését a *gálút* során, melyben csak a *niddá* korlátozásai érvényesülnek, és azok is csak részlegesen; vagy azt, hogy a Szentély pusztulása után az összes ahhoz kapcsolódó parancs kiüresedett – anélkül, hogy érvénytelenné vált volna –, mivel lehetetlen lett megtartani őket stb. Hasonló problémaként merül fel, hogy a Tóra olyan „feltételes” parancsokat is tartalmaz a Talmud szerint, amelyek alá tartozó eset talán sohasem fog előfordulni, vagyis eleve üresek.²⁴⁷

A judaizmusban gyakorta találkozunk „a Törvény törvényes meghaladásával”, azaz a parancsok olyan „érvénytelenítésével”, amely valójában nem érvényteleníti őket, hanem a megváltozott élethelyzet okán a Tórából, magukból a parancsolatokból levezetett módon, azok szellemével, sőt betűjével összhangban függeszti fel őket (lásd magát a *pikkúách nefes* elvét is). Végeredményben a teljes rabbinikus irodalom létezése a benne rögzített *háláchá* hasonló meghaladásán alapul, amennyiben J’húdá háNászí a Misna lejegyzésével megszegte a szóbeli Tan leírására vonatkozó korábbi tilalmat. Ugyanide tartozik az a lehetőség is, amely szerint egy bíróság, legalábbis átmenetileg, hatályon kívül helyezhet egy tórai parancsot, hogy valamilyen tórai elvet érvényesítsen.²⁴⁸ De maga a Tanach is elbeszél hasonló eseteket, ezt rövidesen részletesebben is tárgyalom.

Véleményem szerint Jézus itt ugyanezt az eljárást követi. Indoklása alapjául éppúgy a Tórát idézi, mint ahogy az engedmény is abban van, amelyet felfüggeszt. Arra hivatkozik, hogy az Édenben, az első emberpár bűnbeesése előtt nem említették a válás lehetősége, hanem írva áll, hogy a két fél egy testté válik.²⁴⁹ A válás a keményszívűség miatt adott engedmény, vagyis már feltételezi a bűnt. Ha tehát a Messiás a bűnt, a gonosz ösztönt (s vele az emberek keményszívűségét) megszünteti (vagy legalábbis korlátozza, csökkenti – ebben eltérnek a vélemények²⁵⁰), akkor ez az engedmény elveszíti a tartalmát, és így a Tóra eredeti, „kezdetben” fennálló szándéka meg tud valósulni. Ezzel azonban Jézus implicite azt is jelzi, hogy magát tartja a Messiásnak, ezért van joga kiüresíteni ezt az engedményt. A Messiás tevékenységét értelmezhetjük úgy, hogy ő a kezdeti, eredeti, bűn előtti állapotot helyreállítani jön el.²⁵¹ Úgy vélem, ez a szöveghez legközelebb álló értelmezés, ha figyelembe vesszük azt a paradigmátikus alapelvet, amely

szerint Jézusnak nem állt szándékában a Törvény megváltoztatása.

A Maleachi-szövegrész egyik olvasata szerint a 15. vers így is fordítható:²⁵² „Hát nem egyet alkotott? [*v'ló echád ászá*] (...) És miért egyet? [*úmá háechád*] Isten[től való] magvat keres... ” Közvetlenül ez után mondja ki, hogy gyűlöli a válást. Maga a prófétai szöveg is hivatkozik tehát arra, hogy Isten egyé teremtette a férfit és a nőt („egy testté lesznek”).

A bGíttín traktátus záró sorai is ezt a prófétai részletet értelmezik:

„»Mert gyűlöl elbocsátani [*kí száné sállách*].« Rabbí J'húdá azt mondta: [Ez azt jelenti, hogy] ha gyűlölöd, bocsásd el. Rabbí Jóchánán azt mondta: [Azt jelenti:] aki elbocsátja a feleségét, az a gyűlöletes. (...) Rabbí Eleázár azt mondta: Ha egy ember elbocsátja az első feleségét,²⁵³ még az oltár is sír, amint mondja: »És másodszor ezt teszitek: borítjátok könnyel az Örökkévaló oltárát, sírással és jajgatással, úgy hogy nem fordulhat többé az áldozathoz, hogy kedvességgel fogadná kezetekből. És azt mondjátok: miért? Azért, hogy az Örökkévaló tanú volt közted és ifjúkori feleséged közt, aki ellen te hűtlenkedtél, holott a társnőd és szövetséges feleséged.«”²⁵⁴

Ugyanezen prófétai hely alapján a bSzanhedrin 22a szerint az oltár nem fogad el többé áldozatot annak kezéből, aki elválik első, ifjúkori feleségétől (voltaképp ezt maga a próféta is kimondja). Ebből azonban az következik, hogy az illetőnek nincs többé lehetősége bűneinek kiengesztelésére sem.

A B'résít Rábbá 18:5 a „ragaszkodik feleségéhez” tórai mondatából vezeti le, hogy a noachitáknál (nem zsidóknál) nincsen törvényes (válólevéllel történő) válás, és hasonlóképp ezt a Maleáchi-részt kapcsolja ide, lesújtó szavakkal parafrázálva azt: „Kiraboltad, elnyomtad, megfosztottad a szépségétől, aztán elutasítod.” A „másodszor teszitek ezt” fordulatot pedig úgy értelmezi, hogy a Sittimben történt bűnt²⁵⁵ ismétlik meg ezzel Izraelben.

Mint említettem, Jézus korában a válást illetően súlyos vita zajlott még a farizeusok két irányzata, Sámáj és Hillél „háza” között is. Míg az előbbiek a vonatkozó tórai mondatot ugyanabban az irányban értelmezték, mint Jézus, és a válást csak a nő hűtlensége esetében engedélyezték, addig a hilléliták más, kisebb okok miatt is.²⁵⁶ A Jézus által felvetett probléma, és annak ilyen jellegű értelmezése tehát nem ismeretlen a zsidó elméletekben, jóllehet annak radikális „messianisztikus” megoldásával csak az Újszövetségben találkozunk.

Visszatérek most a tórai parancsok kiüresedésének kérdésére. Mint fentebb említettem, maga a Tanach is elbeszél ilyen eseteket. Az alábbiakban röviden áttekintek néhányat, hogy a mögöttük fellelhető elvet tisztázzam, s ezek alapján érthetővé váljon az az állításom, miszerint Jézus a Törvényt nem tette érvénytelenné az ilyen típusú rendelkezéseivel sem.

„A Törvény törvényes meghaladása”: a tórai parancsok kiüresedésének lehetősége és példái a Tanachban

Első példaként Józsuá giv'óniakkal kötött szövetségének példáját említeném. Mint ismeretes, a kanaánita város népe hazugsággal, távoli nemzetnek beállítva magukat, elérte, hogy Józsuá és a vének szövetséget kötöttek velük az Örökkévaló nevében tett esküvel.²⁵⁷ Miután kiderült a hazugság, ez nem érvénytelenítette visszamenőleg az esküt – bár a nép között vita keletkezett ezügyben –, így aztán nemcsak hogy békében kellett élniük a giv'óni városokkal, de szövetségük értelmében még meg is kellett szabadítaniuk őket, amikor megtámadták más nemzetek.²⁵⁸ Csakhogy a Tóra előírja, hogy a kanaáni népeket – köztük a giv'óniakat – teljes mértékben ki kell(ene) irtani, még a gyermekeket, öregeket, asszonyokat sem szabad(na) életben hagyni, és tilos velük bármiféle szövetséget kötni.²⁵⁹ Ezek a parancsok többször is meg vannak ismételve a Tórában, ami nagy súlyukat jelzi.

Így a Józsuá és fejedelmei által eskü alatt a giv'óniakkal kötött szövetség ellentétes a Tóra nagy súllyal adott parancsával. Az eskü és szövetség megtartásának elvárása itt szembekerül a kanaáni népek kiirtásának rendeletével. Kérdés, hogy melyik az erősebb, melyik érvényteleníti a másikat? Megdöbbenve tapasztalhatjuk, hogy Józsuá döntése értelmében a giv'óniakkal kötött szövetség felülírta a Tóra többször is elismételt, nyomatékos parancsát.²⁶⁰ Ezzel a giv'óni városokra nézve a Tóra e parancsai kiüresedtek. Képtelenség lenne azt állítanunk, hogy érvénytelenné váltak, mivel ezzel azt is mondanánk, hogy Józsuá súlyosan megszegte és érvénytelenítette a Tóra parancsait, ami azt bizonyítaná, hogy hamis próféta, és halálbüntetést vonna maga után. Mi több, az elbeszélés szerint a Tanach talán legnagyobb csodája a giv'óniak megszabadítására szervezett izraeli katonai akció közben történt: az Örökkévaló nagy jégesővel ölte meg az ellenséget, majd

pedig Józsva szavára megállt a nap és a hold az égen egy teljes napra. „És nem volt olyan nap mint amaz, sem annak előtte, sem annak utána, hogy hallgatna az Örökkévaló ember szavára; mert az Örökkévaló harcolt Izraelért.”²⁶¹ Összegezve a szinte abszurd helyzetet: Isten soha nem látott mértékben segítette meg Izraelt egy olyan csatában, amely egy olyan nemzet megmentésére irányult, amelyet a Tóra parancsa szerint ki kellett volna irtani. Azaz – sarkítva fogalmazva – az Örökkévaló maga is mintegy saját Tórájának parancsa ellen cselekedett akkor, amikor azt felülírta egy másik parancsa, s ezzel igazolta Józsva háláchikus döntését erre a helyzetre vonatkozóan, és elismerte, hogy a giv’óniakra nézve kiürült egy tórai parancs – anélkül azonban, hogy általánosságban érvénytelenné vált volna, mivel ez lehetetlen.

Jegyezzük még meg, hogy jóval később Saul király megkísérelte mégis kiirtani a giv’óniakat, s a szöveg explicit módon állítja, hogy ezt vallási buzgóságában tette, azaz a tórai parancsot igyekezett megtartani.²⁶² Tettét Isten bűnnek minősítette (!), és három éves éhínséget bocsátott Izraelre, amit Dávid csak nehezen, hét ember felakasztásával tudott elhárítani, engesztelést szerezve ezzel.²⁶³ Az Örökkévaló tehát továbbra is következetesen tartotta magát az évszázadnyival korábbi háláchikus döntéshez, amely a giv’óniakra nézve kiüresítette az egyik tórai parancsot.

Anélkül, hogy hasonló részletességgel elemezném őket, felsorolok néhány további hasonló esetet. A nyolcadik napon halálbüntetés terhe mellett elvégzendő körülmetélés tórai parancsát – miközben azt Mózes többször is beírta a Tórába – nem hajtották végre a kivonulástól fogva egyetlen születendő gyermekén sem, így azokat mind Józsva idején metélték körül a Jordánon való átkelés után. Bármivel

indokoljuk is ezt, tény, hogy az indokolás felülírta, és arra az időre érvénytelenítette vagy kiüresítette a parancsot.

A salamoni Szentély tervei a pusztai Sátor felépítésének részleteire vonatkozó nagyon sok tórai rendelkezést véglegesen, örökre felülírtak és kiüresítettek. Dávid világosan közli, hogy Isten kinyilatkoztatásából kapta a Szentély terveit.²⁶⁴ Mivel ő próféta és fölkent király, ez rendben is van, de azt tudatosítanunk kell, hogy az arannyal borított deszkákra, a *Miskánt* fedő leplekre, egyes tárgyak számára, mások alakjára stb. stb. vonatkozó tórai parancsok mind örökre kiüresedtek – legalábbis gyakorlati szempontból – a dávidi kinyilatkoztatás révén. (Megjegyezhetjük: már maga az is, hogy Dávid a frigyládát saját városába vitette, miközben a *Miskánt* a giv'óni magaslaton hagyta, s így voltaképp kettéválasztotta az istentiszteletet, szintén nagyon merész megoldás volt a Tóra parancsolatainak szempontjából nézve.) Ugyanígy az is világos, hogy a Jechezkél (Ezékiel) próféta által leírt, a messiási korban működő Szentélyben számos változás lesz a papi szolgálatokban, a berendezésekben és az áldozati rendszerben a Tóra rendelkezéseihez, sőt az Első és a Második Szentélyhez képest is.²⁶⁵ Ezek a változások minden bizonnyal a Messiás személyéhez kötődnek majd, tehát e tekintetben is változásokat eszközöl az örök Törvényen; másfelől viszont e változtatásokat már Jechezkél kimondta, tehát hozzá is köthetőek, mint prófétához. Figyelemre méltó, hogy így vezeti be őket: „Ez a *tan* a házról [zót *tórá*t hábbájit].”²⁶⁶

Hasonlóképp a Dáviddal és leszármazottaival kötött isteni szövetség a Tóra egyes erkölcsi típusú rendelkezéseit is felülírta, különösen a halálos bűn elkövetése esetén a halálbüntetés végrehajtását.²⁶⁷ De megemlíthetjük az Élijáhu (Illés) által a Kármelen épített oltárt, amelyet maga a

rabbinikus irodalom is példaként említi arra, hogy a próféták bizonyos esetekben eltértek a tórai parancsoktól anélkül, hogy ezzel bűnt követtek volna el.²⁶⁸

Természetesen ezen esetek mindegyike különbözik egymástól a részletek és az értelmezési lehetőségek tekintetében. Az azonban mindegyikben közös, hogy ideiglenesen vagy örökre, részlegesen vagy általánosságban, de hatályon kívül helyeznek tórai rendelkezéseket, és azok helyett másokat helyeznek érvénybe. A Tanach egésze tehát az írott Tóra öt könyvét nem egy abszolúte megváltoztathatatlan és örökre mereven rögzített parancsgyűjteményként interpretálja, hanem egy élő, fejlődő „lényként”, a kor változó követelményeire válaszoló vagy éppen isteni beavatkozások által módosuló, rugalmas, mozgó rendszerként. Amikor azonban ezt mondjuk, egy pillanatra sem állítjuk, hogy a Tóra egyetlen betűje is, valaha is érvénytelenné válhatna. Filozófiai nyelvet használva úgy fogalmazhatnánk, hogy ez a mozgás magának a Tórának a kibontakozó mozgása, fejlődése, amelyet kizárólag saját belső Ötörvényei irányítanak, amely teljesen önmagából fakad. Mivel Isten nem változik, lehetetlenség, hogy tökéletes Törvénye változzon. A Tóra fejlődése nem változás, hanem kibontakozás, mely mindmáig tart, és ezután is folytatódik. Amikor Józsuá – és az Örökkévaló – úgy dönt, hogy az esküvel kötött szövetség tórai parancsa felfüggeszti a kanaániták kiirtására vonatkozó tórai parancsot a giv'óniak esetében, akkor nem követ el törvényteleniséget, nem szeg meg, nem változtat meg, és nem érvénytelenít egyetlen parancsot sem. Maga a Törvény bontakozik ki ebben az irányban, maga a Törvény értelmezi önmagát így, miközben a szelleme és betűje egyaránt örök és változatlan marad. Amikor Dávid a Szentély terveit átadja Salamonnak, örökre kiüresítve ezzel a *Miskán* szerkezetére vonatkozó szinte összes tórai

rendelkezést, nem követ el törvényszegést, hanem maga a Törvény fejlődött tovább, anélkül, hogy ez egyetlen korábbi betűjét is érvénytelenítené. A Tanach alapján ezt érthetjük a Tóra parancsainak örök érvényessége alatt, és ez nem zárja ki az egyes - örökké érvényes - parancsainak kiüresedését vagy egy másik parancs által történő felülírását a megváltozott életkörülmények között vagy az isteni terv továbbgördülése miatt. Úgy vélem, nem tévedek, ha azt állítom, hogy a posztbiblikus judaizmus háláchikus döntvény-rendszerének is ez a lehetőség az általános elvi alapja (függetlenül attól, hogy az egyes döntések végül is helyesen vannak-e meghozva), és ez teszi lehetővé a rabbinikus irodalomban található Tóra-értelmezést, a parancsok életszerű alkalmazására való törekvést. Éppenséggel a karaitizmus merev ragaszkodása az írott Tóra betűjéhez ellentétes a Tanach által adott „kibontakozó, de változatlan Tóra” koncepciójával.

Természetesen világosan kell látnunk azt is, hogy a Tóra ilyen „önmagával összhangban lévő önmeghaladása” a Tanachban mindenkor próféta személyekhez kötődik. Józsuá, Dávid, Élijáhú, Jechezkél és a többiek valamennyien próféták, fölkent királyok, esetenként papok, akik Isten Szelleme által tevékenykedtek és „fejlesztették” a Törvényt. Rendkívül fontos kérdés, hogy kik tehetik ezt meg a Tanach alapján, és milyen feltételek mellett, hogyan? Ezzel a *A háláchának mint emberi parancsok követésének problémája* című fejezetben fogok foglalkozni.

Mindenesetre két dolgot kívánok itt szilárdan rögzíteni: 1. a Tóra iméntiekben kifejtett „él Őtörvény”-felfogását alapvetőnek tekintem a dolgozatom témájának megértése szempontjából, ezért erre a részre gyakorta fogok hivatkozni; 2. azt állítom, hogy Jézusnak a válással kapcsolatos módosító-szigorító rendelkezése nem

érvénytelenítette, és nem tagadta meg az írott Tóra parancsát, hanem a Tanachból látható, abból levezethető felfogásnak megfelelően, a saját messiási identitástudatából fakadóan, a Tóra szellemével összhangban üresítette ki azt, hogy a kezdeti, bűntelen állapotot helyreállítsa, és a válás Isten által *gyűlölve tolerált* gyakorlatát az Örökkévaló tökéletes kívánságának megfelelően korlátozza tanítványaira nézve már most, a messiási korszakban pedig mindenkire nézve.

B. AZ ESKÜ TILALMA

A fentiek után nem lesz nehéz az eskü jézusi eltiltását sem értelmeznünk:

Azt is hallottátok, hogy megmondattok azoknak, akik régen éltek: „Ne tégy hamis esküt!”, hanem „add meg az Úrnak, amire esküdtél!” Én azonban azt mondom nektek: egyáltalán ne esküdjete, se az égre, mert az Isten trónja, se a földre, mert az lábainak zsámolya, se Jeruzsálemre, mert az a Nagy Király városa; sőt, a saját fejedre se esküdj, mert arra sem vagy képes, hogy egyetlen hajszáladat fehérré vagy feketévé tedd. Hanem a beszédetek legyen: az igen igen, a nem nem; és ami ezen túlmegy, a gonosztól van.²⁶⁹

A Tanachból vett idézetek pontos eredetét (szó szerint ebben a formájukban ott nem találhatóak), valamint az eskük fajtáival foglalkozó talmudi helyeket itt nem szükséges részletesen áttekintennem, mivel ezt alaposan elvégezte Strack és Billerbeck.²⁷⁰ Minket pusztán az érdekel, miként lehet az írott Törvénnyel összeegyeztetni az ott megengedett eskü intézményének jézusi eltiltását. Véleményem szerint itt is ugyanazzal az esettel állunk szemben, mint a válásnál. Jézus messiási identitástudatánál fogva minden hazug beszédet, hamis tanúzást megtilt tanítványainak (a Tóra is tiltja mindkettőt,²⁷¹ miközben azonban feltételezi folyamatos meglétüket), illetve a majdan elérkező messiási királyságban a bűn megszűnése vagy legalábbis minimalizálása során a hazugság is kiküszöböltetik majd, így az esküre, amely csak a hazugság lehetősége miatt áll fenn, nem lesz többé szükség. Másképp fogalmazva: az eskü mint megerősített beszéd²⁷² intézménye csak addig áll fenn, ameddig létezik hazugság Izraelben. Azaz a Tóra tényként számol azzal, hogy a hazugság a Tóra uralma alatt is mindvégig létezik, és ezért engedi meg, illetve írja elő az esküt bizonyos esetekben és feltételek mellett; s ezzel egyúttal implicite elismeri, hogy az emberi természetben működő „gonosz ösztönt” a Tóra nem szünteti meg, hanem éppen annak folyamatos működését tekintetbe véve ad rendelkezéseket. Pontosan ugyanezt fogalmazza meg az Újszövetségben Pál úgy, hogy „a Törvény megcselekvéséből az ember nem válik igazzá”,²⁷³ (semmi ellentmondás nincs tehát ebben Pál és az írott, illetve szóbeli Tóra között [!], hiszen a rabbinikus irodalom számos helyen elismeri, hogy a Tóra nem képes megszüntetni a gonosz ösztönt, hanem csak a Messiás). Amikor azonban a hazugság megszűnik, a gonosz ösztön megtörik, vagy nagyon visszaszorul, akkor a Tóra e parancsai kiüresednek. A válás és az eskü e példáiból akár le is vonhatjuk azt az általános következtetést, hogy Jézus „messianisztikus *háláchájában*” minden olyan tórai parancs,

amely a gonosz ösztön folyamatos működésével, a vele való folyamatos együttéléssel számol, és ezt tekintetbe véve szabályozza az emberi életet, kiüresedik, mivel a Messiástól azt várjuk, hogy a bűnt megszünteti, vagy egyedi, ritka, eseti valósággá szorítja vissza. Kiüresedés alatt – ideje általánosságban is egészen pontosan definiálnom a fogalmat –, most sem érvénytelenné válást értünk, hanem azt, hogy az örökké érvényes szabály hatálya alá tartozó konkrét esetek megszűnnek, így – halmazelméleti-logikai nyelven fogalmazva – a szabályban szereplő fogalmak terjedelme üres halmazzá válik. Ezzel azonban a Törvény éppen nem érvénytelenné válik, hanem ezáltal teljesül. Ha ugyanis, mondjuk, a „ne hazudjatok...” parancsa megvalósul Izraelben – vagy az egész világon –, akkor minden, a hazugság következményeit illető vagy azokat szankcionáló további parancs kiüresedik. Ha többé nem verekszenek, ölnek stb. az emberek, akkor minden olyan tórai parancs, amely például a verekedés vagy a gyilkosság megtörténtének eseteire vonatkozik, értelemszerűen kiüresedik, de ez egyáltalán nem a Tóra érvénytelenné válását jelenti, hanem annak megvalósulását. Hegeli kifejezéssel akár azt is mondhatnánk, hogy a Tóra „megszüntén-megmarad” akkor, amikor eléri a célját, azaz amikor maradéktalanul megvalósul.²⁷⁴ Ha egyáltalán nincs többé bűn, akkor minden negatív (tiltó) parancs – beleértve a Tízparancsolatot is! – kiüresedik (mert megvalósul!), és minden olyan pozitív és negatív parancs, amely megtörtént bűnesetek kezelésére vonatkozik, szintén kiüresedik. Ezt a megvalósulást az Újszövetség egyértelműen reméli, és részlegesen már a messiási korhoz, teljes mértékben pedig az eljövendő világhoz [ólám hábá] köti (és már itt előrebocsáthatom egyik f. Őtételemet, mely szerint az Újszövetség *csakis* ebben az értelemben beszél a Törvény „érvénytelenné” válásáról). A rabbinikus irodalom megosztottabb a kérdésben, némelyek nem okvetlenül várják a bűn teljes megszűnését a messiási korban –

némelyek igen -, de nagy mértékű visszaszorulását igen (az Újszövetség alapján ezt az utóbbi változatot valószínűsíthetjük); az eljövendő világról pedig e tekintetben inkább csak sejtetik a teljesen büntelen emberi létezést (az Újszövetség viszont explicite is állítja ezt).

A prófétai szövegek nyomán a rabbik által a messiási korszakra előre jelzett tórai változások egyértelműen abba az irányba mutatnak, amerre a fenti érvelésem: például a *jóm kippurim* böjtjének megszűnése és a nap örömnéppé alakulása²⁷⁵ nyilvánvalóan a bűn teljes vagy majdnem teljes megszűnését jelzi, hiszen csak ebben az esetben képzelhető el, hogy a bűnökért való engesztelés napján a kollektív és egyéni bűnbánat és „szívet szaggató”²⁷⁶ megtérés eleme hiányozni fog a szertartásból, vagyis az ezekre vonatkozó parancsok – megbánható bűn híján – kiüresednek, és a szomorúság örömmre fordul.

Visszatérve az eskü problémájához, az iméntiek alapján értelmezhető Jézus – kizárólag tanítványainak adott! – parancsa úgy, hogy az nem érvényteleníti a Törvényt. Ha nagyon a részletekbe akarunk bocsátkozni, akkor meg kell még említenünk, hogy míg a válás lehetőségét a Tóra csak engedményként fogalmazza meg, vagyis senki számára nem teszi kötelezővé, addig az esküt bizonyos esetekben kötelezően előírja.²⁷⁷ Kérdés, hogy Jézus tanítványainak ilyen esetben mit kellett tennie, azaz megtagadhatták-e a Tórának való engedelmességet Jézus parancsára hivatkozva? Meggyőződésem – és a Mt 5:17-20-ban megfogalmazott egyetemes alapelv – szerint nem. Ezt azzal is igazolhatjuk, hogy maga Jézus is beszél máshol az eskü érvénytelenségének vagy érvényességének feltételéről, és bizonyos esküket érvényesnek állít,²⁷⁸ vagyis az a fenti parancsa, amelyben az esküt tanítványai számára megtiltja, etikai és nem vallásjogi jellegű; másképp fogalmazva: az

önként, szavaik megerősítésére tett „esküdözést” tiltja meg,²⁷⁹ és nem a Tóra parancsára kötelezően teendő „hivatalos”, bíróság előtti stb. esküt.²⁸⁰ (Ez utóbbi kategória megszűnésére a jézusi gondolatot extrapolálva a messiási korban számíthatunk *esetleg*, amikor a hazugság maga is elenyészően kevésbé válik.) Érdemes még megemlítenünk, hogy a Jézus testvéreként és a zsidókeresztények vezetőjeként ismert Jakab hasonló módon erősíti meg ezt a tilalmat – a bibliakritikusok között is többnyire hitelesnek elfogadott – levelében.²⁸¹

C. AZ „ÚJ PARANCS”

Egy helyen Jézus explicit módon kijelenti, hogy új parancsot ad:

Új parancsot adok nektek, azért hogy szeressétek egymást: ahogyan én szeretlek titeket, ti is úgy szeressétek egymást! Abból fogja megtudni mindenki, hogy az én tanítványaim vagytok, ha szeretet van bennetek egymás iránt (...) Ez a parancsom, azért hogy úgy szeressétek egymást, ahogy én szeretlek titeket. Senkiben sincs annál nagyobb szeretet, mint amikor valaki odaadja a lelkét [életét] a barátaiért.²⁸²

Eltételezve attól, hogy tartalmilag ez nem is annyira új parancs – hiszen az embertárs szeretete a Lv 19:18-ban már megfogalmazódott, és később a legalapvetőbb etikai elvé nőtte ki magát, amely minden erkölcsi rendelkezést összefoglal²⁸³ –, itt is felmerül a kérdés, hogy adhat-e a Messiás a Tórán túlmenő új parancsolatot.²⁸⁴ Mint már jeleztem, a kérdést teljes mértékben csak az Új Szövetséggel foglalkozó részben tudom majd lezárni, ezt pedig Pál és a Héberrekhez írt levél teológiája kapcsán fogom majd alaposan megvizsgálni.²⁸⁵ Itt most annyiban kívánok a megoldás felé továbblépni, hogy a fentebb az eskü és a válás kapcsán már részletesen tárgyaltakhoz néhány információt teszek még hozzá összefoglalásul.

A rabbinikus irodalom végső soron nem egységes abban a tekintetben, hogy a Messiás ad-e majd új parancsokat. Egyes megnyilatkozások szerint a Törvény teljességgel változatlanul marad érvényben a messiási időkben, és nincs olyan próféta, aki azon bármit is megváltoztathatna. „Izraelnek nincs szüksége a Messiás tanítására, hiszen írva áll: » Őt keresik majd a nemzetek«, de nem Izrael. Ha ez így van, mi célból jön el a Messiás király, és mit fog tenni? Azért jön el, hogy összegyűjtse Izrael szétszórtjait, nekik [a nemzeteknek] pedig adjon harminc parancsot... ”²⁸⁶ Eszerint a Messiás csak a pogányoknak adna új parancsokat. Ugyanezen az oldalon szerepel azonban olyan eltérő vélemény is, amely szerint a Messiás értelmezni fogja a Tóra szavait, és kijavítja azok [vagy inkább az *ő értelmezés*] hibái[ka]t. A Jálkút 2:296, 46a oldalon azt olvassuk, hogy Isten „új Törvényt ad” a Messiás által,²⁸⁷ a Targum pedig a Jes 12:3-ban „új rendelkezésről” beszél ugyanebben az összefüggésben.

Ami az írott Tórát illeti, ezzel a témával kapcsolatban az alapszöveg abban a következő:

Prófétát közepedből, testvéreid közül, mint én vagyok, támaszt majd neked az Örökkévaló a te Istened, őreá hallgassatok (...) profétát támasztok majd nekik testvéreik közül, mint te vagy, és adom igéimet szájába, hogy elmondja nekik mindazt, amit parancsolok neki.²⁸⁸

A Mózeshez hasonló proféta várása - mint ismeretes²⁸⁹ - a Jézus korabeli zsidóságban már a messianisztikus várakozás részét képezte. A Tanach kilátásba helyezte azt is, hogy ennek kapcsán a Törvény valamilyen értelemben módosulhat:

Íme napok jönnek, úgymond az Örökkévaló, kötök Izraél házával és Jehúda házával új szövetséget. Nem mint azon szövetség, melyet kötöttem őseikkel, midőn megfogtam kezüket, hogy kivezesse őket Egyiptom országából, amely szövetségemet ők megszegették...²⁹⁰

Mint jeleztem, az Új Szövetség kérdésével később szándékozom foglalkozni, s hogy a Törvény ennek kapcsán milyen értelemben módosulhat, akkor igyekszem tisztázni majd. Most elegendő annyit megállapítanunk, hogy elvileg sem az írott, sem a szóbeli Tan alapján nem zárható ki a Messiás azon joga, hogy új parancsot adjon.

3. A TISZTÁTALAN ÉTELEK ENGEDÉLYEZÉSÉNEK KÉRDÉSE

Ez a vita, és a végén megfogalmazott jézusi álláspont annak kapcsán fogalmazódott meg, hogy Jézus néhány tanítványa mellőzte a rituális kézmosást az étkezés előtt (a szövegrészeknek csak az erre vonatkozó részeit idézem):

Ekkor farizeusok és írástudók jöttek Jézushoz Jeruzsálemből, és ezt mondták:

- Miért hágják át tanítványaid a vének hagyományát? Nem mosnak kezet, mielőtt kenyeret esznek!

- Ti meg miért hágjátok át Isten parancsát a saját hagyományotokkal? - kérdezte tőlük Jézus (...) - érvénytelenné tettétek hagyományotokkal az Isten Igéjét! Képmutatók, jól prófétált rólatok Ézsaiás, amikor így szólt: „Ez a nép ajkával tisztel engem, de távol tartja tőlem a szívét; pedig hiába félnek engem, ha tanításaik, melyeket tanítanak, emberi parancsok!”(...) Majd magához hívta a tömeget, és ezt mondta nekik:

- Halljátok és értsétek meg: nem az teszi *hétköznapivá [profánná, világivá]* az embert, ami bemegy a száján, hanem ami kijön a száján, az teszi *hétköznapivá [profánná, világivá]* az embert! (...) - Magyarázd meg nekünk ezt a példázatot! - mondta Péter.

Ti is értetlenek vagytok még mindig? – felelte Jézus. – Nem fogjátok föl, hogy mindaz, ami bemegy a szájon, a gyomorba kerül, és az árnyékszékbe ürül? Ami azonban kijön a szájon, az a szívből származik, és az *hétköznapivá [profánná, világivá]* teszi az embert. Mert a szívből származnak a gonosz tervek, a gyilkosságok, a házasságtörések, a paráznaságok, a lopások, a hamis tanúskodások, a káromlások. Ezek azok, amik *hétköznapivá [profánná, világivá]* teszik az embert – nem a mosdatlan kézzel való evés teszi *hétköznapivá [profánná, világivá]* az embert.²⁹¹

Köréje gyűltek a farizeusok és néhányan az írástudók közül, akik Jeruzsálemből jöttek, és észrevették, hogy Jézus némelyik tanítványa *hétköznapi [profán, világi]*, vagyis mosdatlan kézzel eszik. A farizeusok ugyanis, és a júdeaiak mindannyian, nem esznek anélkül, hogy meg ne mosnák a kezüket, ragaszkodva a vének hagyományaihoz; és a piacról hazahozott dolgokat sem eszik meg, amíg meg nem mosták. Sok minden mást is hagyományként őriznek: ilyen a poharak, korsók, rézedények és a fekhelyek megmosása. Megkérdezték tehát tőle a farizeusok és az írástudók: – Miért nem élnek a te tanítványaid a vének hagyományaihoz híven, és miért eszik a kenyeret *hétköznapi [profán, világi]* kézzel?

Ő pedig így válaszolt nekik:

- Helyesen prófétált rólatok Ézsaiás, ti képmutatók, amint meg van írva: „Ez a nép ajkával tisztel engem, de távol tartja tőlem a szívét; pedig hiába félnek engem, ha tanításaik, melyeket tanítanak, emberi parancsok!” Isten parancsát elhagyjátok, és emberi hagyományokhoz ragaszkodtok. Szépen semmibe veszitek Isten parancsát - folytatta -, hogy helyette a saját hagyományaitokat tartsátok meg! (...) Így tehát érvénytelenné teszitek Isten Igéjét hagyományotokkal, amelyet továbbadtok; de sok más ehhez hasonlót is tesztek!

Ekkor ismét magához hívta a tömeget, és ezt mondta nekik:

- Hallgassatok rám mindnyájan, és értsétek meg! Nincs semmi, ami kívülről bejutva *hétköznapivá [profánná, világivá]* tehetné az embert, hanem ami kijön az emberből, az teszi *hétköznapivá [profánná, világivá]*. Akinek van füle a hallásra, hallja meg!

Majd, amikor a tömeg elől bement egy házba, tanítványai megkérdezték tőle a példázat értelmét. Ő így szólt hozzájuk:

- Ti is ennyire értetlenek vagytok? Nem fogjátok fel, hogy semmi, ami kívülről jut az emberbe, nem tudja *hétköznapivá [profánná, világivá]* tenni, mert nem a szívébe megy bele, hanem a gyomrába, s onnan az árnyékszékbe kerül?

Ezzel tisztának nyilvánított minden ételt. De hozzátette:

- Ami kijön az emberből, az teszi *hétköznapivá* [*profánná, világivá*!] Mert belülről, az ember szívéből származnak a gonosz tervek, a paráznaságok, a lopások, a gyilkosságok, a házasságtörések, a telhetetlenségek, a gonoszságok, a csalás, a kicsapongás, a rosszindulatú tekintet, a káromlás, a felfuvalkodottság és a józan ész hiánya. Mindezek a gonoszságok belülről erednek, és *hétköznapivá* [*profánná, világivá*] teszik az embert.²⁹²

Ezt a szövegrészt a keresztény egyházakban és bibliafordítások túlnyomó többségében úgy értelmezik, hogy az általam mindenhol kurzivált *hétköznapi* [*profán, világi*] szó helyén az eredetiben álló *koinosz* melléknevet, illetve *koinoó* igét a *tisztátalan, tisztátalanná tesz* szavakkal adják vissza. Az egyedül Márknál szereplő „*ezzel tisztának nyilvánított minden ételt*” fordulatot pedig úgy értelmezik, hogy Jézus a tórai rendelkezések által tisztátalannak nyilvánított ételeket (állatokat) sőt egyéb dolgokat tisztának minősítette. Világos, hogy amennyiben Jézus ezt valóban megtette volna, úgy a Tórát radikálisan megváltoztatta volna, ezeket a parancsokat érvénytelenné tette volna, sőt visszamenőleg is kétségbe vonta volna a mózesi megkülönböztetés igazságtartalmát, hiszen ha most már egyszeriben nem tisztátalanok azok az állatok és ételek, akkor ugyan miért vagy mennyiben voltak korábban azok? Ha ezt így értelmezzük, akkor Jézus itt fölszabadította a teljes zsidóságot bármilyen állat megevésére, azaz

drasztikusan érvénytelenítette az írott Tórát. Ez az értelmezés ráadásul nagyon meghatározta a keresztény írásmagyarázatot viszonylag korai időtől fogva, s a zsidóság is ezt az értelmezést ismerve, szükségszerűen utasította vissza Jézust e rendelkezésével - mint a Tóra nyilvánvaló megtagadásával - együtt.

Azonban mindez egy súlyos félreértésen és félrefordításon alapul.²⁹³ A görög *koinosz* szó ugyanis nem a héber *támé*, hanem a *chól* megfelelője, jelentése nem *tisztátalan* (amely görögül, és különösen az Újszövetségben egyértelműen *akathartosz*), hanem *hétköznapi, profán, „világi”* szó szerint: *közös, általános, közönséges, szokásos*. A Tórában található alapmondat²⁹⁴ szerint a *chól* ellentéte a *kódes (szent)*, míg a *támé (tisztátalan)* ellentéte a *táhór (tiszt)*. A két fogalompár egymástól teljesen eltérő tartalmakat jelöl. A Szentély udvarában szabályosan levágott, *tiszta [táhór]* állat is *chól*, ha nem áldozat, hanem egyszerű étkezés céljából vágták le.²⁹⁵ A *szentség* fogalmának középponti eleme az Isten számára való *elkülönítettség*, *chól* tehát az, ami nincs az Örökkévalónak elkülönítve, hanem *nyitott, hozzáférhető* a köz számára (a *chól* szó a *chálál* gyök kinyit, *nyitottá tesz* jelentésköréből ered²⁹⁶). *Hétköznapi étel [chúllín]* mindaz, ami nem *t'rumá*, azaz nem Istennek felajánlott étel, mely utóbbit csak pap ehet meg. Az áldozatul bemutatott ételt [*t'rumá*], mivel az szent, a pap kizárólag a rituális tisztaság állapotában ehet meg, és kizárólag szent helyen, azaz a Szentély udvarában, ahol viszont kizárólag akkor tevékenykedhetett, ha előbb megmosta kezét és lábát a réz víztartályból. Ezt a papi szolgálatra vonatkozó rendelkezést terjesztették ki a rabbik minden zsidó minden *hétköznapi* - azaz *chól* - étkezésére (legalábbis, ha kenyeret is ettek), így született meg az étkezés előtti kézmosás rabbinikus rendelkezése, amelyről maga a rabbinikus irodalom is elismeri, hogy azon

parancsok közé tartozik, amelyek nem vezethetők le a Szentírásból,²⁹⁷ hanem csak a hagyomány legitimációs erején nyugszanak.²⁹⁸ Ugyanis logikailag semmilyen módon nem következik, nem igazolható a Tórából ez a kiterjesztés.

Hogy a *koinosz* szó az Újszövetségben semmiképpen sem azonosítható az *akathartosz*szal, az abból is nyilvánvalóan látszik, hogy gyakran egymás mellett is szerepelnek, mint például Péter apostol e mondatában:

Szó sem lehet róla, Uram, hiszen sohasem ettem semmiféle *hétköznapi [koinosz]* vagy *tisztátalan [akathartosz]* ételt!²⁹⁹

Egyértelmű, hogy itt Péter arra utal: nemcsak hogy mindig tiszta állatokot evett, hanem hétköznapi ételét mindig papi tisztaságban is ette, azaz megtartotta kézmosás rabbinikus rendelkezését (!). Ez nincsen ellentétben a fentebb idézett történettel, amely úgy fogalmazott, hogy Jézus *némelyik* tanítványa mosdatlan kézzel evett (vagyis nem mindannyian).³⁰⁰ Ebből egyébként esetleg Péter kohanita származására³⁰¹ vagy esszénus háttérére³⁰² vagy pedig a rabbinikus rendelkezések iránti hűségére³⁰³ következtethetünk.³⁰⁴ Mindenesetre ha Jézus tanítványaként is még így cseleked(het)ett - márpedig úgy tűnik -, valamint feltételezzük, hogy nem volt papi származású, abból az következik, hogy a fenti vitában Jézus - aki maga sem mosta meg a kezét étkezés előtt, sőt ezt néha provokatív módon nem tette³⁰⁵ - nem önmagában a kézmosás, hanem annak kötelezőként való erőltetése, kierőszakolása ellen tört lándzsát.³⁰⁶

Akárhogy is, az bizonyos, hogy szó sincs itt arról, hogy tisztátalan állatokat vagy ételt lehetne zsidóknak fogyasztaniuk, s hogy Jézus eltörölte volna ezt a tórai tilalmat. A történet arról szól, hogy az egyébként „kóser”, de *chúllín* ételt meg lehet-e enni a rabbik által elrendelt kézmosás nélkül, nem „lévitai tisztaságban”,³⁰⁷ hanem *koinosz, chól, hétköznapi, világi, profán* kézzel; s hogy az így fogyasztott „kóser” étel ez által profánná, világivá, szentségtelenné teszi-e fogyasztóját. Jézus amellet érvel, hogy nem.³⁰⁸ (Érvelésében egyébként általános álláspontját is megfogalmazza az ilyesfajta hagyomány kötelező erejével kapcsolatosan, de ezt majd a *Jézus és a szóbeli Tóra* című fejezetben szeretném tisztázni.) Nyilvánvaló a szövegösszefüggésből, hogy ebben az értelemben mondja róla a szöveg: „*tisztának nyilvánított minden ételt*”³⁰⁹ (azaz tanítványait föloldotta a rabbinikus kézmosás kötelező jellege alól), és nem abban az értelemben, miszerint a tisztátalan állatokat vagy a dögöt nyilvánította volna tisztának. Ebben a rövid mondatban a „*tisztának nyilvánított*”(katharidzón) kifejezés jelentését az elbeszélte történet szövegösszefüggése határozza meg, és egyértelműen a fenti problémára korlátozza, nem engedi meg a szó tágabb értelemben való értelmezését.

Az imént idézett félmondat ugyanakkor homályos is az eredeti szövegben, ezért a különböző Újszövetség-fordítások különbözőképpen is értelmezik. A görög *katharidzón panta ta brómata* mondat ugyanis szó szerint ezt jelenti: *megtisztítván minden ételt*. Sok bibliafordító a mondat alanyának nem Jézust tekinti, hanem a közvetlenül ezt megelőző előző Ótagmondatban szereplő árnyékszékét: „... [az étel végül] az árnyékszékbe kerül, amely megtisztít minden ételt”;³¹⁰ míg mások szerint ez már egy új mondat: „... az árnyékszékbe kerül. [Ezzel Jézus] megtisztított [tisztának nyilvánított] minden ételt.”³¹¹ A görög szöveg

mindkét értelmezése helyes nyelvtanilag, de bármelyiket fogadjuk is el, mindkét esetben a kézmosás nélkül fogyasztott tiszta étel legitimálására, nem pedig a tisztátalan állatokból vagy alapanyagokból készült ételek „rehabilitálására” vonatkozik.

Végül a dolog történeti háttéréhez az is hozzátartozik, hogy a Talmud szerint a papi kézmosás kiterjesztése a hétköznapi [*chúllín*] étkezésre Hillél és Sámáj szabálya, akik Jézus gyermekkorában még élhettek, tehát a rendelkezés meglehetősen fiatal volt. Mi több, a Talmud azt állítja, hogy „ők [Hillél és Sámáj] jöttek és elrendelték, *de nem fogadták el tőlük. Majd jöttek a tanítványaik, elrendelték, és tőlük elfogadták.*”¹³¹² Tehát a rendelkezés Jézus gyermekkorában még a farizeusok között is vitatott volt! Ráadásul Hillél és Sámáj rendelkezése szerint a kezek a tisztátalanság *gyanújában* vannak csak (azaz az általuk érintett áldozati hús [*t’rúamá*] sem nem tiszta, sem nem tisztátalan, hanem „fel van függesztve”, vagyis meg sem ehető, de el sem égethető!), míg tanítványaik szerint kifejezetten tisztátalanok (azaz az általuk érintett áldozati hús elégetendő).³¹³ E további szigorítást valószínűleg a szadduceusoknak és a többi nem farizeus csoportnak a rendelkezéssel szembeni ellenállása váltotta ki a két nagy rabbi tanítványaiból.³¹⁴ Ez a vita tehát éppen Jézus tevékenységének idejében zajlódhatott le, s ő ebben foglalt állást. Ráadásul a kezek tisztátalanná válása nincs egzakt módon elhelyezve a rendszerben, az indoklás mindössze annyi: „a kezek elfoglaltak/tevékenyek”(ti. sok mindennel érintkeznek).³¹⁵ Biblikus szempontból nézve ugyanis ha a kéz valóban valami tisztátalant érint, akkor az egész ember tisztátalanná válik, mivel a tisztátalanság terjedése nem áll meg a csuklóknál, tehát ebben az esetben a kézmosás nem elegendő a tisztasághoz, csak a teljes alámerítkezés. Ha viszont a kéz nem érintett tisztátalant, és az illető tiszta,

akkor megint nincs értelme a kézmosásnak, mivel a keze is az.

Mi több, a hétköznapi [*chúllín*] étel fogyasztásához – bibliai szempontból – nincs is szükség rituális tisztaságra. Tehát a rendelkezés a Tórából nem vezethető le racionálisan – mégis isteni tekintéllyel lett bevezetve. Ez ellen tiltakozott Jézus oly szenvedélyesen.

Még egy szövegrészt kell közelebbről szemügyre vennünk ezt a témát illetően. Amikor Jézus először küldte ki kettésével tanítványait, hogy Isten királyságának eljövetelét hirdessék, a következő instrukciót adta nekik:

Ha pedig bementek egy házba, először ezt mondjátok: „Békesség ennek a háznak!” És ha lakik ott békesség fia, rászáll a ti békességetek, ha pedig nem, akkor visszaszáll rátok. Ugyanabban a házban maradjatok, *abból egyetek és igyatok, amijük van:* mert méltó a munkás a fizetségére. Ne járjatok házról házra! *S ha bementek egy városba, és megvendégelnek titeket, egyétek meg, amit elétek raknak!*³¹⁶

Ez azt a látszatot keltheti, hogy mégis csak föloldotta tanítványait a Tóra étkezési tilalmainak való engedelmesség alól abban az esetben, ha vendéglátóik esetleg tisztátalan étellel kínálják őket. Azonban, ha a Máté evangélium párhuzamos helyét és annak szövegkörnyezetét megvizsgáljuk, kiderül, hogy ez nem így van:

A nem zsidókhöz vezető utakra ne térjete le, samariai városba ne menjete be, hanem Izrael

házának elveszett juhaihoz menjete! (...) Ha bementek egy városba vagy faluba, tudakoljátok meg, hogy abban ki méltó [alkalmas] rá, és annál maradjatok, amíg tovább nem indultok.³¹⁷

Az utasítás tehát eleve tartalmazta a nem zsidó és a szamaritánus települések látogatásának tilalmát; valamint a zsidók által lakott helyeken is meg kellett kérdezniük, ki a „méltó” vendéglátásukra, azaz kit tartottak abban a helységben a legvallásosabb, legtisztességesebb zsidónak. A „méltó” ugyanebben az összefüggésben az evangéliumokban máshol kifejezetten rituális szempontból való alkalmasságot jelent,³¹⁸ tehát itt is tartalmazza ezt a jelentést is. Az ilyen embernél kellett lakniuk mindaddig, amíg a települést elhagyták, és az ilyen házban további kérdezősködés vagy ellenőrzés nélkül, bizalommal el kellett fogadniuk az ételt. Alig valószínű azonban, hogy zsidó közegben, ilyen feltételek mellett tisztátalan ételeket raktak volna az asztalukra. Ha mégis, az pedig a házigazda felelőssége lett volna Isten színe előtt (mint ahogy ma egy kóser vendéglőben nem kell a vendégnek ellenőriznie, hogy valóban kóser-e az étel, amit eléje raknak).

Jézus tehát ezekben az esetekben sem érvénytelenítette, vagy hágta át az írott Tóra parancsát. Sőt, érvelésében éppen arra hivatkozott, és ellenfeleit vádolta azzal, hogy ők emberi rendelkezéseik által érvénytelenítik az Írás parancsait. De ez egy későbbi fejezetre tartozik.

4. JÉZUS VISZONYA A SZENTÉLYHEZ ÉS A RITUÁLIS ISTENTISZTELETEKHEZ

Jóllehet ezt a kérdéskört is sok félreértés vette körül, valójában viszonylag egyszerű megoldani. Az alapkérdés az, hogy Jézus negatívan viszonyult-e a Szentélyhez, a rituális istentisztelethez (áldozati rendszerhez), a papi szolgálatokhoz; illetve érvénytelenített-e ezzel kapcsolatos tórai parancsokat. Eléggé elterjedt nézet volt korábban, hogy igen, de ez az álláspont nem az evangéliumok szövegén, hanem a későbbi keresztény hagyományban gyökerezett inkább, elsősorban a páli levelek félreértelmezése nyomán. Valójában az evangéliumokban *egyetlen olyan szöveghely sincsen*, amelyből arra következtethetnénk, hogy Jézus szerint a Szentélyben folyó papi szolgálatok és az áldozatok ne lennének érvényesek, és a Tóra parancsai bármiben is érvényüket veszítették volna ezeket illetően.

Találunk olyan szövegrészeket, amelyek szerint az erkölcsös élet, Isten és ember iránti szeretet, korrekt emberi kapcsolatok stb. fontosabbak az állatvagy ételáldozatoknál,³¹⁹ illetve hogy az utóbbiakat nem fogadja örömmel Isten, ha az előbbiek területén valaki bűnben él;³²⁰ de ezek a szövegrészek sehol sem állítják, hogy ennek alapján az áldozatok elhagyhatóak lennének azok számára, akik az erkölcsi parancsokat tökéletesen megtartják - és ez a szemlélet teljesen azonos a próféták,³²¹ sőt a rabbinikus hagyomány felfogásával. Sőt egyes helyeken explicite felszólít Jézus, hogy még ebben az esetben is végeztessék el a rituális áldozat.³²² Rendszeresen feljárt a zarándokünnepekre, amikor pedig arról beszélt, hogy nem

biztos, hogy felmegy,³²³ ezt annak a rabbinikus könnyítésnek megfelelően tehette meg, amely a városok védelmében megengedte, hogy bizonyos számú férfi saját városában, falujában otthon maradhasson.³²⁴ A Szentély épülete irányában nemhogy negatív nem volt, hanem egyenesen a rajongásig féltő érzelmeket fejezett ki magatartásával, egyértelműen Isten és az ima házaként nevezve meg azt, az annak adott adományokat Istennek adott adománynak értelmezve.³²⁵ Befizette a „kétdrachmát”, azaz a fél sékeles templomi adót,³²⁶ bár hangsúlyozta, hogy Isten fiaként nem tartozik adót fizetni Atyjának, mégis megtette, hogy ne okozzon botrányt.³²⁷ Mindent egybevetve, nem találunk olyan helyet, amely akár csak implicite is utalna arra, hogy Jézus ne tartotta volna meg, vagy érvénytelenítette volna az Írás erre vonatkozó rendelkezéseit.

A későbbi, elpogányosodott, Pált félreértő keresztény hagyománynak az evangéliumi szövegekbe való öntudatlan visszavetítésén kívül csak egyetlen olyan ok van, ami magukban az evangéliumokban fölveti ezt a problémát: a Szentély elkerülhetetlen elpusztulásáról adott jézusi prófécia.³²⁸ Ezekkel kapcsolatban azonban fontos kiemelnünk a következőket: 1. a Tanach maga szintén világos jövendöléseket tartalmaz a Második Szentély pusztulásáról;³²⁹ 2. a silói *Miskán*, majd az Első Szentély pusztulásának múltbeli példái történelmileg lehetővé tesznek és értelmeznek egy ilyen alternatívát a jövőre nézve is;³⁰⁰ 3. Josephus Flavius is tud olyan prófeciáról, amely alapján erre már számítani lehetett;³³⁰ 4. Jóchánán ben Zakkáj világosan kimondta a Szentélyről: „tudjuk, hogy el fogsz pusztulni”;³³¹ 5. Jézus nem örömmel, hanem sírva beszélt³³² erről az elkerülhetetlen eseményről mint a nemzet, de főként annak vezetői bűneinek szükségszerű

következményeiről³³³ – ez a gondolat szintén jelen van a rabbinikus iratokban.³³⁴

Valójában tehát Jézus ezzel kapcsolatos megnyilatkozásai semmiben nem térnek el a kor zsidóságának többé-kevésbé elterjedt felfogásától, és semmilyen tekintetben nem vonják kétségbe a Tanach egyetlen mondatát vagy parancsát sem.

5. A HÁZASSÁGTÖRŐ ASSZONY SZABADON BOCSÁTÁSÁNAK ÉS ÁLTALÁBANA BŰNBOCSÁNATNAK A KÉRDÉSE

Sérti-e az írott Tórát az a tény, hogy Jézus büntetés nélkül elengedte a házasságtörésen kapott asszonyt, tekintettel arra, hogy a Törvény halálbüntetést ír elő ilyen esetben?

Az írástudók és a farizeusok odavezettek egy asszonyt, akit házasságtörésen kaptak, odaállították középre, és ezt mondták Jézusnak:

- Mester, ezt az asszonyt tetten érték házasságtörés közben. A Törvényben Mózes megparancsolta nekünk, hogy az ilyeneket kövezzük meg. Nos, te mit mondasz erről?

Ezt pedig azért kérdezték, hogy próbára tegyék, hogy majd legyen mivel vádolniuk. Jézus pedig lehajolt, és ujjával a földre írt. De amint tovább kérdezgették, felegyenesedett, és ezt mondta

nekik: - Amelyikőtök nem bűnös, az dobja rá az első követ!

Majd ismét lehajolt, és tovább írt a földre. Akik pedig hallották ezt, egyenként kimentek, mivel lelkiismeretük vádolta őket, a vénektől kezdve az utolsóig, végül egyedül ő maradt ott, meg a nő közepén. Jézus, amikor felegyenesedett, senkit sem látott, csak az asszonyt.

- Asszony, hol vannak a vádlóid? - kérdezte tőle. - Senki sem ítélte el?

- Senki, uram - válaszolta az. Erre Jézus így szólt hozzá:

- Én sem ítélek el. Menj, de mostantól fogva többé ne élj bűnben!³³⁵

Valójában itt sem keletkezett igazi törvényi probléma, ugyanis ilyen esetben a Tóra értelmében a szemtanúknak kell a kövezést elkezdniük, hogy ezzel vállalják a felelősségüket tanúságtételükért.³³⁶ Miután tehát a szemtanúk és a Szanhedrin tagjai egyaránt távoztak, Jézusnak nemhogy kötelessége nem volt ítélkezni vagy ítéletet végrehajtani, de még ha akarta volna, sem tehetett volna meg ezt. Így tehát itt nincsen valódi probléma.

Ezen a ponton azonban érdemes foglalkozni a többi olyan esettel, amelyekben Jézus explicit módon bűnbocsánatot adott, mint például az alábbi történetben:

Erre annyian összegyűltek, hogy még az ajtó elé sem lehetett eljutni, miközben prédikált nekik. Ekkor egy bénát hoztak hozzá, akit négyen hordoztak; de mivel a tömeg miatt nem tudták odavinni hozzá, kibontották fölötte a ház tetejét, és nyílást vágva leengedték a hordágyat, amelyen a béna feküdt. Hitüket látva Jézus így szólt a bénához: - Gyermelem, meg vannak bocsátva a bűneid!

Ott ültek néhányan az írástudók közül is, akik így mérlegelték a dolgot szívükben:

- Hogyan beszélhet ez így?! Káromlást szól! Kinek van hatalma bűnöket elengedni az egyetlen Istenen kívül?!

De Jézus rögtön felismerte a szellemével, hogy azok mit fontolgatnak magukban, és így szólt hozzájuk:

- Mit okoskodtok ezen a szívetekben? Mi könnyebb? Azt mondani a bénának: „Meg vannak bocsátva a bűneid”, vagy azt: „Kelj föl, fogd az ágyadat, és járkálj”? Ezért, hogy megtudjátok: az Emberfiának van hatalma megbocsátani a bűnöket a földön - ekkor a bénához fordult -, azt mondom neked, kelj föl, fogd az ágyadat, és menj haza!

Az pedig fölkel, tüstént fogta a hordágyát, és mindannyiuk szeme láttára kiment; úgyhogy valamennyien ekstázisban dicsőítették Istent, így szólva: - Ilyet még sosem láttunk!³³⁷

Ez a történet már valódi kérdést hordoz, ugyanis a bűnöket megbocsátani valóban csak Istennek van joga,³³⁸ s ez a Szentélyben bemutatott áldozat elvégzéséhez is kötődött. Sem a Tanach, sem a rabbinikus irodalom – legalábbis világos formában – sehol sem említi, hogy a Messiásnak mint embernek jogában állna a bűnöket megbocsátani, különösen a Szentélyben bemutatott áldozat nélkül.

Elvileg elképzelhető lenne az az értelmezés, hogy Jézus itt nem „adta” a bűnbocsánatot, hanem csak prófétaként bejelentette annak Isten részéről meghozott döntését, mivel sehol sem használ egyes szám első személyű igealakot („*megbocsátom*”), hanem mindig passzív alakkal fejezi ki („*megbocsáttatott*”). Ez a koncepció azonban azért nem áll meg, mert világosan kimondja: „*az Emberfiának van hatalma megbocsátani a bűnöket a földön*”, és éppen ezt az állítását bizonyítja a gyógyítás véghezvitelével.

Ha fenntartjuk, hogy a Tanach szerint csak Istennek van joga a bűnöket megbocsátani, és azt is, hogy Jézus – a Mt 5:17-20-ban tett szándéknyilatkozata, valamint az Újszövetség egybehangzó tanítása értelmében – a Tórát és a Tanachot sohasem szegte meg, akkor ennek a történetnek csak egyetlen értelmezési iránya marad: Jézus saját isteni mivoltát állítja ezzel implicit módon. Ezzel részletesen fogok foglalkozni később.

Most azonban még visszatérek arra, hogy a Messiás tevékenységével kapcsolatosan találunk-e a fentiekkel valamilyen párhuzamot a rabbinikus iratokban. *Nem szabad elfelejtkeznünk arról, hogy az „újszövetségi-történeti” Jézus ezeket a kijelentéseit abban a tudatban tette, hogy az általa elengedett bűnökért ő maga vállalja majd az igazságos*

büntetést. Tehát nem „ingyen” bocsátotta meg a bűnöket, hanem maga vállalta az elégtétel adását értük, egészen a halálig. A keresztény megváltásteológiában itt nincs helyünk részletesen elmélyedni, elég annyit megjegyezni, hogy az evangéliumokon és az egész Újszövetségen egységesen végigvonul az a koncepció, amely szerint Jézus „sokak”, illetve a „világ” bűneit és ezek büntetéseit vette önként és tudatosan magára,³³⁹ és ezért halt kínhalált a kereszten.

Általában elterjedt az a nézet, hogy míg a keresztények az Örökkévaló „szenedő szolgájának”- aki mások bűneiért szenved váltságul - Jesája 53. fejezetében ábrázolt képét Jézusra vonatkoztatják mint Messiásra, addig a zsidó írásmagyarázat ugyanezt Izraelre értelmezi. Ez az állítás nem teljesen igaz. A Talmud maga is tartalmaz olyan véleményt, amely szerint ez a szöveg a Messiásra vonatkozik: „Mi az ő [a Messiás] neve? (...) A rabbik ezt mondták: »leprás rabbi« a neve, amint meg van írva: »Bizony, magára vette bajainkat, és hordozta szerencsétlenségeinket, mi pedig úgy tekintettük, mint egy leprást, Istentől megvertet és lesújtottat.«”³⁴⁰ A Jesája 53:4-et a Targum³⁴¹ is a helyettesítő, bűnbocsánatot szerző szenvedésre értelmezve fordítja, elég erősen eltérve a héber szövegtől.³⁴²

Arra sincs itt helyünk, hogy belebocsátkozzunk a szenvedő és meghaló, valamint a dicsőségesen uralkodó Messiás koncepcióinak részletes tárgyalásába. A Tanach messianisztikusan értelmezhető próféciáinak e kettős, látszólag ellentmondásos jellegét a zsidó írásmagyarázat úgy oldotta fel, hogy a Messiás személyét „megkettőzte”(a szenvedő és meghaló Messiás ben József/Efrájim, illetve a győztes és uralkodó Messiás ben Dávid alakjában), az Újszövetség pedig úgy, hogy egyazon személy két, időben

különböző megjelenésében látja megvalósulni a szenvedő és meghaló, valamint a dicsőségesen uralkodó Messiásra vonatkozó próféciákat.

Számunkra most mindebből az a lényeges, hogy a bűnökért adott, helyettesítő szenvedés és halál nem idegen a rabbinikus gondolkodásmódtól sem. A bJ'vámót 70a és a bKíddúsín 31b szerint az ember helyesen teszi bizonyos esetekben, ha önmagát engesztelésül (*káppará*) ajánlja fel mások (közeli rokonai) helyett.³⁴³ A rokonokért önmagát áldozatul adó szeretet gondolata jelenik meg nagyon egyértelműen Pálnál is, mégpedig egész Izrael vonatkozásában:

Igazat mondok Krisztusban, nem hazudok – mert lelkiismeretem a Szent Szellemmel együtt tanúskodik mellettem –, hogy nagy a szomorúságom, és szívem fájdalma szüntelen. *Mert föl akartam ajánlani,³⁴⁴ hogy én magam legyek átkozott, a Krisztustól távol, testvéreim helyett, test szerinti rokonaim helyett, mindenki helyett, aki csak Izrael népéhez tartozik* – akiké a fiúvá fogadás és a dicsőség, a szövetségek, a Törvénykönyv, a szolgálat és az ígéret; akiké az ősatyák, és akik közül a Krisztus származik test szerint, aki mindenek fölött való, áldott Isten mindörökké, ámen!³⁴⁵

Ha a főpap rokona meghal – mivel ő nem gyászolhatja meg őket –, az őt vigasztalóknak ezt kell mondaniuk: „Mi legyünk engesztelésül neked [ánú kápparátechá]!”³⁴⁶ Rabbi Eleázár szerint pedig a Dávid népszámlálásának büntetésére Jeruzsálem ellen küldött pusztító angyalhoz így szólt Isten:

„»Most már *elég [rav].*« (...) Vegyél el egy *nagyot [rav]* közülük, akinek a halála sok bűnüket kiengeszteli. Akkor meghalt Avisáj ben C’rújá, aki egyedül felért a Szanhedrin nagyobbik felével.”³⁴⁷ Egy másik eset: „A difti Rabbi Jirmeja mondta Rabinának: Nem a [vörös] tehén [szalagjára]ról vitatkoznak, hanem az elküldendő kecskebakéről.”³⁴⁸ És aznap meghalt Ravia ben Kiszi, és e különös egybeesés jeleként kimondták: [Az igaz] Ravia ben Kiszi [halála] engesztelést szerzett *éppúgy, mint az elküldött kecskebak.*”³⁴⁹ *Itt határozottan ki van mondva, hogy az igaz halála a jóm kippuri áldozattal azonos értékű, hatékonyságú engesztelést képes szerezni; ennek alapján a jézusi megváltás-koncepciót nem lehet teljesen idegennek mondani a rabbinikus hagyománytól.*

Máshol ezt olvassuk: „Rabbi Ammi mondta: Miért van a Mirjám haláláról szóló beszámoló a vörös tehén[ről szóló törvények] mellett? Hogy megtudd: ahogyan a vörös tehén engesztelést szerez, ugyanúgy az igaz halála is engesztelést szerez. Rabbi Eleázár mondta: Miért van az Áron haláláról szóló beszámoló a papi ruhákkal kapcsolatba hozva? Hogy megtudd: ahogyan a papi ruhák engesztelést szereztek, ugyanúgy az igaz halála is engesztelést szerez.”³⁵⁰

Úgy gondolom ennyi elegendő annak bemutatásához, hogy a zsidó írásmagyarázattól nem idegen az igaz ember mások bűneiért való helyettesítő szenvedése vagy halála, és hogy ez a lehetőség a Messiás vonatkozásában is felmerül. Eléggé egyértelműnek látszik, hogy Jézus ezen a nyomvonalon haladva vállalta fel a bűnbocsánat bejelentését elesett honfitársai irányában.³⁵¹

A betegség meggyógyítását ugyanis – ha nem is mindig³⁵² – meg kellett előznie a bűnbocsánatnak, mivel „nincs halál bűn nélkül, és nincs szenvedés romlottság nélkül”;³⁵³

valamint: „Egy beteg nem gyógyul meg addig, amíg minden bűne nem bocsáttatik meg, ahogy meg van írva: »Aki megbocsátja minden bűnödöt, és meggyógyítja minden betegségedet.«³⁵⁴ (...) A betegnek elkészített csoda nagyobb, mint Chananjá, Misáél és Azarjá csodája, mert Chananjának, Misáélnak és Azarjának olyan tűzzel volt dolguk, amit ember gyújtott, amit mindenki el tud oltani; de a beteg embernek az egekből származó tűzzel van dolga, és azt ki tudja eloltani?”³⁵⁵ Hogy a Jézus által véghezvitt gyógyulások, illetve az azok feltételét képező bűnbocsánatadás mögött a helyettesítő szenvedés vállalása áll, azt explicit módon megfogalmazza az evangélium:

Mikor beesteledett, sok démonizáltat vittek oda hozzá; ő pedig a szavával kiűzte a szellemeket, és a betegeket mind meggyógyította, hogy beteljesedjék, ami megmondott Jészaja próféta által: „Elvette erőtlenségeinket, és hordozta betegségeinket.”³⁵⁶

Azzal a sajátos helyzettel szembesülünk tehát itt, hogy a szóbeli Tan alapján, ezek között a keretek között könnyebben értelmezhetőek Jézus bűnbocsánattal kapcsolatos megnyilatkozásai; míg kizárólag az Írás szempontjából nézve viszont teljes mértékben csak akkor oldódik fel a feszültség, ha Jézus isteni identitástudatát is feltételezzük a jelenség mögött (mint már jeleztem, ezzel később foglalkozom részletesen).

6. A PESZACH IDŐPONTJA

Jézus peszach-ünneplésének időpontját egyetlen szöveghely teszi problematikus a Tóra szempontjából:

Kajafástól aztán Jézust a helytartói palotába vezették [Jézust]. Kora reggel volt. Ők maguk nem léptek be a helytartói palotába [*praitóron, praetorium*], hogy ne váljanak tisztátalanokká, és megehessék a peszachi vacsorát [*to paszkha*]. Ezért Pilátus kiment hozzájuk, és megkérdezte...

357

Ha úgy értjük ezt a mondatot, hogy a Szanhedrin tagjai csak Jézus elítélését és halálát követő este tartották a széderestét, akkor Jézus egy nappal előbb ülte azt meg tanítványaival, ami komoly törvényi problémát vet fel, hiszen úgy tűnik, ezt csak niszán 14-én este (15-e előestéjén) lehetett megtenni (illetve az akkor tisztátalanoknak egy hónappal később). Másfelől viszont lehetetlen lett volna, hogy Jézus pere és kivégzése a hivatalos peszach munkaszüneti napján (azaz 15-én) menjen végbe, ez tehát a fenti, jánosi beszámolót igazolja. Ezzel a kérdéssel többen is foglalkoztak már a szakirodalomban. Az alábbiakban röviden összefoglalom a különböző megoldási javaslatokat.

A. JÉZUS ÉS A QUMRÁNI NAPTÁR

Az egyik felfogás³⁵⁸ szerint ez úgy volt lehetséges, hogy Jézus a qumráni naptárt követte. Mint ismeretes, a 365 napos szoláris és a nagyjából 360 napos – tórai – lunáris év közötti eltérést valamiképpen ki kellett egyenlíteni, mert különben az ünnepek megtarthatatlanná váltak volna (mivel fokozatosan más évszakokra csúsztak volna el).³⁵⁹ Ezt a kiegyenlítést a rabbinikus időszámítás a „második ádar” nevű szökőhónap időnkénti beiktatásával oldotta meg. Ezzel szemben a qumráni közösség minden évben hozzáadott negyedévenként egy napot a hónapokhoz, s így 364 napos luniszoláris évet „alkotott” (az így is fennmaradó egy napos évenkénti csúszásra Vermes szerint a közösség relatíve rövid élete miatt „nem volt idejük” figyelni³⁶⁰). Ezzel azt is elérték, hogy az egyes ünnepek minden évben ugyanarra a napra estek. Így például a niszán 15-e mindig szerdára (előestéje tehát keddre) esett. Jézus az evangéliumok szerint három napot és három éjszakát töltött a sírban,³⁶¹ és a hét első napján (vasárnap) napkelte előtt már nem volt ott. Ez nehezen egyeztethető össze a hagyományos katolikus számítással, amely szerint Jézus pénteken halt meg, napnyugta előtt temették el, és vasárnap reggel föltámadt, vagyis mindössze két éjszakát (egyik nem is teljes) és egy napot töltött a sírban. Az evangéliumok görög szövege (amelyben nem szerepel a péntek szó, hanem az *előkészület napja*, amely niszán 14-ét is jelentheti, a *sábbát* pedig itt a niszán 15-i munkaszüneti napot, mely valójában csütörtök volt, és nem azonos azzal a heti, „rendes” szombattal, amely után a feltámadás történt³⁶²) nehézség nélkül megengedi azt az értelmezést, amely szerint Jézus szerdán halt meg, csütörtök-péntek-szombaton volt a sírban, és vasárnap napkelte előtt – vagy akár jóval korábban is – támadt fel. Ebben az esetben a qumrániak

mindig kedd estére eső széder-ünneplése éppen egy nappal előzte meg a hivatalos, rabbinikus szédert. Ha tehát Jézus a qumráni naptárt követte ebben az esetben (más esetben nem, hiszen az evangéliumok szerint a többi ünnepet a néppel egy időben ünnepelte a Szentélyben³⁶³), akkor egy nappal korábban fogyasztotta a peszachi bárányt, majd másnap, amikor a Szentélyben a nép összes többi bárányait vágták estére, akkor halt meg.³⁶⁴

Ha ez igaz, akkor témám szempontjából az a lényeges kérdés, hogy Jézus megsértette-e az írott Tórát azzal, hogy a széderestét a qumráni, és nem a Szanhedrin által meghatározott naptár szerint tartotta. Tekintettel arra, hogy sem az írott Tóra, sem a Tanach nem rendelkezik a napévholdév kiegyenlítésének módjáról, hanem e probléma megoldását mintegy az emberekre bízta, egyértelműen kijelenthetjük, hogy az időszámítás, a naptár ilyen szabad megválasztása az írott Tórát, illetve a Tanachot közvetlenül nem sérti.

Tény azonban, hogy a Tóra szabályozza viszont az ilyen nehezen megoldható kérdések kezelését, és ebben az éppen funkcióban lévő papoknak (főpapnak), valamint „a bírónak” döntő szerepet juttat:

Midőn eldönthetetlen lesz előtted valami az ítéletben, vér és vér között, jog és jog között, sérelem és sérelem között, bármely pörös ügy kapuidban, akkor kelj föl és menj el a helyre, melyet kiválaszt az Örökkévaló a te Istened. Menj oda a levita papokhoz és a bíróhoz, aki lesz abban az időben, és kérdezd, hogy tudtadra adják az ítélet igéjét. És te cselekedjél azon ige szerint, melyet tudtadra adnak a helyről, melyet kiválaszt az Örökkévaló; vigyázz, hogy

cselekedjél mind a szerint, amire téged tanítanak. Azon tan szerint, melyre téged tanítanak és az ítélet szerint, melyet neked mondanak, cselekedjél; ne térj el az ígétől, melyet tudtadra adnak, se jobbra, se balra. Azon férfi pedig, aki gonosz szándékból azt teszi, hogy nem hallgat a papra, aki ott áll, hogy szolgálja az Örökkévalót a te Istenedet, vagy a bíróra – haljon meg ama férfi; így pusztítsd ki a rosszat Izraélból. Az egész nép pedig hallja és féljen, és ne legyenek többé gonosz szándékúak.³⁶⁵

Ezt a szövegrészt a rabbinikus irodalom a Szanhedrinre vonatkoztatja, amely a Szentély udvarának oldalfalában, a Faragott K Őtermében ülésezett, s amelynek tagja volt a főpap, számos pap, a „bíró” funkciójában pedig a farizeus írástudók és bölcsek álltak. Így, mint azt Jézus is elismeri,³⁶⁶ döntéseik a Tóra által megalapozott tekintéllyel bírtak. Erről a témáról később részletesen is írok majd. Most csak azzal a kérdéssel kell szembenéznünk, hogy ennek a tórai szöveghelynek a fényében Jézus miként térhetett el a Szanhedrin által meghatározott naptártól.

Véleményem szerint az egyik lehetséges válasz magának a Szanhedrinnek a belső megosztottságában keresendő. Mint ismeretes, a főpap és köre, valamint a papság nagyobb része ebben az időszakban a szadduceus [*cáddúki*] irányzathoz tartozott, a farizeus szóbeli Tant elutasította, és mind a rituális szertartások, mind az időpontok tekintetében éles viták zajlottak közöttük. A Szanhedrin ekkoriban éppen többségben lévő farizeus tagjai ugyan nagy nehezen keresztülvitték elképzeléseiket, de a feszültségnek így is nyilvánvaló, súlyos jelei voltak, és állandóan fenyegetett a

lehetősége, hogy a szadduceusok bármikor újra számszerű túlsúlyba kerülnek. A főpapot a Szanhedrin drámai körülmények között eskette meg *jóm kippúrkor*, hogy a Szentek Szentjében nem a szadduceus rítust fogja követni, amikor egyedül lesz, hanem engedelmeskedik a farizeus hagyománynak.³⁶⁷ Az *ómeráldozat* bemutatásának bizonyos részleteit a farizeusok azért hangsúlyozták annyira túl, mert léptennyomon ki kellett fejezniük a szadduceus elképzeléstől való eltéréseket, hogy a nép őket kövesse ezekben.³⁶⁸ Számos más kérdésen túl a naptár kérdésében is komoly eltérések voltak közöttük, így például az *ómeráldozat* bemutatásának a napját a szadduceus főpapság a kovásztalan kenyerek hetének rendes szombatja utáni napra értelmezte a tórai szöveg alapján,³⁶⁹ míg a farizeus írástudók szerint itt a Tórában említett *szombat*³⁷⁰ alatt a kovásztalan kenyerek első, munkaszüneti napját kell érteni, így az *ómeráldozat* ünnepe mindig az ez utáni napra esik. A Szanhedrinben a naptár körüli viták néha addig fajultak, hogy a szadduceusok hamis tanúkat állítottak az újhold beálltának igazolására.³⁷¹ De a naptár körüli viták még a *Churbán* után is zajlottak, még a Szanhedrinen belül, még a farizeus rabbik között is.³⁷²

Az is ismeretes, hogy a qumráni közösséget szintén cádókita főpapok alapították és vezették.³⁷³ Jóllehet ezek erkölcsi megfontolásokból radikálisan szakítottak a Szentélyben folyó istentisztelettel és az abban közreműködő papsággal (és éppígy a farizeusokkal és az egész Szanhedrinnel), teológiailag és háláchikusan mégis sok kérdésben a szadduceusokhoz álltak közel. Míg ők radikálisan és teljes mértékben kétségbe vonták a jeruzsálemi Szanhedrin legitimitását annak állítólagos korruptségá miatt – amit Jézus ennyire határozottan nem tett –, önmagukat Izrael igaz maradékának tekintve jogot formáltak arra, hogy ők, illetve az őket vezető főpapi

származásúak legyenek a nép legitim szellemi vezetőinek a pozíciójában. Ennek tórai alapját elvileg biztosította ugyan számukra a főpapi származás, ugyanakkor hiányzott hozzá „a hely, melyet kiválaszt az Örökkévaló a te Istened”, azaz a Templomhegy, így a Szanhedrin teljes tekintélyére még elvileg sem tarthattak igényt.³⁷⁴ De mindent egybevetve, elképzelhető, hogy a szadduceus papság és a qumrániak által képviselt naptár azonos volt, vagy mutatott bizonyos hasonlóságokat.³⁷⁵ Jóllehet Jézus bizonyosan nem volt esszénus, az valószínű lehet, hogy a szintén papi származású Keresztelő János viszont a qumrániaknál nevelkedett fel (ha később el is vált – békésen vagy feszültségben, mindkettőre megvan a lehetőség – a közösségtől), s ebből arra következtethetünk, hogy Jézus egyes qumráni nézetekkel szimpatizálhatott (a farizeusokról és a szadduceusokról alkotott véleménye például gyakorlatilag azonos volt az övékkel). Tekintettel tehát arra, hogy az írott Tóra nem rendelkezik a lunáris és szoláris év közötti harmónia megteremtésének módjáról; a Szanhedrin pedig megosztott volt a kérdésben, és maga a főpapság is a többségi alapon elfogadott hivatalos állásponttól eltérő nézeteket hangoztatott; valamint Jézus magát is tekinthette a tórai szövegben szereplő „bíró”-nak (hiszen a farizeusok kompetenciáját általában nem fogadta el): elvileg megnyílt a törvényi lehetősége annak, hogy a qumráni (papi?) naptár szerint határozza meg a niszán 14-ének időpontját. Sőt, amennyiben komolyan vesszük, hogy a Tóra szerint a papra (aki abban az időben szadduceus volt) kell hallgatni, *vagy* a bíróra (aki viszont nem okvetlenül azonos a Szanhedrin farizeus elnökével vagy többségével); illetve ha a pap és a bíró nem értenek egyet a döntésben (mert valójában ez volt a helyzet), akkor Jézus semmiféle törvényszegést nem követett el azzal, hogy ebben az esetben a papra hallgatott, sőt a Törvényt követte ezzel, hiszen a Tóra szövege így hangzik:

*Menj oda a levita papokhoz és a bíróhoz, aki lesz abban az időben, és kérdezd, hogy tudtadra adják az ítélet igéjét. És te cselekedjél azon ige szerint, melyet tudtadra adnak a helyről, melyet kiválaszt az Örökkévaló; vigyázz, hogy cselekedjél mind a szerint, amire téged tanítanak. Azon tan szerint, melyre téged tanítanak és az ítélet szerint, melyet neked mondanak, cselekedjél; ne térj el az ígétől, melyet tudtadra adnak, se jobbra, se balra. Azon férfi pedig, aki gonosz szándékból azt teszi, hogy *nem hallgat a papra*, aki ott áll, hogy szolgálja az Örökkévalót a te Istenedet, *vagy a bíróra - haljon meg ama férfi...**

Így ráadásul mintegy „két legyet ütött egy csapásra”, ugyanis a rituális áldozatot a cádókiták (a „pap”) időszámítása szerint mutatta be; míg tudatosan engesztelő áldozatul felajánlott halála viszont másnap a Szanhedrin és a nép többi része által tömegesen levágott bárányok halálával egy időben következett be, látványosan azonosítva ezzel magát a báránnyal, s így végső soron a peszachot a Szanhedrin többsége (a „bíró”) által kijelölt napon *is* megszentelve. Ezzel egyszerre teljesítette a zsidóság számára törvényileg előírt rítust, míg másnap a keresztény tipológiai felfogás értelmében *beteljesítette* azt, a szimbólum *[tüposz]* által jelzett valós lényegét megvalósítva. Mikor a nép többi része a bárányt megsütötte és elfogyasztotta, teste már a sírban volt. Másképp megközelítve: tekintve, hogy a „papok” és a „bírák” véleménye ebben az időben rendszeresen nem egyezett a Szanhedrinben, egyszerre mindkettőre hallgatni lehetetlen volt, így - kissé morbid és abszurd módon túlfeszítve a

szituáció értelmezését³⁷⁶ -, a Törvény értelmében mindenképpen meg kellett halni, amit Jézus meg is tett.

Ezzel a koncepcióval ezek után már csak egyetlen probléma maradt: ki vágta le Jézus és a tanítványok számára a Szentélyben a bárányt egy nappal a hivatalos ünnep előtt? Csak találgatni tudunk: egy szadduceus, esszénus³⁷⁷ vagy éppen Jézus-hívő pap például. Lehet, hogy nem is voltak ezzel egyedül (bár a Talmud, tudomásom szerint, nem számol be ilyen esetről). Mindenesetre el kell ismerni, hogy ennek az - egyébként nagyon valószínű - elméletnek a leggyengébb láncszeme ezen a ponton található.

B. VERMES GÉZA: AZ UTOLSÓ VACSORA NEM VOLT SZÉDERESTE

Legújabb koncepcióját Vermes *A passió* c. könyvében fogalmazza meg, hogy a fentebb ismertetett problémát megoldja. Szokása szerint azonban csak úgy tudja az elméletet keresztülvinni, ha az evangéliumi szövegek számos mondatát kizárja, ami számomra nem követhető. A szinoptikusok teljesen egyértelműen és egybehangzóan közlik, hogy Jézus niszán 14-én, „a kovásztalan kenyerek első napján”³⁷⁸ felszólította a tanítványait a bárány elkészítésére,³⁷⁹ akik ezt megtették, majd este közösen asztalhoz ültek és elfogyasztották. János ír arról, hogy a Szanhedrin tagjai nem mentek be másnap Pilátushoz Jézus pere során, mert akkor tisztátalanság miatt nem tudták volna este megenni a bárányt. Vermes végül a szinoptikusok összes erre vonatkozó mondatát kizárja, csak

a jánosi mondatot fogadja el, és azt állítja, hogy Jézus és tanítványai nem peszachi vacsorát tartottak.³⁸⁰ Új érvelésében helyet kap, hogy amennyiben másnap lett volna a peszach munkaszüneti napja, a Szanhedrin nem is tarthatott volna bírósági tárgyalást, így a per le sem folyhatott volna. Ez igaz érv, és valóban bizonyítja, hogy Jézus egy nappal előbb tartotta meg az ünnepet, de nem cáfolja azt, hogy az egy más naptár szerinti szédereste volt, amint azt a három szinoptikus határozottan állítja. Végül is a qumráni naptárral igazolt verziót – amelyet korábban maga is vallott – amiatt kell elutasítania, mert elfogadja a hagyományos – de valószínűleg helytelen – katolikus értelmezést, amely szerint Jézust pénteken végezték ki, és csak szombaton volt a sírban. Így valóban súlyos nehézségekbe ütköznénk; de mint láttuk, ez másképp is feloldható.

Vermes ezen újabb elmélete számomra nem elfogadható tehát, a korábbi verzió meggyőzőbb volt.

C. A FŐÁRAMÚ PROTESTÁNS-EVANGÉLIUMI KERESZTÉNY KONCEPCIÓ: JÉZUS A RABBINIKUS NAPTÁR SZERINT TARTOTTA MEG A PESZACHOT

Ez az elmélet abból indul ki, hogy Jézus a Szanhedrinnel és a nép nagy részével egy időben fogyasztotta a peszachi bárányt – így ugyanis semmiféle aggály nem merül fel a Törvény abszolút hiánytalan megtartása tekintetében, és az a látszat sem keletkezik, amely szerint Jézus esszéus lett volna. Ebben az esetben a Jn 18:28-29 úgy értelmezendő, hogy a Szanhedrin tagjai kora hajnalban azért nem mentek be Pilátus házába, hogy *az előző estéről még megmaradt maradékot* a bárányból megehessék.³⁸¹

Ebben az esetben igen nagy nehézséget okoz, hogy feltételezni kell: a Szanhedrin tagjai és emberei a nép teljes nyilvánossága előtt látványosan megszegték a niszán 15-i ünnepi napon kötelező munkaszünetet a letartóztatással, a bírósági tárgyalásokkal, a Pilátusnak való átadással.³⁸² Bármilyen mélyen korruptnak tartanánk is a Szanhedrint, ez sem pszichológiailag, sem történetileg nem túl valószínű, mivel a Törvény ennyire látványos megszegése amúgy is megtépázott tekintélyüket egészen semmivé tette volna, és az amúgy is elégedetlen nép körében ellenük való lázadást szított volna; annál is inkább, mert Jézus az előző napokban még igen népszerű volt. Ezt a nehézséget ők maguk is megfogalmazták az evangéliumok szerint, amikor Jézus elfogatásáról tanácskoztak: „*Ne az ünnepen, nehogy lázadás törjön ki a nép között!*”³⁸³ Az is kevésbé valószínű, hogy a két Jézus-szimpatizáns Szanhedrin-tag, Nikodémosz és arimathiai József a munkaszüneti ünnepnapon eltemették volna Jézust, holott ezt még a tanítványi köréhez tartozó asszonyok sem kockáztatták meg. Ezen felül, ha ez a nap valóban ünnepnap volt, akkor a szöveg nem nevezhetné előkészület napjának, mivel munkaszüneti napon semmiféle előkészület nem lett volna lehetséges, még akkor se, ha valóban másnap lett volna szombat. Ez a teória tehát számomra sokkal kevésbé meggyőző a fentebb ismertetett első változatnál.

Alfred Edersheim is hasonló koncepciót vall, azzal a különbséggel, hogy véleménye szerint Jézus a néppel együtt a „hivatalos” időben fogyasztotta el a peszachi vacsorát, majd éjszaka, hajnal felé – azaz niszán 15-én – a munkaszünet megszenteltetésével tartóztatták le és ítélték el titokban, törvénytelenül, szabálytalan, nem hivatalos tárgyaláson még napkelte előtt. Ezután egész nap

fogva tartották Kajafás házában, azaz a nép előtt nyilvánosan nem szegték meg a szombatot; és csak egy nappal később, niszán 16-án, félünnepen vitték Pilátus elé, amikor ez már nem ütközött a munkatiltalom törvényébe. Ebben az esetben újra felmerül a kérdés, hogy miért nem mentek be Pilátushoz az épületbe – „nehogy tisztátalanná váljanak, és megehessék a peszachi bárányt” –, jóllehet a bárányt már az előző nap előestéjén, majdnem két napja kellett megenniük. Edersheim azzal oldja fel a problémát, hogy azt állítja: *a „paszkha” kifejezés itt az egyhetes ünnep alatt feláldozandó másik áldozati állatra vonatkozik*³⁸⁴ – és nem a kifejezetten 14-én megevendő bárányra –, amelyet a papoknak kellett elfogyasztaniuk a Szentélyben – és *mivel a Szanhedrin tagságának jelentős része pap volt, ezért tartózkodtak attól, hogy a kovásztalan kenyerek másnapján, félünnepen (egyébként a farizeusok által egyúttal az első zsengek ünnepének nyilvánított napon) belépjenek a Praetoriumba*. Edersheim nagyon részletesen tárgyalja itt ezt a kérdést, sőt a vele kapcsolatos vitákat is számos hivatkozással. Nekem nem feladatom ebben ennél részletesebben elmélyedni, mivel kizárólag az érdekel: létezik-e elvileg a problémának olyan megoldása, amelynek értelmében Jézus nem hágta át az írott Törvényt. Mivel láthatóan több ilyen értelmezés is elképzelhető, a részleteket illetően itt nem szükséges döntenem.

Protestáns körökben megfogalmazódott olyan változat is, amely szerint a tömegesen bemutatandó peszach-áldozatot lehetetlen volt egy nap alatt bemutatni, ezért rabbinikus rendelkezéssel engedélyezték a két napig tartó peszachot. Ennek azonban semmi nyoma nincs a Talmudban, ráadásul az írott Tórával nem is lenne összeegyeztethető. Tehát ez a verzió sem igazán valószínű.

D. „A KÉT ESTE KÖZÖTT”

Egy érdekes felvetést szeretnék még ismertetni.³⁸⁵ A peszachi báránnyal kapcsolatos tórai törvény úgy fogalmaz, hogy a bárányt „a két este között” (*bén há-árbájim*)³⁸⁶ kell egész Izraelnek megölni. A különös fogalmazásmód számos vitára adott alkalmat: a szamaritánusok és később a karaiták úgy értelmezték, hogy ez a napnyugta kezdetétől („első” vagy „kis este”) a teljes besötétedésig („második” vagy „nagy este”) tartó időt jelenti, míg a rabbinikus irodalom – hosszas viták után – úgy döntött, hogy ez az időszak akkor kezdődik, amikor a nap leszálló ágba fordul (kb. du. 12.30-kor), és a teljes besötétedésig tart, így a peszachi bárányt délután 14.30-15.00 után (ha péntekre esett, akkor egy órával később, ha szombatra, akkor egy órával előbb) kezdték levágni (mert előtte még be kellett mutatni az esti *támíd* áldozatot is).³⁸⁷ Így, az estét kiterjesztve az egész délutánra, lehetővé vált a Szentélyben tömegesen bemutatandó peszachi áldozat lebonyolítása (több tízezer bárány levágását kellett megvalósítani).

„A két este között” kifejezés azonban, ha elszakadunk a szóbeli hagyomány(ok) adta iménti értelmezés(ek)től, úgy is felfogható – méghozzá nagyon kézenfekvően –, hogy a niszán 14. bejövetelének estéjétől a kimenetelének estéjéig tartó 24 óra alatt kellett a bárányt levágni, elkészíteni és megenni. Ebben az esetben Jézus tanítványai a niszán 14. bejövetelekor, azaz előestéjén, azaz a 13-i napnyugta után vágták le, készítették el és ették meg a bárányt, majd másnap este napnyugta előtt Jézus (mint szintén „peszach-áldozat”) már a sírba került. Ez nagyon plauzibilis

magyarázatnak tűnik, és az írott Tóra betűjének teljesen pontosan megfelel.

Ráadásul ez az értelmezés már a Misnában is felmerül: *„Ha valaki a peszach-áldozatot [nizán] tizennegyedikén reggel vágja le más megnevezés alatt, az Rabbi Józsuá szerint érvényes, éppúgy, mintha tizenharmadikán vágta volna le; Ben Bathira szerint viszont érvénytelen [de csak amiatt, hogy más néven mutatta be]... ”*³⁸⁸ Majd a hozzáfűzött *g'mará* szerint: *„Rabbi Eleázár mondta Rabbi Osája nevében: Ben Bathira érvényesnek mondta a peszacháldozatot, amelyet valaki ezen a néven [tehát mint peszach áldozatot] vágott le tizennegyedikén reggel, mert az egész nap ennek az ideje (...) Valóban úgy van megírva, hogy sötétedéskor [kell levágni]? Ulla, Rabbi Ilaj fia azt mondta: A két este között. De akkor az egész nap alkalmas a mindennapi áldozathoz is, mivel azzal kapcsolatban is 'a két este között' kifejezést használja?...”*³⁸⁹ A részletes vita után³⁹⁰ a *g'mará* végül elveti a lehetőséget – mert a Rabbi, valamint Rabbi Jóchánán másképp értelmezik Ben Bathirát –, de a részlet jól mutatja, hogy a *tánnáim* idejében, sőt a Misna rögzítésekor is jelen volt még a vélemény és az elvi lehetőség, hogy a „két este között” kifejezés a nizán 13. estéjétől 14. estéjéig tartó 24 órára vonatkozhat, s ezért a bárány levágása már 13-án napnyugta után érvényes lehet. A Tóra betűje szerint tehát mindenképpen, a lehetőséget csak a szóbeli Tan zárja ki – évszázadokkal később.

Mindent egybevetve az ismertetett értelmezések közül magam részéről a legutóbbit (a 24 órás „két este között”) érzem a legvalószínűbbnek, esetleg az első verzióval (essénus/szadduceus naptár követése) kombinálva. A kettő együtt ugyanis minden tekintetben teljesen kielégíti az írott Tóra követelményeit. Edersheim fentebb ismertetett verzióját sem tartom elképzelhetetlennek. De nem

szükséges ezek között végleges döntést hoznunk ahhoz, hogy megállapíthassuk: több olyan megoldás is elképzelhető, amely szerint Jézus az írott Tóra rendelkezéseinek betű szerint eleget tett, míg a szóbeli Tórát itt is rugalmasan kezelte.

7. A MESSIÁS MINT ISTEN FIA, KÉPE, SZAVA, ÉS MINT TESTBEN MEGJELENT ISTEN PROBLÉMÁJA

Elérkeztünk a Törvény és Jézus kapcsolatát érintő legmélyebb és mind történelmileg, mind érzelmileg leginkább megterhelt kérdéshez, a zsidóság és a kereszténység között folyó párbeszéd legproblematisabb és legnagyobb jelentőségű eleméhez, amely a két hagyomány közötti leggyökeresebb ellentétnek tűnik: összeegyeztethető-e az írott Tórával és a Tanachal az a hit, amely szerint a Messiás - a szó nem átvitt értelmében - Isten fia, Isten képmása, Isten szava, illetve maga a testben megjelent Isten? A magam részéről az alábbiakban a kérdéshez kapcsolódó rendkívüli érzelmi és évezredek alatt ráakódott történelmi terheket egyfelől a legnagyobb tisztelettel igyekszem kezelni; másfelől viszont megkísérelem a tőlük való teljes elvonatkoztatást, hogy a problémát csak a maga valóságában, lényege szerint, a Tanach, az Újszövetség és a rabbinikus iratok „párbeszédét” figyelve tárgyalhassam. Természetesen ez a kérdés annyira sokrétű, hogy sok doktori disszertációban sem lehetne kimeríteni; azt pedig - a legmélyebb hitbeli kérdéstről lévén szó - még kevésbé remélhetem, hogy e lapokon eldönthető

lenne; ezért én csak a témám szempontjából lényeges vonatkozását vizsgálom: sérti-e elvileg az írott Tant Jézus isteni identitástudata vagy a vele kapcsolatos ilyen tartalmú állítások; illetve ellenkezőleg, található-e a Tanachban olyan szöveg, amelyre ez az identitástudat elvileg támaszkodhatott?

A. A PROBLÉMA PONTOS MEGFOGALMAZÁSA

Először is tisztáznunk kell, hogy volt-e egyáltalán Jézusnak istenfiúi, isteni identitástudata. A modern szerzők – köztük a mintánknak választott Vermes Géza, de rengetegen mások is – az általuk felrajzolt, „rekonstruált” „történeti Jézustól” általában elvitatják ezt a meggyőződést, azonban ezt kizárólag azzal tudják bizonyítani, hogy számos újszövetségi szövegrészt történetileg hiteltelennek nyilvánítanak, és kizárnak a vizsgálatból. *E szöveghelyek eliminálása az esetek messze túlnyomó részében nem támasztható alá konkrét szövegkritikai érvekkel, vagyis a bizonyítás nem a kéziratok szembetűnő bizonytalanságán vagy erős eltérésein alapul, hanem azon az előfeltevésen, hogy a Jézus korabeli zsidóságban elképzelhetetlen lett volna, hogy bárki is ilyen isteni identitástudattal bírjon, mivel ez annyira ellentétes lett volna a zsidó hit lényegével.* A Jézus isteni identitására vonatkozó szöveghelyeket tehát nem szövegkritikai, hanem történeti-kritikai alapon utasítják el, majd ezen a módon végül is azt igyekeznek bizonyítani, hogy a „történeti Jézusnak” sem volt/lehetett ilyen hite, ami szintén azt igazolja, hogy ez idegen volt a korabeli zsidóság gondolkodásmódjától. Ez azonban körben forgó érvelés, a bizonyítandóval való bizonyítás, amely ráadásul csak az

újszövetségi szövegtest igen jelentős megcsonkításával tartható fenn.

Mint a *Módszertani bevezetésben* jeleztem, dolgozatomban engem az „újszövetségi-történeti” Jézus Törvénnyel való viszonya érdekel, ezért egyetlen szöveghelyet sem zárok ki sem a Tanachból, sem az Újszövetségből történeti-kritikai alapon. *Teológiai szempontból nézve tehát egy ortodox keresztény Jézus-felfogást vetek össze a Tórával; történeti szempontból pedig csak felvetem azt a kérdést: mi következik abból, ha mégis teret adunk annak a lehetőségnek – homlokegyenest ellentétes módon a ma elfogadott történettudományi paradigmával –, hogy az első századi zsidóságban igenis megszülethetett olyan elképzelés, amely szerint a Messiás isteni identitástudattal bíró személy lehet.* Hiszen ha a Törvényt tökéletesen ismerő, farizeus zsidó Pál esetében, aki a többnyire mindenki által hitelesnek elfogadott leveleiben már megfogalmazza Jézus isteni mivoltát az 50-60-as években, ezt nem tartjuk lehetetlennek, miért tartanánk annak 20 évvel korábban Jézus, egy másik, nem farizeus zsidó esetében? És miért tartanánk az evangéliumok 60 és 100 között keletkezett eredeti szövegeitől idegennek, későbbi, pogány egyházi betoldásnak ezeket a részleteket, ha a korábban, 50-65 között íródott páli levelekben hitelesnek tartjuk őket?

Ez a dolgozat teológiai jellegű, nem történettudományi. Azonban, mint korábban tárgyaltam, az Újszövetség szövege – a kor követelményeinek megfelelő – jogi-történelmi hitelességet is igényel a maga számára. Ezért, ha feladatomban nem is tartom ennek történettudományos bizonyítását, „sejtésként”, ötletként, feltevésként itt megfogalmazom a következő Őtételt: véleményem szerint, ha meglepő és különös is a zsidó hagyomány

szempontjából, de elképzelhető, teljes biztonsággal nem kizárható, talán még valószínűsíthető is, történettudományos értelemben is, hogy a Názáreti Jézus valóban rendelkezett isteni identitástudattal; s hogy nemcsak Pál, hanem a Tizenkettő is hihetett ebben, annak ellenére, hogy valamennyien zsidók voltak, és nem tagadták meg a Tanachot sem. Mivel az Újszövetség egésze ezt a tényt állítja, ezt fogom „teológiai-háláchikus” vizsgálatnak alávetni. Ti. azt, hogy vajon lehetséges-e egyszerre ebben is hinni, meg a Törvényben, a Prófétákban és az Írásokban is? Az ugyanis minden kétséget kizáróan bizonyos, hogy az általam vizsgált „újszövetségi-történeti” Jézus rendelkezett ilyen identitástudattal, és tanítványai közül számosan, előbb vagy utóbb, de szintén hittek ebben.

A következőkben először is áttekintem azokat a főbb újszövetségi helyeket, amelyek explicit módon állítják, hogy Jézus – a szó valóságos értelmében – Isten fia, Isten képmása, illetve maga a testben megjelent Isten.

B. A MESSIÁS MINT ISTEN FIA

Azt, hogy a Messiást Isten fiának tartotta sok zsidó az első században, voltaképpen nem tagadják a mai vallástörténeti paradigma művelői sem, hiszen sok rabbinikus szöveg is – a Tanachra hivatkozva – alátámasztja ezt.³⁹¹ Azonban az újszövetségi felfogástól ezt az „istenfiúságot” mégis megkülönbözteti a szakirodalom, mert a rabbinikus irodalom Izrael összes gyermekeit, magát Izraelt is, az igaz embereket is „Isten fiainak” nevezi, köztük természetesen a Messiást is. Ez azonban metaforikusan értelmezett

kifejezés, vagyis nem arra vonatkozik, hogy valaki a szó „fizikai”, „genetikai”, valóságos értelmében lenne Isten fia, azaz hogy maga Isten nemzette volna a szó szoros értelmében, hanem csak arra, hogy jóllehet emberi apa gyermeke, de Isten mégis *úgy* bánik vele, *mintha* fia lenne. Ezzel szemben az „újszövetségi-történeti” Jézusról nagyon nyomatékosan az állítatik a szövegekben, hogy ő a szónak nemcsak metaforikus, hanem valóságos, „fizikai” értelmében is Isten fia „apai ágon”, és mint ilyen, az egyetlen. A kérdésünk tehát az, hogy ez az állítás elvileg ellentétben áll-e a Tanachhal (mert hogy a szóbeli Tannal ellentétben áll, az nyilvánvalónak tűnik), vagy megtalálhatja-e abban az alapját.

Túl az egész Izraelre vonatkozó „metaforikus istenfiúságon”, a Messiás egyéni istenfiúságának koncepcióját elsősorban a Dávidnak és leszármazottainak adott ígérek alapozták meg a Tanachban:

... midőn betelnek napjaid és fekszel őseidnél, akkor fenntartom utánad magzatodat, mely testedből származik és megszilárdítom királyságát. Ő épít majd házat nevemnek, s megszilárdítom királyságának trónját mindörökre. *Én leszek neki atyjául és ő lesz nekem fiamul [ání ehje ló l'av v'hú jihje lí l'vén]...*

392

Ő szólít engem: Atyám vagy, Istenem [áví áttá élí] és segítségem sziklája; én meg elsősülötté teszem őt [ání b'chór ett'nehú], legfelsőbbjévé a föld királyainak... 393

... összeállanak a föld királyai, és együtt tanakodnak a fejedelmek az Örökkévaló és az ő *fölkentje [m'síchó]* ellen... Az égben trónoló nevet, az Úr gúnyolódik rajtuk, akkor beszél hozzájuk haragjában és hevében megrettenti őket: Hisz én iktattam be királyomat Ciónon, az én szent hegyemen. – Hadd adok hírt törvényről! Az Örökkévaló szólt hozzám: *fiam vagy, én ma szülőd lettem [b'ní áttá ání hájjóm j'lid'tíchá = ma szültelek/nemzettelek]*... ³⁹⁴

Köztudott, hogy az idézett helyeket Dávidon, Salamonon és leszármazottaikon kívül igen erőteljesen a Messiásra is vonatkoztatták a rabbinikus irodalomban is, sőt őbenne várták ezek végső beteljesedését. A targumok pusztán azért, mert egy versben Isten „fiának” szólít valakit, máris messianisztikusan értelmezik a szövegrészt,³⁹⁵ akkor is, ha erre semmi más nem utal benne. *Egészen közeli olvasatban azonban ezek a szövegek önmagukban nem adnak eligazítást arra nézve, hogy a Messiás istenfiúságát metaforikusan vagy betű szerint kell-e érteni – ez tehát már értelmezés kérdése. Tömören megfogalmazva: az újszövetségi Messiás-kép mindössze abban különbözik a rabbinikustól, hogy határozottan leteszi a voksát a betű szerinti értelmezés mellett, míg az utóbbi viszont nem dönti el ezt a kérdést. (Hangsúlyozom: nem dönti el, de nem tagadja explicit módon egyiket sem – persze talán azért sem, mert eszébe sem jut a betű szerinti értelmezés lehetősége.)* Az Újszövetség egészére nagyon jellemző az a hermeneutika, amely a Tanach szövegében metaforikusan is értelmezhető kifejezéseket, szövegrészeket betű szerinti

konkrétsággal értelmezi, különösen a próféciák esetében.³⁹⁶ Ez az írásmagyarázat feltűnő rokonságot mutat a qumráni *peserek* műfajával, valamint a rabbinikus irodalom által *p'sátnak* nevezett egyszerű, szó szerinti értelemmel. A rabbinikus alapelv szerint egyetlen szentírási sor sem veszti el soha *p'sát*, azaz szó szerinti értelmét.³⁹⁷ Kissé kisarkítva akár azt is mondhatnánk, hogy amennyiben a fenti helyeken az istenfiúságot állító szavakat szigorúan *csak* a metaforikus értelemben fogadjuk el, voltaképpen megtagadjuk e szavak *p'sát* értelmét, és szembehelyezkedünk ezzel a rabbinikus alapelvvel.³⁹⁸

Számomra úgy tűnik – történettudományi értelemben is –, hogy a Messiás istenfiúságának e betű szerinti értelmezését csak a kereszténység megszületése, és az attól való elszakadás *után* utasította el a rabbinikus írásmagyarázat. Ezzel nem azt akarom állítani, hogy korábban explicit módon létezett olyan várakozás, amely szerint a Messiás „fizikailag” Isten fia lesz, mivel erre ilyen egyértelműen utaló szövegeket az Újszövetség előttről nem ismerünk (hacsak a qumráni sort, amely szerint a Messiást Isten *nemzi [jólíd]*,³⁹⁹ nem számítjuk), de még ez sem teljesen kizárható, legalábbis a felvetés szintjén. *Tehát úgy gondolom, hogy az Újszövetségnek ez a határozott koncepciója valóban újszerű értelmezést fogalmazott meg abban a korban, de amit hangsúlyozni szeretnék, az az, hogy ez az értelmezés nem ellentétes a Tanach szövegével, sőt alapját is abban találta meg. Az, hogy a „fölkentet” (Dávidot vagy az ő fiát) Isten „nemzi”, és ő Isten „fia”, magában a 2. zsoltárban megfogalmazódik, és amennyiben e szavakat nem értjük automatikusan átvitt értelemben, hanem meghagyjuk egyszerű, betű szerinti értelmüket, máris az Újszövetség állításánál vagyunk. Olyan szöveghelyet pedig a Tanachban, amely tagadná ennek az elvi lehetőségét, vagy törvényellenesnek minősítene egy*

ilyen elképzelést, nem találunk. Nem igaz tehát az az állítás, hogy az istenfiúság ilyen szó szerinti értelmezése csak későbbi, pogány eredetű gondolat lehet, amelynek nincs gyökere a zsidó gondolkodásmódban vagy Írásokban. Az értelmezés nagyon újszerű, de önmagában véve, lényegileg egyáltalán nem „rendszeridegen”, és állítása – vagy a belé vetett hit – önmagában a Tóra egyetlen parancsát sem sérti.

A kereszténység után, és részben azzal szemben lejegyzett szóbeli Tan ugyan elhatárolódik ettől az értelmezéstől (pontosabban inkább elhallgatja), és igyekszik kerülni a Messiás mint Isten fia emlegetését (néhányszor azért előfordul, a targumokban pedig szüntelenül, de nincs eldöntve, hogy metaforikus vagy szó szerinti értelemben); de a korábbi apokrif és pszeudoepigráfirodalom bőségesen használja, bár természetesen nem kifejezetten szó szerinti értelemben (de nem is tagadva annak lehetőségét). Strack-Billerbeck szerint a kétszáz, illetve többszáz évvel később íródott rabbinikus iratok ebben a tekintetben már egy elfojtáson alapuló amnéziát mutatnak, amely a kereszténységgel szemben vívott ideológiai harc tényéből fakadt: „... Ezek a rabbinikus helyeken csak ott nevezték a Messiást Isten fiának, ahol az Ószövetség egyik messianisztikusan értelmezendő helye nyomatékosan ezt sugallta. A rabbinikus irodalomban önállóan, egy szöveghelytől függetlenül, Messiás-megjelölésként – ahogy mi láttuk – sehol sem szerepel az »Isten fia« név. Ez feltűnő, mert a régebbi időkben, mint ahogy néhány pszeudepigráfból vett idézet bizonyítja, a »fiam« kifejezés Isten szájából kizárólag önálló messiásnévként szerepelt (Hen 105:2; 4Ezr 7:28 [...]). Bizonyára nem tévedünk, ha feltételezzük, hogy a rabbinikus írástudók szándékosan kerülték az »Isten fia« kifejezést, mert azt már a keresztények elterjedt Messiás-megjelölésként használták.”⁴⁰⁰

A korábbi, 1. századi, plurális, elasztikusabb judaizmus még nyitottabb lehetett a Messiás istenfiúságáról való gondolkodás több lehetőségére, köztük arra is, amely

esetleg szó szerint Isten született fiának látta őt. Ezért nemcsak teológiai, hanem történettudományos értelemben is fel lehet tételezni, hogy Jézus rendelkezhetett istenfiúi identitástudattal, tanítványai pedig hihettek ebben anélkül, hogy emiatt zsidó mivoltukkal vagy a Tanachhoz való hűségükkel konfliktusba kellett volna kerülniük.

Az magából az Újszövetségből is világos, hogy voltak, akik számára ez a hit és szövegértelmezés ab ovo elfogadhatatlan volt; és ez kezdettől fogva a Jézus körüli konfliktus egyik fő centrumát képezte.⁴⁰¹ Amikor ezek az érvek explicit módon is összecsaptak, a legfőbb ellenvetésként mindig az fogalmazódott meg, hogy Jézus ember létére Istennel teszi magát egyenlővé, ha Isten - született - fiának mondja magát azáltal, hogy Őt Atyjának nevezi.⁴⁰² Kérdés, hogy ez a következtetés megáll-e, és ha igen, mennyiben sérti a Tóra parancsait? Ezt a problémát a Messiás isteni természetével foglalkozó alfejezetben fogom tárgyalni, mivel ezzel kapcsolatosan bontakozik ki minden vonatkozásában.

C. A MESSIÁS MINT ISTEN KÉPMÁSA

Az evangéliumokban kétszer fogalmazódik meg teljesen nyílt formában az a felfogás, amely szerint Jézus a láthatatlan Isten látható képmása:

Jézus pedig felkiáltott:

- *Aki bennem hisz, nem bennem hisz, hanem abban, aki küldött - és aki engem lát, azt látja, aki küldött!* (...) Mert én nem magamtól beszéltem, hanem az Atya, aki küldött, Ő parancsolta meg, hogy mit mondjak és mit beszéljek - és tudom, hogy a parancsa örök élet. Ezért amiket mondok, úgy mondom, ahogy az Atya mondta nekem.⁴⁰³

... Ha engem megismertetek, Atyámat is meg fogjátok ismerni. És mostantól fogva ismeritek és láttátok Őt.

- Uram, mutasd meg nekünk az Atyát, és ez elég nekünk! - mondta neki Fülöp.

- *Ennyi ideig köztetek voltam, és nem ismertél meg, Fülöp?* - kérdezte tőle Jézus. - *Aki látott engem, az látta az Atyát: hogy érted, hogy mutassam meg nektek az Atyát?* Talán nem hiszed, hogy én az Atyában vagyok, az Atya pedig bennem? Szavaimat, amiket mondok nektek, nem magamtól mondom, hanem az Atya, aki bennem lakik, Ő viszi véghez a tetteit. Higgyétek el nekem, hogy én az Atyában vagyok, az Atya pedig bennem! De ha nekem nem, legalább maguknak a tetteknek higgyetek!⁴⁰⁴

Nem feladatom most értelmezni ezeket a részeket (lényegében amúgy is értelmezik önmagukat), csak megállapítani a tényt, hogy az „újszövetségi-történeti”

Jézus önmagát, és tanítványai őt a láthatatlan Isten látható képmásának tartották. Ezt később a levelek is alátámasztják:

... akiben a megváltásunk van az ő vére által, a bűnök bocsánata; aki *a láthatatlan Isten képe [eikón tu theu tu aoratu]*...⁴⁰⁵

... a Krisztusnak [Messiásnak] - aki *az Isten képmása [eikón tu theu]* - a dicsőségéről szóló evangélium fényét.⁴⁰⁶

... aki az Ő dicsőségének kisugárzásaként és lényegének látható képmásaként [kharaktér tész hüposztaszeósz autu = lényegének/szubsztanciájának lenyomata]...⁴⁰⁷

Témám szempontjából a fő kérdés ezzel kapcsolatban ismét az: sérti-e a Tóra vagy a Tanach parancsait és tanítását ez az állítás? Azonnal kézenfekvőnek tűnhet, hogy a bálványimádás tilalmának megszegéseként értelmezhető, ahogyan a történelem során a zsidóság általában így is értelmezte, amennyiben a láthatatlan Isten látható képmásáról van szó.

Ezen a ponton gondolkodásunk egy alternatíva elé kerül: vagy 1. feladjuk azt az elvet, amely szerint Jézus és tanítványai megtartották a Törvényt, és elismerjük, hogy saját, többször is hangoztatott ars poeticájuk ellenére,

amely szerint a Törvény és a Próféták iránti, betűkig és írásjelekig menő hűség vezérli őket, ebben a vonatkozásban durva törvénszegést követtek el és hangoztattak, így önmagukkal is ellentmondásba kerültek, és hamis próféták; vagy pedig 2. megvizsgáljuk, hogy létezhet-e olyan értelmezése a fenti állításoknak, illetve a Tízparancsolat szövegének, amelynek értelmében az ellentmondás megszűnik, és kiderül, hogy nem történt törvénszegés. (A történeti-kritikai irányzat szempontjából adódó harmadik megoldás, amely az ellentmondást úgy zárja ki, hogy kirekeszti a fenti szövegeket, azokat hipotetikus alapon – mint a zsidóság gondolkodásmódjától bizonyosan idegent – utólagos egyházi betoldásnak minősítve, számomra ezúttal sem érdekes.) Amennyiben az első verziót választjuk, dolgozatomat ezen a ponton be kell fejeznem, mivel f Őtételem, amely szerint az „újszövetségi-történeti” Jézus és tanítványai hűségesek voltak a Tórához és a Tanachhoz, megbukott. Ebben az esetben pedig az újszövetségi kereszténység a zsidóság szempontjából valóban kizárólag mint eretnekség értelmezhető.

A másik lehetőség: megvizsgálni, van-e olyan értelmezési lehetőség, amely az ellentmondást feloldja. Ezt fogom most tenni, azonban tudatában kell lennünk annak, hogy ezen a ponton az egzisztenciális, illetve hitbeli döntés erősebben határozza meg, hogy az ember melyik megoldást választja, mint a racionális érvelés; annál is inkább, mert – a téma szupernaturális, misztikus, irracionális jellegénél fogva – egyik gondolatmenetnek sincs ezen a szinten már olyan, tisztán logikai kényszerítő ereje, amely alapján hitbeli meggyőződéstől teljesen függetlenül az egyik mellett dönthetnénk a másik ellenében. Így végső álláspontját kinek-kinek ebben a kérdésben úgyis a hite fogja eldönteni. Ennek teljes tiszteletben tartása mellett e rövid bevezető után térjünk rá a problémára: található-e olyan értelmezés,

amelynek alapján az a felfogás, amely szerint Jézus a láthatatlan Isten látható képmása, nem sérti a bálványimádás tórai tilalmát; s amely alapján a zsidó Jézus és zsidó tanítványai elvileg feloldhatták ezt az ellentmondást?

A két legfontosabb tórai kulcsszöveg így hangzik:

Ne csinálj [alkoss, készíts = táásze] magadnak faragott képet [peszel], sem bármely alakját [t'múná] annak, mi fenn az égben van és ami lenn a földön van és ami a vízben van, a föld alatt. Ne borulj le előttük s ne szolgálj őket...⁴⁰⁸

És szólt hozzátok az Örökkévaló a tűz közepéből; szavaknak hangját hallottátok, *de alakot nem láttatok [út'múná énhem róim]*, csakis hangot. (...) De őrizkedjete nagyon lelketekért - mert nem láttatok semmi *alakot [t'múná]*, amely napon szólt az Örökkévaló hozzátok a Chórében a tűz közepéből - nehogy megromoljatok és *készítsetek [v'ászítem]* magatoknak *faragott képet [peszel]*, bármely *bálvány alakját [t'múnát kol számel]*, hímnek vagy nőnek *képmását [távnít]*; *képmását [távnít]* bármely állatnak, mely a földön van, *képmását [távnít]* bármely szárnyas madárnak, mely repül az égen; *képmását [távnít]* bármely csúszómászónak a földön, *képmását [távnít]* bármely halnak, mely a vízben van a föld alatt.⁴⁰⁹

(A számtalan többi vonatkozó helyet nem szükséges itt idéznem, mivel tartalmilag ezek pontosan megfogalmazzák a lényegét.) Nézzük meg, pontosan mit is tilt ez a szöveg! Azt, hogy az emberek készítsenek [ászá] maguknak valamilyen képmást [peszel, t'múná, távnít, szemel] bármiről is abból a célból, hogy az előtt leboruljanak és azt szolgálják.⁴¹⁰ Ha Jézust mint a láthatatlan Isten látható képmását értelmezem, ez a parancsolat nincs megszegve, ugyanis egyetlen ember sem vádolható azzal, hogy Jézust ő alkotta volna Isten képére. A tórai parancs az ember alkotta – s így szükségképpen élettelen – kép, szobor, dombormű stb. vallási tisztelet céljából történő készítését és alkalmazását tiltja meg.

Az élő embert azonban – és ez mindenkire vonatkozik! – maga a Tóra nevezi Isten képmásának, amelyet nem ember, hanem Isten készített:

És mondta Isten: Alkossunk [náásze] embert, képünkre [b'cálménú], hasonlatosságunk szerint [kidmúténú] (...) És teremtette [vájjivrá] Isten az embert az ő képére [b'cálmó], Isten képére [b'celem Elóhím] teremtette [bárá] őt... ⁴¹¹

Azt tehát, hogy az Isten által teremtett és alkotott ember a láthatatlan Isten látható képeként is funkcionál a teremtett világban, maga a Tóra tanítja, és ebben a minőségében az ember nem bálvány, és létezése nem bűn, hiszen nem ember alkotta őt Isten képévé. *Egy élő embert Isten*

képmásának mondani tehát önmagában nem sérti meg a bálványimádás tilalmát, mert elvileg - „formailag”- az ember valamilyen értelemben alkalmas Isten megjelenítésére a látható világban;⁴¹² hogy ez valójában megvalósul-e, az más kérdés: ehhez vélhetően pontosan ugyanúgy kell beszélnie és cselekednie, mint Isten (legalábbis a fentebbi újszövetségi szövegrészek erre teszik a hangsúlyt).

AZ „ÖRÖKKÉVALÓ KÉPMÁSA”

De a Tóra más összefüggésben is beszél az „Örökkévaló alakjáról/képmásáról” [t’múnát Ádonáj], nem mint az emberről. *Maga a fogalom tehát nem újszövetségi eredetű (!), hanem a Tórában már szerepel, mégpedig pozitívan:*

És mondta [az Örökkévaló]: Halljátok csak szavaimat! Ha lesz köztetek próféta, az Örökkévaló - látomásban jelenek meg neki, álomban beszélek vele. Nem így az én szolgám Mózes; egész házamban meghitt ő. Szájról szájra beszélek vele, világosan és nem rejtélyekben, *az Örökkévaló alakját nézi [út’munát Ádonáj jábbít];* miért nem féltetek beszélni szolgám Mózes ellen... ⁴¹³

Az Örökkévalónak eszerint van alakja, illetve képmása [t’múná], és Mózes ezt látta; annak ellenére, hogy máshol azt olvastuk éppen a bálványimádás tilalma kapcsán:

... szavaknak hangját hallottátok, de alakot nem láttatok [út'múná énhem róím], csakis hangot (...) mert nem láttatok *semmi alakot* [ló ráítem kol t'múná], amely napon szólt az Örökkévaló hozzátok a Chórében a tűz közepéből.⁴¹⁴

*Mivel mindkét helyen a t'múná szó szerepel, úgy tűnik, Mózes láthatott valamit, amit a többiek nem.*⁴¹⁵ A második mondat ugyanis szigorúan véve nem állítja, hogy ilyen *alak* nincs, hanem csak azt, hogy Izrael fiai nem látták; míg az első mondat világosan állítja, hogy létezik *t'múnát Ádonáj*, és Mózes ezt látta. De mi lehetett ez? Bizonyára nem egy szobor, kép vagy bálvány, jöllehet a *t'múná* szó – mint fentebb láttuk – ezt is jelentheti a Tanachban.

A *t'múná* szó szótári jelentései: 1. *megjelenés, alak, forma*; 2. *képmás*. Etimológiailag a – Bibliában nem használt – *mín* (*mún*) gyökből származik, mely valószínűleg azt jelenti: *megjelenik, megmutatja magát*, illetve: *megosztja magát, meghasonlik, kettéválik*, „*másolódik*”, *képed ad, megoszlik* (visszakövetkeztetve a *mín* főnévből, amely egyrészt: *faj, fajta, nem*, másrészt: *forma, képmás*). A Szeptuaginta a leggyakrabban a *homoióma* szóval fordítja görögre, ami *hasonmást* jelent. A modern ivritben a *t'múná*: *kép*; (színházban:) *szín, kép*. A *t'múnát Ádonáj* kifejezésnek tehát korrektül megfelel a Pál által Jézusra alkalmazott görög *eikón tu theu*, valamint a Hébererekhez írt levélben olvasható *kharaktér tész hüposztaszéosz autu* kifejezés. Így ez *nem újszövetségi találmány*: Istennek a Tórában immár három különböző szóval jelzett képmását találtuk: *celem, d'mút, t'múná*. Ezekre vonatkozóan nem merül fel a szövegben

semmi negatívum, tehát a bálványimádás problémája sem – mi több, tartalmuk egyértelműen pozitív töltésű.

A *t'múnát Ádonáj* fogalmával és problémájával a rabbinikus hagyomány is bőven foglalkozik. Nincs helyünk itt teljes részletességgel áttekinteni ennek anyagát, de az alábbiakban röviden összefoglalom a lényegét.

Mózes, amiért az égő csipkebokornál lehajtotta a fejét, mert nem mert Istenre tekinteni,⁴¹⁶ jutalmul részesülhetett abban, hogy láthatta az Örökkévaló képét/alakját.⁴¹⁷ Rási szerint ez maga a *S'chíná*, az *Isteni Jelenlét* volt.⁴¹⁸ E vélemény képviselői azt is sietnek leszögezni, hogy csak hátulról szemlélhette,⁴¹⁹ s így láthatta fején a *t'filin* szíjának csomóját⁴²⁰ – mások szerint viszont szemtől szembe is⁴²¹ (de nyilván úgy, hogy az arcát nem láthatta). Az Örökkévaló képmásának e látása okozta, hogy később Mózes arcából fénysugarak törtek elő.⁴²² A *t'múnát Ádonáj* jelenségét egy szöveghely⁴²³ kapcsolatba hozza – vagy azonosítja – azzal a látvánnyal, amelyet Mózes, Áron, annak két fia és hetven vén is látott:

Mózesnek pedig mondta: Menj föl az Örökkévalóhoz, te és Áron, Nádáb és Ábihú, meg hetvenen Izraél vénei közül; és boruljatok le távolról. És lépjen oda Mózes egyedül az Örökkévalóhoz, de ők ne lépjenek oda, a nép pedig ne menjen föl vele. (...) És fölment Mózes meg Áron, Nádáb és Ábihú, meg hetvenen Izraél vénei közül. És *látták Izraél Istenét; lábai alatt pedig valami olyasmi mint fénylő zafír és mint maga az ég, oly tiszta. És Izraél fiainak kiválasztottjaira nem nyújtotta ki kezét; nézték az Istent s ettek, ittak.*⁴²⁴

A S'mót Rábbá 45:5⁴²⁵ ezt is a *S'chínával* azonosítja. A Vájjikrá Rábbá 1:14-ben Rabbi J'húdá a jelenséget (és a Nu 12:8-at) úgy értelmezi, hogy a próféta látomások kilenc tükörben⁴²⁶ jelenítik meg a látott dolgokat, de Mózes csak egyetlen tükör közvetítésével látta az Örökkévalót. Míg a többi próféta „tükrei” homályosak, addig az övé éles képet adott az Örökkévalóról, és ez a tükörkép volt a *t'múnát Ádonáj*. Ez az értelmezés egészen nyilvánvaló rokonságot mutat az újszövetségi krisztológiával. Pál szerint ugyanis a Szent Szellem természetfölötti kinyilatkoztatásainak *kilenc* típusa van,⁴²⁷ amelyek által *tükörben, homályosan* láthatóak a természetfölötti dolgok;⁴²⁸ de amikor majd eljön a teljesség, akkor *szemtől szembe* fogunk látni.⁴²⁹ A *Hébererekhez írt levél* pedig ugyanott, ahol a Messiást az *Ő szubsztanciájának képmásaként* említi,⁴³⁰ egyetlen sorral előtte pedig az *Ő dicsősége visszatükröződésének [apaugaszma tész doxész]* nevezi.

A fenti, tükrökkel példálózó rabbinikus koncepciót tovább kommentálva Rabbi Pinchász azt mondja Rabbi Hósája nevében: „Olyan ez, mint egy király, aki egy bensőséges barátjának megmutatta magát, de csak egy képmás által. Ebben a világban a *S'chí ná* csak kiválasztott egyeseknek mutatja meg magát; de az eljövendő időben »megnyilvánul az Örökkévaló dicsősége és látja minden halandó egyaránt, hogy az Örökkévaló szája beszélt.«.”⁴³¹ Egy értelmezés szerint a szemlélőrojtba fűzendő kék szál a *S'chí ná* lábai alatt lévő égbék tárgyra emlékeztet, ezért használ az ezt elrendel Ótóriai parancs a szabályos nőnemű helyett (ti. a *cícít* szó nőnemű) hímnemű névmást, így a tóriai szöveg helyes értelmezése: „És legyen nektek néző rojt gyanánt [*l'cí cít*], hogy lássátok *Őt [ótó]*... ”,⁴³² azért, hogy „mikor e

törvényrel összhangban cselekszel, olyan, mintha a Dicsőség Trónjára tekintenél, amelynek megjelenése kék.”⁴³³

Azt, hogy Mózes a találkozás sátrában „szemtől szembe” [*páním el-páním: arc arcnak*] beszélgetett az Örökkévaló, „mint az ember a barátjával”,⁴³⁴ a fedél tetejéről, a két kerub közül, a rabbinikus irodalom szintén a *S’chíná* megjelenésével értelmezi: „Rabbi Sim’ón ben Azzáj azt mondta: Nem szeretnék olyan színben feltűnni, mintha ellentmondanék tanítómnak, csak kiegészítem az ő megjegyzéseit: a Dicsőséges az egyetlen, akiről ezt mondja [az Írás]: »Az eget és a földet töltöm én be, úgymond az Örökkévaló«. Lássátok hát, milyen messzire ment el Izrael iránti szeretetében! Ugyanez a dicsőség, amely ilyen határtalan, összesűrítette önmagát, hogy megjelenhessen beszélni a láda fedeléről, a két kerub közül!”⁴³⁵ A targumok ebben a tórai mondatban a „szemtől szembe” kifejezést eufemisztikusan a „hang hanggal” kifejezéssel fordítják (sőt a Targum Jonátán még hozzá is teszi: „a szó hangja hallható volt, de a Fenséges Jelenlét nem volt látható”); Rási szerint a targumok ezt „a *S’chíná* iránti tiszteletből” teszik, azaz az antropomorfizmust igyekezve kikerülni. Más helyeken viszont – a számos értelmezés között – a rabbinikus irodalom elismeri, hogy „szemtől szembe beszéltem [mondja Mózes] az Isteni Jelenléttel, mégsem vakultam bele,⁴³⁶ sőt arcom is sugárzott Tőle.”⁴³⁷

Természetesen mindezek a szöveghelyek – különösen az olyanok, ahol a Tóra explicite azt állítja, „látták Izrael Istenét”, akinek „lábai” vannak stb. –, élesen felvetik az antropomorfistenkép, és egyáltalán az istenkép mély teológiai problémáját, ezért az alábbiakban – mielőtt továbblépnék – ezzel kapcsolatos álláspontomat kell röviden tisztáznom.⁴³⁸

A TÓRA „TEOLÓGIAI ANTROPOMORFIZMUSA”

Ez a téma szintén egy külön disszertációt igényelne,⁴³⁹ ezért csak nagyon tömören, összefoglaló jelleggel kívánok itt foglalkozni vele, amennyire dolgozatomban tárgya okvetlenül megköveteli.

A bibliai tudományokkal foglalkozók körében köztudott, hogy bizonyos feszültség tapasztalható a Tanach és annak ókori fordításai, valamint rabbinikus kommentárjai között, amennyiben a Szentírás szövege jóval hajlamosabb Isten antropomorf vagy antropopatikus bemutatására, mint a későbbi fordítók és kommentátorok. Ez a feszültség jól tetten érhető, ha a különböző szövegeket összehasonlítjuk, mert nagyon szembeűnő például a targumok vagy a Szeptuaginta esetében, hogy amikor az eredeti szentírási szöveg erősen antropomorf módon beszél Istenről, ezt a fordítások akár azon az áron is tompítani igyekeznek, hogy radikálisan eltérnek az eredeti szövegtől. Lássunk erre – messze a teljesség igénye nélkül, csak illusztrációként – néhány esetet! Jól megfigyelhető például, hogy amikor Isten mindenhatóságával, mindenütt jelenlévőségével, örökkévalóságával és mindentudásával látszólag összeegyeztethetetlen, térben, időben lokalizált, „emberi” cselekvését vagy jellemzőit állítja az Írás, a Targumok ezeket rendszeresen elválasztják Isten személyétől, és az Istennevet vagy az Elóhím szót az „Örökkévaló Szava”[mémrá Ádonáj] vagy az „Örökkévaló Dicsősége” [j’kár Ádonáj] kifejezésekkel helyettesítik. Például a B’résit első fejezeteiben mindaddig változtatás nélkül fordítják Isten neveit, ameddig a szöveg azt nem állítja, hogy az

Örökkévaló Isten „járált/sétált a kertben”.⁴⁴⁰ Ezen a ponton azonban az *Ádonáj Elóhím* szavakat *mémrá Ádonáj Elóhímnek* fordítják, azaz: „az Örökkévaló Isten Szava” sétált a kertben. Ez a megoldás az antropomorfizmus elkerülésére világosan felismerhető tendencia a targumok szövegeiben mindvégig. A Midrás szintén beleütközik a problémába, de máshogy igyekszik megoldani: nyelvtanilag úgy értelmezi a mondatot, hogy Isten „hangja ment a kertben”, és nem maga Isten.⁴⁴¹

Hasonló eset, amikor Noé történeténél a Tóra azt állítja, hogy Isten „megbánta, hogy alkotta az embert” és „bánkódott szívében”.⁴⁴² A Targumok megváltoztatják és kiegészítik a mondat értelmét, hogy elkerülhessék az antropomorfizmust: „megbántotta az Örökkévalót az Ő Szavában... ”; majd a Targum Onkelos így folytatja: „és azt mondta a Szavában, megtöri erejüket kedve szerint”; vagyis, ahogyan Rási értelmezi az eltérést:⁴⁴³ a „bánkódott szívében” kifejezést „bánatot okoz az embernek kedve szerint” értelemben fordítja, pontosabban értelmezi át.

Ez a szöveghely a Szeptuaginta fordítóit is „bántotta”, ők úgy „oldották meg”, hogy a *vájjinnáchem* igét itt értelemmentesen az *enethüméthé* szóval fordítja, azaz *bánkódott* helyett: *meggondolta magát*; a *gyötrődött, küszködött* jelentésű *vájjitéccév* szót pedig a *dienoéthé* szóval: *gondolkodott rajta, végiggondolta* (annak ellenére, hogy ugyanezt a héber szót kevéssel korábban,⁴⁴⁴ az ember vonatkozásában még háromszor is a *lüpé*, azaz *fájdalom, gyász, szenvedés* szóval adta vissza). A szövegeket összeolvasók számára az eltérések tendenciózus volta kiugróan nyilvánvaló.

Szintén ugyanezt a helyet a Midrás is fontosnak látja kommentálni abból a szempontból, hogy a pogányok Isten

mindentudásával szembeni ellenvetéseit kivédje (itt a szöveg szó szerinti értelmét nem igyekeznek elhomályosítani, hanem egy példázattal más megoldást javasolnak).⁴⁴⁵

E két példával átfogóan nem bizonyítottuk, de illusztráltuk azt a jelenséget, amely minden, a témát kutató számára evidens módon végigkíséri a Tanach-fordításokat és kommentárokat a Szeptuaginta idejétől (i. e. 2. század) egészen a középkorig. Általánosságban azt mondhatjuk: *a Tóra eredeti szövege érdekes módon sokkal inkább megengedi az antropomorfizmust Isten vonatkozásában, mint a későbbi kommentátorok és fordítók.* Ha egy modern vallástörténeti paradigma talaján próbálnánk értelmezni ezt a jelenséget, akkor a vallás fejlődésére következtethetnénk belőle, amennyiben a régi, antropomorf politeizmustól az antropomorf monoteizmuson át végül az elvonatkoztatottabb, emberi tulajdonságokkal már egyre kevésbé, s végül egyáltalán nem bíró istenfogalom felé ível a haladás vonala. Ez a koncepció azonban nem áll meg, ha az archaikus felfogás alapjaira helyezkedünk, amely szerint a minden betűjét és írásjelét illetően kinyilatkoztatott Tóra a hibátlan és tökéletes isteni Tanítás, a későbbi korok pedig hanyatló tendenciát mutatnak, amely egyre távolabb szakad az eredeti szöveg mély igazságaitól. Így a fordítások és a kommentárok sohasem lehetnek még egyenrangúak sem a Tóra szövegével, Mózes, a legnagyobb próféta tudományával és istenismeretével; az pedig fel sem merülhet, hogy a fordítások és a kommentárok nagyobb istenismeretet mondhatnának maguknak, mint a Tóra akár isteni, akár emberi szerzője. Ebben az esetben a szembetűnő feszültség, amelyet a szövegeken végigvonuló „kommentálási kényszer” jól jelez, inkább a hellénisztikus-filozófiai negatív istenfogalomnak való megfeleltetés szükségének tudható be,⁴⁴⁶ azaz dekadens tendencia;

másfelől a bálványimádástól való felfokozott óvakodásnak, amely még a Tóra szövegének *p'sát* értelmét is korlátozza annak érdekében, nehogy valaki bármilyen istenképet készítsen vagy imádjon.⁴⁴⁷ Most számunkra elegendő annak tudatosítása, hogy ez a feszültség létezik.

Általánosságban véve foglalkozik a jelenséggel például az alábbi talmudi részlet is: „Rabbijaink tanították: Abban az esetben, ha [valaki azt mondja,] *kárjáná* [vagyis Biblia felolvasására képes személy] vagyok, ha már olvasott fel három verset [a Tórából]... Rabbi J'húdá azt mondta: Tudnia kell olvasni és fordítani is, még ha csak a saját értelmezése szerint is. De azt tanultuk: Rabbi J'húdá azt mondta: Aki szó szerint [*k'cúrátó: formája szerint*] lefordít egy verset, az hazug; ha viszont hozzátesz, akkor káromló és rágalmazó. De akkor mit értünk fordításon [ellá m'í tárgúm]? A mi fordításunkat [targúm dídán].”⁴⁴⁸ A toszafisták e részlethez fűzött kommentárja szerint itt arról az – általunk fentebb már tárgyalt – versről van szó, amely a Tórában azt állítja a hetven vénről, hogy „látták Izrael Istenét”. Ugyanis ha valaki ezt szó szerint lefordítja a gyülekezet előtt arámira, az – úgy mond Rabbi J'húdá – hazudik, mivel Istent nem lehet látni; aki viszont hozzátesz a szöveghez, így: „látták Izrael Istenének *angyalát*” – az pedig káromlást követ el, mivel a szöveg Istenről beszél. De ebben az esetben a Tóra eredeti szövegéről is azt állítjuk, hogy hazudik? Mindenesetre a „mi fordításunk”, ami alatt a Targum Onkelosz értendő elsősorban, így oldja fel a nehézséget egy szó betoldásával: „látták Izrael Istenének *dicsőségét [j'kár]*”. Azonban itt is meg kell jegyeznünk: a probléma – úgy tűnik – az egyszerűen fogalmazó írott Tóra számára még nem létezett.

Hasonló küzdelmet folytat a kommentárirodalom és a Targumok az ősatyáknak megjelenő *S'chíná* tórai

antropomorf jellegének „eltüntetéséért”. Ábrahámnak „megjelent [vájjérá, vagyis láthatóvá vált] az Örökkévaló”⁴⁴⁹ mondja a szöveg, amikor is három férfit lát, akiket azután megvendégel. Közülük kettőt a Tóra explicit módon angyalnak nevez,⁴⁵⁰ a harmadikat azonban sehol sem nevezi annak, viszont mind nyelvtanilag, mind tartalmilag a szöveg – közeli olvasatban egyértelműen – arra utal, hogy a harmadik maga a *S’chíná*. A Midrás azonban mindent elkövet, hogy mindhármát angyalnak értelmezhesse, s miközben elismeri, hogy az Isteni Jelenlét is ott volt, sőt azt is állítja például, hogy míg Ábrahám ült, a *S’chíná* előtte állt, ugyanakkor az antropomorf jellegzetességeket következetesen átruházza a „harmadik” angyalra (akit a tórai szöveg nem említ).⁴⁵¹ Az eredeti elbeszélés közeli olvasata sokkal inkább azt sugallja, hogy a harmadik „férfiú” nem más, mint az Örökkévaló megjelenése. Ez az értelmezés radikálisan eltér a szóbeli Tan által adottól, viszont könnyen összehozható a *t’múnát Ádonáj* fentebb ismertetett tórai jelenségével, hiszen ott is a *S’chíná* „lábairól”, antropomorf jellegzetességeiről van szó, valamint Izrael Istenének látásáról; és az a benyomásom, hogy annak feltételezése, miszerint az Örökkévaló „képmása”, „tükörképe” vált láthatóvá Ábrahám előtt, akkor sem sérti Isten attribútumait, valamint a bálványimádás tilalmát, ha nem vesszük igénybe a „harmadik angyalnak”- a szöveg által alá nem támasztott – koncepcióját. Hiszen mindössze annyit állítunk ezzel, hogy amit Mózes és a hetven vén látott, azt Ábrahám is látta – ami egyáltalán nem elképzelhetetlen. A szöveg közeli olvasata és a kommentárok, vagyis az írott és a szóbeli Tóra között feszülő ellentét itt egészen nyilvánvaló.

A Tóra a második ősatyáról, Izsákról jóval szűkszavúbban csak annyit állít, hogy neki is „megjelent [vájjérá: láthatóvá vált] az Örökkévaló”⁴⁵² két ízben is. Esetleg feltételezhetjük,

hogy ez hasonló élmény lehetett, mint Mózesé és Ábrahámé. A Midrás szerint Izsák akkor is látta a *S'chínát*, amikor „kinyújtotta a nyakát az oltáron” megkötöztetésekor, és később ezért homályosult el a látása.⁴⁵³

Jákobról szintén olvassuk, hogy „megjelent neki az Örökkévaló” több ízben is.⁴⁵⁴ Itt azonban ismét találkozunk egy nehezen értelmezhető történettel, amelynek közeli olvasata – szemben a kommentárirodalom többsége által adott értelmezéssel – ismét arra látszik utalni, hogy az Örökkévaló – illetve dicsősége, jelenléte vagy képmása – egy férfi képében jelent meg neki:

És hátramaradt Jákób egyedül; és tusakodott vele *valaki [ís: egy férfi]* a hajnal feljöttéig. Midőn látta, hogy nem bír vele, odanyúlt csípőjének forgócsontjához; és kificamodott Jákób csípőjének forgócsontja, midőn tusakodott vele. És mondta: Bocsáss el, mert feljött a hajnal. Mondta: Nem bocsátlak el, hanemha megáldottál. És mondta neki: Mi a neved? Mondta: Jákób. És mondta: Ne Jákóbnak mondassék többé a neved, hanem Izraélnek, mert küzdöttél Istennel [*száritá ím-elóhím*] meg emberekkel és győztél. És kérdezte Jákób és mondta: Add tudtomra, kérlek, nevedet! Mondta: Minek is kérdezed nevemet? És megáldotta őt ott. És elnevezte Jákób a helyet Peniélnek [*p'niél: Isten arca*]: mert láttam Istent [*kí ráítí elóhím*] színről-színre [*páním el-páním: arc arcnak*] és megmenekült lelkem.⁴⁵⁵

Szemben a szöveg közeli olvasatával, amely azt valószínűsíti, hogy Jákób magával Istennel harcolt itt, aki egy férfi képében jelent meg neki, a szóbeli hagyományban mára az az értelmezés vált uralkodóvá, hogy Ézsau védőangyala volt Jákób ellenfele.⁴⁵⁶ Már itt szeretném megjegyezni, hogy a Midrásban még szerepelnek ettől eltérő vélemények is, köztük Rabbi Lévié, aki szerint Jákób magával a *S'chínával* küzdött.⁴⁵⁷ De akik azt vallják, hogy ellenfele egy angyal volt, azok is szembetalálják magukat azzal a nehézséggel, hogy az angyalt is jelentő *él, elóáh* szó itt kétszer is félreérthetetlenül abban a többes számban áll (*harcoltál Istennel: szárítá ím-elóhím; láttam Istent: ráítí elóhím*), amely a Mindenható Istent jelentheti (hiszen Jákób *egyetlen* valakivel verekedett). Ezt a problémát a Midrás nagyon is érzékeli, hiszen az egyik esetben azzal próbálja semlegesíteni, hogy Jákób több angyallal harcolt⁴⁵⁸ (de ezt a tórai szöveg nem támasztja alá); másodszer pedig azzal, hogy az angyal csak annyit mondott neki: majd később, Bét-Élben meglátja a *S'chínát*, és csak akkorra vonatkozik a „láttam Istent” kifejezés, nem pedig erre az esetre.⁴⁵⁹ Bár ezen a helyen nincs helyem a részletesebb elemzésre, ennyi is elég annak érzékeltetéséhez, hogy a fordítások és a kommentárirodalom következetes küzdelmet folytat⁴⁶⁰ az értelmezésben egy olyan irányban, amit maga a tórai szöveg nem érez szükségesnek: az antropomorfizmus ellen. Az eredeti mondatok közeli olvasata valószínűbbé, természetesebbé tesz egy olyan – régebbi – értelmezést, amely szerint az Örökkévaló – illetve „tükörképe” – egy férfi formájában jelent meg Jákóbnak, hasonlóan Ábrahámmalhoz.⁴⁶¹

A *t'múnát Adonáj*, az Örökkévaló képe, amelyet, mint láttuk, a Midrás a *S'chínával*, az *Isteni Jelenléttel* azonosít, megjelenik még számos helyen a Tanachban. Ezek közül már csak néhányra emlékeztetek itt az említés szintjén. Jechezkél prófétánál „mint zafírkőnek a látványa⁴⁶² [k'maré]

trónnak alakja [d 'mút], és a trón alakján [d 'mút] egy alak [d 'mút], *mint embernek a látványa [k'maré ádam]* rajta felülről. Láttam pedig mintegy csillogó ércnek színét, mint tűznek látványát, melynek kerete van köröskörül, *derekának* látványán fölül; *derekának* látványán alul pedig láttam mintegy tűznek a látványát (...) Az *az Örökkévaló dicsősége alakjának látványa [maré d'mút k'vód Ádonáj]*.”⁴⁶³ A *t'múnát Ádonáj* itt már nyíltan megfogalmazva egy ember látványához hasonló alak, akinek dereka is van; s ezzel az Örökkévalót leképező *celem* és *d'mút*, ami a Teremtés története szerint az ember, és a Mózes által látott *t'múná* egy irányba mutatnak.

Hasonlóképp említésre érdemes a Jesája 6:10, amelyben a próféta azt állítja: „láttam az Urat [váere et-Ádonáj]”. A Midrás szerint M'nasse király többek között ezt az állítást használta fel, hogy a prófétát eretnokség vádjával kivégeztesse, s a Talmud ennek kapcsán röviden kitér a Szentírásban található ellentmondásosság általános problémájára: „... M'nasse ölte meg Jesáját. Raba azt mondta: Bíróság elé vitte, majd kivégeztette. Azt mondta neki: Tanítód, Mózes, ezt mondta: »Nem lát ember engem [ti. Istent], hogy élve maradjon«,⁴⁶⁴ te viszont azt mondtad: »Láttam az Urat, ülve magas és emelkedett trónon.«⁴⁶⁵ (...) Tudom, gondolta Jesája, hogy bármit mondok neki, úgysem fogadja el, és ha egyáltalán válaszolok neki valamit, előre megfontolt szándékból való gyilkossá lesz. Ezért kiejtette a[z Isteni] Nevet, és lenyelte őt egy cédrus. De elhozták a cédrust és szétfűrészelték. Mikor a fűrész elérte őt, meghalt, mert azt mondta: »Tisztátalan ajkú nép közt lakom«.⁴⁶⁶ *De vajon nem maradnak-e [így is] meg az ellentmondások az Írásokban?* »Láttam az Urat«, ez azzal összhangban értendő, ami taníttatott: A próféták mind homályos üvegbe néztek, de Mózes tiszta üveg által látott.”⁴⁶⁷ Rási szerint az utolsó mondat úgy értendő, hogy a próféták látomásaikban

csak képzelték, hogy látják az istenséget, valójában nem látták; ezzel szemben Mózes látomása során tudta, hogy az istenséget halandó szem nem láthatja. Ez összhangba hozható a mi állításunkkal is: a *t'múnát Ádonájt* látták valamennyien, nem magát az Istent - illetve Őt csak annyiban, amennyiben ezen keresztül. És ezen a ponton szeretném nyomatékosan megjegyezni, hogy Jézust mint Isten képét az Újszövetség pontosan ugyanígy értelmezi:

Istent soha senki nem látta - az egyszülött Fiú mutatta meg [betű szerint: *vezette ki*], aki az Atya ölében van.⁴⁶⁸

Egyébként máshol *János evangéliuma* Jesája fentebb említett látomásának tárgyát explicit módon Jézusra vonatkoztatja,⁴⁶⁹ majd közvetlenül ezután állítja, hogy Jézus Isten képe.⁴⁷⁰

Megemlíthetjük még, hogy a próféták gyakorta kaptak arra megbízatást Istentől, hogy profetikus *performance*-aikban mintegy játsszák el, amit Isten tesz.⁴⁷¹ Ilyenkor a próféta az üzenet átadásakor a láthatatlan Isten látható képmásaként funkcionált. Néha nemcsak „színdarab” volt ez, hanem sorseseményeiken, életükön keresztül jelenítette meg Isten önmagát.⁴⁷² Jézus mint próféta hasonlóan is értelmezte önmagát. Ilyen értelemben is nevezhető a próféta Isten képének.

Röviden összefoglalom a Jézussal mint Isten képmásával kapcsolatos legfőbb állításaimat:

1. Önmagában az a felfogás, hogy Istennek van képmása, nem idegen a Tórától, nem minősül bálványimádásnak, és nem szükséges hozzá semmilyen pogány eredetű, külső inspiráció vagy gondolat, hanem a Tórában és a Tanach egészében megtalálható, abból levezethető tanítás. A bibliai leírások alapján ez a „tükörkép” számos antropomorf jellegzetességet mutat (pontosabban ideje a fordítottjára átfogalmaznunk ezt a megállapítást: valójában az ember az, aki számos theomorf jellegzetességet mutat, mivel Isten képére és hasonlóságára teremtett).

2. Az Örökkévaló dicsőségének e titokzatos megjelenési módján kívül a Tóra magát az embert is – egy más értelemben – Isten képmásának és hasonlatosságának nevezi. Ezért ab ovo nem idegen a Tórától, hogy az emberben Isten képmását lássuk.

3. Bár kényszerítő erővel, minden kétséget kizáró módon nem bizonyítható, hogy az Ábrahámnak és Jákóbnak megjelenő „férfi” maga az Örökkévaló képmása volt, de a szövegek közeli olvasata ezt nagyon erőteljesen valószínűsíti – szemben a szóbeli Tan értelmezésével, bár nyomokban ott is megjelenik ennek a felfogásnak a lehetősége –, s az előző két pont alapján azt mondhatjuk, hogy ez az értelmezés egyáltalán nem idegen a – közeli olvasatban megismert – Tóra szellemétől, és szintén nem igényel semmilyen külső, pogány inspirációt vagy gondolatot.

4. Nyilvánvaló, hogy az Újszövetség Jézust, azaz a Messiást egyúttal Isten képmásának is tekinti. A magam részéről bizonyítottnak veszem, hogy ehhez a felfogáshoz – a fentiek alapján – nem szükséges külső, pogány hatást feltételeznünk, hanem ez magából a Tórából és a Tanachból is kikutatható, ha nem is kényszerítő erővel. Magyarán: ez a

gondolat egy minden ízében zsidó értelmezésként is felfogható, nem szükséges hozzá pogány inspiráció.

5. Mindenképpen teljesen újszerű viszont ennek a felfogásnak az az eleme, amely szerint *a t'múnát Ádonáj - átmenetileg - egy hús-vér ember személyében jelenik meg egész Izrael szemei előtt.* Teljesen újszerű, de önmagában nem ellentétes a Tóra egyetlen állításával vagy parancsával sem. Amennyiben - a szóbeli Tan értelmezésétől eltekintve, viszont a szövegközeli olvasatot követve - az ősatyáknak megjelenő „férfi” személyét (aki nyilvánvalóan antropomorf tulajdonságokkal bír, így például *eszik* is, ami kizárólag a hús-vér lények sajátja⁴⁷³) a *S'chínával*, a *t'múnát Ádonáj*al azonosítjuk, akkor azt mondhatjuk, a Tóra felfogásától nem idegen, hogy Isten e „tükörképe” emberként jelenjen meg. E felfogás szerint a misztikus *t'múná*, valamint a hús-vér ember mint *celem* és *d'mút* eggyé válva jelenik meg az Örökkévaló képmásaként.

Végső következtetésem tehát ebben a kérdésben az, hogy az írott Tórától lényegileg nem idegen, abból kikutatható, bár logikailag nem kényszerítő erejű az a felfogás, amely szerint a Messiás egyúttal Isten képmása is. Nem sérti ez a Törvény bálványimádásra vonatkozó tilalmát sem, és az idegen istenek imádására vonatkozó tilalmat sem. Nem szükségszerű pogány vallási-filozófiai hatást tételeznünk fel mögötte. Vagyis a Törvény és a Tanach betűkig és írásjelekig men Őtiszteletének és beteljesítésének jézusi programjával ez a felfogás elvileg összeegyeztethető - és ezt kívántam bizonyítani. Ugyanakkor az 1. századi zsidóságban kétségtelenül rendkívül újszerűen hathatott, legalábbis a rendelkezésünkre álló iratok szerint, amelyek - a szintén zsidók által írt Újszövetségen kívül - nem számolnak be a messianisztikus várakozással kapcsolatosan hasonló gondolatról.

D. A MESSIÁS MINT ISTEN SZAVA

Az Újszövetség szövege – elsősorban János írásai – több ízben is azonosítja Jézust Isten szavával (igéjével):

Kezdetben volt az *Ige [logosz]*, az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige. Ez kezdetben Istennél volt, minden általa jött létre, és semmi sem jött létre nélküle, ami létrejött. (...) És *az Ige hús-vér testté [szarx] lett, sátrat vert közöttünk...* ⁴⁷⁴

Ami kezdettől volt, amit hallottunk, amit szemeinkkel láttunk, amit csodálattal néztünk és kezeinkkel megérintettünk: az élet Igéjéről... ⁴⁷⁵

És láttam a megnyílt eget, és íme, egy fehér ló, a rajta ülőt Hűségesnek és Igaznak hívják, és igazsággal ítélkezik és harcol. Szeme olyan, mint a tűz lángja, fején sok diadém, neve fel van írva, amelyet senki nem tud, csak ő maga, vérbe merített ruhát visel, a neve pedig: *Isten Igéje.*⁴⁷⁶

A modern kommentárok többnyire azt hangsúlyozzák, hogy a korabeli zsidóságban nem létezett olyan felfogás, amely

szerint a Messiás egyúttal a „megszemélyesült” Ige, isteni Szó lenne.⁴⁷⁷ Ebben a formában ez igaz is; de ha figyelembe vesszük az előző alfejezetben mondottakat és a korabeli Targumok nyelvezetét is, akkor azonnal megtaláljuk a nyilvánvaló megoldást. Ugyanis amint fentebb kimutattuk, a Targumok minden olyan esetben, ahol Isten antropomorf jellegzetességekkel van felruházva a Tanach eredeti szövegében, az *Elóhím*, illetve az *Ádonáj* szavakat kiegészítik így: *mémrá Elóhím*, illetve *mémrá Ádonáj*, (vagy *j'kár Elóhím*, *j'kár Ádonáj*), ahol a *mémrá* pontosan ugyanazt jelenti, mint a görög *logosz*: *szó*, *beszéd* stb. Ha a fenti görög mondatokat héberre fordítjuk vissza, valóban semmilyen Tanach-beli párhuzamot nem találunk, de ha a Targumok arámijára fordítjuk vissza, a szöveg azonnal rendkívül ismerőssé válik a zsinagógákban jártas korabeli zsidó számára. Sőt, nemcsak ismerőssé, de könnye(bbe)n értelmezhetővé is: „az Isten volt az Ige” azonosítás értelemszerűen adódik abból, hogy a Tóra héber eredetijében szereplő *Elóhím/Ádonáj* szavakat fordítja a Targum ezekben az esetekben a *mémrá*val (tehát az Írásokban csak kicsit is jártas ember tudta, hogy ami a héberben „csak” *Isten* vagy *Örökkévaló*, az a Targumban *Isten* vagy az *Örökkévaló szava*; azaz a kettő megfeleltethető egymásnak, azaz valamiképp azonos is, meg nem is); és a *mémrá* az Istenről állított antropomorf jellegzetességek esetén használatos az Istennevek kiváltására. Azaz a *mémrá* a Targumokban mindig *személyként viselkedik*. Tekintve, hogy ekképp a *mémrá Elóhím/Ádonáj* megfelel valamilyen mértékben a *S'chínának* és a *t'múnát Ádonáj*nak is, vagyis Isten antropomorf megjelenéseinek, máris teljesen érthetővé válik, hogy az arámi fordításokhoz szokott fül számára, miután emezeket már a Messiással azonosította, teljesen szokványos lesz, hogy a *mémrát* is azonosítsa a Messiással. A fentebb idézett újszövetségi mondatok arámira visszafordítva majdnem hogy maguktól értetődnek (eltekintve attól a meglepően

újszerű, de önmagában nem törvényellenes állítástól, amely szerint az - eddig is antropomorf - *mémrá Ádonáj* emberként megtestesült).

Tekintettel arra, hogy ebben a tanulmányban nem feladatom a *logosz* messianisztikus megjelenésének krisztológiai-filozófiai elemzése, ezzel le is zárom ennek a kérdésnek a tárgyalását. Ugyanis kimutattam, hogy a Messiás *mémrá Ádonáj*ként való értelmezése könnyen beilleszthető a korszak fogalmi hálójába, és attól nem idegen, a Törvény parancsolatait nem sérti meg.

Annyit azonban érdemes még megjegyeznünk, hogy ezen a ponton érthetővé válik a Messiás preegzisztenciájára vonatkozó felfogás is. Mert bár önmagában a Messiásról mint emberről ilyen gondolatot a rabbinikus és a qumráni irodalomban keveset⁴⁷⁸ találunk, a *t'múnát Ádonáj* és a *mémrá* vonatkozásában viszont ez a felfogás evidens.

A TRINITARIANIZMUS ZSIDÓ GYÖKEREI

Az előző, a Messiással mint Isten képével, szavával, illetve dicsőségével foglalkozó alfejezetek kapcsán még egy felvetést fogalmazhatunk meg: a trinitarianizmus mint az egyetlen Isten „egységben való megosztottságának” gondolata a kereszténységben nem pogány kultuszokban gyökerezik, hanem az 1. századi zsidóság vallási közéletében, közelebbről a targumokban. A fentiek fényében ugyanis joggal felvethető - s az 1. században a zsinagógákban a Szentírást arámiul hallgatók akár fel is vethették -, hogy Isten, az Örökkévaló azonos-e a

targumokban ezeken a helyeken szereplő „Isten Szavával” vagy „Isten S’chínájával”, vagy különbözik tőlük? Másképp megfogalmazva: Isten-e a Mémrá és a S’chíná? Imádjuk-e a Mémrát és a S’chínát? Hiszen az eredeti héberben a helyükön egyszerűen csak az Isten vagy az Örökkévaló szó áll. Ha a Mémrá és a S’chíná voltaképp az egyetlen Isten, és méltó az imádásra, akkor mi szükség ilyen akkurátusan megkülönböztetni „őket” az egyetlen Istentől, szabad-e, lehet-e megkülönböztetni őket? Ha nem azonosak Vele, akkor kik/mik? Részesülhetnek-e imádásban? A rabbinikus irodalom, úgy tűnik, amellet teszi le a voksát, hogy igen.⁴⁷⁹ Tehát a Mémrá és a S’chíná valamiképp maga Isten. Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy nem pusztá nevei csak Istennek, hanem mintegy Isten megjelenési formái a térben és az időben. Ennyiben azonban mégiscsak különböznek Tőle mint határtalan, végtelen, mindenütt jelenlévő, nem emberszerű, örökkévaló, változatlan, mindenható, mindentudó Szellemtől.

A targumok nyelvében tehát megtörténik az egyetlen és egységes Istennek az a megosztottsága, pontosabban ön-megosztása, amely a szentháromságtan lényege is: Isten egyetlen, örök, változatlan, mindenütt jelenlévő, mindentudó, mindenható, semmihez nem hasonlítható, fölfoghatatlan Szellem; ugyanakkor Ugyanő képes megjelenni „önmagát összesűrítve” a térben és időben – időnként akár emberhez hasonló alakban is –, bánkódni, gyötrődni, megbánni, hogy valamit megtett, sétálni, szenvedni stb. Mint már említettem, a képmás, t’múná szó a mín gyökből ered, amelynek egyik jelentésköre: megoszt, szétválaszt (sőt a -ból, -ből, -tól, -től alapjelentésű *min* prefixummal is rokonságba hozható talán). A *képmás* tehát – általános emberi archaikus felfogás szerint is – *megosztottságot* jelent: abból lett most kettő, amiből eddig egy volt. A *t’múnát Ádonáj* az, amikor az Örökkévaló

megosztja önmagát másokkal (az emberekkel), vagyis megjelenik nekik Az, aki nem jelenhet meg, láthatóvá válik Az, aki láthatatlan. Eközben azonban töretlenül azonos is marad önmagával. Nem véletlen, hogy a rabbinikus irodalom és az Újszövetség egyaránt a *tükörkép* hasonlatával él a *t'múnát Ádonájt* illetően. Ez a hasonlat tökéletesen pontos, ugyanis *a tükörben nem egy másolatot látunk, hanem magát a dolgot* (hiszen – fizikailag nézve – nem keletkezik másolat, hanem ugyanazok a fénysugarak hatolnak a szemünkbe ugyanarról a dologról, mintha nem tükörben, hanem közvetlenül néznénk, csak más úton: a tükörről – ami nem azonos a tükörképpel – visszaverődve, és nem egyenesen). Ugyanakkor mégis keletkezett egy másolat egy másik értelemben, hiszen például önmagunk arcát sohasem láthatnánk meg a tükör közvetítése nélkül. Különbözik-e tehát a tükörkép az eredetijétől? Egyáltalán nem, miközben – más értelemben – mégis igen. Ugyanez a válasz arra a kérdésre, különbözik-e a *S'chíná* és a *Mémrá* Istentől.

Még egy észrevétel: bár teljes következetességgel ez nem mutatható ki, mint tendencia mégis megállapítható, hogy míg Isten antropomorf megjelenéseit a Tanachban a targumok a *Mémrával*, addig a nem antropomorf jellegű, de térben és időben konkrét, és valamiképp érzékelhetővé váló megjelenéseit a *S'chínával* adják vissza. Ebben gyakorlatilag kitapintható egy proto-trinitarianizmus, az Atya, az emberként megjelenő Fiú és a spirituális jelenlétként megtapasztalható Szent Szellem hármassága, egyfajta „zsidó szentháromság”. A *S'chínát*, mint már említettem, a rabbinikus irodalom is gyakran a Szent Szellemmel felcserélhető fogalomként használja.

Mindez természetesen külön kutatást és feldolgozást érdemelne,⁴⁸⁰ amit itt nem tudok elvégezni – de témám

szempontjából ennyit mindenképp meg kellett említenem.

E. A MESSIÁS MINT ISTENNEL EGYENLŐ LÉNY

Az alcímben jelzett kérdést itt külön tárgyalom a Messiás isteni természetének kérdésétől, mivel nem teljesen ugyanazt jelenti. Az Újszövetség számos helyen Istennel nemcsak *egynek*, hanem *egyenlőnek* is állítja a Messiást.⁴⁸¹ Ezek a szövegek szinte mind egyöntetűen egyetlen Tanachbeli helyre hivatkoznak:

Úgymond az Örökkévaló uramnak [Iádoní]: Ülj jobbomra, mígnem teszem ellenségeidet lábaidnak zsámolyául.⁴⁸²

Ezt a mondatot – és az egész 110. zsoltárt – a rabbinikus irodalom is messianisztikusan értelmezi.⁴⁸³ Erre a versre utal Rabbi Ákivá is, amikor azt állítja, hogy a mennyben két trón áll *egymás mellett*, és az egyikben Isten, a másikban a Messiás fog ülni.⁴⁸⁴ Még Flusser is elismeri, hogy ez zsidó, és nem pogány gondolat: „Az emberhasonlatosságú, Isten dicsőséges trónusán ülő, fenséges végidőbeli Bíró a »Megváltó« legnagyobb elképzelése, amit az ókori zsidóság valaha is produkált.”⁴⁸⁵

Az Újszövetség szerint a Messiás Isten jobbán ülve hatalommal rendelkezik minden égi lény, angyal fölött.⁴⁸⁶ Ez a gondolat sem ismeretlen a judaizmusban. Salamon királyról maga a Tanach állítja, hogy „az Örökkévaló székébe

ült”,⁴⁸⁷ s ezt a Talmud komolyan (szó szerint) veszi, és így kommentálja: „Rés Lákis mondta: Salamon először a legmagasabb lények fölött is uralkodott, amint írva áll: Akkor Salamon beült az Örökkévaló trónjába mint király...
”⁴⁸⁸

Ugyanakkor az Újszövetség azt is állítja, hogy Isten (az Atya) nagyobb Jézusnál.⁴⁸⁹ Az egyenlőség tehát – úgymond – nem „eredeti” vagy „független”, hanem Isten mintegy a jóindulatából emeli maga mellé a Messiást. Nem is tart örökké, mert az Újszövetség szerint a Messiás, ellenségeinek legyőzése után, újra és végleg alávettetik majd Istennek.⁴⁹⁰

Erről nem is szükséges többet mondanunk. A Tanach tehát – még a szóbeli Tan értelmezésében is – alátámasztja Istennek és a Messiásnak Isten jóindulatából és akaratából megvalósuló egyenlőségét.⁴⁹¹ Mindez pedig egyúttal átvezet a legmélyebb és legérzékenyebb kérdésünkhöz: a Messiás mint az emberi testben megjelent Isten kérdéséhez.

F. A MESSIÁS MINT A TESTBEN MEGJELENT ISTEN

Mielőtt e probléma tartalmi vonatkozásaival foglalkoznánk, először áttekintem a rá vonatkozó újszövetségi szöveghelyeket.

A MESSIÁSRA MINT TESTBEN MEGJELENT ISTENRE VONATKOZÓ HELYEK AZ ÚJSZÖVETSÉGBEN

A fentebb már idézett jánosi szöveg explicit módon Istennek állítja Jézust:

Kezdetben volt az Ige [logosz], az Ige Istennél volt, és *Isten volt az Ige*. Ez kezdetben Istennél volt, minden általa jött létre, és semmi sem jött létre nélküle, ami létrejött. (...) És *az Ige hús-vér testté [szarx] lett, sátrat vert közöttünk...* ⁴⁹²

A gondolat lényege itt az, hogy a *mémrá Ádonáj*, *Isten szava* valamiképp maga Isten, azonos is vele, de különbözik is tőle. Mint fentebb kimutattam, azzal, hogy a Targumok Isten antropomorf megjelenéseit így fejezik ki eufemisztikusan, azaz ahol a Tanachban maga Isten vagy az Örökkévaló szerepel antropomorf módon, ott betoldják a *mémrá* szót, végül is magából a Targumok mögött álló fordítási megfontolásból⁴⁹³ következik, hogy a *mémrá Ádonáj* magával Istennel, az Örökkévalóval egy, ugyanakkor különbözik is tőle. Az Újszövetség újszerű állítása ebben mindössze annyi, hogy ez a valóság emberi létet öltött magára, emberi testben eljött, „sátrat vert” (*eszkénószén*), ami egyértelműen a *S’chínára* utal (a *sátor* jelentésű görög *szkéné* szót sok etimológus a héber-arámi S-K-N gyökből származtatja, amelyből a *lakozás* jelentésű *S’chíná* is ered).⁴⁹⁴

Ez a kettősség, amely így a Messiást mint Isten szavát, képét és fiát hol azonosítja Istennel, hol megkülönbözteti

tőle, végigvonul a teljes Újszövetségen. Bár a századokkal későbbi pogánykeresztény trinitológia természetesen hellénisztikus filozófiai alapokon igyekezett valahogy racionalizálni, majd dogmatizálni ezt a „kettősséget az egységben”, valójában ez a felfogás lényegénél fogva feloldhatatlanul irracionális, mert transzcendens.⁴⁹⁵ Ez okozza a fogalmi „következetlenséget”, önellentmondásosságot, paradox jelleget, „rugalmasságot”, amely végigvonul magán a Tórán és a Tanachon is, hiszen különben a Targumoknak és a rabbinikus irodalomnak nem kellene azt a „kétségbeesett” küzdelmet folytatniuk az ellentmondásosság feloldásáért, amelyet fentebb bemutatunk: lehet-e látni Istent, akit soha senki nem látott? Az említett későbbi, hellénisztikus pogánykeresztény trinitológia abban különbözik radikálisan az eredeti – nem ebionita⁴⁹⁶ – zsidókeresztény felfogástól, hogy utóbbi ezt titokként, műsztérionként, szódként értelmezte – mint ezt a későbbiekben ki fogom mutatni –, és nem kívánta sem racionalizálni, sem formalizálni, sem dogmatizálni.

Maga az „újszövetségi-történeti” Jézus egyetlen egyszer nyilatkozik explicit módon a kérdéstről:

... az én juhaim hallgatnak a hangomra, én is ismerem őket, és követnek engem – én pedig örök életet adok nekik, és soha, semmiképpen nem fognak elveszni, és senki nem fogja kiragadni őket a kezemből. Atyám, aki nekem adta őket, mindenkinél nagyobb, és senki sem képes kiragadni őket az Atya kezéből. *Én és az Atya egy vagyunk.*

A júdeaiak megint köveket vettek fel, hogy megkövezzék. Jézus ezt válaszolta nekik:

- Sok jó dolgot mutattam nektek Atyámtól, ezek közül melyikért köveztek meg engem?

Nem jó dologért kövezünk meg - felelték neki a júdeaiak -, hanem istenkáromlásért, és azért, mert te ember létedre Istenné teszed magad!

Jézus ezt válaszolta nekik:

- Nincs megírva a Törvényetekben: „Én mondtam: istenek vagytok”? Ha azokat isteneknek mondja, akikhez Isten szava szólt - és az Írás nem bontható meg -, akkor arról mondjátok, hogy istenkáromlást szól, akit az Atya megszentelt és elküldött a világba, mivel azt mondtam, hogy Isten Fia vagyok? Ha nem Atyám tetteit hajtom végre, ne higgyetek nekem! De ha ezeket teszem, ha nekem nem is hisztek, higgyetek a tetteknek, hogy rádöbbenjete és megértsétek, hogy az Atya bennem van, én pedig az Atyában!⁴⁹⁷

Anélkül, hogy most mindent részletesen elemeznénk ebben a szövegben, csak szögezzük le a következőket: 1. az „újszövetségi-történeti” Jézus a „kettősségben lévő egységet” állítja, miközben fenntartja a különbözőséget is, tehát a fentebb kifejtettek értelmében beszél; 2. a vele szemben határozottan megfogalmazott vád az, hogy ember létére Istenné teszi magát, azaz ezen a ponton durván megszegi a Törvényt; 3. egy érdekes, nem kézenfekvő

bizonyítékot hoz a Tanachból, a 82. zsoltárból, amelyet itt bővebben idézek:

Isten [elóhím] ott áll isteni gyülekezetben [báádát él = Isten gyülekezetében], istenek [elóhím] közepette ítélt: Meddig ítéltetek jogtalanul (...) Én azt mondtam: istenek vagytok [elóhím áttem], a Legfelsőnek fiai mindnyájatok [úv'né eljón kull'chem]. Ámde mint emberek haltok meg [k'ádám t'mútún] s mint a nagyok egyike estek el [úch'áchád hásszárím tippólú = mint egy a fejedelmek közül, estek/buktok el]... ⁴⁹⁸

Azt a végtelen sokféleséget, amit e versek fordításában a keresztény és a zsidó, régi és új bibliafordítások egyaránt nyújtanak, itt messze nincs helyünk részletesen áttekinteni: ezek ismét jól példázzák azt a „nyugtalanságot”, amely az *elóhím* és az *él* szavak fordítása körül ilyenkor érezhető. A modernebb zsidó fordítások egy része is vállalja, hogy az *elóhím* szót itt mindenütt *Istennek* vagy *isteneknek* fordítja (köztük az idézett magyar IMIT-fordítás is). A Szeptuaginta ugyanígy. A Targum szerint azonban: „Isten, az Ő *Jelenléte* [*S'chínátjá*] lakik az *igazak* [*cáddíkin*] gyülekezetében, akik erősek a *Tórában* [*b'órájtá*], ítélni fog az igaz *bírák* [*dínín*] között. (...) Azt mondtam: Ti *angyaloknak* [*k'mál'áchjá*] számítottok, és mindannyian olyanok vagytok, mint a magasság *angyalai* [*ánglé*].” A héber *élt*, *elóhímot* tehát csak egyszer adja vissza hűen, de a *S'chínával* kiegészítve, aztán egyszer *igazaknak*, egyszer *bíráknak*, kétszer *angyaloknak* fordítja, az antropomorfizmusnak vagy a politeizmusnak még a látszatát is kerülve. Rási Tanach kommentárja követi ebben a Targumot. Az *elóhím* szavakat e versekben az első kivétellel *bíráknak* olvassa a Talmud

is,⁴⁹⁹ viszont Rész Lákis (3. sz.), sőt az egyik *tánná* (1-2. század!) szó szerint *isteneknek* (*isteni lényeknek*) értelmezi, és szerintük *Izrael azon fiaira vonatkozik, akik hallották Istent szólni a Szinájrról, s akik ezért örökké éltek volna, ha nem vétkeztek volna később az aranyborjával, s így a későbbi nemzedékek ebben az esetben meg sem születtek volna.*⁵⁰⁰ Ez az értelmezés – melyet a Talmud elfogadni látszik, mert erős érvekkel támogat – meglepően közeli rokonságot mutat Jézuséval, aki szintén azt mondja, hogy az Írás azokat nevezi *isteneknek*, akik Isten szavát hallották,⁵⁰¹ majd ebből igazolja, hogy amikor Isten fiának tekinti magát – azaz hallgatólagosan elfogadja, hogy ebből következően isteni természettel bír –, akkor ezzel nem követ el istenkáromlást. Még a szóbeli Tanban is találunk tehát olyan elemet, amely *ebben az összefüggésben (!) az előhím* szót *isteneknek, isteni lényeknek* értelmezi, így Jézus érvelése ismét nem tekinthető „rendszeridegennek” a zsidó hagyománytól, még kevésbé a Tanach eredeti szövegétől.⁵⁰²

Az Evangéliumok ezeken a helyeken kívül explicit vagy implicit módon Istennek vagy „az Úr”-nak állítják még Jézust számos helyen, de ezekkel külön nem foglalkozom, mert tartalmilag nem adnak hozzá az eddigiekhez.⁵⁰³ Áttérve a levelekre:

És bevallottan nagy a jámborság titka: *Isten láthatóvá vált hús-vér testben, igaznak bizonyult szellemben [szellem által], angyalok látták meg, nemzetekben hirdettetett, hittek benne a világon, dicsőségbe emeltetett fel.*⁵⁰⁴

Először is jegyezzük meg, hogy ebben a mondatban a modern szövegkiadások lábjegyzetbe rekesztik ki az *Isten*

szót, és az *ő/aki* névmással helyettesítik, mivel a korábbi kéziratokban ez szerepel. Ugyanakkor a Textus Receptus, a bizánci szövegcsoporthoz többsége, az ortodox (görögkeleti) katolikus egyház által használt hivatalos szöveg, valamint a Vulgata egy - de csak egy - kézírata a fenti verziót támogatja.⁵⁰⁵ Ez mélyre vezető, a szövegkritika gyakorlati eljárásai, munkamódszerei mögött álló tudományos alapelveket vizsgálat alá vonó tudományfilozófiai és teológiai kutatás igényét veti föl, amelynek tárgyalására e helyen egyáltalán nincs terem. Tény, hogy ezen a ponton a szöveghagyomány bizonytalanságot mutat; és hagyjuk nyitva azt a kérdést, hogy ennek éppen az a krisztológiai probléma-e az oka, amelyet ebben a fejezetben tárgyalunk, vagy pedig valami más. Ha az *Isten* szó helyett az *ő/aki* névmást tartalmazó kritikai változatot vesszük alapul mégis, akkor a mondat Krisztusra utal, és ebben az esetben explicit módon és egyértelműen nem állítja a Messiás isteni voltát (bár így is erőteljesen sugallja azt). Teológiai szempontból azonban nagy súllyal esik a latba, hogy a keresztény szakrális közösség jelentős része a fenti változathoz ragaszkodik a szövegkritikusok érvei ellenében is, mert a Szentlélek „közösségi tanúságtételéhez” közelebb állónak és gazdagabbnak érzi.⁵⁰⁶ Nagyon fontos itt megjegyezni, hogy a Krisztus isteni természetét a szöveg nagy titoknak [*mega esztin to... müsztérion*] nevezi. A héber Újszövetség-fordítások⁵⁰⁷ a görög *müsztériont* - itt is - a *szód* szóval adják vissza. Már utaltam arra, hogy az eredeti zsidókeresztény felfogás így fogta fel ezt, eltérően a későbbi, hellénisztikus, pogánykeresztény teológiától. Így a jelenség írásmagyarázati szempontból könnyen értelmezhető a zsidóság hagyománya felől. A rabbinikus hermeneutika alapvetően négy szintjét ismeri az Írás értelmének: a *p'sát* (egyszerű, szó szerinti), a *remez* (jelszerű, burkolt, allegorikus), a *d'rás* (kikutatott) és a *szód* (titkos) értelmet, melyek kezdőbetűiből a középkorban a *PaRDÉS*Z (azaz *Paradicsom, Édenkert*) emlékeztető betűszót

alkották. Ebbe a modellbe illesztve a zsidókeresztény – de nem ebionita! – tanítás a Messiás isteni természetét a *szód*, azaz az Írás titkos értelme kategóriába sorolja. Ez transzcendens jellegű, ezért racionálisan nem is vezethető le kényszerítő erővel a szövegből, és nem mindenki számára megérthető.

A fenti állítás megtalálható máshol is (amellett, hogy az Evangéliumok fentebb már idézett részleteivel is teljes összhangban van):

Vigyázzatok, nehogy valaki foglyul ejtsen titeket emberi hagyományon, a világ elemein és nem a Messiáson alapuló filozófiával és üres csalással; minthogy *benne lakozik az istenség [theotész] egész teljessége [pan to pléróma] testileg [szómatikósz]...* ⁵⁰⁸

Még jelentősebb a következő hely:

Mert följánlottam, hogy én magam legyek átok alatt a Messiástól távol testvéreim helyett, test szerinti rokonaim helyett, mindenki helyett, aki csak Izrael népéhez tartozik – akiké a fiúvá fogadás és a dicsőség, a szövetségek, a Törvénykönyv, a szolgálat és az ígéretek; akiké az ősatyák, és akik közül a *Messiás származik test szerint, aki mindenek fölött való, áldott Isten mindörökké, ámen!*⁵⁰⁹

Ezeknek a helyeknek a páli eredetiségét a szövegkritika is egyöntetűen elfogadja, és keletkezésüket 55 és 60 közé helyezi. Némi vita volt azon, hogy – mivel a legrégebbi kéziratok természetesen nincsenek központozva – nem úgy tagolandó-e a mondat, hogy végül is ne állítsa egyértelműen Krisztus Isten voltát,⁵¹⁰ de – mivel erre kéziratossal bizonyíték nem állítható, s mivel a szöveg nyelvtani szerkezete ezt nem támasztja alá – végül még a kritikai szövegkiadások is a fenti verzió mellett maradtak.⁵¹¹ Leszögezhetjük tehát, hogy a farizeus háttérű, magasan képzett zsidó írástudó Pál, I. Rábbán Gámáliél tanítványa, az első század közepén ezt a mondatot már leírta.⁵¹²

Hasonló explicit állítása még a következő is:

Ezért tudtotokra adom, hogy senki, aki Isten Szellemeiben szól, nem mondja azt: „Jézus átkozott”- és *senki sem képes azt mondani: „Jézus Úr”, csakis a Szent Szellemben.*⁵¹³

Itt nem merültek fel szövegkritikai aggályok. Vermes a Jézussal kapcsolatban használt „úr” kifejezést illetően hangsúlyozza, hogy szerinte az az evangéliumokban nem Jézus isteni természetét állítja, hanem csak egy szokásos megszólítás, ami az esetek egy részére nézve elfogadható értelmezés; vagy pedig, egyes esetekben, a Messiásnak mint uralkodónak, királynak járó cím (melyeket ő, éppen ezért, igyekszik kizárni).⁵¹⁴ Az evangéliumokban 19 olyan

szöveghely van azonban, amelyben „*az Úr*” szó alkalmazása Jézusra vagy egyértelmű azonosítást, vagy nagyon erős összecsengést mutat a Tetragrammaton helyett használt *Ádonáj*nak megfelelő *Küriosz* szóval. Ami a fenti páli mondatot illeti, az *úr* szó kétértelműsége folytán nehéz megítélni, hogy „csak” a Messiásról mint uralkodóról vane itt is szó, vagy Jézust itt is azonosítja magával Istennel. Mindenesetre az előzőleg idézett szövegrész, valamint a legkorábbi keresztény hagyomány mindezeket a helyeket egyöntetűen az utóbbi irányban értelmezi. Bármelyiket fogadjuk is el, azért rögzítsük szilárdan, hogy a fenti mondat nem kötelező hittételként, dogmaként fogja fel ezt az állítást, mint a későbbi keresztény teológia, hanem azt mondja, hogy *kizárólag a Szent Szellem befolyása, hatalma alatt álló ember képes ezt hirdetni; vagyis „természetes” állapotban lévő, az isteni Szellem által nem inspirált személy nem nyilatkozhat ekképpen.* Ez mindenképpen arra utal, hogy itt nem a szokványos arámi *már, márá* megszólításról van szó – hiszen azt bárki, bármilyen állapotában, bárkire alkalmazhatta –, hanem vagy Jézus messiásiuralkodói, vagy isteni, vagy – ez a legvalószínűbb – mindkét mivoltáról. A Szent Szellem befolyásának elkerülhetetlen szükségessége⁵¹⁵ pedig ismét ennek a felfogásnak a már említett *szód-jellegét* hangsúlyozza.

A levelekben találunk további egyértelmű és kevésbé egyértelmű helyeket is a Messiás isteni természetéről,⁵¹⁶ de ezek tartalmilag már nem közölnek újdonságot, ezért részletesen nem foglalkozom velük. Most továbblépünk a Messiás isteni természetével kapcsolatos Tanach-beli helyek vizsgálatához.

A MESSIÁS ISTENI TERMÉSZETÉRE VONATKOZTATHATÓ EXPLICIT HELYEK A TANACHBAN

A következő elemzés egy rekonstrukciós kísérlet az eredeti zsidókereszténység krisztológiájának hátterét illetően, amennyiben három olyan szöveghelyet vizsgállok most meg a Tanachban, amelyekre az Újszövetség ugyan egyszer sem hivatkozik, de jó okkal feltételezhető, hogy a Messiás isteni mivoltára következthettek belőlük, mivel közeli olvasatban így értelmezhetőek.

A) JESÁJA 9:5-6

Az első ilyen hely a Jes 9:5-6-ban található:

Mert gyermek született nekünk, fiú adatott nekünk és vállán van az uralom és e néven hívják: *Csoda Tanácsadó Isten Hős Örök Atya Béke Fejedelme*; az uralom nagyobbítására és békére vég nélkül Dávid trónján és királysága fölött, hogy megszilárdítsa és megtámassza joggal és igazsággal mostantól mindörökké.⁵¹⁷

Ez a részlet tartalma szerint is evidens módon messiási, és a szóbeli hagyomány is így értelmezi.⁵¹⁸ A számunkra most

lényeges, a Messiás nevét tartalmazó - általam kurzivált - részlet héberül így hangzik: *pele jóéc él gibbór ávíád szár sálóm*. Ennek többféle fordítása lehetséges attól függően, hogy külön nevekként interpretáljuk-e a szavakat, illetve egy vagy több birtokos szerkezetként - nyelvtanilag mindegyik megoldás helyes. A modern zsidó bibliafordítások az utóbbit választják, mint például eredetileg a fent idézett IMIT-fordítás is (ld. a hozzáfűzött lábjegyzetet), vagy a Jewish Publication Society által 1985-ben kiadott angol nyelvű Tanach (" He has been named 'The Mighty God is planning grace; The Eternal Father, a peaceable ruler'").

A Szeptuaginta megoldása: „megalész búlész angelosz egó gar akszó eirénén epi tusz arkhontasz eirénén kai hügieian autu”, aminek jelentése: „nagy tanácsadás angyala/küldöttje, mert én békét hozok a fejedelmekre, békét és egészséget neki”. A héber *él* szót tehát *angelosznak* fordítja (!), az első három szót pedig egy szintagmaláncnak értelmezi (a többit pedig mintha nem is ugyanabból a héber szövegből fordítaná, vagy pedig nagyon szabadon teszi).

A Talmud azonban - amely Chizkijáhú (Ezékiás) királyra értelmezi a szöveget, akinek szerinte esélye lett volna arra, hogy ő legyen a Messiás - azt hangsúlyozza, hogy *ez nyolc különböző név*: „A Szent, áldott legyen, azt mondta: Hadd jöjjön Chizkijáhú, akinek *nyolc neve van*, és hadd büntesse meg Szanchéribet, akinek szintén nyolc van. Chizkijáhúnak, ahogy meg van írva: Pele [csoda/csodálatos], Jóéc [tanácsadó], Él [isten/bíró], Gibbór [hős], Áví [atyám], Ád [örökké], Szár [fejedelem], Sálóm [béke].”⁵¹⁹ Egy *midrás*⁵²⁰ szintén Chizkijáhúra érti, de *hat névnek tartja*, nyilván azáltal, hogy a nyolc közül valamelyik négy szót két birtokos szerkezetté vonja össze: „... tőle [Rúth-tól] hat igaz ember származik, mindegyik hat kiemelked Őtulajdonsággal:

Dávid, Chizkijáhú, Jósijáhú, Chánánjá, Misáél, Ázárjá, Dániel és a Messiás király. (...) Chizkijá, ahogy írva áll: »Az uralom nagyobbítására és békére vég nélkül Dávid trónján és királysága fölött, hogy megszilárdítsa és megtámassza joggal és igazsággal mostantól mindörökké«, a neve pedig: »Pele Jóéc Él Gibbór Áví Ád Szár Sálóm«.”(Minden valószínűség szerint az *Áví-Ád* és a *Szár-Sálóm* vonatott össze – mert nyelvileg ez adja magát leginkább –, azaz: *Örök Atya, Béke Fejedelme*, de elvileg más verziók is lehetségesek.) A Talmud ugyanezen az oldalon⁵²¹ veti fel, hogy Isten Chizkijáhút szánta volna a Messiásnak, azonban ez nem valósulhatott meg, mert nem dicsérte Istent dalokkal eléggé, valamint Isten titka miatt sem, s ezért a Messiásra még várni kell. A nagy Hillél rabbi véleménye az volt, hogy a Messiás már eljött Chizkijáhú idejében, de ezt nem fogadták el Hilléltől.⁵²² Így a Chizkijáhúra vonatkozó nyolc – illetve hat – név messianisztikus tartalmat nyert, mint ezt a Targum és a D’várím Rábbá 1:20⁵²³ világosan tükrözi, hiszen Chizkijáhú uralma végül nem eredményezett örök biztonságot és békét. (Hillél említett „megintése” a többiek által még Jézus gyermekkorának idejére datálható, tehát a Jes 9:5-6 e messiási értelmezése Jézus tevékenysége idején már ismert lehetett.) A Midrás Mislé pedig egyenesen kimondja, hogy „a Messiásnak nyolc neve van: Jinnón, Cemách, Pele, Jóéc, Másiach, Él, Gibbór, ÁviádSálóm”. A Mislé 19:21-hez fűzött midrásban egy másik vélemény is szerepel: „Rabbi Chúná azt mondta: A Messiásnak nyolc neve van: Jinnón, Siló, Dávid, Menáchem, JHWH (!), Cidkénú, Cemách, Elijáhú.” *Ő egyenesen az Örökkévaló nevét, a Tetragrammatont is a Messiás nevei között említi!* A Siralmak 1:16-hoz fűzött midrás is megerősíti ezt: „Mi a Messiás neve? Ráv Ává ben Káháná azt mondta: JHWH a neve, és ezt bizonyítja: »ez lesz a neve, amellyel nevezik őt: JHWH a mi igazságunk« (Jer 23:6).”⁵²⁴

Visszatérve a Targumhoz, az így fordítja arámira a Jes 9:5-6-ban szereplő nyolc nevet: „máflí máflíá écá eláhá gibbára kájám álmájá m'síchá dís'lámá”, azaz: „csodatevő, a csodatev Őtanács, a hős Isten, az örökké létező, a béke Messiása.” A héber eredeti szavainak egy részét jelzős, illetve birtokos szerkezetként fogja fel; a héber *él* szót, amely *Istent* és *bírót* egyaránt jelenthetne, *Istennek* fordította (az *eláh*, *eláhá* tudtommal⁵²⁵ az arámiban nem jelent *bírót*!); a *szár* szót pedig *m'síchának*, „a *Messiás*”-nak konkretizálta, egyértelműen őrá vonatkoztatva a nevet.

Később, a középkorban a Rási a Tanachhoz fűzött kommentárjában az első hat nevet (Csoda, Tanácsadó, Hős, Isten, Örökkévalóság Atyja) a mondat alanyaként értelmezi, ti. Isten neveiként, aki az utolsó két nevet (Béke Fejedelme) adja Chizkijáhúnak. Ez az értelmezés (melyet számos modern zsidó bibliafordítás követ) egyrészt eltér az összes ókori kommentártól, másrészt egészen nyilvánvalóan a keresztény krisztológiai magyarázat ellenében, annak kivédésére fogalmazódott meg. Ráadásul Ibn Ezra határozottan ellene is mond: „Vannak, akik azt mondják, hogy a »Csoda, Tanácsadó, Isten, Hős, Örökkévalóság Atyja« Istennek a nevei, és csak a »Béke Fejedelme« a gyermeké. Álláspontom szerint azonban a helyes értelmezés az, hogy mindegyik név a gyermeké.” Visszatérve az ókori forrásokhoz, azokból a következőket állapíthatjuk meg: 1. a mondatot messiási próféciaként értelmezik; 2. a nyolc nevet külön névként vagy – közülük négyet két szintagmaként véve – hat névként veszik; 3. az *él* szót csak a Szeptuaginta igyekszik *angyalként* értelmezni (és egyik forrás sem értelmezi explicit módon *bíróként*). *Eszerint az Él (Isten) vagy az Él-Gibbór (Hős Isten) a Messiás egyik megnevezéseként vehető számításba.*

Állításom - teológiai és vallástörténeti szempontból egyaránt - mindezzel kapcsolatban a következő: *ennek a mondatnak létezik olyan*, nyelvtanilag helyes olvasata, amelyre a korai zsidókereszténység támaszkodhatott, mint a Messiás isteni természetét közlő vagy alátámasztó Tanach-szöveghelyre. Történettudományi szempontból nézve sem „történetietlen” tehát azt mondani: az 1. századi zsidóságban elvileg nem zárható ki - mint azt Vermes szeretné - az a felfogás, amelyik a Messiást isteni természetű lénynek is látja - s így e mögött nem kell okvetlenül pogány-hellénisztikus befolyást feltételeznünk.

B) ZECHÁRJÁ 12:8

A második ilyen szöveghely a következő:

Ama nap megvédi az Örökkévaló Jeruzsálem lakóját, és leszen az elgyengült közöttük ama napon olyan, mint Dávid, Dávid háza pedig olyan, mint Isten [úvét Dávid kélóhím], mint az Örökkévaló angyala őelöttük [k'mál'ách Ádonáj lifnéhem].⁵²⁶

A kiemelt részt a fentebb is idézett 1985-ös angol JPS Tanach-fordítás így adja vissza: " and the House of David like a divine being - like an angel of the LORD - at their head "; az 1917-es (szintén a Jewish Publication Society

által kiadott) fordítás pedig így: " and the house of David shall be as a godlike being, as the angel of the LORD before them".

A Szeptuaginta így egészíti ki a héber szöveget: „ho de oikosz Daid hós *oikosz* theu hós angelosz küriu enópion autón”, azaz: „a Dávid háza pedig mint az Isten *háza*, mint az Úr angyala előttük”; tehát az *oikosz (ház)* ismételt beszúrásával Isten *házáról* beszél, hogy megszüntesse az eredeti szöveg „zavaró” összehasonlítását ember és Isten között.

A Targum is érzékeli ugyanezt a „problémát”, mert a héber *kélóhím (mint Isten/isteni lények)* kifejezést a *k’ravr’vín*, azaz *mint a nagyok/mesterek* szóval fordítja: „és Dávid háza, *mint nagyok/mesterek, gyarapodnak*, mint az Örökkévaló angyala előttük [úvét Dávid k’ravr’vín jácl’chún k’mál’áchá Ádonáj k’dáméhón]”. (A Rási is a Targumot követve kommentálja.) A rabbinikus irodalom többi részében semmi mást nem találtam erről a részletről. A környező mondatokat azonban messianisztikusan értelmezik,⁵²⁷ ami egyébként a szövegből magától értetődő módon adódik is.

Mindenesetre a héber szöveg pontos fordítása az *elóhím* szó többes számú mivoltára való tekintettel kétféle lehet: „Dávid háza olyan, *mint isteni lények/angyalok/bírák, mint az Örökkévaló angyala* előttük”; vagy: „Dávid háza olyan, *mint Isten, mint az Örökkévaló angyala* előttük”. A mondat nem állítja, hogy a Messiás Isten vagy istenszerű lény, angyal, csak azt, hogy Jeruzsálem lakosai szemében *olyan* lesz, *mintha* az lenne (a *bíróként* való értelmezés itt valószínűtlen, mivel az *Örökkévaló angyala* kifejezés inkább a természetfölötti lény jellegét állítja előtérbe). A következő mondat (10. vers) mindezt összekapcsolja a kegyelem és

könyörületesség szellemének Jeruzsálem lakosaira való kiáradásával, amit – mint fentebb láttuk – az újszövetségi szövegek a Messiás isteni lényege felismerése feltételének tartanak.

Ezt tekinthetjük a második olyan Tanach-szöveghelynek, amelynek segítségével a korai zsidókeresztények közvetlenül alátámaszthatták a Messiás isteni természetébe vetett hitüket. A mondat ezen olvasata szerint Jeruzsálem lakosai a történelem egy pontján Istenhez hasonlóknak látják a Messiás ben Dávidot.

C) MÍKHA 5:1 ÉS A MESSIÁS PREEGZISZTENCIÁJA

E szöveghely nem állítja explicit módon a Messiás isteni természetét, legfeljebb csak mutathat abba az irányba, viszont felveti preegzisztenciájának kérdését, amelyet éppen ezért itt tárgyalok röviden:

Te pedig Bét-Léchem-Efráta, csekély arra, hogy Jehúda nemzetségei között légy, tőled származik nekem, ki uralkodó legyen Izraélben, származása pedig hajdantól való, az őskor napjaiból [úmócaótáv mikkedem mímé ólám = eredete/kijövedele kezdettől fogva, örökkévalóság/világ napjaitól fogva]!⁵²⁸

A Targum a mondatot a Messiásra értelmezi.⁵²⁹ Kényszerítő szükségszerűséggel nem következik belőle, hogy a Messiás

él, létezik emberként való megjelenése előtt is,⁵³⁰ de érthető így is. Ez alátámaszthatja a fenti, isteni természetire utaló koncepciót is; valamint – ezzel együtt vagy e nélkül – egyszerűen csak a Messiás preegzisztenciáját közli. Általában az a nézet a vallástörténészek között, hogy a rabbinikus irodalom nem ismeri a Messiás preegzisztenciájának elképzelését.⁵³¹ Ez általánosságban igaz, kivéve egy-két utalást, mint például azt a *midrást*, amely szerint a Teremtéskor a vizek felett lebegő „Isten Szelleme” azonos a „Messiás király szellemével”[v’rúách elóhím m’ráchefet ze rúchó sel melech hámm’síách...], amely nemcsak a Messiás spirituális preegzisztenciáját, de akár még isteni természetét is sugallhatná.⁵³²

Összefoglalva: a fentiekben tárgyalt három részlet minden nehézség nélkül a Tanachban értelmezhető úgy, mint ami a Messiás isteni természetére utal. (Értelmezhető – nem kényszerítő szükségszerűséggel.) Nem igaz tehát egyes modern vallástörténészek azon állítása, mely szerint sem Tanachban, sem a rabbinikus irodalomban utalást sem találunk ilyesmire: az Írás tartalmaz ilyen értelmezési alternatívát, és ez néha felbukkan a szóbeli Tanban is. Az sem igaz tehát, hogy ez a zsidókeresztény elképzelés gyökeresen idegen lenne a zsidó gondolkodásmódtól, és abban semmilyen alapját nem lelné, hanem teljes egészében külső, pogány hatás volna.⁵³³

A FENTIEKKEL ELLENTÉTBEN ÁLLÓ HELYEK A TANACHBAN

A Jézussal szemben megfogalmazott fő vád, melyet fentebb - válaszával együtt - idéztünk is, az volt, hogy „ember létére Istenné teszi magát”. Ezt a magatartást a Tanach szövege valóban mélyen elítéli,⁵³⁴ amennyiben tehát Jézus ezt tette volna, tényleg súlyos istenkáromlást követett volna el. De az Újszövetség éppígy a legsúlyosabb bűnként kezeli ezt,⁵³⁵ tehát a Tanach és az Újszövetség egységes ebben. *Az ortodox⁵³⁶ keresztény krisztológia éppen ezért hangsúlyozza, hogy a Messiás esetében nem arról van szó, hogy egy ember Istenné/istenné tette magát, hanem arról, hogy Isten jelent meg emberként a földön.* „Ez nem megistenült emberi természet [deified humanity], hanem Isten alászállása az emberiségbe [the descent of God into humanity]. Nem arról van szó, hogy az ember magába vette Istent [not man taking God into him], hanem arról, hogy Isten vette magára az emberi természetet [but God taking on manhood].”⁵³⁷ Nyilvánvaló, hogy a Tanach - és az Újszövetség is - lehetetlennek tartja, illetve a próbálkozást szigorúan tiltaná, hogy egy ember magára vegye az isteni természetet. *De vajon azt kizárja-e, megtiltja-e a Tanach Istennek, hogy emberi természetet öltson magára?*

Ezzel kapcsolatban talán ezt az explicit helyet találjuk:

Nem ember az Isten [ló ís él], hogy hazudjék,
sem ember fia [úven ádá], hogy meggondolja
magát... ⁵³⁸

Érdekes, hogy a Szeptuaginta és a Targumok egyaránt nem szó szerint fordítják a hébert, pedig itt nem kellene

tartaniuk az antropomorfizmustól. Fordításuk itt inkább elhomályosítja az eredeti egyszerű tagadást („Isten nem ember”), és a hasonlóság tagadására teszik a hangsúlyt („Isten nem olyan, mint az ember”).⁵³⁹

Hasonló részletet találunk az 1Sám 15:29-ben is („nem ember ő, hogy megbánná [kí ló ádám hú l’hinnáchém]”).

A nagyon kevés helyen, ahol a Talmud – ott is csak utalásszerűen, rejtjelezve – Jézust elítéli azért, mert isteni természetet tulajdonított magának, szintén a Nu 23:19 imént idézett mondatára találunk utalást,⁵⁴⁰ vagy Bil’ámra (Bálám), aki azt mondta.⁵⁴¹

Ezen a ponton látszik elágazni a zsidó és a keresztény Tanachértelmezés. Röviden megfogalmazva a lényegét: a Tanach e mondatait a judaizmus írásmagyarázata Jézus vonatkozásában olyan irányban értelmezi, amely szerint Isten, mivel nem ember, nem is válhat semmilyen esetben emberré; míg a keresztények szerint Isten ugyan valóban nem ember, de hatalmában áll emberként megjelenni, amennyiben ezt akarja (nem tilos és nem is lehetetlen ez számára) – és ezt meg is tette a fentebb tárgyalt, a Messiás isteni természetét előrejelző szövegeknek megfelelően. Természetesen ezen minimális terjedelmű bibliai alapokon túl az érvelések a későbbiekben mindkét oldalon gazdagon kibontakoztak filozófiai-teológiai formában is. Ezek az érvelések pro és kontra elsősorban a köré a probléma köré csoportosulnak, amelyet így fogalmazhatunk meg: lehetséges-e, hogy az örökkévaló, mindenható, mindentudó, mindenütt jelenvaló Isten megjelenjen egy szenvedésnek, fájdalomnak s az emberi lét tér-, időés egyéb korlátainak alávetett hús-vér testben, ebben éljen, mi több, meghaljon, még ha fel is támad utána. Míg a kereszténység azt állítja, hogy ez racionálisan ugyan nem igazolható vagy fogható fel

teljes mértékben, de mégis megtörtént az emberiség megmentése érdekében, addig a judaizmus - és vele Kelszosz és más pogány gondolkodók is -, nemcsak irracionálisnak, de lehetetlennek, sőt megengedhetetlennek, szinte őrültségnek tartják ezt a gondolatot.

Ebbe a filozófiai vitába ezen a helyen nincs terünk belebocsátkozni, mivel témám szempontjából egyedül az releváns, hogy maga a Tanach explicit módon kizárja-e Isten megtestesülésének lehetőségét, azaz hogy törvénytelennek minősül-e ez a gondolat. Erre azt mondhatjuk: a keresztény hermeneutika szerint nem, a zsidó szóbeli Tan szerint igen. Ez ismét arra az újszövetségi állításra irányítja a figyelmünket, amely szerint a Messiás ezen rejtett mivoltának felismerése egyedül a Szent Szellem által lehetséges - melyről a rabbinikus irodalom azt állítja, hogy az utolsó próféták idejétől fogva eltávozott Izraelről, bár egyedi megnyilvánulásai előfordulnak⁵⁴² -, s így az a Tanach titkos, *szó*d értelméhez tartozik.

AZ ELŐZŐ ALFEJEZETEK ÖSSZEFOGLALÁSA

Ez tehát az a pont, ahol a posztbiblikus rabbinikus judaizmus és a korai - nem ebionita - zsidókereszténység (az Újszövetség zsidó szerzői) írásértelmezése a leghatározottabban, legmélyebben és a leginkább lényegbe vágó módon eltér egymástól. Legfontosabb állításaim ezt illetően tehát a következők: *1. Teológiai szempontból: a Tanach szövege önmagában, közeli olvasatban értelmezhető olyan irányban - radikálisan eltérve*

természetesen a farizeus szóbeli Tóra értelmezésétől, sőt az általános zsidó felfogás számára is nagyon meglepő módon -, hogy Jézus és tanítványai nem szegték meg az írott Tóra egyetlen parancsát sem azzal a hitükkel és állításukkal, amely szerint a Messiás Isten fia, képe, szava, illetve maga a testben megjelent Isten. Nem szegték meg az idegen isten imádásának tilalmát, mivel nem idegen istenről, hanem Izrael Istenéről van szó; nem szegték meg a bálványimádás tilalmát, mivel nem emberkéz alkotta élettelen képről, hanem magáról az élő emberi formában - mint a Teremtéstől fogva Isten képmásában - megjelent Istenről van szó; nem tagadták meg Isten egyetlenségébe vetett hitüket sem (a S'má szavai szerint: Ádonáj Elóhénú, Ádonáj echád), mivel: „Én és az Atya egy vagyunk [v'áni v'hááv echád]” .⁵⁴³

2. Vallástörténeti szempontból: nem szükséges mindenképpen azt feltételeznünk, hogy a zsidókereszténységben ez a hit külső, pogány, hellén hatásra jelent meg; sem azt, hogy csak a későbbi pogánykeresztény egyház toldotta volna be az ilyen tartalmú részleteket az eredeti újszövetségi szövegekbe. Másképpen fogalmazva: szemben a ma divatos vallástörténeti paradigma alapállításával, igenis elvileg létezhetett - az Újszövetség történeti igényű tanúságtétele szerint: létezett - olyan nem ebionita zsidókereszténység az 1. század középső harmadában és utána, amely nemcsak Messiásnak, de Isten született fiának, képének, szavának és testben megjelent Istennek látta Jézust, anélkül, hogy ez által a Tórához és a Tanachhoz való hűsége szükségképpen megkérdőjeleződött volna saját szemében.⁵⁴⁴

NÉHÁNY MEGJEGYZÉS A FENTIEKHEZ

A zsidóság és kereszténység közötti párbeszéd teológiailag és történelmileg egyaránt legérzékenyebb és legvitatottabb kérdései ezek. Aligha remélhetjük, hogy e könyv vagy más írások által feloldódnának, vagy hogy a közeljövőben bármelyik oldalon is tömegméretekben feladnák meggyőződésüket a vitatkozó felek. Történelmileg és érzelmileg is annyira terhelt ez a téma - nem utolsósorban rengeteg vérrel is -, hogy már az is nagy eredmény, ha a tudományos kutatást megillető indulatmentességgel nyugodtan lehet egyáltalán beszélni róla. A minden keresztény felekezetben meglévő ortodox mag sem fogja várhatóan feladni semmilyen újszerű vallástörténeti elmélet kedvéért a Messiás e belsŐtermészetébe vetett hitét, mivel ezt egészen lényeginek tartják. Az „istenember paradoxonának” nélkülözhetetlen egzisztenciális fontosságát a keresztény hit számára szinte teljes mélységében, óriási lényeglátással és nagyon hitelesen tárta fel az európai filozófiatörténetben Søren Kierkegaard *A keresztény hit iskolája* c. művében és más késői írásaiban, így elegendő az e téma iránt érdeklődő olvasó figyelmét e könyvekre felhívnom. *A keresztények számára azért feladhatatlanul lényegi ez a meggyőződés, mert Istennek az ember iránti szeretetét teljes mélységében csak abban a radikális és irracionális hitben látják feltárulni, hogy maga az egyetlen Isten lett a Messiásban emberré, vette magára engesztelő áldozatként bűneiket és azok büntetését, halt bele ezekbe, majd támadt fel, legyőzve ezzel a bűnt, a halált és minden rosszat. A keresztények hite szerint ennél kevesebb isteni szeretet nem elegendő ahhoz, hogy az ember teljes szívéből és teljes lelkéből valóban megtérjen. Így ez a hit a kereszténység szíve: nem várható tehát, hogy*

ezt a meggyőződésüket a modern vallástörténet bizonyos állításai miatt tömegesen feladják.

A zsidóság ezzel szemben ebben a hitben az idegen isten imádása és a bálványimádás tilalmának, illetve Isten oszthatatlan egy(etlen)ségének a megsértését érzi. Ezen kívül az európai történelem során az irracionálist racionalizálni akaró, a csak a Szellem által megérthető titkot mindenki számára kötelezően, erőszakos úton elhiendő dogmává tenni akaró, lényegétől elszakadt, antijudaista-antiszemita, állami kereszténység - Kierkegaardnál a hiteltelen, névleges álkereszténység, a Christenheit - zsidósággal szembeni, néha ördögien gonosz magatartása, az istengyilkosság vádja⁵⁴⁵ stb. pedig még a fenti törvényi aggályoknál is jobban megerősítette ezt a falat mindkét oldalról.

A két nép e szétválasztottsága (vagy az egy nép e kettéhasadtsága) az Újszövetség eszkatológiája szerint üdvtörténeti szükségszerűség is,⁵⁴⁶ ezért azt annak Istentől rendelt ideje előtt senki sem fogja tudni megszüntetni (bár ez az idő bármikor elérkezhet); a klasszikus posztbiblikus judaizmus értelmezése szerint pedig egyszerűen csak a pogány népek Istennel kapcsolatos tévelygéséről van szó.⁵⁴⁷

Körülbelül eddig juthatunk tehát most. Ezzel befejeztem Jézus és az írott Törvény kapcsolatának tárgyalását. Azt kívántam bizonyítani, hogy nemcsak a „történeti” de az „újszövetségi-történeti” Jézus sem hágta át az írott Törvényt; azaz tanítása és tettei értelmezhetőek úgy, hogy nem kell ellentmondást látnunk a Mt 5:17-20-ban megfogalmazott programja, ti. a Törvény és Próféták írásjelekig men Őtisztelete és a nekik való engedelmesség, valamint gyakorlati tevékenysége, konkrét döntései, hite és

önértelmezése között. A következőkben Jézus és a szóbeli Törvény viszonyát fogom tárgyalni.

Harmadik fejezet

JÉZUS ÉS A SZÓBELI TÓRA

Az, hogy Jézus a szóbeli Tannak, a hagyománynak nem kívánja ugyanúgy alárendelni magát, mint az írottnak – azaz nem csatlakozik a farizeus mozgalomhoz –, már ugyanabból a programnyilatkozatából kiderül, amelyet amazzal kapcsolatosan tett:

Ne gondoljátok, hogy eltörölni jöttem a Törvényt vagy a Prófétákat: nem azért jöttem, hogy eltöröljem, hanem hogy teljessé tegyem őket. Mert úgy van, ahogy mondom nektek: ameddig az ég és a föld meg nem semmisül, egyetlen „i” betű, sem egyetlen írásjel nem veszíti érvényét a Törvényből, amíg az egész meg nem valósul! Aki tehát csak egyet is eltöröl a legkisebb parancsok közül, és úgy tanítja az embereket, a legkisebbnek fogják mondani az egek királyságában – aki viszont teljesíti őket, és tanítja is, azt nagyok fogják mondani az egek királyságában. *Mert azt mondom nektek: ha igazságosságotok nem múlja messze felül az írástudók és a farizeusok igazságosságát, biztos, hogy nem mentek be az egek királyságába!*⁵⁴⁸

Az áthagyományozott szóbeli Tannál tehát Jézus *nem kevesebb, hanem több igazságot követel*; a farizeusokat és írástudókat pedig burkoltan mintha azzal vádolná meg, hogy nem cselekszik, sőt eltörlik az írott Tan egyes törvényeit. Jézus tehát egy alternatív, bizonyos értelemben szigorúbb *háláchát* látszik javasolni.

Ebben a fejezetben ennek az „alternatív judaizmusnak” a *sarokpontjait* kívánom közelebbről megvizsgálni. Csak *sarokpontjait*, hiszen eddigi elemzéseimben is igyekeztem a lehetőségekhez képest figyelembe venni minden esetben a szóbeli Tan vonatkozó részeit, az viszont lehetetlen e tanulmány keretei között, hogy teljességében, minden részletre kiterjedően tárgyaljam a jézusi *háláchát* és annak minden következményét. Ezért az alábbiakban csak azokat a leglényegesebb alapelveket igyekszem feltárni, amelyek e *háláchá* kereteit, tájékozódási pontjait megadják, valamint a rabbinikus hagyománytól való eltéréseit értelmezik.

Ennek során két f. Öterületet fogok röviden megvizsgálni: 1. Jézus viszonya a szóbeli Tan egészéhez; 2. Jézus viszonya a Szanhedrinhez.

Jézus viszonya a szóbeli Tan egészéhez

Mint az 1. fejezetben röviden már jeleztem, az Újszövetség alapos tanulmányozása során az állapítható meg, hogy *Jézus a szóbeli hagyományhoz szelektíven, rugalmasan és kreatívan viszonyult*. Bizonyos szempontból akár úgy is fogalmazhatunk: *ambivalensen*. Sem nem vetette el azt teljes egészében, sem nem fogadta el teljes egészében úgy, ahogyan azt az ő korában a farizeusok – önmagában sem egységes – felekezete vagy később a rabbinikus judaizmus megkövetelte volna. Az imént már idézett részleten kívül a leginkább meghatározónak látszó, a szóbeli hagyomány egy részét doktrinálisan és általánosságban elutasító negatív

sarokpont e tekintetben a következő két, párhuzamos szöveghely, amelyeket a kézmosás kapcsán más vonatkozásban már tárgyaltunk:

Ekkor *farizeusok és írástudók* jöttek Jézushoz Jeruzsálemből, és ezt mondták: Miért hágják át tanítványaid a vének hagyományát? Nem mosnak kezet, mielőtt kenyeret esznek!

- *Ti meg miért hágjátok át Isten parancsát a saját hagyományotokkal?* - kérdezte tőlük Jézus.
- Hiszen Isten azt mondta: „Tiszteld apádat és anyádat!”, és: „Aki gyalázza apját vagy anyját, az halállal bűnhődjék!” Ti viszont azt mondjátok, hogy ha valaki azt mondja apjának vagy anyjának: „Áldozati ajándék mindaz, amiből segítenem kellene téged”, az már ne is tisztelje apját vagy anyját: s így érvénytelenné tettétek hagyományotokkal az Isten szavát! Képmutatók, jól prófétált rólatok Ézsaiás, amikor így szólt: „Ez a nép ajkával tisztel engem, de távol tartja tőlem a szívét; pedig hiába félnek engem, ha tanításaik, melyeket tanítanak, emberi parancsok!”⁵⁴⁹

Köréje gyűltek *a farizeusok és néhányan az írástudók közül*, akik Jeruzsálemből jöttek, és észrevették, hogy Jézus némelyik tanítványa hétköznapi, vagyis mosdatlan kézzel eszik. *A farizeusok ugyanis, és a júdeaiak mindannyian*, nem esznek anélkül, hogy meg ne mosnák a kezüket, *ragaszkodva a vének hagyományaihoz*; és a piacról hazahozott dolgokat sem eszik meg,

amíg meg nem mosták. *Sok minden mást is hagyományként őriznek:* ilyen a poharak, korsók, rézedények és a fekhelyek megmosása. Megkérdezték tehát tőle a farizeusok és az írástudók: - Miért nem élnek a te tanítványaid a vének hagyományaihoz híven, és miért eszik a kenyeret hétköznapi kézzel?

Ő pedig így válaszolt nekik:

- Helyesen prófétált rólatok Ézsaiás, ti képmutatók, amint meg van írva: „Ez a nép ajkával tisztel engem, de távol tartja tőlem a szívét; pedig hiába félnek engem, ha tanításaik, melyeket tanítanak, emberi parancsok!” Isten parancsát elhagyjátok, és emberi hagyományokhoz ragaszkodtok. Szépen semmibe veszitek Isten parancsát - folytatta -, hogy helyette a saját hagyományaitokat tartjátok meg! Mózes ugyanis ezt mondta: „Tiszteld apádat és anyádat!”, és: „Aki gyalázza apját vagy anyját, halállal bünhődjék!” Ti viszont azt mondjátok: „Ha valaki így szól az apjához vagy anyjához: »Korbán - vagyis áldozati ajándék - az, amivel segítenem kellene téged«, annak már ne engedjétek meg, hogy tegyen valamit az apjáért vagy anyjáért!” *Így tehát érvénytelenné teszitek Isten szavát hagyományotokkal, amelyet továbbadtok; de sok más ehhez hasonló is tesztek!*⁵⁵⁰

Hasonló intenciójú szöveghely az is, ahol tanítványait általánosságban arra inti, hogy őrizkedjenek a farizeusok és

a szadduceusok kovászától, azaz *tanításától [didakhé]*.⁵⁵¹

Mielőtt alaposabban tárgyalnánk az előbbieket, először nézzük meg azt az – iméntivel látszólag ambivalens – szöveget is, a téma pozitív sarokpontját, amely szintén általánosságban fogalmaz, s amelyben Jézus mégis felszólítja tanítványait a farizeusok és írástudók rendelkezéseinek megtartására:

Ekkor Jézus így szólt a tömeghez és a tanítványaihoz:

– Az írástudók és a farizeusok beültek Mózes székébe. Ezért mindazt, amit mondanak nektek, tegyétek meg és tartsátok be, de cselekedeteiket ne kövessétek: mert ők mondják ugyan, de nem teszik meg. Súlyos, elviselhetetlen terheket kötnek egybe, és az emberek vállára rakják, ők azonban ujjukkal sem akarják azokat megmozdítani.⁵⁵²

Foglaljuk össze röviden, milyen útmutatást adnak ezek a részletek:

Jézus a „vének hagyományait” – egészében vagy részben – emberi rendelkezéseknek látja, vagyis – úgy tűnik – nem ismeri el, hogy azok a Szinájon adattak Istentől Mózesnek, és hagyományozódtak tovább – vagy fedeződtek újra fel – szóban, a tanítványok láncolatán át.

Ezek az emberi rendelkezések Jézus véleménye szerint az írott Tóra és a Tanach parancsainak megtartását esetenként gyengítik, néha hatályon kívül helyezik, ami helytelen.

Ez a magatartás hiábavalóvá teszi az istenfélelmet, megfoszt annak áldásaitól, és távol tartja a szívet Istentől (ezt a véleményét Jesája egy mondatával alapozza meg).

Ezért általánosságban is óvja tanítványait a farizeusok és szadduceusok tanításától.

A rabbinikus rendelkezéseket „súlyos, elviselhetetlen terheknek”(nyilván túlszabályozásnak) látja, amelyek megnehezítik az emberek életét.

Ugyanakkor mégis elrendeli tanítványai számára a különböző szintű *bét-dínek*, illetve a Szanhedrin határozatainak megtartását, azzal az indoklással, hogy felhatalmazásuk az írott Tórából származik („Mózes székében ülnek”), de óva int kettős magatartásuk követésétől.

E paradigmikus - mert általános elveket megfogalmazó - fenti szövegrészek tehát Jézus viszonyát a szóbeli Tanhoz két pólus között feszítik ki: az egyik oldalon elítéli a szóbeli hagyomány egészének isteni tekintélylyel való felruházását, másfelől viszont tanítványait mégis e rendelkezések megtartására ösztönzi az írott Törvénynek való engedelmségből fakadóan.

Most felsorolásszerűen áttekintem, hogy Jézus a gyakorlatban mely rabbinikus rendelkezéseket, illetve hagyományokat hágott át, és melyeket tartott meg.

1. A JÉZUS ÁLTAL ÁTHÁGOTT VAGY BÍRÁLT RABBINIKUS RENDELKEZÉSEK ÉS HAGYOMÁNYOK

Mint fentebb már láttuk, az étkezés előtti rituális kézmosás, a szombati gyógyítás, illetve munkavégzés tekintetében Jézus nyíltan és szándékosan konfrontált a farizeusokkal és írástudókkal.

Mint láttuk, az étkezés előtti kézmosás a rabbinikus irodalom szempontjából is olyan rendelkezésnek minősül, amely nem vezethető le a Tórából, csak *háláchá*, hagyomány. Konkrétan ennek kötelezővé tételét minősítette Jézus emberi rendeletnek, túlszabályozásnak, amely fölösleges terhet ró az emberekre. Ennek kapcsán fejtette ki általános véleményét a vének hagyományairól, mint amelyek esetenként a Tóra gyengítéséhez vezetnek. Egyébként akkor tette ezt, amikor - mint láttuk - még a farizeus felekezet tagjai között is vitatott volt ez a rendelkezés, és sokan nem fogadták el (még Hilléltől és Sámájától sem). Úgy is fölfogható tehát, hogy Jézus ekkor egy, a farizeizmuson *belüli* vitában foglalt állást.

A szombati gyógyítás és munkatiltalom más jellegű problémát vetnek fel, ezek ugyanis levezethetőek a Tórából, de - úgy tűnik - Jézus értelmezése szerint ezek a levezetések vagy tévesek, vagy nem kényszerítő erejűek, vagy pedig kivételeket találhatunk alóluk. Így a szombati gyógyítás lehetőségét Jézus a *pikkúách nefes*, az életvédelem - csak a Makkabeusok kora óta érvényben lévő - rabbinikus elvének szélesebb kiterjesztésével igazolta; míg a szombati munkatiltalmat - mely nem rabbinikus,

hanem közvetlenül tórai parancs - csak a Messiás tanítványainak és tevékenységüknek, mint kivételnek a vonatkozásában oldotta fel (és nem általánosan!), a papok szombati tevékenységének tórai parancsából a *kál váchómer* - tórai és rabbinikus - szabályának alkalmazásával levezetve döntését.

E fejezet első részében lényegében már megvizsgáltuk a többi hasonló problémát is, hiszen az eskü, a válás, a naptár stb. kapcsán felmerülő kérdések során Jézus megoldásainak a rabbinikus állásponthoz való viszonya is tisztázódott - ezeket most nem veszem át újra részletesen. Elképzelhető, hogy találhatunk ezeken kívül még más hasonló eseményeket is (pl. együtt evett az *ámmé-hááreccel*, a bűnösökkel,⁵⁵³ beszélgetésbe elegyedett egy samariai nővel, és ivott az edényéből⁵⁵⁴ stb.), de az általános elvet már a fentiek birtokában is bizonyítottan vehetjük: Jézus nem rendelte alá magát mindenben az írástudók és a farizeusok által képviselt nézeteknek.

A. A „KISEBB” ÉS „NAGYOBB” KÖZTI KÜLÖNBSÉGTÉTELLEL KAPCSOLATOS MÓDSZERTANI KIFOGÁSOK

Jézus megfogalmazott általános jellegű észrevételeket is a farizeusok és írástudók általa elítélt háláchikus döntései mögött álló írásmagyarázati hibákat illetően. Ezek lényegét, úgy tűnik, szinte mindig abban látta, hogy a kisebb parancsokat tartatják meg a nagyobbak kárára. Azaz amikor egy szituációban két tórai parancsolat egymással szembe kerül, és felmerül a kérdés, melyiket tartsuk meg a másik

megszegése árán, akkor el kell döntenünk, melyik az erősebb, fontosabb, lényegesebb, és az fogja felülrni a gyengébbet. Ha ebben rossz döntés születik, azaz helytelenül állapítjuk meg, hogy melyik parancs a nagyobb, és a kisebbel a nagyobbat érvénytelenítjük, akkor törvényszegést követünk el. Ezt rója fel Jézus a legtöbb, farizeusokkal folytatott vitájában, mind a konkrét eseteket, mind az általános problémát illetően. Utóbbit szenvedélyes hangnemben így fogalmazza meg:

Jaj nektek, vak vezetők, akik azt állítjátok: „Ha valaki a Templomra esküszik, az nem érvényes; de aki a Templom aranyára esküszik, az kötelezi magát!” Bolondok és vakok! Hát *melyik nagyobb*: az arany vagy a Templom, amely az aranyat megszenteli?! És azt is mondjátok: „Ha valaki az oltárra esküszik, az nem érvényes; de aki az áldozati ajándéokra, amely az oltáron van, az kötelezi magát!” Bolondok és vakok, *melyik nagyobb*: az áldozati ajándék vagy az oltár, amely az ajándékot megszenteli?! Aki tehát az oltárra esküszik, az az oltárra és minden rajta lévőre esküszik; aki a Templomra esküszik, az a Templomra és az abban lakóra esküszik; aki pedig az égre esküszik, az Isten trónjára esküszik és arra, aki azon ül!

Jaj nektek, képmutató írástudók és farizeusok, mert megadjátok a tizedet a mentából, a kaporból és a köményből, de *elhagyjátok a Törvény nehezebb részét*, az ítéletet, az irgalmasságot és a hitet, pedig ezeket kell gyakorolni, és amazokat sem elhagyni. Vak vezetők, akik *kiszűritek a szűnyogot, a tevét meg lenyelitek!*

Jaj nektek, képmutató írástudók és farizeusok, mert megtisztogattátok a pohár és a tál külsejét, de belül tele van rablott dolgokkal és telhetetlenséggel! Vak farizeus, tisztítsd meg először a pohár belsejét, hogy a külseje is tiszta lehessen!⁵⁵⁵

Jól nyomon követhető ebben az érvelésben a nagyobb és a kisebb helyes megkülönböztetésére való felhívás, amelyet végül „a teve lenyelése és a szúnyog kiszűrése” hermeneutikai-vallásjogi hibájának abszurd képében summáz.

Minden valódi etika egyik alapkérdése ez. Egy teljesen másik korszakból hozva példát: Raoul Wallenberget erkölcsi hősnek tartjuk, jóllehet tevékenysége konkrétan a hazugság, megvesztegetés, korrupció, okirat-hamisítás, prostitúció, leitatás és más hasonlók tetteiben merült ki – mindezek azonban jócselekedetké transzformálódtak azáltal, hogy a nagyobb parancsot, az élet védelmét tartotta szem előtt, és mindezt azért tette, hogy ezek életét mentse meg egy rablógyilkos államtól. Ezzel szemben azok, akik ugyanezekben a napokban a szokásos erkölcsi parancsokat igyekeztek betartani – például az állami törvényeknek való engedelmisséget –, éppen ennek révén lettek tömeggyilkosságok bűntársaivá: „[De a legnehezebb elfelejteni] a zsidókkal továbbra is érintkező, őket sajnáló, sőt esetleg a segítséget megadó, tisztességes embereknek felemásan zavarodott és süketen értetlen viselkedését az ő végső kiszolgáltatottságukkal, hajszoaltságukkal és halálfélelmükkel és üldözőik embertelenségével, vad vérszomjával és erkölcsi nihilizmusával szemben: (...)

azokat, akik kijelentették, hogy készek segíteni vagy eljárni azok érdekében, akik ezt »megérdemlik«; vagy azt a papot, aki készséggel és előzékenyen fogadta áttérési szándékukat, de ingerülten kérte tőlük számon, hogy nem tanulják eléggé a katekizmust, s meggyőződés nélkül, »érdekből« térnek ki. (...) Ezek az élmények adták az üldözött zsidók számára azt az elviselhetetlen érzést, hogy ebben az országban a gyűlöleten, gyávaságon túl a süket értetlenségnek egy olyan fala létezik számukra, melyet nem lehet áttörni. (...) Egyes papok, zárdák, szervezetek kiemelkedő hősiessége mellett az egyháziak egészben a viselkedésnek ugyanazon az egyenetlen változatait mutatták együtt érző segítestől távoli értetlenségen át az ingerült ellenségeskedésig, mint az egész magyar társadalom. (...) Nem is abban volt a hiba, hogy egyházi, teológiai álláspontot vallottak – mi mást vallottak volna? –, hanem abban, *hogy a valóságos politikai és erkölcsi tényállással szemben távolságot tartottak, s így fogalmazták meg álláspontjukat.* (...) Az ország tömeggyilkosok szövetségésévé vált, ezért az ingadozó, az átlagos, a középen álló emberek mindenféle emberséges és bátor megnyilatkozásának a lehetőségét továbbra is lehetetlenné tette részben a saját súlyos politikai félreveltségük, részben pedig az ország politikai vezetőinek szégyenletesen félrevezető viselkedése. Mindennek következtében *úgy látták, hogy a zsidógyilkolásoktól való minden borzalmuk mellett továbbra is engedelmeskedniük kell a hivatalos magyar államapparátusnak* (...) *Ha sajnálták vagy pláne segítették a zsidókat, akkor ezt ennek ellenére, megosztott, ingadozó lelkiismerettel tették”*– írja Bibó István *A zsidókérdés Magyarországon 1944-ben* című tanulmányában.⁵⁵⁶ Tökéletes láttelep az *ingadozó lelkiismeretről*, amelyet az *etikai félreveltség* hoz létre. Minden erkölcsstan egyik legfőbb alapkérdése, hogy érzékeli-e egyáltalán a nagyobb és kisebb parancs megtartása közötti döntés dilemmáját;

helyes választ ad-e rá; meg tudja-e állapítani a korlátait annak, hogy meddig hágható át az erkölcsi törvény úgy, hogy az még morálisan helyesnek minősül, és meddig nem (például a *pikkúách nefes*, az életvédelem elve minden parancsot felold a rabbinikus irodalomban, kivéve a bálványés idegen istenimádás, a gyilkosság, a halálos szexuális bűnök tilalmait: ezeket még emberhalál esetén sem szabad megszegni) stb. *Etikailag minden vallási bigottság, életés emberellenes, absztrakt morál, fanatizmus legmélyebb lényege, hogy ezekben a kérdésekben ad rossz iránymutatást, s a kevésbé lényegest erőlteti a sokkal fontosabb ellenében. Úgy tűnik, Jézus szemében kora farizeusai és írástudói ebbe a hibába estek.*

Visszatérve a kisebb és nagyobb parancsok kérdésére: hogy Jézus ezeket megkülönböztette, és a 613 parancs hierarchikus rendszerében gondolkodott, azt számos más szöveghely is megerősíti. Beszült a *legnagyobb* és a *második legnagyobb* parancsról, amelyeken „az egész Tóra és a Próféták függenek”,⁵⁵⁷ valamint arról, hogy a Tóra *legkisebb* parancsai sem szeghetők meg vagy érvényteleníthetők.⁵⁵⁸ Az erkölcsi jellegű parancsokat – melyek között pedig a Tízparancsolatot tekintette a legerősebbeknek –, fölébe helyezte a rituális jellegű parancsoknak.⁵⁵⁹ Tanításai alapján többékevésbé akár fel is lehetne építeni a 613 parancs egyfajta hierarchiájának az alapstruktúráját, s ez alapjaiban nem különbözne a rabbinikus irodalom alapján megállapítható hasonló rendszertől. (Maga a Tórának ez a „hierarchizált” felfogása – amely alapján az erősebb parancs érvénytelenítheti a gyengébbet – is részben a szóbeli hagyományon alapszik.) A farizeusokkal és írástudókkal való konkrét vitái közelebbről megvizsgálva szinte minden esetben a kisebb-nagyobb

különbségtétel megítélésében való eltérés logikáján alapulnak.⁵⁶⁰

Ez a téma a fentebb illusztrált általános etikai alapproblémán kívül egy másik vallásfilozófiai kérdést is felvet: az etika és a vallásjog viszonyának kérdését a *háláchában*. A klasszikus, „ortodox” háláchikus érvelések általában nem etikai, hanem tisztán vallásjogi jellegűek, azaz a vitatott bibliai szöveghelyek és a már meglévő korábbi rabbinikus döntések alapján, tisztán logikai, jogi, „technikai” okfejtéssel következtetnek. „Az ilyen analízisnek szigorúan logikainak kell lennie, már meglévő szabályokból és szövegekből deduktív vagy induktív úton levezetettnek, szociális tényezőktől vagy ideális céloktól mentesnek (...) A bibliai parancs filozófiai értelme ebből a szempontból nem releváns.”⁵⁶¹ Más felfogások szerint azonban – a modern korban például a konzervatív irányzat fogalmazta meg erősen ezt az igényt az ortodoxiával szemben – az etikai elemnek nagyobb szerepet kell adni a döntésekben. Erre is van példa a régi hagyományban (például a *szemet szemért, fogat fogért* büntetés pénzválttsággal történő helyettesítésének bizonyításánál). Jézus fentebb idézett szavaiból úgy tűnik, ő is ezt az erkölcsi tényezőt hiányolja, és kívánná erősíteni a háláchikus döntéshozatalban.

Tekintsük most át azokat az eseteket is, amelyekben Jézus követte a rabbinikus hagyományt.

2. A JÉZUS ÁLTAL MEGTARTOTT, SŐT TOVÁBADOTT RABBINIKUS RENDELKEZÉSEK ÉS HAGYOMÁNYOK.

Először vizsgáljuk meg Jézus viszonyát ahhoz a hét rabbinikus parancshoz [*micvót d'rábbánán*], amelyekről a szóbeli hagyomány is azt állítja, hogy egyáltalán – vagy legalábbis kényszerítő erővel – nem vezethetők le a Tórából vagy a Tanachból, mégis isteni tekintéllyel bírnak a judaizmusban. Mint láttuk, e hét parancs közül Jézus az étkezés előtti kézmosást radikálisan elutasította. Nincs semmi információnk arról, hogy az *érúvint* gyakorolta-e valaha, gyújtott-e szombati mécsest, *chánukká*-lámpát, és résztvett-e olyan purimon, ahol Eszter tekercsét is felolvasták – azaz további négy rabbinikus parancshoz való viszonyáról semmit sem tudunk (kérdés, hogy ezek egyáltalán mind léteztek-e már akkoriban). Igaz, hogy a *chánukká* ünnepét (amely a Tanachban nem szerepel, így abból le sem vezethető!), úgy tűnik, megtartotta,⁵⁶² tehát a négy közül egyet esetleg elfogadottnak vehetünk általa. Biztosan tudható viszont, hogy az étkezések előtt – esetleg utána is – mindig áldást mondott,⁵⁶³ valamint gyakorlatilag biztosnak vehetjük, hogy peszachkor elénekelte a Hallélzsoltárokat.⁵⁶⁴ Vagyis a hét, Tórából le nem vezethető rabbinikus parancs közül kettőt – talán hármat – megtartott, egyet explicite elutasított, négyről – vagy háromról – pedig nincs információnk.

Itt is azt mondhatjuk, hogy elvileg találhatunk még hasonlókat (például a zarándokünnepekre vonatkozó rabbinikus könnyítés értelmében egyszer kilátásba helyezte, hogy nem megy fel Jeruzsálembe, jöllehet végül mégis felment;⁵⁶⁵ alkalmazta a *pikkúách nefes* elvét, illetve a *kál váchómer* szabályt; nem engedte, hogy a Templom-hegyen edényt vigyenek keresztül⁵⁶⁶ stb.), de ennyi is elegendő ahhoz, hogy általánosságban megállapítsuk: Jézus egyes rabbinikus hagyományokat szívből, bensőleg megtartott

még azok közül is, amelyek a Tórából nem vezethetők le kényszerítő erővel.

A szóbeli Tan nem vallásjogi, hanem teológiai jellegű tanításai közül a test feltámadását, az eljövő Messiást, a Tanach egészének isteni voltát valló hitet a farizeusokkal teljes összhangban osztotta (élesen szembefordulva a szadduceusokkal⁵⁶⁷). Tekintve, hogy ezek a tanok a Tanachban teljesen világos, explicit, egyértelmű formájukban nem szerepelnek, hanem csak utalásokként, és csak a szóbeli hagyományban kristályosodtak ki, Jézus feltétlen ragaszkodása hozzájuk szintén a szóbeli Tan bizonyos rétegeinek, irányultságainak az elfogadását jelzik részéről.

Nem szabad elfeledkeznünk arról, hogy a targumok szintén a szóbeli Tóra részét képezik, mégpedig igen nagy tekintéllyel.⁵⁶⁸ Mint fentebb láttuk, hatásuk a zsidókeresztény teológiára és krisztológiára annyira mély, hogy nélkülük a Messiásról szóló tanítás nem is értelmezhető a zsidó közegben. Ez természetes is, hiszen az 1. századi szentföldi zsidóság számára ez jelentette a hetente – esetleg többször is – anyanyelvükön megszólaló, számukra érthető Szentírást.

Mindez alátámasztja, amit fentebb mondtunk: Jézus viszonya a szóbeli Tanhoz sem teljes elfogadást, sem teljes elutasítást nem tükrözött, hanem szabadabb, szelektív, rugalmas, kreatív jellegű volt: sem nem farizeus, sem nem szadduceus vagy „proto-karaita”.

3. EGYÉB SZEMPONTOK JÉZUS ÉS A SZÓBELI TAN VISZONYÁT ILLETŐEN

Hogy ebben a kérdésben teljesen tisztán láthassunk, a következő három kérdést kell még megvizsgálnunk: 1. A szóbeli Tanhoz való viszonyunk historikus vagy hitbéli jellegű-e, azaz a történelem során fokozatosan kifejlődő, vagy a Szinájon Mózesnek egészében átadott rendszerként vesszük-e figyelembe?

2. Az előbbi kérdés fényében miként értékelhetjük a Jézus-korabeli „plurális judaizmust”?

3. A szóbeli Tannak milyen - tekintélyükben különböző - rétegei vannak, és ezekhez külön-külön Jézus hogyan viszonyult?

A. A SZÓBELI TAN HISTORIKUS VAGY HITBELI ÉRTELMEZÉSE

A rabbinikus irodalom alapállítása a szóbeli Tan eredetét illetően - röviden összefoglalva - az, hogy azt Mózes a Szinájon teljes egészében ugyanúgy Istentől vette át, mint az írott Tórát, csak hogy arra kapott megbízást, hogy azt - ellentétben az írott Tórával - szóban hagyományozza tovább. E hitvallás szerint a történelem során egészen a Messiásig elhangzó valamennyi rabbinikus döntés, hagyomány stb. elmondattott Mózesnek negyven napos Szináj-hegyi tartózkodása során.⁵⁶⁹ Mivel azonban ez negyven nap alatt nem volt lehetséges, a Midrás szerint úgy

értendő,⁵⁷⁰ hogy csak az elveket, szabályokat [*k'lálím*] ismertette meg Isten Mózesrel. Így aztán e felfogás szerint, ha később, bármikor a történelem folyamán egy tanítvány a mestere előtt helyesen interpretálja a Tórát, az az értelmezés már elmondott Mózesnek a Szinájon.⁵⁷¹ Végeredményben tehát a szóbeli Tan egyszerre Szináj-hegyi kinyilatkoztatás is, és a történelem folyamán mintegy „újráfelfedezett”, s így fejlődésnek alávetett valóság is e felfogás értelmében. A klasszikus középkori és ókori judaizmus az első sajátosságot hangsúlyozta, amennyiben a szóbeli Tant egészében véve Mózesről szóban továbbhagyományozott rendszernek láttatja inkább – míg a modernebb megközelítés inkább történelmileg kifejlődőnek tekinti. A két koncepció valamennyire közvetíthető, harmonizálható az említett „újráfelfedezés” fogalmával.

Ez a kérdés az én témám szempontjából azért lényeges, mert ha a szóbeli Tan teljes rendszerét – mai és ez utáni formájában – egészében véve Mózesről áthagyományozottnak, azaz mintegy *időtlennek* tekintjük, akkor az alternatív, jézusi „*háláchát*” ezen *időtlen judaizmus* szempontjából csak eretnekségnek láthatjuk – hiszen eltér attól –, függetlenül attól a tényről, hogy Jézus idejében ezeknek az általa vitatott kérdéseknek a nagy része még nem emelkedett az általános elfogadottság rangjára a zsidóság széles tömegeiben (illetve az ő általa képviselt nézetek sem voltak akkor még hivatalosan elutasítva).

Ha viszont a szóbeli Tant egy dinamikusan fejlődő, történelmileg változó rendszernek vesszük, akkor Jézus – ugyanezen okoknál fogva – saját korának egy kreatív, aktív, konstruktív, háláchikus vitatkozója volt, aki korának vitás kérdéseiben határozottan, egyénien és sok esetben zseniálisan foglalt állást.

A kétféle *háláchá*-felfogás a mai zsidóságban is erőteljesen jelen van az ortodoxia, a reform és a konzervatív irányzatok közötti heves vitákban. Ha egyik álláspont mellett sem kötelezzük el magunkat, hanem a zsidóság egészét tekintjük a végső „döntéshozónak”,⁵⁷² akkor talán azt mondhatjuk, hogy a szóbeli Tan mibenlétének értelmezését illetően a *vita még nem dőlt el: mintegy a történelmileg fejlődő judaizmus még nem fedezte újra fel az időtlen judaizmus - Mózesnek a Szinájon már kinyilatkoztatott - álláspontját abban a kérdésben, hogy maga a szóbeli Tan mi is voltaképpen.*

Ha historikusan közelítjük meg, akkor tudomásul kell vennünk, hogy Jézus korának judaizmusa sokkal plurálisabb volt, mint a későbbi, rabbinikus judaizmus, és ebben az esetben az újszövetségi zsidókeresztény háláchát mint az akkori viták aktív részesét a szóbeli Tan akkori állapota integráns részének kell tekintenünk.

Ha ahistorikusan, időtlen voltában közelítjük meg a szóbeli Tan máig „újráfelfedezett” egészét, akkor az ortodox álláspontra kell helyezkednünk, ahonnan nézve a Jézus korabeli plurális judaizmus számos irányzata, felfogása (szaduceusok, esszénusok, qumrániak, számos zelóta csoport, mérsékelt hellenisták, zsidókeresztények és az egyszerű ámmé-háárec) eretneknek minősül; de velük együtt a mai reform és konzervatív irányzatok is. Sőt, kissé túlfeszítve a hasonlatot, mindazok a rabbinikus tekintélyek is „kilógnak” a szóbeli Tanból, akik álláspontját a háláchá végül is bizonyos kérdésekben nem követte, mindig vagy majdnem mindig következetesen a velük konkurens vélemény mellett döntve (Sámmáj, Sim’ón ben Lákis, Rabbi József, Ábáje stb.); s akik csak akkor menekültek meg a kiközösítéstől, ha elfogadták a többségi álláspontot. Hiszen ezek a nézeteik végső soron kiszorultak a háláchából,

amennyiben azt mai - illetve még ezután elérendő - végső állapotában időtlennek és öröktől fogva adottnak tekintjük. Kisebbségben maradt ellenvéleményeiket mégis maga a szóbeli Tan rögzíti - tehát azok mégis részei emennek. És mit kezdünk ebből a szempontból azzal az ismert, paradox talmudi történettel, ahol maga Isten is explicite kifejezi (szóban, csodáival és csapásaival egyaránt), hogy a többségi alapon elfogadott, *s így érvényes (!) háláchá* nem az Ő álláspontját követi, Rabbi Eliézert pedig kiközösítik, mert Isten véleményét képviseli továbbra is a többséggel szemben?!⁵⁷³

Talán a szóbeli Tan egyszerre fennálló időtlenségének és történetiségének e problémájával is összefügg az a korai meggyőződés, hogy a szóbeli Tan nem szabad leírni, mert „aki a *háláchákat* leírja, *olyan, mintha elégetné az egész Tórát*, és aki ezekből [az iratokból] tanul, nem kap jutalmat”.⁵⁷⁴ Ezt a *háláchát* - amely később maga is leíratott! - szegte meg J’húdá ha-Nászí a Misna lejegyzésével, így a rabbinikus irodalom pusztá *léte* is voltaképp azon a paradoxonon - önmaga megszegésén - nyugszik, amelynek filozófiai következményeit a fentebbiekben elemeztük. Egyesek szerint a lejegyzést azért tiltották, hogy megmaradhasson a szóbeli tanításnak az a rugalmassága, változékonysága, életszerűsége, fluiditása, amely az írásbeli rögzítéssel szükségképpen elveszik; valamint hogy ne emelkedhessen az írott Tórával egyenrangú tekintélyre.

A problémát ekképp ismertette ugyan, de meg nem oldva, munkahipotézisként ezúttal *a szóbeli Tan historikus felfogását* követve az alábbiakban röviden összefoglalom Jézus pozícióját kora „plurális judaizmusában” a szóbeli Tan vonatkozásában.⁵⁷⁵

B. A JÉZUS-KORABELI „PLURÁLIS JUDAIZMUS” ÉS JÉZUS HELYZETE EBBEN

A Szentély pusztulása előtti, Szentföldön élő zsidóság, mint ismeretes, számos irányzatra tagolódott, amelyek között sok esetben antagonisztikus ellentét, szinte megoldhatatlanul mély viták, az együttélés sokszor kezelhetetlenül súlyosnak tűnő problémái álltak fenn. A farizeus, a szadduceus, a zelóta, az esszénus, a qumráni közösségek, sőt ezek egymással is rivalizáló alcsoportjai között kibékíthetetlen ellentétek feszültek, amelyekhez még hozzávehetjük mindezeknek a mérsékelt és szélsőséges hellenizáltság két pólusa között szóródó rétegekkel és a mozgalmakban kevésbé aktív közemberek tömegeivel való viszonyát, valamint a zsidókeresztények irányzatát is. Az ellentétek nemcsak elvi, hanem érzelmiemberi jellegűek is voltak, a népet szétdúló „ok nélküli gyűlöletet” teszi maga a rabbinikus irodalom is felelőssé a bekövetkező pusztulásért. A *Churbán* után a javnéi Szanhedrintől kezdődően a sokféle irányzat közül a - sorcsapások közben maguk is sokat változó (!) - farizeusok szervezték újjá a nemzetet, és építették fel a Szentély nélküli diaszpóra-lét túlélési rendszerét, amelyet - szemben a korábbival - normatív judaizmusnak is szoktak nevezni, s amely ennél fogva a rengeteg korábbi irányzat közül a farizeusok eszméit vitte tovább elsősorban, mint ez közismert. Óriási hiba lenne ezt az állapotot visszavetíteni a korábbiba, amelyet - jobb híján, nem teljesen pontos kifejezéssel - plurális judaizmusnak nevezek. Ennek a kérdéskörnek a szakirodalma óriási, és amennyire ez a rendelkezésünkre álló források alapján lehetséges, kielégítően feldolgozott. Ezért az alábbiakban

mindezek részleteibe nem bocsátkozom bele, hanem kizárólag a témám szempontjából lényeges elemekre hívom fel a figyelmet.

Mindenekelőtt arra, hogy az a szóbeli Tanra vonatkozó, fentebb tárgyalt meggyőződés, amely szerint ez Mózesnek adatott a Szinájon, és – akár egészében, akár csak elveiben – tőle hagyományozódott szóban, s emiatt kötelező az egész zsidó népre, csak a farizeus felekezet tanítására volt jellemző – és esetleg egyes hozzájuk közelálló zelóta csoportokra – a Szentély pusztulása előtti időszakban. A szadduceus irányzat, amelyhez az éppen funkcionáló főpapság is tartozott, elutasította ezt az eszmét – jóllehet maguk is rendelkeztek egy irattal, amely néhány vitás kérdésben eligazítást adott (de ez eltért a farizeusokétól). A szadduceusok nemcsak a szóbeli Tan egészének való engedelmességnek, és Szinájról való eredetének eszméjét vonták kétségbe, de konkrét útmutatásait sem fogadták el rengeteg, igen lényeges, a közösségi és egyéni életvezetést érintő kérdésben. Tekintve, hogy a főpap szadduceus volt, az írott Tóra biztosított kétségbevonhatatlan jogot számára a vitás kérdésekben való ítélethozatalra, jóllehet ezt a „bírákkal” együtt kellett gyakorolnia: ez képezte a nép életét vallásilag, jogilag és politikailag irányító Szanhedrin törvényi alapját.⁵⁷⁶ A Szanhedrin így maga is végletesen megosztott volt, s bár Jézus idejében már a farizeusok többséget szereztek benne, s így keresztül tudták vinni elképzeléseiket – valamint amiatt is, hogy a nép körében erős tekintélyre tettek szert –, ez mégis igen-igen labilis konstrukciót eredményezett.

A szintén cádókita főpapok által vezetett, teljes erkölcsi és rituális tisztaságra törekvő qumráni közösség, amelynek szintén megvolt a maga írásban is lefektetett hagyománya és szabályzata – és vélhetően a velük többé-kevésbé szoros

eszmei rokonságban álló esszénusok egy jelentős része – mind a farizeus, mind a szadduceus irányzatot elutasította.⁵⁷⁷ A „gödör fiainak” (azaz elkárhozóknak), a „sima dolgok után kutatók”-nak, illetve a népen uralkodó „csúfolóknak”⁵⁷⁸ nevezték őket, akik annyira messze mentek a gonoszságban, hogy még figyelmeztetni vagy tanítani sem szabad őket az igazságra, mert menthetetlenek. Ehhez a nézethez állt közel a talán köztük felnevelkedett, szintén papi származású Keresztelő János is⁵⁷⁹ – valamint tanítványai –, akit nemcsak az Újszövetség, de Josephus is *az egész népre nagy hatást gyakorló, igaz embernek, illetve prófétának* nevez.⁵⁸⁰ Ez azt jelenti, hogy a nép nagy része kapható volt a farizeusok és a szadduceusok elleni erős kritika elfogadására.

A vélhetően a természetfölöttire a többieknél is nyitottabb *chászidok* köreiben a perzsa kortól folyamatosan keletkező apokrifiratok tömege is számos, a farizeus állásponttól erősen eltérő koncepciót tartalmaz.

A farizeus irányzat az 1. században Josephus szerint mindössze hatezer fő körüli létszámmal rendelkezett, ami a körülbelül két és félmillió lakosság elenyésző része csak⁵⁸¹ Ennek ellenére valamennyi forrás megerősíti, hogy részint a Szanhedrinben megszerzett többségi befolyás miatt, részint pedig amiatt, hogy írástudóik a vallási tanításban, a helyi közösségek vezetésében és a bírói hivatal gyakorlásában mindenfelé kiemelkedő pozíciót értek el, eléggé nagy mértékben „lefedték” a nemzet hitéletét, és általában az ő véleményük érvényesült. Mivel nézeteik természetesen nemcsak elvi jellegűek voltak, hanem a bírói hatalom birtoklásánál fogva éppen a gyakorlati életet szabályozták, ezért az emberek nemcsak szabad lelkiismeretből, meggyőződésből rendelték alá magukat többé-kevésbé nekik, hanem gazdasági-kereskedelmi tevékenységük,

közösségi, családi életük, kapcsolataik esetleges sérelmétől való szorongásból, egzisztenciális félelem által motiválva is. Ez a befolyásuk Júdeában igen nagy mértékben uralta a társadalmat, és annak ellenére, hogy a legtöbb ember nem csatlakozott a mozgalom külső, illetve belső köréhez mint *neemán* („megbízható, hitelesített”), illetve *chávér* („társ”), a kiközösítettségől tartva mégis többé-kevésbé alárendelték magukat nézeteiknek, tanításaiknak, legalább a külsőségek szintjén. Mindez persze csak attól fogva öltött ilyen méreteket, hogy a Heródesek elvesztették Júdeát (i. sz. 6), s így a Szanhedrin visszanyerte politikai vezető szerepét; valamint azóta, hogy a Szanhedrinben a farizeusok fölébe kerekedtek a korábbi szadduceus többségnek (Nagy Heródes idejében, úgy tűnik, még a szadduceusok lehettek többségben) – vagyis nem túl régóta. Ez az erős befolyás a periféria területei felé haladva gyengült, ezért a kötelmeiktől menekülő, szabadabb életre – és írásmagyarázatra – vágyó, vagy éppen valóban bűnös életmódot folytató, illetve már kirekesztett polgárok ebben az irányban „szóródtak”, különösen Galileába, amely nem véletlenül lett a zelóták, és más rebellisek, bűnösök, illetve a római politikai hatalomtól is üldözöttek menedéke, s egyben – a júdeaiak szemében – a „sötétség és a halál árnyékának földje”.⁵⁸² Galilea ráadásul még a Heródesek uralma alatt állt, így a jeruzsálemi Szanhedrin politikai hatalma is kevésbé érvényesült itt.

A szadduceusok tömegbefolyással alig rendelkeztek, hatalmuk és szellemi tekintélyük a főpapság birtoklásában gyökerezett. A zelóták, akiknek egy része „keményvonalas” farizeus is lehetett, míg mások viszont a törvénytelenségektől sem riadtak vissza, a Róma-barátsággal, túlzott politikai kompromisszumokkal, korrupcióval valószínűleg jogosan is vádolható jeruzsálemi vallási-politikai elitel is szemben álltak, e tekintetben

nagyjából egy platformon a qumrániakkal. A papság, a Szanhedrin és a helyi bíróságok tagjainak gyakran igen súlyos korrupciójáról maga a Talmud is beszámol;⁵⁸³ s hasonlóképpen arról is, hogy „két Tóra keletkezett”,⁵⁸⁴ mivel maguk a farizeusok is két irányzatra szakadtak (Sámmáj és Hillél háza), és „ezért a *S'chíná* eltávozott Izraeltől”. Josephus visszaemlékezéseinek fényében a Szanhedrin vezetői sem riadtak vissza az erkölcstelen politikai manőverektől, intrikáktól, összeesküvések szervezésétől. És akkor még nem szóltunk a görög, kisázsiai, római, alexandriai diaszpóra mérsékeltebb vagy szélsőségesebb hellenistáiról, az ebben a szellemben tevékenykedő nagy hatású szerzőkről (Philón), a babilóni és perzsa diaszpóra állapotáról.

Végső soron úgy tűnik, az *Erecben* élő nép nagy tömegei, a „föld népe” [*ámmé-háárec*] akik többségükben korántsem voltak elkötelezett és szenvedélyes tagjai egyik mozgalomnak vagy irányzatnak sem, erőteljes szkepszissel figyelték mind a súlyosan megosztott, korrupciós vádakkal terhelt Szanhedrin működését, mind a felsorolt irányzatok elvi vitáit, egymással szemben megfogalmazott súlyos vádjait. Ebben a légkörben lépett fel Jézus.

A szóbeli Tan státusza és tartalma tehát jóval vitatottabb volt ebben az időben, mint később, a normatív judaizmus korában. Azon kívül, hogy olyan jelentős és befolyásos közösségek, mint a szaduceusok és a qumrániak, teljes egészében elutasították, a nép jelentős része is „rugalmasan” kezelte, sőt még a farizeusok maguk is vitatkoztak egyes elemeinek súlyát tekintve, illetve eltérő álláspontokat vallottak sok kérdésben. Ne felejtsük el, hogy a két farizeus iskola, Hillél és Sámmáj „háza” között még fegyveres összetűzés is előfordult.

Ha a zsidó nép ezen egész konglomerátumát tekintem a szóbeli Tan „hordozójának”, és a benne zajló minden elvi vita, vallási beszélgetés összességét a szóbeli Tannak, akkor ennek csak elenyész Ötöredékét és a sok közül csak egyetlen nézőpontját képviseli a rabbinikus irodalomban később megőrződött, farizeus szempontból rögzített hagyomány. Ráadásul ez utóbbi voltaképpen csak a Szentély és az államiság pusztulásának és a szétszóratásnak köszönheti a többin való felülkerekedését és egyeduralkodóvá válását, ami meglehetősen paradox létalapja egy zsidó életformának: a Javné utáni normatív judaizmus lényegében „a halálban való élet” kidolgozása volt. Történetileg vitathatatlanul a legéletképesebbnek bizonyult, de vajon bizonyítja-e ez igazságát? Megtalálta a diaszpórában élő nemzet viszonylagos egyben tartásának, a sokféleségben az egység megőrzésének a kor viszonyaihoz képest legjobb gyakorlati módját,⁵⁸⁵ ezzel – valóban isteni célt teljesítve – megőrizte Izraelt, de igazolja-e ez azt, hogy minden döntésében igaza is volt, vagy hogy végleges, örök formája az, amelyet ebben az időszakban felvett, kirekesztve magából annyi más, szintén zsidók által vallott meggyőződést?

Nem feladatom ezekre a kérdésekre válaszolni. Amire szeretnék itt rávilágítani, az az, hogy Jézus szabad, kreatív, aktív, konstruktív és eredeti részvétele kora zsidóságának e mély, heves és érzékeny vitáiban, függetlensége számos irányzat számos véleményétől, és ragaszkodása sok más állásponthoz nem volt törvénytelen magatartás, és nem vonja kétségbe sem zsidóságát, sem törvényhűségét. A nép valóban túlnyomó többsége – a szélsőséges hellenistákat leszámítva – egyedül az írott Tóra szövege isteni tekintélyének elfogadásában volt mindenek felett egységes, és – valamivel kevésbé – a Próféták és az Írások elfogadásában. Gyakorlatilag minden más éles vita tárgyát

képezhette és képezte is, nem utolsó sorban maga a szóbeli hagyomány tekintélyének mértéke is, valamint annak részletkérdései, az írott Tóra isteni szövegének értelmezései. *Biztosan kimondhatjuk* tehát, hogy a szóbeli hagyomány értékelését illetően Jézus nem volt farizeus (sem szadduceus, sem zelóta, sem esszénus, sem hellenista stb.). De teljes mértékben zsidó volt – a szónak nem csak a fizikai értelmében. Súlyos anakronizmus visszavetíteni rá a későbbi, farizeus eredetű normatív judaizmus követelményrendszerét.

Mielőtt végső következtetéseinket mindezzel kapcsolatban le tudnánk vonni, még egy kérdéssel kell foglalkoznunk: milyen különbségek vannak a szóbeli Tan egyes kijelentéseinek tekintélybeli ereje között?

C. TEKINTÉLYBELI KÜLÖNBSÉGEK A SZÓBELI TAN EGYES RÉTEGEI KÖZÖTT

Ebben a rendkívül összetett és bonyolult kérdésben a szakirodalom többféle modellt, felosztást alkalmaz, amelyek közül kettőt az alábbiakban megkísérlek nagyon röviden és elnagyoltan ismertetetni, jóllehet a fogalmak rugalmas, változó, „pontatlan” használata miatt a kérdés nem könnyen kezelhető. Ezek a modellek természetesen nem a Jézus-korabeli, hanem a napjainkig kifejlődött rabbinikus rendszert foglalják össze nagy vonalaiban, tehát fontos megjegyeznünk, hogy az az 1. században még nem ebben a kikristályosodott, rendszerezett, világos és kifejlett formájában létezett.

A *háláchá* tekintélyének forrásaiként az alábbiakat szokták⁵⁸⁶ felsorolni:

1. Az írott Törvény/Tan: a Tóra 613 parancsa.

2. *A Tanach többi része: a Próféták és az Írások.*

Ezek a Tóra Szinájhegyi kinyilatkoztatásával egyenértékűek, mert – a hagyomány szerint – a próféták Mózesztől kapták őket továbbhagyományozás útján, mint *háláchát*. Ha van bennük újdonság az írott Tórához képest, az csak látszólag újdonság, valójában szóban továbbadva a Szinájról származik, hiszen a próféták nem változtathatják meg a Törvényt. A rabbinikus irodalomban ugyanakkor némi ambivalenciát tükröz ebben a kérdésben az a talmudi szabály, amely szerint egy tórai paranccsal kapcsolatos következtetés nem vonható le egy ilyen (Prófétákból vagy az Írásokból vett) parancsból. Ezt az ambivalenciát a középkorban igyekeztek a következőképpen feloldani: ha a Prófétákban vagy az Írásokban parancsként, felszólításként van valami megfogalmazva, az egyszerűen csak a Tóra magyarázata, ezért a szóbeli Törvény tekintélyével bír, mint hagyomány, azaz Szináj-hegyi [*d 'órájtá*] tekintéllyel; ha csak narratív, elbeszélő jelleggel van említve, vagy úgynevezett „próféták rendelkezése [*tákkáná*]” akkor csak rabbinikus [*d 'rábbánán*] ereje van (azaz gyengébb az előzőnél).

3. *A szóbeli Törvény/Tan.* Ennek három forrása van:

a) Az írott Tóra magyarázata, a Szináj-hegyről a legapróbb részleteiben továbbadva. Ez további két összetevőre bontható: 1. ami bizonyosan átadatott Mózesnek a Szinájon: ez azonos tekintélyű az írott Tórával; illetve 2. ami bensőleg benne foglaltatik az írott Tórában, de csak az elfogadott írásmagyarázati szabályok alkalmazásával vezethető le abból: ebben előfordulhat véleménykülönbség (ennek tekintélyében Nahmanidész és Maimonidész nem egységesek, és tovább árnyalják a kérdést).

b) A *háláchá*, amelyet Mózes a Szinájon vázlatosan, nem részleteiben kapott meg, és így adott tovább: ezek azok az ősi *háláchák*, amelyek nem támaszthatók alá semmilyen bibliai verssel (pl. a mértékegységek mennyiségei).

c) A logikai érvek: az ilyen állítás nem igényel bibliai megalapozást, mert logikailag evidensnek veszik (ha idéznek is bibliai verset, az csak illusztratív, nem bizonyító). Ilyen például az, hogy a vitás kérdésekben a többségi szavazat dönt.

4. A vének/írástudók szavai [divré szóf 'rím]. Ennek két csoportja van:

a) Az elv tórai, de a megfogalmazása az írástudóktól származik.

b) A rendeletet teljes egészében a vének/írástudók rendelték el. Ez utóbbi esetben a Dt 17:11 értelmében is tórai parancsnak tekintették, hogy a Szanhedrin rendeleteit

nemcsak akkor kell követni, ha azok kifejezetten a Tóra alkalmazására vonatkoznak, hanem bármiben, amit szükségesnek láttak elrendelni. Rendelkezéseik ereje a *d'rábbánán* kategóriába esik (gyengébb a Szináj-hegyi kinyilatkoztatásnál). Hatalmukban áll még bibliai parancsot is felfüggeszteni, hatályon kívül helyezni (!) bizonyos körülmények között (pénzügyek, „cselekvéstől való tartózkodás”); vagy ideiglenesen általában is megtehetik ezt annak érdekében, hogy egy tórai elvet érvényre juttassanak (de ez nem tekinthető *háláchának*, mert csak ideiglenes, a jövő generációkra nem érvényes). Rendelkezéseiket időnként a Tóra parancsainál nagyobb tekintélyi védelemmel veszik körül (mondván: amazoknak erre nincsen szükségük). Valamennyi rendelkezésüket a nagy *bét-dín*, a Szanhedrin hozta többségi szavazással. A rabbinikus irodalom megkülönbözteti az írástudók e rendelkezéseit a Tóra rendelkezéseitől. A Tóra rendelkezéseinek áthágói áldozatokkal stb. kényszerültek engesztelést szerezni, míg az írástudók parancsait megszegőket csak veréssel (korbácsolással) büntethették; s ha az előbbieket értelmezésével kapcsolatban merül fel kétség, akkor a szigorúbb, míg az utóbbiakkal kapcsolatosan a megengedőbb verziót kell követni.

5. A szokások.

Ha valamit a *háláchá* nem szabályoz világosan, vagy nem is lehet világosan szabályozni, akkor a közösség általános szokását kell követni, mert a nép, egészében, nem téved e felfogás szerint.⁵⁸⁷ A szokás abban különbözik a *háláchától*, hogy nincs hivatalosan kihirdetve. Az olyan szokás, amely

ellenkezik az elméleti *háláchával*, de a közösség mégis azt követi, jóllehet lelkiismeretes emberekből áll, felülírja a *háláchát*. Egy helyi szokásnak a *háláchával* azonos a tekintélye: azon a helyen követendő.

Egy másik felosztás szerint⁵⁸⁸ a szóbeli Tóra tartalma a következő nyolc csoportra osztható: 1. Az írott Tóra egyes rendelkezéseinek magyarázata, amelyek nem érthetők meg ezek nélkül.

2. Ősi *háláchák*, amelyek semmiféle kapcsolatba nem hozhatók a Tanachhal, tekintélyüket ezért semmi más nem alapozza meg, csak a tradíció, amely szerint a Szinájrról származnak (ld. fent 3./b) pont).

3. A prófétáktól származó *háláchák*, melyek egy része a Szinájrról hagyományozódott át rájuk, más részüket ők fogalmazták meg (ld. fent 2. pont).

4. Az írástudók magyarázatai, rendelkezései [*divré szóf 'rím*] - köztük új *háláchák* -, amelyek Ezra idejétől fogva keletkeztek (ld. fent 4./a), b) pont).

5. A *tánnáím* magyarázatai és rendelkezései a Tórát illetően, amelyek írásmagyarázati szabályok és logikai következtetések útján keletkeztek. Tekintélyük azonos az írott Törvényével.

6. Szokások és rendeletek [*tákkánót*], amelyeket Mózesről fogva a Nagy Gyülekezet Férfiaiig hoztak (ezek is a *divré szóf 'rím* név alatt említettnek).

7. Rendeletek és döntések, amelyeket a Szanhedrin hozott és általánosan elfogadtak, így törvényerőre emelkedtek, és csak egy számban és bölcsességben nagyobb bíróság érvénytelenítheti őket.

8. Rendeletek és szabályok, amelyeket a tudósok nem a Szentírásból vagy a hagyományból vezettek le, hanem a helyi szokások alakítottak ki [*hilchót m'díná*].

A 6-8. pontban összefoglaltak nem azonos tekintélyűek az írott Törvénnyel, hanem a *d'rabbánán* kategóriába tartoznak.

Természetesen a szóbeli Tóra rendszerének más felosztásait is ismertethetnénk, de most ennyi is elegendő.

Ha most újra emlékeztetünk arra, hogy Jézus idejében ez a rendszer természetesen messze nem ennyire világos, kifejtett, rendszerezett, részleteiben tisztázott, ellentmondásoktól megtisztított formájában létezett, akkor Jézus fentebb idézett mondásainak fényében könnyen megvizsgálhatjuk, hogy a szóbeli Tan mely összetevőit utasította el: 1. A „vének hagyományai” emberi parancsok, márpedig Jesája próféta szerint, ha emberi parancsokat tanítanak – ráadásul mintegy isteni tekintéllyel –, akkor istenfélelmük hiábavalóvá válik. Eszerint Jézus, miközben a Szanhedrin és a bíróságok Tórán alapuló vezetési és ítélelhozatali jogát elismerte, határozataikat és rendeleteiket azonban korlátozott érvényűnek tekintette, semmiképpen sem a Tanachban olvasottakkal egyenrangúnak. Vitatta tehát a szóbeli Tan fenti, első

felosztásának 4./b) pontjában és a második felosztásnak a 4. pontjában foglaltakat. Fenntartotta a lehetőségét annak, hogy tévedhetnek. Elutasította azt a hermeneutikai alapelvet, amely szerint a *háláchának* emberi parancsnak *kell* lennie (erről rövidesen részletesen is szólok). Úgy tűnik, elvi szinten is elvetette az „építetek védőkerítést a Tóra körül” programját, vagyis azt a törekvést, amely szerint a Tóra parancsait további - emberi - parancsokkal kell körülvenni védelmük érdekében.

2. Elutasította, hogy ezekkel az emberi parancsokkal egyes esetekben felülírják az isteni parancsokat, s utóbbiak megtartását elhagyják az előbbiek érdekében. Eszerint - legalábbis általánosságban - elvitatta a jogot a Szanhedrintől és a bíráktól, hogy a Tanachban található bármely isteni parancsot érvénytelenítsék (ld. fent szintén az első felosztás 4./b) pontjában).

3. Általánosságban óvatosságra int a farizeusok és szadduceusok tudományát illetően: ez vélhetően az alapelvek, valamint az általános hermeneutikai szabályok, a következtetési módok, a törvényalkotási módszerek kritikáját jelenti. Eszerint a maguktól értetődőnek vett logikai alapelveket és az elfogadott írásmagyarázati szabályokat (például a Rabbi Ismáel által később rendszerbe foglalt 13 szabály közül azokat, amelyeket ekkor már használtak) kritika alá vonta. (Ugyanakkor, mint már láttuk, a *kál váchómer* szabályt ő is alkalmazta. Ennek nyomán felvethető, hogy talán a Tanachban található elveket fogadta el, a későbbieket nem.) Valószínűleg kétségbe vonta a döntéseknél alkalmazott többségi elv abszolút voltát is.

4. Szerinte túl szigorú, az emberek számára elviselhetetlen túlszabályozás mindennek az eredménye, amely pedig -

mivel teljesíthetetlen normákat állít fel – képmutatásba viszi a közösség tagjait. Eszerint úgy tűnik, Jézus nagyobb értelmezési szabadságot hagyott volna a nép tagjainak abban, ahogyan saját életükre nézve a Tóra parancsait alkalmazzák.

A felsoroltak közül az alábbiakban közelebbről megvizsgálom a lényegieket: 1. a *háláchá* emberi jellegével kapcsolatos felvetést; 2. a Szanhedrin arra vonatkozó jogának kérdését, hogy isteni parancsot felfüggeszzen; 3. az elfogadott logikai és hermeneutikai alapelvekkel kapcsolatos kritika lehetőségét.

A HÁLÁCHÁNAK MINT EMBERI PARANCSOK KÖVETÉSÉNEK PROBLÉMÁJA

Az ezzel kapcsolatos paradigmaticus talmudi helyre egy lábjegyzet erejéig már utaltam, most azonban fontossága miatt teljes terjedelmében idézem. Az agyagedények és kemencék tisztasági kérdéseinek vonatkozásában számol be a Talmud az alábbi történetről:

... Rabbi Eliézer tisztának nyilvánította, de a Bölcsek tisztátalannak; és ez volt „Áchnáj kemencéje”. Miért „Áchnáj”? Rabbi J’húdá S’múél nevében azt mondta: Úgy körülvették érvekkel, mint egy kígyó [*áchná*], és bebizonyították, hogy tisztátalan.

Tanítottatott [*tánná*]: Azon a napon Rabbi Eliézer előhozta a világ összes érvét, de nem fogadták el

őket. Azt mondta nekik: - Ha a *háláchá* velem egyezik, ez a szentjánoskenyérfa adjon bizonyítékot!

A szentjánoskenyérfa kiszakadt a helyéről száz könyöknyire egyesek azt állítják, négyszáz könyöknyire.

- Egy szentjánoskenyérfa nem adhat bizonyítékot! - válaszoltak. Újra így szólt hozzájuk: - Ha a *háláchá* velem egyezik, a patak adjon bizonyítékot! A patak visszafelé kezdett folyni.

- Egy patak nem szolgáltathat bizonyítékot! - válaszoltak. Újból így szólt:

- Ha a *háláchá* velem egyezik, a tanház falai adjanak bizonyítékot!

Erre a falak elkezdtek befelé dőlni. De Rabbi Józsuá megróttá őket:

- Amikor a tudósok a *háláchán* vitatkoznak, miért szóltok bele? Ezért Rabbi Józsuá iránti tiszteletükből nem dőltek le, de nem is egyenesedtek vissza Rabbi Eliézer iránti tiszteletükből, hanem úgy állnak befelé dőlve azóta is. Újra azt mondta nekik [Rabbi Eliézer]: - Ha a *háláchá* velem egyezik, a Menny adjon bizonyítékot! Ekkor egy mennyei hang [*bát-kól*] kiáltott: - Miért vitatkoztok Rabbi Eliézerrel, amikor látjátok, hogy a *háláchá* minden kérdésben vele egyezik?

De Rabbi Józsuá felállt, és azt mondta:

-„Nem a mennyben van.”⁵⁸⁹

Mit értett ez alatt? Rabbi Jirmeja azt mondta:

Azt, hogy a Tóra már átadatott a Szináj-hegyen, ezért nem figyelünk a mennyei hangra, mert régóta megírtad a Szináj-hegyen a Tórában: „A többség után dönts [ácharé rábbím l’cháttót].”⁵⁹⁰

Rabbi Nátán találkozott Élijáhuval, és megkérdezte:

- Mit tett a Szent, áldott legyen, abban az órában? Az így felelt:

Nevetett, és azt mondta: „A fiaim legyőztek, a fiaim legyőztek.”

Azt mondták: Azon a napon minden tárgyat, amit Rabbi Eliézer tisztának nyilvánított, elhoztak, és elégettek. Aztán szavazást tartottak, és kiközösítették.⁵⁹¹ Azt mondták: Ki megy el, és mondja meg neki? Rabbi Ákivá azt mondta:

- Én elmegyek, nehogy egy alkalmatlan ember menjen el és mondja meg neki, és lerombolja az egész világot.

Mit csinált Rabbi Ákivá? Fekete köpenyt vett magára, feketébe csavarta magát,⁵⁹² és leült tőle négy könyöknyire. Rabbi Eliézer megkérdezte: - Ákivá, miben különbözik ez a nap a többitől?

- Mester - válaszolt az -, úgy tűnik nekem, hogy társaid távol tartanak téged maguktól.

Ekkor ő is megszaggatta ruháit, levette a saruit, leült a földre, és könnyek patakzottak a szeméből. A világot ekkor csapás sújtotta: az olajfa, a búza és az árpa termésének harmadát. Némelyek azt állítják, a tészta megduzzadt az asszonyok kezében.

Tanítottatott *[tánná]*: Nagy baj szakadt arra a napra, mert minden, amire csak Rabbi Eliézer rátekintett, elégett. Rábbán Gámáliél⁵⁹³ is egy hajón utazott, amikor egy hatalmas hullám emelkedett föl, hogy elsodorja.

- Úgy tűnik nekem - mondta -, nem másért van ez, mint Rabbi Eliézer ben Hürkánoszért.

Ekkor fölkelte és így szólt:

- Világ Ura! Te jól tudod, hogy nem a magam, nem is az atyám háza dicsőségéért cselekedtem, hanem azért, hogy a vizsály ne sokasodjon meg Izraelben.

Ekkor a tomboló tenger lecsendesült.

Ímá Sálóm Rabbi Eliézer felesége és Rábbán Gámáliél húga volt. Ettől az esettől fogva többé nem engedte meg férjének, hogy arcra boruljon.⁵⁹⁴ De egyik nap újhold volt, és ő nem tudta, hogy az egy hiányos hónap volt.⁵⁹⁵ Mások azt mondják, egy koldus jött, és állt meg az ajtó előtt, ő pedig kiment, hogy adjon neki egy kis

kenyeret. Mire visszajött, látta, hogy a férje arcra borul[va imádkozott].

- Kelj föl - kiáltott fel -, megölted a bátyámat!

Éppen akkor ki is hirdették Rábbán Gámáliél házából, hogy meghalt.

- Honnan tudtad? - kérdezte tőle [Eliézer].

- Atyám házában tanultam ezt a hagyományt: Minden kapu bezárul, kivéve a sérelem [ónáá] kapuit.⁵⁹⁶

A mély értelmű ággádikus történetet annak fő talmudi alátámasztásaként szokták felhozni, hogy a *háláchát* illető vitában nincs szükség Isten vagy a Menny véleményére, s így a csodák sem bírnak bizonyító erővel,⁵⁹⁷ hanem ezekben az emberi értelem független működése, illetve a többségi döntés a meghatározó. A történetben is felhozott fő bibliai alátámasztás erre az elvre a Dt 30:12, amely szerint a Törvény nem a mennyben van, hogy le kellene hozni onnan, hanem az ember szívében és szájában, „nagyon közel”. Nem is lenne ezzel gond, a vita során azonban Eliézer „szívében és szájában” más van, mint a többiekében. Nem teljesen helyes tehát e történet olyan értelmezése, amely csupán az emberi értelem függetlenségét hangsúlyozza a döntésben, hiszen itt emberi értelem ütközött emberi értelemmel. Sokkal inkább a többségi elv az, amit az elbeszélés kiemel: a vitában a többség szavazata dönt. Vegyük észre, hogy ez két különböző dolog. Eliézer a csodatettekhez csak „a világ összes érvének” előhozása után folyamodik, amikor is érvelései után maga Isten is

egyértelműen kifejezi egyetértését Eliézerrel. *A történet közeli olvasata szerint tehát emberi értelem és emberi értelem áll egymással szemben, ahol az egyik oldalon Isten, a másik oldalon pedig a többség támogatása áll az - emberi - vélemények mögött.* A mennyei hang egyértelműen közli, hogy a *háláchá* Eliézert követi, a többségi döntés alapján elfogadott, végül érvénybe is lépő *háláchá* viszont az ellenkező álláspontot. *Isten a történet szerint nevetve veszi tudomásul, hogy a többség Őt is leszavazta.* A humoros reakció mit sem változtat azon, hogy az elfogadott, érvényes *háláchá* így eltér az Ő akaratától, amelyet korábban a mennyei hang *a háláchának* nevezett. Ezen a ponton felvetődik az a kérdés is, hogy amikor a végül érvénybe lépő *háláchát* mint a szóbeli Törvény részét annak idején kinyilatkoztatta Mózesnek a Szinájon, mint olyat nyilatkoztatta ki, amely az Ő felfogásától és Törvényértelmezésétől el fog térni?! Mindenesetre Rabbi Eliézer a többségi döntést - ekkor, életében egyetlen egyszer - nem fogadta el, vállalva a kiközösítést is! Vajon ezzel a vele egyetértő Istent is kiközösítették? Vagy Isten elfogadta a többségi határozatot, jóllehet az az Ő mindentudó és egyedül bölcs értelmezésétől eltért, hogy megmeneküljön a kiközösítéstől? Mindenesetre a kiközösítést a történet szerint súlyos csapások kísérték a földön: ha Isten nevetett is a mennyben, a földön kevésbé örömteli következményei voltak ennek a határozatnak. (Ez az Örökkévaló nevetésének arra félelmetes megnyilatkozására látszik inkább utalni, amelyről a 2. zsoltár 2-11. versei beszélnek.)

II. Rábbán Gámáliél azzal az érveléssel menekül csak meg a haláltól először, hogy nem önző indokból, hanem az Izraelen belüli zavarok, feszültségek megszüntetése végett hozatta meg a határozatot. Ez remekül rávilágít arra, hogy *a többségi elv érvényesítését a nép egysége, a jogi-vallási establishment fenntartásának gyakorlati szüksége indokolja, nem pedig az isteni akaratnak való feltétlen engedelmesség elve.*⁵⁹⁸ Hiszen az igazság nem mennyiségi kérdés. Rábbán

Gámáliél mindamellett így is csak addig tudja meghosszabbítani életét, ameddig Eliézernak nem sikerül kiöntenie a szívét Isten előtt.

Vagyis e történet jelzi, hogy a rabbinikus irodalom jól érzékeli a mély etikai és teológiai problémát az isteni akarat és a többségi emberi vélemény közötti döntést illetően. *A háláchá e történet szerint többségi alapon akár tudatosan is (!) eltérhet az isteni akarattól annak érdekében, hogy a nemzet vallásjogi-szervezeti egységét fenntartsa.* Ez azonban mit sem változtat Isten akaratán – aki mindvégig Eliézer mellett áll –, hiszen nyilvánvaló, hogy semmilyen többségi emberi vélemény – akár az egész emberiség egyöntetű véleménye – sem lehet igazabb Isten tudásánál, bölcsebb és helyesebb az Ótörvény-értelmezésénél. A történet végül is leteszi ugyan a voksát amellet, hogy Izrael vezetői – egy tórai helyre hivatkozva – ekképp mintegy teljesen kivehetik Isten kezéből a Tóra értelmezését – ráadásul szigorúbban döntve Ő nála –, de érzékeli ennek mélyen problematikus, sőt „életveszélyes” voltát, és nem válaszolja meg azt a kérdést, hogy végül is miféle érvényes *háláchá* lesz az, amellyel Isten nem ért egyet.

Mindennek és a fentebb idézett jézusi mondatoknak a fényében azt mondhatjuk, hogy Jézus ebben a problémában arra az álláspontra helyezkedett: Isten parancsai, akarata erősebb a vének, illetve a Szanhedrin bármilyen többségi döntésénél. (Érdekes egyébként, hogy Rabbi Eliézert kétszer is meggyanúsították a zsidókeresztények iránti szimpátiával, amit ő el is ismert.) Ezen a ponton érhető tetten a lényegi eltérés a zsidókeresztény és a farizeus eredetű *háláchá* között. Vallásfilozófiai-etikai szempontból nézve ez azt a jézusi meggyőződést is jelenti, hogy 1. amennyiben a többségi döntés ellentétes Isten akaratával, akkor inkább a vallási establishment, illetve a nemzet

egysége megrendülését kell választani, mint az Isten akaratától való eltérést; valamint azt is, hogy 2. a csodákkal és kinyilatkoztatással alátámasztott isteni vélemény felülírja a vének és tudósok emberi értelemmel megállapított – akár többségi – nézeteit. Mindkét említett szempont végeredményben a *karizmatikus-prófétai álláspont*, illetve a *nép vallási-jogi-politikai vezetőinek álláspontja* közötti elvi konfliktust fogalmazza meg, és a *zsidókeresztény felfogás a prófétai hivatal tekintélyét az utóbbi fölé helyezi, míg a rabbinikus felfogás éppen fordítva:*

Súlyosabbak a vének szavai, mint a próféták szavai. (...) A próféta és a vén kihez hasonlít? Hasonló egy királyhoz, aki titkárai közül kettőt elküldött egy tartományba. Egyikükről ezt írta: „Ha nem mutatja nektek az aláírásomat és a pecsétemet, ne higgyetek neki.” A másiktól ezt írta: „Ha nem mutatja is az aláírásomat, akkor is hinni kell neki, aláírás és pecsét nélkül. ” Ugyanígy szól a prófétákról: „Ha jeleket és csodákat tesz is neked... ”⁵⁹⁹ Viszont: „A törvény szerint, amit [a vének] tanítanak neked⁶⁰⁰ (...) cselekedjél.”⁶⁰¹

Tehát a vének döntése nem igényel karizmatikus-természetfölötti igazolást, míg a prófétáké igen – sőt még az sem elegendő! –, ezért a vének tekintélye erősebb, mint a prófétáké. A vének döntésének tekintélyéről még ilyen nyilatkozatot is találunk:

Még ha (...) balra mutatnak is, holott jobbra van, vagy jobbra, pedig balra van, hallgass rájuk.⁶⁰²

Ismeretes, hogy a farizeus mozgalmon részint belül, részint kívül volt egy karizmatikus-csodatevő jellegű irányzat, akiket *chászidok*nak neveztek, s akik gyakran kerültek hasonló konfliktusba az országot vezető, nem-karizmatikus beállítottságú, többi farizeussal.⁶⁰³ Úgy tűnik, Jézus valóban közelebb állt hozzájuk, mint ellenfeleikhez.

Összefoglalva: vallásfilozófiai-etikai szempontból a probléma lényege, amivel szembesülünk, az, hogy egy rendkívül nehéz időszakban, amikor a nemzet – mint Isten népe! – a megsemmisülés, szétszórás, végletes megosztottság életveszélyével néz szembe, a nép hitbeli és vallásjogi egységének megőrzésének érdeke – mint legfőbb isteni szándék („nehogy a világ megsemmisüljön”) – felülírhatja-e a próféta vagy mennyei hang által világosan kinyilatkoztatott igazságot? Ha a nemzet vezetésének felelősségével felruházott vénekként közelítünk e létkérdéshez, akkor úgy láthatjuk, hogy igen – ha azonban az isteni igazságot mindenekfelett érvényesíteni akaró próféta szempontjából, akkor nem. *A próféta, legalábbis egy bizonyos szinten túl, vállalja a legmélyebb válságot is az igazság maradéktalan érvényesüléséért – a nemzetet felelősen vezető vén nem.* Utóbbi állandóan kompromisszumokra kényszerül, egészen a legvégsőig. Véleményem szerint ez a dilemma áll a most tárgyalt probléma, Jézus és a farizeus álláspont közötti konfliktus legmélyén.

Mindezzel kapcsolatban felvetődik még egy igen jelentős kérdés. Röviden ennek lényege az, hogy *a bíróságokat és a Szanhedrint a vitás kérdésekben való ítélelhozatalra felhatalmazó tórai helyek*⁶⁰⁴ *nem követelik meg a bíráktól,*

hogy azok valamennyien a prófétai inspirációt adó Szent Szellem befolyása alatt döntsenek, hiszen ez nem is adatott meg nekik. (A legfelsőbb Szanhedrin tekintetében ezt az állítást némileg árnyalja az a tény, hogy a Szentélyben működő Ótanács és különösen a hivatalban álló főpap tekintetében a S'chíná vagy a prófétai Szellem befolyása bizonyos mértékben elvárható lenne, ha ez explicit módon nincs is megírva.) Mindenesetre a Tóra egyértelműen nem követeli meg, hogy az ítélethozatal ne emberi, hanem isteni módon, prófétai szinten történjék. Ezért általánosságban nem várható el tőlük, hogy ne emberi ítéleteket hozzanak. Ezt tovább „súlyosbítja” az a tény, hogy Maleáchi (Malakiás) próféta után – egyes tradíciók szerint csak Nagy Sándortól fogva – a prófétai Szellem működése megszűnt Izraelben, és a hagyomány szerint a próféták utolsó nemzedéke mintegy átruházta a vezetés tekintélyét a Nagy Gyülekezet férfaira. A prófétai inspiráció Szellemét a bát-kól, a mennyei hang „helyettesítette” ez után, de mint láttuk, fokozatosan ez is kiszorult a döntéshozatalból, ami így teljes mértékben az emberi értelem és a többségi akarat hatáskörébe került át. Azaz Izraelben gyökeres spirituális fordulat zajlott le: a közvetlenül isteni vezetésű, karizmatikus-profetikus, természetfölöttiből inspirált (az irracionálisra is nyitott!), fölkent királyok és próféták helyét a vezetésben fokozatosan átvette a természetfölöttire nem támaszkodó, intézményesített, „stabilizált”, racionalista alapokon álló irányítás. Mindeközben folyamatosan éltek továbbra is spirituálisabb beállítottságú közösségek és egyének (pl. a chászidok),⁶⁰⁵ akik azonban egyre marginálisabb pozícióba sodródtak, és kiszorultak, különösképpen a döntéshozatalból. Keresztelő János, Jézus és a zsidókeresztények mozgalma tulajdonképpen úgy is felfogható, mint az ókori chászidizmus utolsó nagy és erőteljes kísérlete egy olyan reformra, amellyel a régi, prófétai, spiritualista vezetés visszanyeri pozícióit a pusztán emberi, intézményesített, és nagyon sokak által mély

korrupcióval, az elnyomó birodalommal való szimbiózissal, hatalomféltéssel is vádolható Szanhedrintől és klientúrájától. S jóllehet a Tóra biztosítja a jogát ennek a szervezetnek arra, hogy emberi módon, isteni inspiráció nélkül is vezethessen és ítélkezessen, de mi történik akkor, ha isteni inspiráció alatt álló próféta lép fel vele és döntéseivel szemben? Ebben az esetben kinek a szava bizonyuljon erősebbnek, a nép egységének megőrzését mindenek előtt szem előtt tartó Szanhedriné vagy a vezetési válság okozását is vállaló prófétáé?⁶⁰⁶ A Tanachban igen nagy számú példát találunk arra, hogy a karizmatikus vezető tekintélye – akár egy személyben is – Isten segítségével felülírta a nép akár teljes többségének véleményét is, beleértve a vénekét is. Gondoljunk akár csak a nép egészének és vezetőinek többszöri lázadására Mózes ellen; vagy arra az esetre, amikor Gid 'ón (Gedeon) csalánnal verette meg egy város összes vénjét, mivel azok nem engedelmeskedtek neki felszabadító háborúja idején. Azok tehát, akik az Írásban alapot kerestek maguknak a prófétának a Szanhedrinét felülíró tekintélyére, nem voltak nehéz helyzetben – de élesen szembehelyezkedtek az intézményesülést és a vallásjogilag stabilizált, egységesített nemzetet építeni akaró farizeusokkal és szadduceusokkal, akik viszont őket veszélyes, destabilizáló tényezőnek látták. Az irracionális elem, kiszámíthatatlansága folytán, mindig destabilizálónak tűnik a társadalmat tudatosan építők, a mindenek előtt a nyugodt életet – akár az isteni igazság érvényesülésének rovására is – biztosítani akarók számára.

Keresztelő János, Jézus és a zsidókereszténység programjának egészen középponti, lényegi részét képezte az az üzenet – melynek a mai, szintén intézményesült, keresztény teológia sem tulajdonít olyan jelentőséget, mint az Újszövetség szövege –, amely szerint a Jézusba mint Messiásba vetett hit által mindenki számára elérhetővé,

birtokba vehetővé válik a prófétai inspiráció Szent Szelleme Jóel próféta előrejelzésének megfelelően, aki azt állította, hogy eljön az idő, amikor „minden testre” kiönti Isten a Szellemét, és mindenki, ifjak és vének, szolgák és szabadok egyaránt prófétálni fognak, látomásokat látnak és álmokat álmodnak.⁶⁰⁷ *Az Újszövetség számtalan helyen hangsúlyozza, hogy e prófétai ígéret megvalósulásának az ideje érkezett, és ez mindenki számára birtokba vehető. Nagyon határozottan le kell szögeznünk, hogy e nélkül a hit nélkül az Újszövetség egész üzenete teljes mértékben elveszti az alapját, és minden további állítása érvénytelenné válik, mivel azok egyedül ebben a tényben, a Szent Szellem mindenki számára való elérhetőségében vannak megalapozva.* Jézus és tanítványai erőteljes kritikája a fennálló vallásjogi establishmenttel és döntéseikkel szemben egyedül abban találja meg jogos alapját, hogy a bíróságok és a Szanhedrin, sőt a nép minden tagja számára egyaránt elérhetővé és birtokba vehetővé vált az isteni Szellem – ez azonban egyúttal mintegy kötelezi is őket arra, hogy elfogadják, és döntéseiket immár ennek befolyása alatt hozzák meg. Már Mózes megfogalmazta – az establishmentet az irracionálistól féltő Józsuával szemben – mély vágyakozását arra, hogy Izrael egész népe részesülhessen Isten Szelleméből;⁶⁰⁸ Jóel ennek a vágnak jövőbeli beteljesülését hirdette meg; a zsidókeresztények pedig azt állították, hogy ennek ideje érkezett, és egyedül ez képes megoldani a nemzet súlyos válságát. Ezek után tették felelőssé azokat a vezetőket, akik sem maguk nem fogadták el ezt az üzenetet – és vele az isteni Szellemet –, sem másoknak nem engedték meg ezt, miközben – *a Tóra által egyébként általuk is elismerten megalapozott* – adminisztratív, nem-prófétai tekintélyüket az isteni Szellem akarata fölé emelték. Ebben látom az e pontban tárgyalt konfliktusnak, az emberi parancsok kontra isteni akarat problémájának lényegét vallásfilozófiai, etikai és vallásjogi szempontból.

A SZANHEDRIN JOGA A TÓRA PARANCSAINAK FELFÜGGESZTÉSÉRE

Most röviden összefoglalom azt a problémát, amelyet már többször is érintettem, de végső következtetést nem vontam le belőle, ti. Jézusnak azt a felvetését, amely szerint a bírának és a Szanhedrinnek különösképpen nincs arra joga, hogy emberi rendelkezéseivel érvénytelenítsen tórai parancsokat. Mint láttuk, a szóbeli Tan felfogása szerint ez a jog bizonyos korlátok között megadatott nekik. Mivel a fentiekben már alaposan körüljártuk ezt a kérdést is, már csak a következőt kívánom megjegyezni: maga Jézus is vette a bátorságot, hogy a Törvény értelmezése során eldöntse, melyik parancs írja felül adott esetben a másikat, mintegy érvénytelenítve azt. Mint láttuk, a szombati gyógyítás, munkavégzés tekintetében például arra az álláspontra helyezkedett, hogy mind az élet védelme, mind a Messiás mint „Málkicedek rendje szerinti pap” tevékenysége és szolgálata felülírja a szombati munkatiltalmat stb. A Tanachból igazolásképpen vett példái pedig megmutatják, hogy ez a gondolkodásmód mózesi és prófétai eredetű, tehát helyes. E problémával kapcsolatos érvelése tehát úgy tűnik, nem arra irányult, hogy az ilyen típusú döntéseknek a lehetőségét elvitassa; hanem egyrészt az egyes konkrét döntéseket kritizálta amiatt, hogy helytelenül ítélve a kisebb parancsot a nagyobb fölébe emelték (mint ezt korábban kimutattam); másrészt pedig arra utalt, hogy ezt *emberi* parancsokkal, *emberi módon* tették. *Utóbbi érve a fentebb imént tárgyaltak fényében esetleg úgy értelmezendő, hogy Isten népének vezetői -*

vagy akár egyszerű tagjai is (?) – a nagyobb tórai elv vagy parancs érvényesülése érdekében átmenetileg valóban felfüggeszthetnek kisebb tórai parancsokat, ám ezt nem tehetik emberi módon, hanem kizárólag az isteni Szellem uralma alatt állva. Hiszen a Tanachból felhozható összes ilyen jellegű példa kizárólag olyan emberekhez köthető, akik próféták voltak (Mózes, Józsuá, Dávid, Élijáhú stb.). A rabbinikus hagyomány például azt a jogot, hogy a vének felfüggeszthetik a Tóra parancsait, azzal támasztja alá, hogy Élijáhú (Illés) – a Törvény világos rendelkezésével ellentétben⁶⁰⁹ – oltárt épített a Kármel hegyen, és azon áldozatot mutatott be.⁶¹⁰ Azonban ezzel kapcsolatban azt is mondják,⁶¹¹ hogy ezt csak egy megbízhatóan igazolt próféta teheti meg, más nem. Élijáhú ilyen próféta volt, Isten Szellemének irányítása, befolyása alatt, míg a Szanhedrin tagjai nem. Számomra úgy tűnik, Jézus kifogása ezen a ponton támadja a farizeus koncepciót, és azt vonja kétségbe, hogy a pusztán emberileg, Isten Szellemének befolyásától függetlenül hozott háláchikus döntés – amely egyébként érvényes és kötelező mindaddig, amíg összhangban áll a Tórával! – felülírhatná a Tóra parancsait. Ebben a kérdésben ez a végső álláspontom.

Természetesen Jézus prófétai állásfoglalása veszélyes abból a szempontból, hogy a nép túlélése érdekében bizonyos szélsőséges helyzetekben a Szanhedrint az egyéni, sőt kollektív élet védelme kötelezné tórai parancsok feloldására, s ha ezt elvitatjuk tőle, az a nemzetet egyes esetekben életveszélybe sodorhatja. Azonban Jézus nemcsak elvesz egy jogot, hanem ajánl is egy megoldást: a fentiekben ismertetett lehetőségét annak, hogy az egész Szanhedrin és a nép egésze is prófétákból álljon, és ítéleteit az isteni Szellem befolyása alatt alkossa meg, ami viszont feljogosítaná az ilyen típusú döntések meghozatalára. Így végül is „ajánlása” nem destruktív és destabilizáló jellegű a

nemzetre nézve. (Ellenben annál inkább úgy látta, hogy üzenetének elutasítása ilyen jellegű következményekhez fog vezetni.) A Szanhedrin és Jézus kapcsolatával a későbbiekben még fogok foglalkozni.

A „FARIZEUSOK ÉS SZADDUCEUSOK TANÍTÁSÁNAK”, AZ ÁLTALÁBAN ELFOGADOTT HERMENEUTIKAI ÉS LOGIKAI ALAPELVEKNEK ÉS MÓDSZEREKNEK A JÉZUSI KRITIKÁJA

Erről a tárgyról nem rendelkezünk részletes információkkal: Jézus csak egy általános érvényű mondatával szólítja fel a tanítványait a „farizeusok és szadduceusok tanításától” való óvakodásra. Csak sejthetjük, hogy ez általánosságban, nagyjából lefedheti az általuk használt módszereket, alapelveket. A fentiek alapján megkockáztathatjuk azt a felvetést, hogy a azokkal szemben egy profetikus-karizmatikus háláchikus „módszert” állított volna.

Első látásra is azonnal szembetűnő a különbség a bibliai, prófétai könyvek és a rabbinikus – különösen a háláchikus – irodalom stílusa, fogalmazása és gondolkodásmódja között. Anélkül, hogy ebbe részletesen belebocsátkoznánk, világos, hogy előbbiek többnyire isteni tekintéllyel, Isten nevében megszólaló, nem logikai érvelésekkel előrehaladó, számos irracionális elemet tartalmazó stb. szövegek, míg az utóbbiakban főleg hosszas logikai levezetéseket, egymástól eltérő interpretációkat, ezek harmonizálását, logikai következtetéseket találunk, tömegesen fordulnak elő a logikai műveletekre jellemző tipikus fordulatok („vond le ezt a következtetést”, „egy másik értelmezés”, „ez ellentmondás”, „itt nincs tehát nehézség/ellentmondás”, stb.). A rabbinikus irodalom nagy része logikus, racionális,

tudományos érvelés - ez a megközelítésmód a szentírási szövegektől teljesen idegennek látszik. Mint korábban említettem, Liebermann híres művében arra megállapításra jutott, hogy a rabbinikus tudomány e jellege, módszertana görög hatásra alakult ki.⁶¹² Történetileg nézve ez nagyon is valószínűnek látszik. Mint már az istenséggel kapcsolatos tórai antropomorfizmusok elleni „kétségbeesett” küzdelem kérdésében érintettem, most ebben a kérdésben is ugyanerre az álláspontra helyezkedem: jóllehet részben a hellenizmus elleni harc jegyében alakult ki, mégis erős hellenisztikus világnézeti jellegzetességeket mutat a Szentírás szövegének az a nagyon erősen racionalizáló, logikai jellegű, tudományos megközelítésmódja, amit a rabbinikus irodalom alkalmaz. Elképzelhető, hogy Jézus - akire kevéssé volt jellemző az ilyen jellegű érvelés, és a néhány ritka és rövid esetben, amikor mégis, akkor is csak a farizeusokkal folytatott vitáiban - a „farizeusok és szadduceusok tudományát” e hellenisztikus jellege miatt utasította el, és „módszertani” értelemben is a régi profetikus gondolkodásés kifejezésmódhoz való visszatérést sürgette. A kettő háttérben ugyanis mély világnézeti különbség is fennáll, és ez az igazán fontos: az isteni Szellemtől függő, irracionális indíttatásokra (is) figyelő, alapvetően a természetfölöttire orientált, racionalista helyett spiritualista, álmokra, látomásokra, csodákra, jelekre építkező, ezeket kereső, a megértésen túl az intuícióra hagyatkozó, abszurditásig feszített hitet követő, eksztatikus viselkedésmódokat is produkáló, érzelmileg is szenvedélyes prófétai, keleties, sémita világnézet radikálisan különbözik a szkeptikus és cinikus, biztosnak csak az értelem logikailag belátható meggyőződését elfogadó, matematizált, többé-kevésbé materialista hajlamú görög filozófiai világnézettől. Hátborzongató egybeesést sejthetünk a mögött, hogy a prófétai Szellem működése és a csodák rendszeres megtörténte éppen a hellenizmust szenvedélyesen terjesztő Nagy Sándor keleti hódításának idejében szűnt meg

véglegesen Izraelben a rabbinikus híradások szerint. Nem arról van szó, hogy a – sokak számára amúgy is rendkívül vonzó – hellenisztikus világnézet maga alá gyűrte a spirituális világot és az arra való ősi érzékenységet a Közel-Keleten? Erre a kérdésre sem feladatunk itt végleges választ adni. Amit még szeretnék kiemelni mindebből, az a már tárgyalt többségi elv jelentősége.

EGY MEGJEGYZÉS A TÖBBSÉGI ELVRŐL

Ezzel kapcsolatosan is joggal élhetünk a gyanúval, hogy a görög

„matematizált demokrácia” logikájának átvételén alapul. Hiszen a Tanachban *egyetlen esetben sem* olvasunk arról, hogy a *háláchát* többségi alapon határozták volna meg. Sőt, általában a kisebbségben lévő, de karizmatikus vezetői tekintéllyel bíró – nem demokratikusan választott, hanem természetfölötti képességei alapján kiemelkedő – „Isten emberei” határozták meg a követendő utat, és azt gyakran a többség ellenállása ellenére isteni – természetfölötti – segítséggel juttatták érvényre, néha súlyos konfliktusok, isteni csapások által; máskor pedig, amikor ez nem sikerült nekik, őket megölték vagy kiközösítették, a nép pedig elszenvedte ennek isteni büntetését. A rabbinikus irodalom is elismeri, hogy a többségi elv a Tanachból semmilyen módon nem vezethető le, hanem csak „magától értetődő”, „logikus”. Az egyetlen íráshely, amelyet említenek vele kapcsolatban, elismerten csak illusztratív, ráadásul a teljes szövegösszefüggést figyelembe véve, pontosan az ellenkezőjét fogalmazza meg, ti. a kisebbséghez való

ragaszkodás követelményét, amikor a többség – az egyén megítélése szerint – rossz irányba tart:

„Ne légy a sokaság mellett a rosszra, és ne vallj pörös ügyben, hajolván a sokaság felé joghajlításra [v'ló tááne ál riv lintót ácharé rábbím l'cháttót = és ne felelj törvényi vitában, hogy hajolj sokak után, hogy elhajlíts].”⁶¹³

Az a feltételezés is megkérdőjelezhető, amely szintén megfogalmazódik a rabbinikus gondolkodásban, miszerint a többség, illetve az egész nép nem tévedhet:⁶¹⁴ hiszen a Tóra külön előírásokat ad arra az esetre, „*ha Izrael egész közössége téved [v'im kol ádat Jiszráél jisgú]*”,⁶¹⁵ és emiatt bűnt követ el anélkül, hogy tudná.

Történeti szempontból tehát joggal vethető fel, hogy a többségi elv, éppúgy, mint a logikai bizonyítások dominanciája a *háláchában*, valamint az Isten antropomorf tulajdonságaitól való „félelem” a hellenisztikus kultúra és filozófia hatása. Hitéleti-teológiai szempontból pedig ez a nemzet ősi, profetikus-karizmatikus-spirituális vezetésének elvesztéseként értelmezhető – legalábbis Jézus és a zsidókeresztények, úgy tűnik, ebben az irányban értelmezték.

II. Jézus viszonya a Szanhedrinhez

Mivel a fentiekben ezt a kérdést már többször is érintettük, már csak néhány részletét kell itt tárgyalnom, valamint összefoglalnom az egész problémát. A könnyebb áttekinthetőség kedvéért ismét idézem a korábban már citált legalapvetőbb helyeket, először is Jézus álláspontját:

Ekkor Jézus így szólt a tömeghez és a tanítványaihoz:

- *Az írástudók és a farizeusok beültek Mózes székébe. Ezért mindazt, amit mondanak nektek, tegyétek meg és tartsátok be, de cselekedeteiket ne kövessétek: mert ők mondják ugyan, de nem teszik meg.*⁶¹⁶

Jézus tehát elismeri a - túlnyomórészt farizeusokkal betöltött - helyi bíróságok és a Szanhedrin jogát az ítélezésre és a *háláchá* meghatározására (bár utóbbira - mint láttuk - lehet, hogy a farizeus szóbeli hagyomány által megengedettnél csak jóval korlátozottabb mértékben), és tanítványait felszólítja a nekik való engedelmességre; ugyanakkor a bírákat és a Szanhedrint romlottsággal és képmutatással vádolja. Ezzel Jézus teljesíti az írott Tórában szereplő követelményt, amely a bírák és a Szanhedrin jogát biztosítja a bíraskodásra és a szabályozásra:

Bírákat és tisztviselőket tégy magadnak mind a kapuidban, melyeket az Örökkévaló a te Istened ad neked, törzseid szerint, hogy ítéljék a népet igaz ítélettel. Ne hajlítsd el az ítéletet, ne ismerj tekintélyt s ne fogadj el megvesztegetést, mert a megvesztegetés megvakítja a bölcsek szemeit és elferdíti az igazak szavait. Igazságot, igazságot

kövess, azért hogy élj és elfoglald az országot, melyet az Örökkévaló a te Istened ad neked.⁶¹⁷

Midőn eldönthetetlen lesz előtted valami az ítéletben, vér és vér között, jog és jog között, sérelem és sérelem között, bármely pörös ügy kapuidban, akkor kelj föl és menj el a helyre, melyet kiválaszt az Örökkévaló a te Istened. Menj oda a levita papokhoz és a bíróhoz, aki lesz abban az időben, és kérdezd, hogy tudtadra adják az ítélet igéjét. És te cselekedjél azon ige szerint, melyet tudtadra adnak a helyről, melyet kiválaszt az Örökkévaló; vigyázz, hogy cselekedjél mind aszerint, amire téged tanítanak. Azon tan szerint, melyre téged tanítanak és az ítélet szerint, melyet neked mondanak, cselekedjél; ne térj el az igétől, melyet tudtadra adnak, se jobbra, se balra. Azon férfi pedig, aki gonosz szándékból azt teszi, hogy nem hallgat a papra, aki ott áll, hogy szolgálja az Örökkévalót a te Istenedet, vagy a bíróra – haljon meg ama férfi; így pusztítsd ki a rosszat Izraélből. Az egész nép pedig hallja és féljen, és ne legyenek többé gonosz szándékúak.⁶¹⁸

Ha tehát Jézus egyfelől elismeri ezen tórai mondatok örökérvényűségét, másfelől viszont romlottnak és korruptnak látja a bírakat és a Szanhedrin tagjait, a keletkező erkölcsi probléma lényege abban áll: milyen határig tartozunk engedelmességgel egy számunkra erkölcsileg inkompetens emberekből álló törvényhozó,

illetve bírói testületnek; illetve a fentebb idézett tórai mondatok hatásköre milyen esetben szűnik meg, íródik felül más elvek nyomdokain a bírák inkompetenciája miatt? Hiszen a Tóra nemcsak az egyszerű embereknek parancsolja meg a bírának és a Szanhedrinnek való engedelmességet, hanem a bírának is megparancsolja, hogy ne hajlítsák el az ítéletet, ne legyenek részrehajlóak tekintélyes ember esetében sem, és ne legyenek megvesztegethetőek. Ha tehát a vezetők áthágnak a rájuk vonatkozó tórai parancsokat, mennyiben tehető felelőssé a nép, ha ő pedig nem engedelmeskedik annak a tórai parancsoknak, amely arra kötelezi, hogy engedelmeskedjen vezetőinek? Ez itt az alapvető erkölcsi és vallásjogi, pontosabban az erkölcs és a vallásjog kapcsolatát érintő kérdés.

A nemzet széles rétegei, a bírák és a Szanhedrin számos tagjának alkalmatlanságát és korrupcióját még a rabbinikus irodalom is jócskán szóvá teszi, még annak ellenére is, hogy hagyományuk bennük gyökerezik. Az 1. századi állapotokról ilyen nyilatkozatokat olvasunk:

Amikor a gyilkosok elszaporodtak, a tehén nyaka eltörésének a rítusát abbahagyták. Ez akkor volt, amikor Eliézer ben Dínáj, akit Tehíná ben Perisának is hívnak, feltűnt. (...) Amikor a házasságtörők elszaporodtak, a keserű víz itatásának rítusát abbahagyták,⁶¹⁹ és Rábbán Jóchánán ben Zakkáj volt az, aki abbahagyatta, mert megmondattott:⁶²⁰ „Nem büntetem meg leányaitokat, midőn paráználkodnak, sem menyecskéket, mikor házasságot törnek, mert ők maguk parázna nőkkel félre mennek, és a szentelt nőkkel áldoznak...”⁶²¹

Eliézer ben Dínáj, a rablógyilkos, könnyen azonosítható, mert Josephusnál is szerepel: Claudius császár idejében (i. sz. 41-54) már „évek hosszú sora óta a hegységben garázdálkodott”.⁶²² Josephus azt is megerősíti, hogy ebben az időszakban „az ország megint csak úgy hemzsegett a rablóktól és a csalóktól”.⁶²³ Jóchánán ben Zákkáj Hillél egyik tanítványa volt⁶²⁴ (utóbbi i. sz. 20-ban halt meg), Jézusnál valamivel fiatalabb, gyakorlatilag végigélte az 1. századot, 30-ban már újra Jeruzsálemben volt,⁶²⁵ és a Tósziftá az ő nevéhez köti a tehén nyaka eltörése rítusának megszüntetését is⁶²⁶ éppúgy, mint a fenti *misna* a keserű víz itatásáét (eszerint a 40es években már rendeleteket vitt keresztül a Szanhedrinben). A fenti *misná*hoz fűzött *g'mará*ban található mondatok pedig általánosságban így jellemzik ezt az időszakot, amelynek kezdete tehát éppen egybeesett Jézus, majd az apostolok nyilvános tevékenységével:

Amióta elszaporodtak az élvhajhászok, az igazságot elhajlították, a vezetés megromlott, és nincs megelégedettség a világban. Mióta elszaporodtak azok, akik részrehajlást mutatnak az í télkezésben, a „Ne féljete [senkitől az ítélethozatalban]”⁶²⁷ parancsa érvénytelenné vált, és a „Ne ismerjete [tekintélyt]”⁶²⁸ parancsának gyakorlása megszűnt; és ledobták magukról a menny igáját, és a test és vér igáját vették magukra helyette. Mióta elszaporodott a *suttogás az ítélethozatal során*,⁶²⁹ nagy harag támadt Izrael ellen, és a *S'chí ná* eltávozott,⁶³⁰ hiszen írva áll: „Ő bíraskodik a bírák fölött.”⁶³¹ Amióta elszaporodtak azok, akiknek „nyereségük után jár a szívük”,⁶³² azóta egyre többen vannak azok, „akik a jót rossznak, a rosszat jónak

mondják”.⁶³³ Amióta elszaporodtak azok, „akik a jót rossznak, a rosszat jónak mondják”, azóta egyre több a „jaj”⁶³⁴ a világban. Amióta egyre többen köpködnek [fennhéjzás jeleként], egyre több az arrogáns ember, a tanítvány pedig egyre kevesebb, és a Tóra elment keresni valakit, aki tanulmányozza. Mióta az arrogáns emberek elszaporodtak, Izrael lányai arrogáns emberekhez mennek férjhez, mert a mi generációnk már csak a külső megjelenést nézi. (...) Mióta elszaporodtak azok, akik erőszakkal kényszerítik rá áruikat a családfőkre, *egyre több lett a vesztegetés éppúgy, mint az igazságosság kudarca*, és megszűnt az öröm. *Mióta elszaporodtak [azok a bírák,] akik így szólnak: „Elfogadom a szívességedet”, „Nagyra értékelem a szívességedet”, azóta egyre több a „mindenki azt csinálja, ami helyesnek tűnik a szemében”*;⁶³⁵ *közönséges emberek nagy méltóságra emelkedtek, míg kiváló emberek alacsony sorba kerültek, és az ország egyre jobban megromlott.* Amióta elszaporodtak az irigyek és harácsolók, egyre többen lettek, akik megkeményítették a szívüket, és bezárták a kezüket, hogy ne adjanak kölcsönt, és megszegették, ami írva áll a Tórában: „Óvakodjál, nehogy legyen [a szívedben alávaló gondolat (...) s irigy volna a szemed szűkölködő testvéredre, hogy nem adnál neki...]”.⁶³⁶ Mióta elszaporodtak azok a nők, akik nyújtogatják a nyakukat és enyelegnek a szemükkel,⁶³⁷ egyre nagyobb szükség lenne a keserű vízre, de megszűnt [annak gyakorlása]. *Mióta elszaporodtak azok, akik ajándékokat fogadnak el, a napok kevesebbek lettek, az évek megrövidültek, amint írva áll: „Aki ajándékokat gyűlöl, élni fog.”*⁶³⁸ Amióta a szív kevélysége

elszaporodott, egyre több a széthúzás Izraelben. Amióta Hillél és Sámáj tanítványai elszaporodtak, akik nem szolgálták eléggé [tanítóikat], egyre több lett a széthúzás Izraelben, és a Tórából két Tóra⁶³⁹ lett...⁶⁴⁰

Hasonló jelenségről beszél a következő idézet is:

Tanított: Rabbi Józse mondta: Eredetileg nem volt sok vitatkozás Izraelben (...) De amióta Hillél és Sámáj tanítványai elszaporodtak, akik nem szolgálták eléggé [tanítóikat], egyre több lett a vitatkozás Izraelben, és a Tóra olyan lett, mintha két Tóra lenne...⁶⁴¹

Ezek a leírások a Jézus-korabeli jogbiztonság, általános és bírói erkölcsiség állapotáról nem állnak távol az evangéliumokban olvasható értékelésektől. Josephus Flavius beszámolója szerint a korrupció és részrehajlás magában a Szanhedrinben is jelen volt, egészen a farizeusokhoz tartozó elnök - a nászí -, valamint a szadduceus főpap személyének szintjéig (vagyis áthatotta az egész igazságszolgáltatást):

... János (...) testvérét, Simont és Jonatást, Sisenna fiát (...) Jeruzsálembé küldte Simonhoz, Gamaliel fiához,⁶⁴² azzal a kéréssel: vegye rá a jeruzsálemi hatóságokat, hogy mozdítsanak el engem (...) Ez a Simon jeruzsálemi polgár volt, nagyon előkelő származású férfiú és a farizeus

irányzat híve; ezek hajszálnyi pontossággal megtartják az ősi törvényeket, és ezért általában úgy vélekednek róluk, hogy mindenki másnál különb emberek. Értelmes és emberséges ember volt ez, és a legbonyolultabb helyzeteket is meg tudta oldani bölcsességével. Jánosnak régi és bizalmas barátja volt, velem azonban akkoriban nem volt éppen a legjobb viszonyban. (...) *Mikor Simon megismerte Anan [a főpap] álláspontját, megkérte a küldötteket, hogy hallgassanak, és ne hozzák nyilvánosságra kérésüket. Majd ő maga gondoskodik róla - mondta -, hogy engem minél előbb eltávolítsanak Galileából. Aztán magához hívatta János öccsét, és megbízta, hogy Anan párthívei között ajándékokat osztogasson, mert úgy gondolta, hogy ezen a réven hamarosan álláspontjuk megváltoztatására bírja őket. És Simon el is érte a célját, mert a megvesztegetett Anan és környezete beleegyezett abba, hogy eltávolítsanak engem Galileából, anélkül, hogy erről a városban bárki más is tudomást szerezhetne...* ⁶⁴³

... majd pedig Josephus oldalakon át ismerteti a Szanhedrin által törvénytelenül kiküldött, papokból és farizeusokból álló bizottság legaljasabb eszközöktől sem visszariadó mesterkedését őellene. Miközben tehát a bírák általános állapotáról ilyen információkat adnak a források (mint már említettük, a qumráni iratok még ennél is súlyosabbnak láttatják a helyzetet), a Talmud hasonlóan nyilatkozik a Szanhedrin másik fő erejéről, a szadduceus pártról és a főpapokról is:

Rabbijaink tanították: Az áldozati állatok bőreit⁶⁴⁴ először a Bét Háppárvá termében tartották. Esténként elosztották őket az atyai ház⁶⁴⁵ tagjai között, de *az erőszak emberei⁶⁴⁶ el szokták venni erővel*. Akkor úgy határoztak, hogy csak sabbat-évenként osztják szét őket egyszerre, ezért az összes atyai ház eljött, hogy együtt vegyék át a részesedésüket. *De a főpapok így is elvették erőszakkal...* Tanítottatott, Abba Saul mondta: Jerikóban szikamorfa-törzsek voltak, és *az erőszak emberei elvették őket erőszakkal...* Ezekről és az ilyenekről mondta Abba Saul ben Bothnith Abba József ben Chánin nevében: „*Jaj nekem Boithosz háza miatt, jaj nekem a botjaik miatt!*⁶⁴⁷ *Jaj nekem Chánin⁶⁴⁸ háza miatt, jaj nekem a suttogásaik miatt!*⁶⁴⁹ *Jaj nekem Kathrosz⁶⁵⁰ háza miatt, jaj nekem a tollaik miatt!*⁶⁵¹ *Jaj nekem Jismaél, Fábfi fia háza miatt, jaj nekem az ökleik miatt! Mert ők a főpapok, fiaik a [Szentély] kincstárnokai, vejeik a gondnokok, szolgálók pedig botokkal verik a népet!”* Rabbijaink tanították: Négy kiáltással kiáltott a Szentély Udvara. Az első: „Távozzatok innen, Éli fiai!”,⁶⁵² mert megszenségtelenítették az Örökkévaló Szentélyét...⁶⁵³

Josephus is alátámasztja, hogy az öklök és botok emlegetése nem pusztán költői túlzás a Talmudban. Az imént említett Jismaél ben Fábiról ő is megemlékezik:

Ebben az időben Agrippa király a főpapi méltóságot Izmaelre, Fábfi fiára ruházta. Ekkoriban a főpapok a jeruzsálemi papokkal és

előjárókkal viszálykodásba keveredtek, úgy, hogy mindkét fél egész csapat elszánt és izgága embert gyűjtött maga köré, és ha ezek találkoztak, mindenütt szidalmazták és kövekkel dobálták egymást. Nem akadt senki, aki megfékezte volna őket, s végül garázdálkodásuk már úgy elfajult, mintha nem is volna felsőbb hatóság. Végül a főpapok durvaságukban és elbizakodottságukban annyira vetemedtek, hogy nem áttallották szolgáikat kiküldeni a szérűkre, és ellopatni velük a papoknak járó tizedeket; ennek az lett a következménye, hogy a szegényebb papok éhen haltak. Így aztán az igazság helyett az izgága emberek erőszakoskodása érvényesült.⁶⁵⁴

Akkoriban a zsidók közt javában burjánzott mindenféle aljasság; nem volt bűn, amit el ne követtek volna, és ha valaki akárhogy megerőltette volna az eszét, nem tudott volna már újabbakat kieszelni. A magánélet és a közélet egyformán ebben a nyavalyában szenvedett, és versengve igyekeztek túltenni egymáson az Isten ellen elkövetett bűnökben és a felebarátaik elleni jogtalankodásban. A hatalmasok sanyargatták a köznépet, ez viszont mindenáron ki akarta irtani a hatalmasokat; amazoknak zsarnoki uralomra fájt a foguk, a népnek pedig az erőszakoskodásra és a gazdagok kirablására...⁶⁵⁵

Mindezek természetesen csak illusztratív példák, hiszen rengeteg további idézet hozhatnánk mindezekre a jelenségekre, különösen Josephustól – és természetesen jó dolgokat is írtak ugyanezekről az emberekről. De itt nem feladatomban az 1. századi Szanhedrin állapotát részletesen feldolgozni, pusztán csak azt szerettem volna bizonyítani, hogy Jézus róluk adott jellemzése az evangéliumokban nem nélkülözött minden alapot. Sőt a fentiek ismeretében szinte túlzott türelemre vall, és csak a Tóra kifejezett parancsa iránti engedelmesség motiválhatja azt az utasítást, hogy tanítványai mindent tegyenek meg, amit az – ilyen erkölcsi állapotban lévő – bíróságok és Szanhedrin parancsolnak. Ezek után nem lepődhetünk viszont meg azon, hogy – mint fentebb láttuk – azt a jogot, hogy a tórai parancsokat is felülírhatják rendelkezéseikkel – amelyet a szóbeli Tan biztosított számukra, jöllehet az írott Tóra nem – Jézus kétségbe vonta. Ehhez is találunk hasonlót a rabbinikus irodalomban:

„*Amint sokasodtak [k'rubbám], úgy vétkeztek ellenem; dicsőségüket szégyennel váltom föl.*”⁶⁵⁶
Mit jelent az, hogy *k'rubbám*? Rabbi S'múél ben Náchmání azt mondta: *Amit a vezetők [k'rábbám = amint vezetők/rabbijaik] tesznek, azt teszi a[z egész] nemzedék.* Hogyan? Ha a *nászí* [a Szanhedrin feje] úgy dönt, hogy valamit szabad megtenni; akkor a bíróság elnöke azt mondja: A *nászí* azt mondta, hogy ezt szabad, akkor én tiltsam meg? A bírák azt mondják: A bíróság elnöke azt mondta, hogy ezt szabad, akkor mi tiltsuk meg? A bírák azt mondták, hogy ezt szabad, akkor mi tiltsuk meg? A[z egész] nemzedék pedig azt mondja: A bírák azt mondták, hogy ezt szabad, akkor mi tiltsuk meg? Ki okozta tehát, hogy az egész nemzedék bűnt követ el? Bizony a *nászí*, mert ő követte el először a bűnt. Rabbi Szimláj

mondta: Írva áll: „Mert paráználkodott az anyjuk, szégyenletessé vált szülőjük”[ez a vezetőkre vonatkozik], akik saját szavaikat szégyenítik meg az egyszerű emberek előtt. Hogyan? A bölcs elmagyarázza nyilvánosan a kamatszédést tiltó parancsot, ő maga pedig kamatra adja kölcsön a pénzét; tanítja, hogy „ne rabolj”, ő maga pedig rabol; [tanítja,] hogy „ne lopj”, ő maga pedig lop. Rabbi B'rechjá mondta: Egyszer egy embernek ellopták a köpenyét, elment a bíróhoz, és látta a köpenyét kiterítve annak az ágyán. Rabbi B'rechjá mondta ezt is: Egyszer egy embernek ellopták a lábosát, elment a bíróhoz, hogy panaszt tegyen, és ott találta a lábosát annak a tűzhelyén. Erről szólnak ezek a szavak: „*Amint tanítóik [k'rábbám], úgy vétkeztek ellenem*”... ⁶⁵⁷

Érzékeli ezt a problémát a talmudi törvényalkotás is:

Ha a bíróság úgy döntött, hogy a Tórában lévő parancsok közül egyet áthágnak, és valaki ezen az úton halad és cselekszik helytelenül az ő rendelkezésük szerint – akár azok cselekedtek így, és ő velük együtt; vagy azok így cselekedtek, ő pedig utánuk; vagy ha azok nem is cselekedtek így, csak ő –, akkor ártatlan, mert a bíróság döntése alapján cselekedett. De ha a bíróság hibásan rendelkezett, és valaki közülük való, aki tudta, hogy tévedtek, vagy egy olyan tanítvány, aki maga is képes arra, hogy törvényi dolgokban döntsön, ezen az úton halad és

cselekszik helytelenül az ő rendelkezésük szerint – akár azok cselekedtek így, és ő velük együtt; vagy azok így cselekedtek, ő pedig utánuk; vagy ha azok nem is cselekedtek így, csak ő –, akkor bűnös, mert ő nem függ a bíróság döntésétől. Ez az általános szabály: aki képes önmagában is dönteni, az felelős, aki a bíróság döntésétől függ, az ártatlan.⁶⁵⁸

Ugyanis még a Szanhedrin hatásköre is csupán arra az esetre terjed ki a Tóra szerint, „ha eldönthetetlen lesz előtted valami az ítéletben”,⁶⁵⁹ arra nem, ha az ember képes maga is eldönteni a kérdést. Innen fakad az is, hogy a kisebbségi véleményt valló törvénytudó *köteles* volt hangot adni véleményének – különösen, ha a bíróság tórai parancs áthágásáról döntött –, és ragaszkodni ahhoz ilyen esetben, még ha kiközösítik is ezért – ezt láthattuk fentebb a kiközösítést is vállaló Rabbi Eliézernél. Bár a Misna szerint – a jogbiztonság megőrzése érdekében – nem cselekedhet saját véleménye szerint, ha ezt a Szanhedrin – de csakis a Szanhedrin! – kifejezetten megtiltja neki, de továbbra is taníthatja eltérő véleményét (!), tanítványai pedig – mivel ők nem ordinált vének, hanem közemberek [hedjót] – cselekedhetnek is (!) a tanítása szerint.⁶⁶⁰ Így értelmezi a szóbeli Tan a Dt 17:8-13-at, amelyet tehát Jézus a bírák korruptsága ellenére is megtartott, s aminek megtartását tanítványainak is tanította. Mindezekon messze túlmenően Jézus még akkor is egyetlen szó nélkül alárendelte magát a Szanhedrin ítéletének, amikor az nyilvánvalóan igazságtalan módon halálra ítélte, ebben a vonatkozásban is hiánytalanul betartva, sőt szinte túlteljesítve a Tóra parancsát. Így látta megoldhatónak azt az erkölcsi dilemmát, amely minden zsidó számára fennállt abban a helyzetben, amikor a bírák

többségének romlottsága mindenki számára nyilvánvaló, de a nekik való engedelmesség mégis tórai követelmény volt. Kimondhatjuk: Jézus belehalt ebbe a problémába. Nem vádolható tehát Jézus a bíróságokkal vagy a Szanhedrinnel szembeni engedetlenséggel – és ezzel minden tekintetben tisztáztuk a szóbeli Tanhoz való viszonyát.

Bizonyítottanak tekintem tehát e fejezet legfőbb tételét: Jézus az írott Tórát minden tekintetben betartotta, a szóbeli Tórához pedig – pontosan az írott Tóra által meghatározott módon – kritikusan, szelektíven, kreatívan, konstruktívan, szabadon, rugalmasan viszonyult az eddigiekben kifejtett elvek mentén.

Harmadik rész

A ZSIDÓKERESZTÉNYEK ÉS A TÓRA

Első fejezet

A ZSIDÓKERESZTÉNYEK ÉS AZ ÍROTT TÓRA

A régi és új teológiai szakirodalom fő áramlatai általában nem vonják kétségbe, hogy a Tizenkettő és az általuk elindított és vezetett zsidókeresztény mozgalom az - írott és a szóbeli - Törvényhez alapvetően ugyanúgy viszonyult, mint Jézus, azaz hűen követték Mesterük tanítását. Ezt a nézetet magam is osztom, és az alábbiakban ezt igyekszem bizonyítani, és vizsgálom meg közelebbről. Hasonlóan az előző részhez, ezúttal is külön vizsgálom meg az írott, és külön a szóbeli Törvényhez való viszonyukat, s az utóbbin belül tárgyalom a Szanhedrinhez való viszonyt; valamint egy teljesen külön részt szentelek a nem zsidó keresztények Törvényhez való viszonyát meghatározó döntésüknek, amely megalapozta a páli teológiát.

Joggal feltételezhetjük, hogy Jézus első generációs tanítványai igyekeztek mindenben mesterük útmutatásait követni, ezért esetükben is meghatározó, alapvető jelentőségű, paradigmikus lehetett a Törvényhez és a Prófétákhoz való feltétlen hűséget követelő Mt 5:17-20, amelyet most már nem idézek újra. Mindamellett vizsgáljuk meg közelebbről, hogy így volt-e valóban. Mint az előző fejezetben, most is áttekintem először azokat a szöveghelyeket, amelyek az írott Törvényhez - és a Tanach egészéhez - való feltétlen hűséget állítják; majd pedig külön azokat, amelyek ezt a hűséget esetleg kétségbe vonják.

Szinte csak felsorolásszerűen foglalkozom most azokkal a helyekkel, amelyek még az evangéliumokban szerepelnek ezzel a témával kapcsolatban, hiszen ott Jézus volt a

meghatározó személy, az apostolok egyetlen esetben sem léptek fel vele szemben vagy tőle eltérően önálló tekintéllyel vagy véleménnyel. Annyit mindenesetre említsünk meg, hogy Jézus fentebb tárgyalt tetteinek és tanításainak értelemszerűen támogatói vagy résztvevői voltak: ők tépdesték és morzsolgatták ki a kalászokat szombaton; tanúi és résztvevői voltak a szombati gyógyításoknak; együtt ettek ők is a bűnösökkel; nem követték a farizeusok és a János-tanítványok rendszeres böjtjeit⁶⁶¹ stb. Mindezekkel kapcsolatosan érvényes tehát mindaz, amit az előző fejezetben ezekről az esetekről elmondtam. Nem találunk olyan explicit helyet, amely arról tudósítana, hogy Jézus tanítványai szót emeltek volna valamelyik Törvénnyel kapcsolatos tanítása vagy gyakorlati tette miatt.⁶⁶²

Ezen felül fontos még emlékeztetni arra, hogy amikor Jézus kiküldte apostolait ígét hirdetni, megtiltotta nekik, hogy nem zsidókhöz és szamaritánusokhoz menjenek, és azokat tanítsák: kizárólag zsidókhöz küldte őket. Kiküldésükkor ráadásul olyan szabályokat adott nekik, amelyek nagyon hasonlítottak a szombati és ünnepi közlekedés, valamint a Templom-hegyre való fölmenetel kapcsán érvényben lévő rabbinikus szabályokhoz: nem vihettek magukkal botot, pénzt, két ruhát, tarisznyát, sarut, nem vihettek magukkal és nem is fogadhattak el pénzt.⁶⁶³ Az Isten gondviselésébe vetett feltétlen bizalom gyakorlásán túl ez azt is kifejezte a korabeli közegben, hogy szent, ünnepi küldetést teljesítenek. Minden városban érdeklődniük kellett, hogy ki „méltó/alkalmas” arra, hogy megszálljanak nála – ez nyilván példás hitéletű családfőre vonatkozott (mégpedig ebben a kizárólag zsidó közegben) –; ugyanakkor megparancsolta nekik, hogy az ilyen embernél viszont kérdés nélkül egyék meg, amit eléjük tesznek, azaz bízzák a vendéglátóra az

étellel kapcsolatos tisztasági kérdéseket, ők ne foglalkozzanak ezzel.⁶⁶⁴

A pogány származású Lukács már evangéliuma végén kiemeli, hogy Jézus tanítványai, mennybemenetele után, „állandóan a Templomban voltak, és áldották Istent”, ami alatt nyilván a Templom-hegyet kell érteni, és mindenképpen a Szentélyhez való nagyon elkötelezett, semmiképp sem negatív viszonyt fejez ki.⁶⁶⁵

Tanítványi körét Jézus jól láthatóan a nép többféle rétegéből, irányzatából válogatta össze. Az evangéliumok tudósítanak arról, hogy csak a Tizenkettő között is volt egy zelóta [*kánnáj*],⁶⁶⁶ két mérsékelt hellenista,⁶⁶⁷ két korábbi János-tanítvány (esetleg esszénus?),⁶⁶⁸ egy adóbérlő („vámszedő”),⁶⁶⁹ egy (esetleg két⁶⁷⁰) papi származású vagy papi körökben is forgolódó ember;⁶⁷¹ a tágabb tanítványi körökben (a hetven, illetve százhusz tanítvány között) pedig nyilván még több hasonló. Péter esetleg farizeus, a papi származásúak (esetleg János) talán szadduceus háttérűek is lehettek. Önmagában is érdekes feladat lehetett Jézus számára ezeket a nagyon eltérő, egymással sokszor ellenséges irányzatokhoz tartozó embereket (pl. a zelótát a hellenistákkal) egymással egységben tartania. *Ez egyúttal arra is utal, hogy a mozgalom kezdetétől fogva igyekezett felülemelkedni a különböző irányzatok sokféleségén, és a nemzet egységét kereste (igaz, ezt a vallási-politikai elittel szemben tette, amely maga is végletesen megosztott volt). Az Apostolok Cselekedeteiben ez a törekvés már világosan megjelenik. Tekintettel arra, hogy az egyes irányzatok közötti eltérések főként a Törvény értelmezése körül alakultak ki, ennek a magasabb szinten megvalósuló egységnek a keresése a Törvény részletkérdéseiről szóló vitákon való felülemelkedést is célozhatta.*

Az Apostolok Cselekedeteinek könyve tudósít elsősorban a Tizenkettő önálló tevékenységéről, valamint saját írásaik. A Jakab, Péter, János és Júdás nevéhez fűződő újszövetségi írások némelyikének eredetiségét a modern történeti-kritikai iskola tudósai általában – sőt már egyes ókori források is⁶⁷² – többé-kevésbé kétségbe vonják, de, mint ezt az első részben kifejtettem, ezzel a problémával nem foglalkozom, mert a szöveget mint szent szöveget hordozó hitbeli közösség egyöntetűen elfogadja őket, így témám tisztán teológiai jellegénél fogva ez a kérdés valójában indifferens. Az Apostolok Cselekedeteiben a tanítványok törvényhűségét igazolja, hogy Lukács itt is újra megerősíti: a tanítványok mindennap a Szentélyben, azaz a Templomhegyen tartózkodtak,⁶⁷³ a „Salamon oszlopcsarnokában”.⁶⁷⁴ Még a papok közül is „nagyon sokan” Jézus-hívókké lettek, és semmiféle utalást nem találunk arra, hogy a rituális istentisztelet gyakorlását vagy a Törvényt emiatt elhagyták volna.⁶⁷⁵

A zsidó ősegyház egységesen részt vett a zarándokünnepeken.⁶⁷⁶ Valamivel később az ősegyházban némi feszültséget okozott, hogy a „héber zsidók” kirekesztették a „hellén zsidókat” egyes karitatív szolgálatokból, ami arra utal, hogy a szigorúbb felfogású „ortodoxok” lenézték vagy – vélhetően tisztasági aggályok miatt – nem tartották alkalmasnak a hellenistákat egyes tevékenységekre. A Tizenkettő – akik között, mint láttuk, mindkét irányzat képviseltetve volt – a nehézséget azzal oldották meg, hogy hét hellenista, de közismerten feddhetetlen embert jelöltek ki e tevékenységek koordinálására, így az „ortodox-neológ” ellentétben sikerült felülemelkednie a gyülekezetnek.⁶⁷⁷ Ez önmagában nem teszi kétségessé az írott Törvényhez való hűségüket – viszont az ügy kapcsán szintén kijelölt hellenista Istvánnal szembeni vádak, a Szanhedrin előtti tárgyalása, majd

megkövetése⁶⁷⁸ már felvetik-e problémát, ezért ezzel majd részletesen foglalkozom a megfelelő helyen. Hasonlóképp felvet törvényi kérdéseket egy másik hellenista, Fülöp – nem az apostol – szamariai tevékenysége, és más nem zsidók irányában tett lépései.⁶⁷⁹

Péter törvényhűségét bizonyítja, hogy egy jelképes látomás kapcsán azt mondja Istennek, „sohasem ettem semmiféle hétköznapi [*koinosz*, azaz *chól*] vagy tisztátalan ételt”, és erre a továbbiakban sem hajlandó.⁶⁸⁰ Eszerint Péter nemhogy megtartotta a kóser étkezés előírásait, de még *chúllín* ételeit is papi tisztaságban fogyasztotta, ami egyenesen a farizeus rendelkezések megtartását jelzi. A Rási definíciója szerint a farizeusok alatt „olyan embereket értenek, akik a hétköznapi ételt tisztaságban fogyasztják el”.⁶⁸¹ E tekintetben Péter szigorúbbnak bizonyul, mint maga Jézus: vagy saját szokásai, vagy esetleges papi származása miatt, vagy azért, hogy a júdeai – erős farizeus befolyás alatt lévő – lakosság szemében elfogadható maradjon. Igaz, hogy az ehhez kapcsolódó történet során egyes szokásokat – de nem a *háláchát*, és még kevésbé az írott Tórát! – végül a Szent Szellem kifejezett parancsára áthág⁶⁸² – ezt a megfelelő helyen részletesen tárgyaljuk majd. Ugyanebben a kérdésben egy másik esetben ingadozott a lelkiismerete,⁶⁸³ ezt szintén tárgyalni fogom ott. Arra azonban semmiféle adatot nem találunk, hogy az írott Törvény bármely részét megszegte volna akár itt, akár máshol, *bár azt nyilvánosan elismeri, hogy sem ő, sem a többiek, sem elődeik – minden igyekezetük ellenére – sem voltak képesek hiánytalanul megfelelni a Törvény előírásainak.*⁶⁸⁴

Az Apostolok Cselekedetei 15. részében rendelkezik a Tizenkettő arról, hogy a Jézusban mint Messiásban hívó nem zsidóknak nem szükséges a teljes Törvényt magukra

venniük. Ezt szintén külön fogom tárgyalni mint a zsidókereszténység pogányokra, és nem zsidókra vonatkozó „háláchikus döntését”.

Kulcsfontosságú és egész tanulmányom szempontjából paradigmaticus jelentőségű a következő rész, amely a jeruzsálemi zsidókeresztény gyülekezetbe megérkező Pállal kapcsolatosan explicit módon megfogalmazza, sőt jellemzi a közösség Törvényhez való viszonyát:

Amikor Jeruzsálembe érkeztünk, a testvérek örömmel fogadtak minket. Másnap Pál velünk együtt fölkereste Jakabot; valamennyi vén is jelen volt. Miután üdvözölte őket, rendre beszámolt arról, hogy mit cselekedett az Isten a nemzetek között az ő szolgálata által. Amikor ezt hallották, dicsőítették az Istent, és ezt mondták neki: - Látod, testvérünk, *milyen sok tízezren vannak a júdeaiak között, akik hitre jutottak, és valamennyien a Törvény rajongói! ők azt hallották rólad, hogy te a diaszpórában élő összes júdeait a Mózesről való elszakadásra tanítod, és azt monddod, hogy ne metéljék körül fiaikat, és ne tartsák meg a szokásokat.* Nos, mi legyen? Mindenképpen híre megy annak, hogy itt vagy. *Tedd hát azt, amit mondunk neked: Van nálunk négy férfi, aki fogadalmat tett. Vedd magad mellé őket, mutasd be velük együtt a tisztulási [áldozatot], és fizess értük, hogy megnyíráthassák fejüket. Így mindenki tudni fogja, hogy semmi sem igaz abból, amit rólad hallott, hanem te magad is megtartod a Törvényt.* A pogányokból lett hívőkkel kapcsolatban pedig már levélben közöltük határozatunkat, hogy tartózkodjanak a

bálványáldozatoktól, a vértől, a fojtott [állatoktól] és a paráznaságtól.

Akkor Pál maga mellé vette ezeket a férfiakat, és a következő napon velük együtt megtisztulva bement a Templomba, ahol bejelentette, hogy mikor telnek le tisztulás[i fogadalm]uk napjai, ameddig mindegyikükért bemutatják az áldozatot.⁶⁸⁵

A Törvény és a zsidókeresztények vonatkozásában tehát az alábbiakat tudjuk meg ebből a szövegrészből: 1. Jakab, „az Igaz” - Jézus testvére, a jeruzsálemi zsidókeresztény gyülekezet vezetője, a Jakab-levél szerzője - idejében több tízezer Jézusban hívő júdeai élt Jeruzsálemben és környékén. Ezek *mindannyian „a Törvény rajongói”*[*dzélótai tu nomu*].

2. *Názírok* is vannak közöttük, ami a mi szempontunkból azért kiemelkedően fontos, mert a názíri fogadalom egyrészt kifejezetten rituálisszimbolikus, másrészt pedig önkéntes jellegű. Ez tehát egyrészt egyértelműen megmutatja, hogy *a zsidókeresztények nem tekintették érvénytelennek a Tóra rituális-szimbolikus jellegű parancsait sem; másrészt pedig az önkéntesség arra utal, hogy nem pusztán a nép többi tagjára vagy a hatalomra való tekintettel, mintegy képmutató vagy csak külsődleges módon tettek eleget ezeknek.* Hiszen ebben az esetben csak a kötelező minimumot teljesítették volna.

3. Pál maga is *názír* volt ebben az időben, mint ezt világosan közli a Csel 18:18. Maga is rituálisan megtisztult, finanszírozta az ezzel kapcsolatos áldozatokat a másik négy

názímak is, és részt vett a Szentélyben az ezzel kapcsolatos áldozatokon.

4. Nem volt igaz, hogy ő a diaszpórában élő zsidókat a körülmétkedéstől, a Törvénytől, sőt a szokásoktól (azaz a szóbeli Tan egyes elemeitől) való elszakadásra tanította.

5. Pál maga is megtartotta a Törvényt, „a Törvény megőrzője”[fülásszón tón nomón] volt.

6. Csak a nem zsidó Jézus-hívőkre vonatkozott az a rendelkezésük, hogy nem kell a Törvényt megtartaniuk.

A Pállal kapcsolatos részleteket majd a vele foglalkozó fejezetben tárgyalom. Itt elegendő annyit leszögeznünk, hogy *az Újszövetség szövege a zsidókeresztényeket rajongásig törvényhű embereknek mutatja be.* Akár történeti, akár teológiai jellegű szöveggként vesszük (akár mindkét értelemben), előbbi esetben történeti tényként, a másik esetben hitvallásként is ezt állítja. Témám szempontjából nagyon figyelemreméltó, hogy a későbbi antijudaista keresztény teológiában – napjainkig is! – ezt a részt sokan negatívan értelmezték, ti., mint a jeruzsálemi zsidókeresztény gyülekezet torzulását, hittől való elszakadását, szinte eretnekségét. Erre a negatív beállításra azonban egyetlen betű sem utal az Újszövetségben, amely teljesen magától értetődő, pozitív jelenségként értékeli ezt a törvényhűséget. Sokkal inkább a történelmi kereszténység belső problémájára világít rá ez az értelmezés.

Az Apostolok Cselekedeteinek 22. fejezetében arról kapunk információt, hogy Damaszkuszban, azaz a „közeli diaszpórában” élő zsidókeresztények is a Törvényhez hűen éltek, és ezt a Jézusban nem hívő zsidók is tudták és elismerték.⁶⁸⁶

3. A LEVELEKBEN ÉS A JELENÉSEK KÖNYVÉBEN

A. JAKAB LEVELE

Jakab levelét a hagyomány nyomán Jézus testvérének, „az igaz” Jakabnak, a jeruzsálemi gyülekezet vezetőjének – és nem a Tizenkettő egyikének, János testvérének – tulajdonítják. Hitelességét a bibliakritikusok is általában elfogadják. Címzettjei „a diaszpórában él Ötizenkét törzs”, azaz hangsúlyozottan csak zsidók.⁶⁸⁷ A Törvénnyel kapcsolatban a következő explicit megnyilatkozások találhatóak benne:

Ha valóban teljesítitek a királyi törvényt, ami így szól az Írás szerint: „Szeresd embertársadat, mint önmagadat!”, jól cselekszettek. De ha személyválogatók vagytok, bűnt követtetek el, és a Törvény törvényszegőnek ítélt benneteket. Aki ugyanis az egész Törvényt megtartja, de egy ellen vétkezik, az összesben bűnös. Tudniillik az, aki azt mondta: „Ne kövess el házasságtörést!”, azt is mondta: „Ne kövess el gyilkosságot!” Ha nem követsz el házasságtörést, de gyilkosságot igen, törvényszegővé lettél. Úgy beszéljétek, és úgy cselekedjétek, mint akik a szabadság törvénye által lesztek megítélve. A Törvény ugyanis irgalmatlan az iránt, aki nem cselekszik

irgalmasságot; de az irgalmasság dicsekedik az ítélettel szemben.⁶⁸⁸

Nyilvánvaló, hogy ezek a sorok a Törvényt pozitívan értékelik, és – főként a morális parancsok tekintetében⁶⁸⁹ – megtartására szólítanak föl. Jézust követve – és a rabbinikus felfogással is összhangban – az embertárs szeretetét tartja az emberi kapcsolatok vonatkozásában a legerősebb, összefoglaló parancsnak, „királyi törvénynek”. Külön érdekesség, és nagyon fontos, hogy *a Törvényt egyetlen, megbonthatatlan, egységes rendszernek látja: egyetlen parancs megszegésével az ember az egész megszegőjének minősül*. Ugyanakkor a Törvénynek való engedelmisséget a „szabadság törvényének” nevezi, vélhetően arra utalva, hogy szabadon, szívből, benső döntés alapján kell megtartani – ez Jézus tanításával teljes összhangban van; mint ahogy az is, hogy a bűnbocsánat feltétele a megbocsátás, irgalmasságot Istentől az irgalmasok nyernek.

A 2. fejezetben lévő, a hit és a tettek kapcsolatáról szóló híres részt Pál kapcsán majd külön elemezni fogom (itt egyébként sem kifejezetten a Törvényről van szó).

A másik vonatkozó szövegrész Jakabnál:

Ne beszéljeteK egymás ellen, testvéreim! Aki a testvére ellen beszél, vagy elítéli a testvérét, a Törvény ellen beszél, és a Törvényt ítéli el. Ha pedig elítéled a Törvényt, akkor nem a cselekvője vagy a Törvénynek, hanem a bírá[ló]ja. Egy a Törvényhozó és Bíró, aki képes megtartani és

elveszejteni - de te ki vagy, hogy elítéled az embertársadat?⁶⁹⁰

Nem feladatunk most értelmezni, mit is ért az alatt, hogy a testvérének elítélője a Törvény elítélője is - erre később visszatérek majd. Témám szempontjából elegendő azt kiemelni, hogy elvárásként fogalmazza meg a Törvény cselekvését, és elutasítja annak bírálatát vagy az ellene mondott beszédet.

Jakab levele a részletek, a benne található konkrét erkölcsi tanok tekintetében sem tartalmaz semmit, amit a Törvény megtartásával vagy bármely elemével ellentétes szöveggént értelmezhetnénk.

B. PÉTER ELSŐ ÉS MÁSODIK LEVELE

Péter 1. levelének hitelességét a történeti-kritikai iskola teológusainak némelyike kétségbe vonja - de ez témám szempontjából irreleváns. Címzettjei „a pontoszi, galatai, kappadokiai, ázsiai és bithüniai diaszpórában idegenként élő kiválasztottak”, azaz a Kis-Ázsia területén élő zsidó származású keresztények. Általános elvet nem fogalmaz meg a Törvényt illetően, de rendelkezései teljes összhangban vannak azzal, és alátámasztásukra számos idézettel él a Tórából és a Tanach többi könyvéből. Mi több, megfogalmazza „*a [befogadó] ország törvénye [is] törvény*”[*díná de-málchútá díná*] rabbinikus elvét is,⁶⁹¹ amely szerint a külföldön élő zsidónak erkölcsi és vallásjogi

kötelessége is megtartani az ottani törvényeket. Péter erre vonatkozó rendelkezésének megfogalmazása egyébként megerősíteni látszik Jézus abbéli szavait is, amely a rabbinikus tekintélyeknek való engedelmességre is felszólít:

Rendeljétek magatokat alá minden emberi [kormányzási] intézménynek az Úrért...

Péter 2. levelének a hitelességét gyakorlatilag minden bibliakritikus tudós kétségbe vonja - a levél első sora viszont egyértelműen neki tulajdonítja, így én - szokás szerint - ezt veszem figyelembe. Ugyanakkor ebben a levélben fogalmazódik meg szinte a legvilágosabban az újszövetségi beszámolóknak igénye a történeti hitelességre;⁶⁹² valamint egyetemes elvet fogalmaz meg a Tanach hitelességét illetően is:

És szilárdan [meg]tartjuk a prófétai beszédet, amelyet jól teszitek, ha [magatok] elé tartotok, mint egy világító mécsest egy sötét [egyenetlen] helyen, míg felvirrad a nappal, és felkel a hajnalcsillag a szívetekben; mivel tudjátok mindenekelőtt azt, hogy az Írás egyetlen prófécijája sem egyéni magyarázatból keletkezett, hiszen sohasem ember akaratából indult ki a prófécia, hanem a Szent Szellem által indíttatva szólaltak meg Isten szent emberei.⁶⁹³

Az eddigiek fényében valószínűleg nem tévedünk, ha „az Írás” fogalma alatt elsősorban a Tóra és a Tanach könyveit értjük - bár a kánon és a szöveg mibenlétének kérdésére

később röviden ki kell majd térnünk. Úgy tűnik, Péter itt szembeállítja az „egyéni magyarázatot” [idiosz epilüszisz], amely emberi akaratból származik, az Isten Szellemétől származó, ihletett beszéddel. Ez ismét jól illeszkedik a Jézusnál már tárgyalt szigorú különbségtételhez az emberi, illetve Isten Szellemétől származó beszédek között, a rabbinikus és a prófétai tekintély között, és hasonló értékrendet vall: előbbit az utóbbi alá rendeli, vagy legalábbis jóval kevésbé megbízhatónak értékeli.

Péter 2. levele ezek után bőséges tórai és prófétai utalásokkal és idézetekkel alátámasztott tanítást ad. Külön érdekes még a mi szempontunkból Pál leveleivel kapcsolatos megjegyzése,⁶⁹⁴ *melyeknek a tekintélyét megerősíti, de figyelmeztet arra, hogy sokan félreértelmezik és félremagyarázzák őket, és ezeket törvényteleneknek, szövetségszegőknek nevezi: az atheszmosz szó az afosztóképző és a theszmosz összetétele, mely utóbbinak jelentése: isteni törvény; ősi szent szokás; isteni vagy természeti jog; emberi vagy írott törvény stb.* Pál kapcsán ezt a szövegrészt részletesen is fogom elemezni; most elegendő annyit megjegyeznünk, hogy *Péter 2. levele szerint Pál levelei helyes tanítást tartalmaznak, amit azonban némelyek törvényellenes irányban magyaráznak félre.*

C. JÁNOS LEVELEI

A hagyomány és a belső bizonyítékok által János apostolnak tulajdonított három levél szintén a zsidókeresztény levelekhez (is) sorolható, jóllehet címzésük

erre nem utal. Míg az előző három (Jak, 1Pt, 2Pt), ha hitelesnek tekintjük őket, akkor még a Szentély pusztulása előtt keletkeztek, addig ezek – ismét a hagyomány, de a bibliakritikusok szerint is – 96 és 110 között, együtt a János-evangéliummal és a Jelenések könyvével, melyekkel vitathatatlan stiláris és tartalmi egységet is mutatnak. A Törvény rituális istentiszteletre vonatkozó előírásai tehát időközben megtarthatatlanná váltak, s az Ország elvesztésével számos más parancsolat is hasonlóképpen, különösen az államigazgatási jellegűek. Mind a rabbinikus, mind a zsidókeresztény *háláchá* nekilátott ekkoriban már az új helyzetnek megfelel Őtörvényértelmezés és életmód kidolgozásának. Az áldozat és a bűnbocsánat tekintetében a János-levelek az állatok vére helyett Jézus bűnbocsánatért kiömlött vérére helyezik a hangsúlyt;⁶⁹⁵ de ettől eltekintve nem foglalkozik rituális kérdésekkel (ez az előző levelekre sem volt jellemző). Határozottan megerősíti viszont az erkölcsi jellegű parancsokat, a következő mondatokkal:

Abból tudjuk, hogy megismertük Őt,⁶⁹⁶ ha megtartjuk a parancsait. Aki azt állítja: „Megismertem Őt”- de a parancsait nem tartja be, az hazug, és nincs benne az igazság. De aki megtartja az Ő beszédét, abban az Isten szeretete valóban tökéletessé vált: ebből tudjuk, hogy Ő benne vagyunk. Aki azt mondja, hogy Ő benne marad, az köteles úgy élni, ahogyan Ő élt. Testvérek, nem új parancsot írok nektek, hanem a régi parancsot, amely kezdettől fogva a tiétek: a régi parancsolat az Ige, amelyet kezdettől fogva hallottatok. De ráadásul [palin] új parancsot írok nektek, amely valóságos Ő benne és bennünk, mert a sötétség oszlik, és már ragyog az igazi világosság. Aki azt állítja, hogy a

világosságban van, mégis gyűlöli a testvérét,
még a sötétségben van.⁶⁹⁷

Abból tudjuk meg, hogy szeretjük az Isten
gyermekait, hogy Istent szeretjük, és az Ő
parancsait megtartjuk. Mert ez az Isten
szeretete, hogy a parancsait megtartjuk...⁶⁹⁸

A szöveg az Isten - valamint Jézus - iránti szeretet
lényegét parancsai(k)nak megtartásában látja - ez nagyon
közel áll a judaizmus felfogásához. *János kiemeli, hogy nem
új parancsról ír, hanem a régiről: ez egyértelműen a
Törvényre utal.* Ugyanakkor újat is ír ráadásul [*palin*] - de a
kettő egységét sugallja -, a testvérszeretetet jézusi parancsát,
amely nélkül a régi sem ad világosságot; s amely persze
nem áll távol a Tóra szellemétől (sőt a szóbeli Tóra
felfogásától sem).⁶⁹⁹ Hogy a Törvény lényege kezdettől
fogva a testvérszeretet volt, azt később Káin és Ábel
történetével bizonyítja a Tórából: az ősbűn után elkövetett
első emberi bűn a testvérszeretet elhagyása volt.⁷⁰⁰ Felhívja
a figyelmet arra is, hogy a Jézust követőknek úgy kell élniük,
ahogy ő élt - ez nyilván vonatkozik a Törvényhez való
viszonyukra is.

Ugyanez a gondolat János második levelében:

Most is kérlek téged, asszonyom - nem mintha
új parancsot írnék neked, hanem, ami kezdettől
fogva a miénk -, hogy szeressük egymást! Az a

szereket, hogy az Ő parancsainak megfelelően élünk; ez a parancs, ahogy kezdettől hallottátok, hogy ebben éljeteK.⁷⁰¹

János 1. levele később így folytatja:

Mindaz, aki bűnt követ el, törvényteleniséget [anomia] is cselekszik, mert a bűn a törvényteleniség. Azt is tudjátok, hogy Ő azért jelent meg, hogy a bűnöket elvigye [vagy megszüntesse], és Ő benne nincsen bűn. Senki sem él bűnben, aki megmarad Ő benne; aki bűnben él, nem látta Őt, és nem ismerte meg Őt. Gyermekeim, ne vezessen félre titeket senki! Aki igazságosan cselekszik, az igaz, ahogyan Ő igaz. Aki bűnben él, a Rágalmazótól [diabolosz, szátán] származik, mert a Rágalmazó kezdettől fogva a bűnt cselekszi. Azért jelent meg az Isten Fia, hogy a Rágalmazó munkáit megsemmisítse. Senki nem követ el bűnt, aki az Istentől született, mert benne marad az Ő magja, és nem képes bűnben élni, mert Istentől született.⁷⁰²

Itt János a bűn fogalmát definiálja: „a bűn a törvényteleniség [anomia]”. Bizonyosra vehetjük, hogy a mózesi Törvény – amely az Újszövetségben mindig *nomosz* – tartalma határozza meg tehát ennek tartalmát.

D. JÚDÁS LEVELE

Júdás - Jakab és Jézus testvére - levelének tartalma nagy átfedést mutat Péter 2. levelével. Azon kívül, hogy bibliai bizonyítékainak nagy részét a Tórából hozza, nem tartalmaz explicit, általános értelmű nyilatkozatot a Törvényhez való viszonyt illetően. Egyedülálló viszont abban az Újszövetségben,⁷⁰³ hogy prófétaként idézi a nem kanonikus Hénókh könyvét,⁷⁰⁴ azaz eltér a Tanach szokásos - bár véglegesen és hivatalosan csak később, Javnében elfogadott - kánonjától. *A kánon és a hiteles szöveg kérdése egyike azoknak problémáknak, amelyek a leginkább fölvetik az írott Tan függésének kérdését a szóbeli Tantól, hiszen az, hogy mi tartozik az írott Tórához és Tanachhoz, azaz mi annak kánonja és hiteles szövege, nem az írott, szent szövegekben, hanem a szóbeli hagyományban van meghatározva.* Ez tehát az apostolok és a szóbeli Tan kapcsolatának kérdéséhez tartozik, ezért ott fogom tárgyalni. Érdekes viszont, hogy Júdás egy *midrás*ban - és egy másik apokrif iratban - megfogalmazott történetre is utal levelében, tehát a szóbeli hagyományhoz e tekintetben is kapcsolódik.⁷⁰⁵

E. A JELENÉSEK KÖNYVE

A Jelenések könyve hemzseg a Tórából, a Prófétákból és az Írásokból vett részletektől, majdnem minden mondata tartalmaz ilyen utalást vagy konkrét idézetet, jóllehet

általános elvet nem fogalmaz meg a Törvényhez való viszony tekintetében. Ugyanakkor az általa ábrázolt mennyei istentisztelet a Szentélyre vonatkozó rengeteg rituális tárgyat és tevékenységet szerepeltet. Egy földi Templomról is beszél,⁷⁰⁶ amely vagy az akkor még álló jeruzsálemi Szentélyre vonatkozik, vagy a majdan felépülő Harmadik Templomra. Előbbi esetben azt kellene feltételeznünk, hogy a szöveg még i. sz. 70 előtt íródott, de ezt a korai hagyomány nem támasztja alá; ha viszont az 1. század végén íródott, akkor *a szerző egyértelműen hitt abban, hogy a pusztulás után egykor újra felépül majd a Szentély. Ez a mi szempontunkból azért lényeges – akár a korábbi, akár a későbbi keletkezési dátum a helyes –, mert nem utasítja el a rituális istentiszteleti rendszert és az állatáldozatokat, mint ahogy azt a történelmi keresztény, antijudaista teológiai felfogás involválná. Sőt a Szentélyben folyó tevékenységet és imádkozást kifejezetten pozitívan értékeli. A mennyei Szentélyben zajló istentisztelet vonatkozásában pedig egy olyan cselekményre is utal, amely a Misnában szerepel ugyan, de a Tanachban nyoma sincs;⁷⁰⁷ továbbá egy zsinagógai szokásra is⁷⁰⁸ – vagyis a szóbeli hagyomány egyes elemei is megjelennek. Ez azért különösen jelentős, mert azzal, hogy a Tórában semmiféle alappal nem rendelkező rabbinikus vagy papi szokásokat a mennyben is lát és láttat, elismeri, hogy ezek a szokások „fentről származnak,” isteni, kinyilatkoztatott eredetűek; azaz a szóbeli Tan egyes elemeit kinyilatkoztatásként kezeli!*

Beszél 144 ezer Isten színe előtt feddhetetlen zsidóról, akiknek a leírása a leginkább a qumráni esszusokra emlékeztet;⁷⁰⁹ ismét máshol a nyilvánvalóan a Törvényhez való hűségre utaló, „az Isten parancsainak megtartói”⁷¹⁰ kifejezést külön kategóriaként, csoportnévként használja.

A páli leveleket, valamint a Hébererekhez (Zsidókhöz) írt levelet majd a Pállal foglalkozó fejezetben tárgyalom.

A következőkben azokat a helyeket vizsgálom meg az Újszövetségben, amelyek esetleg kétségessé tehetik a korai zsidókeresztények hűségét az írott Tórához.

II. A zsidókeresztények törvényhűségét kétségessé tevő szöveghelyek az Újszövetségben

1. A ZSIDÓKERESZTÉNYEK TÖRVÉNYHŰSÉGÉT KÉTSÉGESSÉ TEVŐ SZÖVEGHELYEK AZ APOSTOLOK CSELEKEDETEIBEN

A. HALOTTI TISZTÁTALANSÁG A TEMPLOM-HEGYEN

Az első törvényi probléma, amely az Apostolok cselekedeteinek könyvét olvasva felmerül, az, hogy a bűne miatt szörnyethaló Ananiást (Chánánjá) kivívó és eltemető ifjak három óra múlva visszatértek a közösségbe, legalábbis a bejáratig,⁷¹¹ jóllehet a Törvény értelmében a holttest érintése miatt hét napig súlyosan tisztátalanoknak minősültek.⁷¹² Ha ráadásul – mint több helyen is olvastuk – a zsidó ősegyház ekkoriban a Templom-hegyen tartotta

mindennapos összegyülekezéseit, és részt vett a napi háromszori közös imán,⁷¹³ akkor ez mindenképpen magyarázatra szorul.

Ha a haláleset fedett helyen történt, akkor mindenki, aki a holttesttel egy fedél alatt tartózkodott, tisztátalanná vált,⁷¹⁴ beleértve magát Pétert és az egész közösséget is, ebben az esetben a Tóra értelmében egy hétig tartózkodniuk kellett magába a Szentélybe való belépéstől,⁷¹⁵ bár a Templom-hegyen tartózkodhattak⁷¹⁶ – így a napi imákon sem vehettek részt, legfeljebb kívülről –, és át kellett menniük a tisztulási szertartásokon. Ebben az esetben érthető, hogy a temetést végző ifjak visszatértek közéjük, hiszen az egész közösség a tisztátalanság állapotában volt, és ebben az esetben nem kell figyelembe venniük az ezzel kapcsolatos korlátozást (mint ezt éppen maga a *háláchá* is tanítja).⁷¹⁷ Ez lehet az egyik megoldás, mely éppen a kor szokásrendszerében gyökerezik, azaz nemcsak az írott, de még a szóbeli Tannal is összhangban van.

Ha a haláleset nem fedett helyen volt, s így az egész gyülekezet nem vált tisztátalanná miatta, akkor az ifjak úgy térhettek vissza a közösség közelébe, hogy kerülték a fizikai érintkezést a többiekkel. Ez Jeruzsálemben gyakori jelenség volt, mint ismeretes, általános „közlekedési szabályként” volt érvényben, hogy a tisztátalanok az utcák szélein, míg a tiszták az utcák közepén haladtak, elkerülve az érintkezést. Az a körülmény, amit megemlít a szöveg, mely szerint az ifjak a bejáratnál voltak (nem jöttek be), erre is utalhat.

Bármelyik verziót fogadjuk is el, itt valójában nem keletkezett nehézség, mégpedig nemcsak az írott, de a szóbeli Tóra vonatkozásában sem.

B. A HELLENIZMUS PROBLÉMÁJA

Az 1. századi zsidó hellenizmus különböző árnyalatai, mint ismeretes, széles skálán helyezkedtek el, amelynek két végpontja közül az egyiket a görögös kultúrával éppen csak érintkezni hajlandó, egészen mérsékelt, lényegében törvényhű zsidók, a másikat a szinte teljesen hitehagyottak képezték. A két pólus között szinte minden más, elképzelhető változat megjelent. A zsidó ősegyházban, mint az Apostolok cselekedeteinek 6. fejezetéből kitűnik, hellenista [hellénisztész] beállítottágú zsidók is voltak, s a közülük származó özvegyeket a „héber zsidók”[hebraiosz] igyekeztek kirekeszteni a szolgálatokból, amiből belső feszültség keletkezett: ennek apostoli kezelését írja le a 6. fejezet. Ahhoz, hogy ebben a kérdésben tisztán láthassunk, meg kell próbálnunk röviden behatárolni, hogy a hellenizmus milyen „fokozatait” lehetett képes integrálni a zsidókeresztény ősgyülekezet. Ez viszonylag egyszerű feladat. Mint ismeretes, a Tizenkettő és a jeruzsálemi vének a későbbiekben határozatot hoztak arról, hogy a nem zsidó hívőknek milyen parancsokat kell megtartaniuk; Pál pedig leveleiben ennél is jóval részletesebben instruálta őket e tekintetben. *Nyilvánvaló, hogy amit a nem zsidó - és a zsidóságba be nem tért! - körülméletlen hívőknek nem engedtek meg, azt a hellenista zsidóktól sem tolerálhatták: „törvényi minimumként” tehát ez bizonyosan meghatározható.*

Eszerint a hellenista zsidókeresztények - éppúgy, mint a nem zsidók - bizonyosan nem imádhattak vagy tisztelhettek idegen isteneket,⁷¹⁸ illetve bálványokat,⁷¹⁹ sőt kerülniük kellett az érintkezést minden bálványimádással kapcsolatos

közös étkezéssel,⁷²⁰ étellel⁷²¹ és dologgal,⁷²² valamint minden okkultizmussal (varázslással, mageia).⁷²³ Nem ehettek vért vagy olyan állatot, amelyben a vére benne maradt (tehát döögöt);⁷²⁴ nem paráználkodhattak,⁷²⁵ beleértve ebbe a szexuális bűnök Tórában meghatározott többi fajtáját sem: a házasságtörést,⁷²⁶ a vérfertőzést (még nem vérrokonok között sem, vagyis a tórai értelemben meghatározva ezt!),⁷²⁷ a homoszexualitást és a lesbianizmust,⁷²⁸ és más természetű - közelebbről meg nem határozott - szexuális tisztátalanságokat.⁷²⁹ A Tízparancsolat többi alapelvét amúgy is evidensként kellett betartaniuk, mint a felebaráti szeretetet sértő tettek elleni tiltásokat: nem lophattak,⁷³⁰ nem követhettek el gyilkosságot,⁷³¹ nem tanúzhattak hamisan⁷³² stb. Rengeteg más szöveghelyet lehetne még hozni számos más erkölcsi parancsot illetően is (rágalmazás, szidalmazás, rablás stb. tiltása), de ennyi is elegendő annak egyértelmű bizonyítására, hogy a nem zsidó és nem is betért Jézus-hívőket illetően az apostolok kötelezőnek tekintették a Tóra valamennyi erkölcsi jellegű előírását. Bizonyos tehát, hogy ugyanezeket legalább ilyen szigorral várták el a hellenista zsidókeresztényektől.

*Máris levonhatjuk tehát azt a következtetést, hogy az ősegyház csak a viszonylag mérsékelten hellenizált zsidókat integrálhatta, illetve a többiektől határozott életformaváltást követelt meg. Hiszen köztudott, hogy a hellenisták széles rétegei vettek részt olyan rendezvényeken (gümnaszionokban, drámaelőadásokon, sportversenyeken), amelyek során mindig bálványimádó kultikus cselekményekre, áldozatbemutatókra, lakomákra került sor, és a fentiek értelmében *biztosra vehető, hogy a Jézus-hívő hellenista zsidók ilyesmin nem vettek részt, hanem a Tóra ilyen erkölcsi jellegű parancsait megtartották.**

Térjünk át a rituális jellegű parancsok kérdésére: milyen lehetett a viszonyuk ezekhez? Erről semmilyen konkrét információt az Újszövetség nem ad, azt az egyet kivéve, amit már idéztem korábban a jeruzsálemi ősgyülekezet vonatkozásában, „akik *valamennyien* a Törvény rajongói”⁷³³ voltak, és a rituális áldozatokban is részt vettek, sőt ilyen jellegű fogadalmakat önkéntesen is tettek. Tekintettel arra, hogy itt ugyanarról a gyülekezetéről olvasunk, amelyben a hellenisták is jelen voltak, aligha gondolhatjuk azt, hogy esetükben azokról az allegorista⁷³⁴ hellenistákról lenne szó, akik – már a kereszténység előtt! – a rituális áldozatok érvénytelenségét hirdették. A „*valamennyien*” szó a fenti állításban minimálisan is azt jelenti, hogy ha lett is volna ilyen felfogású hellenista az ősgyülekezetben, csak elenyésző kisebbségben lehetett, és nézetét legfeljebb csak személyes véleményként tarthatta fenn.

Mindezek alapján általánosságban azt állítom, hogy a jeruzsálemi ősgyülekezethez tartozó hellenista zsidók a hellenizmus mérsékeltebb vonulatához tartoztak, hellenizmusuk vélhetően abban állt, hogy beszéltek görögül, bizonyos mértékig érintkeztek a görögökkel és kultúrájukkal, utóbbit korlátozott mértékben – amennyiben az nem sértette direkt módon a Tóra parancsait – elfogadták vagy tisztelték is, és görög neveket adtak gyermekeiknek, esetleg a pogány társadalomban való érvényesülés végett is; miközben megtartották a Tóra erkölcsi parancsait, idegen kultuszokkal kapcsolatos tiltásait, a rituális parancsokat pedig nem tekintették érvényteleneknek, azok megtartásában több-kevesebb buzgalommal részt vettek. A szóbeli Tanhoz való viszonyukkal kapcsolatosan megjegyezhetjük, hogy bizonyára nem voltak farizeusok – hiszen ez a mozgalom részben éppen a hellenizmussal szemben született –; de a Szanhedrin rendelkezéseinek való

engedelmességre vonatkozóan el kellett hogy fogadják mesterük, Jézus fentebb tárgyalt útmutatását.

Most pedig tekintsük át két hellenista tanítvány nagy jelentőségű történetének tanulságait!

ISTVÁN TÖRTÉNETE

A fent említett feszültséget a héber és hellén zsidók között az apostolok úgy oldották meg, hogy hét – görög nevükből ítélve – hellenistát választottak ki az ősgyülekezet karitatív szolgálatainak szervezésére (egyikük ráadásul prozelita volt). Kiválasztásuk kritériuma volt, hogy az egész közösség előtt „tanúság van felőlük, és tele vannak Szent Szellemmel és bölcsességgel”, azaz erkölcsileg feddhetetlennek tartották őket a héber zsidók is. Ez a megoldás nyilvános tanúságtétel volt a Tizenkettő részéről arra vonatkozóan, hogy a – fentebb tárgyalt értelemben véve mérsékelt – hellenisták az esetleg szigorúbb héber zsidókkal egyenrangú tagjai az őskeresztény gyülekezetnek, sőt még a Jézusban hívő farizeusokkal is (ugyanis egyértelmű, hogy ilyenek is voltak!⁷³⁵). Ez is mutatja, hogy kezdettől fogva arra törekedtek, hogy a Törvény megtartásának értelmezési részletkérdéseit illető vitákon felülemelkedjenek, illetve ezek megléte mellett is egységes közösségként tudjanak működni; mintegy alternatívát mutatva a felekezetektől végletesen megosztott társadalom számára is. Mint említettük, ez a törekvés már Jézus esetében is kimutatható, aki a legkülönbözőbb beállítottságú embereket válogatta be a Tizenkettő közé is, köztük két hellenistát is, Andrást és Fülöpöt.⁷³⁶ Így a minta és a hellenisták

képviselője a legfelsőbb vezetésben is már adott volt, logikus és érthető tehát, hogy az ősgyülekezet nem diszkriminálta a hellenistákat.

A hét kiválasztott „diakónus” közül István hamar kiemelkedett, különösen mivel csodák is történtek általa. Rövidesen azonban vád alá helyezték, ügye a Szanhedrinig jutott.⁷³⁷ A vele szemben megfogalmazott kifogások a következők voltak: káromló beszédek mond Mózés, Isten, a Törvény és a Szentély ellen, konkrétan: azt állítja, hogy Jézus lerombolja a Szentélyt, és megváltoztatja a mózesi rítusokat.

Fontos rögtön leszögeznünk, hogy a lukácsi szöveg ezt explicite hamis tanúzásnak mondja, azaz azt állítja, hogy ezek a vádak Istvánnal szemben nem voltak igazak, legalábbis ebben a formájukban biztosan nem.

Ezek után részletesen ismerteti István védőbeszédét,⁷³⁸ amely Ábrahámtól a kései prófétáig áttekinti a zsidóság szentírási történetét, elismerve annak isteni állításait és eredetét, tanúságot téve ezzel arról, hogy a teljes Tanachot elfogadja isteni iratnak. Beszédében pozitívan, elismerően említi az Ábrahámnak adott ígéreteket, a körülmetélés szövetségét, Mózeszt mint szabadítót, csodatevőt és törvényadót, magát a Törvényt, a rituális áldozati rendszert és a pusztai Szent Sátrat, Józsuát, Dávidot, majd Salamont és az általa épített Szentélyt. Végül Jesája prófétától idézi azt a mondatot, amely szerint Isten mindamellett nem a Szentélyben lakik, hanem betölti a világmindenséget⁷³⁹ (amit már Salamon is megfogalmazott templomszentelő imájában⁷⁴⁰). Utolsó mondatában éppen a Szanhedrint vádolja azzal, hogy ők nem tartják meg a Törvényt.

István tehát tételesen cáfolja az ellene felhozott valamennyi vádat, mindössze annyit ismer el, hogy – Salamonnal és a prófétákkal teljes összhangban – Isten lakásául az egeket és a világmindenséget jelöli meg. Nyilván ennek, a Tanachhal teljes összhangban álló állításának a félreértése körül keletkezhetett az a vád, hogy a Szentély pusztulását kívánja. Mint már Jézusnak a Szentéllyel való viszonyának elemzésekor láttuk, mind a zsidókeresztények, mind a zsidóság többi része – maga a Szanhedrin is – tudatában volt annak, hogy a második Templom is el fog pusztulni, s hogy ennek oka ugyanaz lesz, mint az előző esetekben: a papság, a szolgálatok és a bírák korrupt volta, illetve a nemzet gyűlölettel teli széttagoaltsága. Az ezzel kapcsolatos intő beszédek tartalma Sámuelnél,⁷⁴¹ Jirmejánál (Jeremiás)⁷⁴² is éppen a Szentély megmentését, és nem elpusztítását célozta; de mint Jirmeja esetében is,⁷⁴³ ugyanúgy Jézus és István esetében is az a félreértés keletkezett, mintha ők kívánnák a pusztulását.

A szöveg közeli olvasatának fényében egyértelműen kimondható, hogy az István ellen felhozott vádak a beszéde is hamis tanúzásnak minősíti, hiszen abban többszörösen is igazolja, hogy tanítása elismeri Isten, a Törvény, a Szentély, Mózes és a rituális parancsok szentségét és érvényességét. István is a fentebb elemzett mérsékelt hellenizmus híve volt tehát.

Beszédének ugyanakkor van egy másik vonulata is: a zsidó történelem áttekintésekor következetesen kiemeli azokat az eseteket, amikor a nép többsége vagy vezetőinek többsége szembeszegült a kisebbségben vagy egyedül lévő prófétával: Józseffel, Mózessel, majd a későbbi prófétákkal. Véggkövetkeztetése pedig az, hogy a Szanhedrin ellenállása Jézussal és tanítványaival szemben „ugyanerre a kaptafára” történt: a Törvényt szerinte meg nem tartó Szanhedrin

szembeszegült az Isten Szelleme által szóló prófétával, mi több, Messiással. *István végső soron azt állítja, hogy amivel őt vádolják, az őrá egyáltalán nem igaz, vádlóira és bíráira azonban igen.* Mivel magát a Szanhedrint is törvénytelenességgel vádolja, ráadásul megismétli azt a mondatot, amelyért konkrétan Jézust is halálra ítélték – s amely nem más, mint mindössze egy idézet Dániel könyvéből, azaz a Szentírásból (!) –, megkövezésre ítélik, és ezt végre is hajtják. Utolsó szavaival a Szanhedrin és a hamis tanúk felmentését kéri Istentől az ellene elkövetett bűn terhe alól (!).

Mindez a mi szempontunkból most csak abból a szempontból érdekes, hogy a történet közeli olvasata alátámasztja a zsidókeresztény hellenistákról a fentiekben mondottakat: nem voltak sem a Törvény, sem a Tanach megtagadói vagy parancsainak megszegői; a szóbeli Tanhoz, pontosabban magához a Szanhedrinhez való viszonyuk pedig hasonló volt Jézus ezekhez való viszonyához, illetve követték erre vonatkozó útmutatását. István pusztán annyiban különbözött Jézustól e tekintetben, hogy utóbbi nem mondott védőbeszédet, és amikor előttük állt, nem vádolta törvénytelenességgel a Szanhedrint – más esetben azonban igen.

István védőbeszéde felvet még egy érdekes kérdést, ugyanis úgy tűnik, másik Tanach-szöveget idéz, mint a ma hivatalosnak elfogadott maszoréta szöveg.⁷⁴⁴ A legfeltűnőbb eltérés szerint „Jákobot és a mi atyáinkat” S’chemben temették volna el,⁷⁴⁵ holott ez csak Józsefre igaz⁷⁴⁶ a Tanach szerint; és az eltérés oka nem a Szeptuagintában keresendő, mivel annak ránk maradt kéziratai ezen a helyen a maszoréta szöveggel esnek egybe. Elképzelhető persze az is, hogy István nem emlékezett pontosan e részletkérdésekre fejből mondott beszéde során.⁷⁴⁷ Jákob

háznépének létszámát 70 helyett 75-ben állapítja meg: ez eltér a maszoretikus adattól, viszont a Szeptuaginta és a holt-tengeri tekercsek ezt támasztják alá.⁷⁴⁸ Közül olyan adatokat is Mózes életének bizonyos eseményeiről, időpontjairól,⁷⁴⁹ amelyeket biztosan más forrásból vett, mint a Tanach. Ámósz is a Szeptuagintát követve idézi.⁷⁵⁰ Ez nem szokatlan az Újszövetségben, melynek görög szövegében a Tanach-idézetek igen nagy részét a Szeptuagintából vették át, még az evangéliumokban is. Egyértelműen a Szeptuaginta hatását tükrözi viszont, és egyúttal hellenista felfogást, hogy szerinte a Törvényt angyalok adták át Mózesnek.⁷⁵¹

Ezen a ponton meg lehet említeni, hogy a Szeptuaginta sűrű újszövetségi használata általánosságban is felvet egy külön kérdést, hiszen annak szövege gyakran eltér a zsidóság által hivatalosan használt maszoréta szövegtől, illetve az annak alapjául vélhetően szolgáló 1. századi héber kéziratoktól. Ezt a problémát később átfogóan tárgyalom majd egy külön alfejezetben a kánon kérdésével együtt.

FÜLÖP TÖRTÉNETE

A másik hellenista „diakónus” története csak egyetlen vonatkozásban vet fel vallástörvényi problémát: elment ígét hirdetni – és huzamosan tartózkodni – a szamaritánusok közé,⁷⁵² valamint később egy etióp – feltehetően prozelita – előkelőnek is.⁷⁵³ Az előbbire maga Jézus is példát adott.⁷⁵⁴ Az írott Tóra explicite nem tiltja, hogy egy zsidó pogányok – vagy szamaritánusok – között lakjon, velük együtt legyen stb., de természetesen ez komoly tisztasági kérdéseket vet

fel, hiszen a nem zsidók nem ügyelnek semmilyen tisztasági törvény betartására - ez persze a Tórát a maguk értelmezése szerint megtartó szamaritánusok között nem teljesen van így -, és emiatt tárgyaik, bútoraik stb. mindenfajta könnyű és súlyos tisztátalanságot közvetíthetnek; nem beszélve az általuk készített ételek megbízhatatlanságáról. Nyilvánvaló, hogy azok a rabbinikus rendelkezések, amelyek eltiltották a nem zsidókkal való érintkezést, együtt étkezést, házaikba való belépést, ezen problémák kiküszöbölését célozták, és a Tóra köré épített „védőkerítés” kategóriájába tartoznak. De mivel ez a kérdés éppen ezért nem az írott, hanem a szóbeli Tóra vonatkozásában merül fel, ott fogom tárgyalni.

A Fülöppel kapcsolatos másik probléma az etióppal való találkozása, amely azért nagyon fontos, mert ez az első olyan eset, amikor egy nem zsidónak hirdették a Jézusról szóló evangéliumot. Fülöpnek kifejezetten egy angyal parancsolja ezt meg, ezért ez nem tekinthető emberi kezdeményezésnek. Ha az etióp betért volt, ami eléggé valószínű, hiszen imádkozni utazott fel Jeruzsálembe, és hazatérőben Jesája prófétát olvasta a szekeren, akkor egyébként sincs kérdés. Ha nem volt prozelita, akkor sem vet fel semmiféle, az írott Törvénnyel kapcsolatos kérdést, hiszen az ilyesmi nem volt tilos, csak a szóbeli Törvényben találunk ezzel kapcsolatos ellenzést, valamint - és itt ez az érdekes - Jézus apostoloknak adott parancsával való - látszólagos - ellentétet. Éppen ezért ezt is később fogom tárgyalni.

A jeruzsálemi őskeresztény gyülekezet hellenistáiról tehát teljes képet kaphattunk a fentiekben. Az írott Törvényhez való viszonyuk minden bizonnyal beleilleszkedett mesterük, Jézus ezzel kapcsolatos tanításainak keretébe: a hellenizmus mérsékeltebb, a Törvény megtartására törekvő

vonalához tartoztak. Egyetlen olyan helyet sem találunk, amely ezt kétségessé tenné.

C. PÉTER LÁTOMÁSA ÉS LÁTOGATÁSA A RÓMAI SZÁZADOSNÁL

A Törvény étkezésre vonatkozó tisztasági rendelkezéseinek vonatkozásában nagy kérdést vet föl az alábbi történet:

... déltájban Péter felment a háztetőre imádkozni. De történetesen megéhezett, és harapni akart valamit. Míg az ételt készítették neki, egyszer csak *önkívületbe került: látja a megnyílt eget, meg valami nagy lenvászonhoz hasonló dolgot, amint leszáll hozzá, és négy sarkánál fogva leereszkedik a földre. Ebben minden fajta földi négylábú állat, vad és csúszómászó, illetve égi szárnyas benne volt. Ekkor egy hang szólt hozzá: - Kelj föl, Péter, vágd [thüszon = áldozd fel (!)] és egyed! De Péter így válaszolt: - Szó sem lehet róla, Uram, hiszen sohasem ettem semmi hétköznapi [koinosz] vagy tisztátalant [akathartosz]!*

Erre a hang másodszor is szólt hozzá:

- Amit az Isten megtisztított, te ne nyilvánítsd hétköznapi [koinosz]!

Ez háromszor megismétlődött, majd a dolog hirtelen fölemelkedett az égbe.

Miközben aztán Péter éppen azon töprengett magában, hogy mi akar lenni a látomás, amit látott, Cornelius [római százados] küldöttei Simon háza után kérdezősködve megálltak a kapuban, és bekiabálva tudakozódtak, hogy itt szállt-e meg a Péternek nevezett Simon. *Péter még a látomáson tűnődött, mikor azt mondta neki a Szellem: - Nézd, három férfi keres téged! Nosza, kelj fel, menj le, és habozás nélkül indulj velük útnak, mert én küldtem őket!*

Péter tehát lement, és ezt mondta a férfiaknak:

- Tessék, én vagyok, akit kerestek. Miért jöttetek? Azok így feleltek:

- Cornelius százados, akiről az egész zsidó nép tanúsítja, hogy igaz és istenfélő ember, azt a kijelentést kapta egy szent angyaltól, hogy hívasson téged házába, és hallgassa meg beszédedet.

Péter erre behívta, és megvendégelte őket. Másnap pedig fölkel, és elment velük...

... belépett, sok embert talált egybegyűlve. *Így szólt hozzájuk: - Ti is tudjátok, hogy zsidó ember számára törvényellenes más nemzetbelivel érintkezni vagy ahhoz bemenni, de nekem megmutatta az Isten, hogy senkit ne mondjak hétköznapiak vagy tisztátalannak. Ezért*

ellenkezés nélkül eljöttem, mikor értem küldtetek. Kérem tehát, mi okból hívatatok?

- Négy napja böjtöltem - felelt Cornelius - eddig az óráig, délután háromig, amikor is házamban imádkoztam, és egyszer csak megállt előttem egy férfi fénylő ruhában, és azt mondta: „Cornelius, imád meghallgatásra talált, és Isten megemlékezett jótéteményeidről. Küldj tehát Joppéba, és hívasd magadhoz a Péternek nevezett Simont, aki Simon tímár házában szállt meg a tengerparton!” Így hát nyomban érte küldtettem, és te jól tetted, hogy eljöttél. Most tehát mindnyájan Isten színe előtt vagyunk, hogy meghallgassuk mindazt, amit az Úr rád bízott.

Péter pedig megnyitotta száját, és ezt mondta:

Igazság szerint most értem meg, hogy Isten nem részrehajló, hanem minden nemzetben kedves előtte az, aki féli Őt, és igazságosságot cselekszik. Elküldte az Igét Izrael fiainak...

... miközben Péter még ezeket a mondatokat mondta, a *Szent Szellem* rászállt mindazokra, akik hallgatták a beszédet. Azok a körülményekből származó hívők pedig, akik Péterrel együtt jöttek, magukon kívül voltak a megdöbbenéstől [exeszteszen = eksztázisban voltak, magukon kívül voltak], hogy a nemzetekből származókra is kitöltetett a *Szent Szellem* ajándéka, hiszen hallották őket, amint nyelveken szólnak, és magasztalják az Istent.

Akkor folytatta Péter: - Ugyan megtilthatja-e valaki ezeknek, hogy vízben is alámerítkezzenek, akik ugyanúgy megkapták a Szent Szellemet, mint mi?

*Majd utasította őket, hogy merítkezzenek alá Jézus, a Messiás nevében.*⁷⁵⁵

Ez a történet szintén paradigmikus hely az egész Újszövetség értelmezése szempontjából, két vonatkozásban is: 1. ez az első eset, amikor nem zsidó, „istenfélő”, de nem „teljes prozelita”⁷⁵⁶ emberek Jézusban hívőként megkapják a Szent Szellemet, és megkeresztelkednek Jézus nevére; ez az a szöveghely, amely a legélesebben veti fel azt a kérdést: feloldotta-e Isten az Újszövetségben a zsidó Jézus-hívőkre nézve az írott Tóra étkezési tilalmait?

Foglaljuk össze a történet főbb állításait közeli olvasatban, majd kíséreljünk meg választ adni ez utóbbi kérdésre!

1. A látomásban az összes földi állat, azaz a tisztátalanok is szerepeltek, s az égi hang arra szólítja föl Pétert, hogy vágja le - sőt áldozza fel! -, majd egye meg őket. Ha ezt a látomást nem allegóriaként, hanem szó szerinti értelemben vesszük, akkor a zsidó Pétert itt arra szólítja fel a bátkól, hogy egyen tisztátalan állatokat, azaz szegje meg az írott Tóra erre vonatkozó tilalmait. Bár meg kell jegyeznünk, hogy a Talmud szerint „semmi sem tisztátalan, ami az égből száll le”⁷⁵⁷ - *a szóbeli Tan értelmében tehát Péternek meg kellett volna enni az égből alászálló tisztátalan állatokat (csakis ezeket, később a földieket nem!), Péter tehát szigorúbb álláspontra helyezkedett - még Istennel szemben is -, mint a Talmud.*

2. Péter háromszor egymás után is ellentmond az isteni felszólításnak. Ennek során kifejezi, hogy sohasem evett tisztátalan ételt, sőt hétköznapi [*chúllín*] ételeit is papi tisztaságban fogyasztotta (!).⁷⁵⁸ Ez azt jelenti, hogy immár Jézus-hívó apostolként sem érezte erre a törvényszegésre feljogosítva magát, és ezután sem – még isteni parancsra sem! – fogja ezt elkövetni. Felfogása mögött egyébként felfedezhetjük azt a már tárgyalt rabbinikus elvet, amely szerint a *háláchá* kérdéseiben nem döntő a mennyei hang (jóllehet ennek ellenkezőjére is bőven találunk példát a rabbinikus irodalomban).

3. A mennyei hang válasza mindháromszor az: „Amit Isten megtisztított, ne nyilvánítsd hétköznapiinak!”

4. Ennek ellenére – az egyébként éhes – Péter nem eszik az állatokból, mire a látomás véget ér.

5. Miközben a látomás értelmén gondolkodik, megérkeznek a nem zsidó, sőt nem is „teljes prozelita” római százados emberei, hogy őt a századoshoz invitálják. A Szent Szellem újabb kinyilatkoztatását megkapva megérti, hogy a látomás erről szólt – azaz nem szó szerint, hanem allegorikusan értelmezi! –, elmegy velük, majd Corneliusnál azonnal azzal kezdi, hogy neki *zsidó létére nem szabadna nem zsidókkal érintkeznie vagy hozzájuk bemennie, de neki „Isten megmutatta, hogy senkit se mondjon hétköznapi vagy tisztátalan embernek”*. Vagyis nyilvánvaló, hogy a látomásban szereplő állatokat allegorikusan a nem zsidó emberekre értelmezte, és nem szó szerint magukra a tisztátalan állatokra. Nem sokkal később ugyanezzel a felismeréssel kezdi meg nyilvános beszédét: „Igazság szerint most értem meg, hogy Isten nem részrehajló, hanem

minden nemzetben kedves előtte az, aki féli Őt, és igazságosságot cselekszik.”

6. Beszéde közben olyan esemény történik, amely a vele lévő zsidókat – és feltehetően őt magát is – annyira megdöbbeníti, hogy a görög szöveg ezt az eksztázisz szóval fejezi ki, ami azt jelenti: *magukon kívül voltak, azaz nem tudták feldolgozni az eseményt: a nem zsidó, sőt nem is „teljes prozelita”- vagyis a Törvényt előzetesen meg nem tartó – hallgatóságra leszáll a Szent Szellem ugyanúgy, mint a Törvényt megtartó Jézus-hívő zsidókra korábban.* Ennek – és csakis ennek! – hatására engedi meg Péter nekik a vízben történő alámerítkezést, anélkül – mint ez később kiderül –, hogy a Törvény megtartására elkötelezték volna magukat.

Azt állítom tehát, hogy Péter – és vele az Újszövetség – a tisztátalan állatokról szóló látomást nem szó szerint, hanem allegorikusan a nem zsidó emberekre értelmezte, ezért az nem arra vonatkozik, hogy az addig törvényhű zsidókeresztények ezek után már megehették volna a tisztátalan állatokat. A Tóra erre vonatkozó parancsait ez a történet nem érvényteleníti. A látomás azt a rabbinikus kívánalmat oldotta fel, amely szerint egy zsidó nem érintkezhet egy nem zsidóval vagy nem léphet be a házába. Egyébként a jeruzsálemi gyülekezetről szóló, korábban már tárgyalt leírás, amely szerint ők valamennyien „rajonganak a Törvényért”, és a rituális istentiszteletben is részt vesznek, időben sokkal későbbi helyzetet ismertet, mint ez a szövegrész. Ez is valószínűtlenné tesz egy ellentétes értelmezést. Egyébként az Újszövetség egyetlen olyan helyet sem tartalmaz máshol, amelyik a tórai étkezési parancsokat a zsidók vonatkozásában föloldaná.

Meggyőződésem szerint tehát ez a történet nem sérti a zsidókeresztények lojalitását az írott Tórához: ezt kívántam bizonyítani. Ami pedig a pogányokkal való érintkezés rabbinikus korlátozásának feloldását illeti, arra majd a megfelelő helyen visszatérek.

D. PÉTER VALLOMÁSA A TÖRVÉNY TÖKÉLETLEN TELJESÍTÉSÉRŐL: A KEGYELEMBŐL, HIT ÁLTAL VALÓ MEGTARTATÁS TANÍTÁSÁNAK ELSŐ MEGNYILATKOZÁSA AZ ÚJSZÖVETSÉGBEN

Több évvel később, éppen amikor a jeruzsálemi zsidókeresztény gyülekezet arról vitatkozik, hogy a nem zsidó Jézus-hívőknek körül kell-e metélkedniük, és meg kell-e tartaniuk a Törvényt, nemleges választ Péter az előbbi eseményre is hivatkozva fogalmazza meg:

De néhányan szólásra emelkedtek azok közül, akik a farizeusok felekezetéből lettek hívőkké,⁷⁵⁹ és azt hangoztatták, hogy körül kell őket metélni, és meg kell üzeni nekik, hogy tartsák meg a Mózes Törvényét.

Erre összegyűltek az apostolok és a vének, hogy [tisztán] lássanak ebben az ügyben. Hosszas vita után felállt Péter, és azt mondta nekik: – Férfiak, testvéreim, tudjátok, hogy régtől fogva kiválasztott közületek az Isten arra, hogy a nem zsidók meghallják a számból az evangélium üzenetét, és hitre jussanak. *És a szívet ismerő Isten tett tanúságot, ugyanúgy megadva nekik a Szent Szellemet, ahogyan nekünk is, és semmi különbséget nem tett köztünk és köztük, hit által*

tisztítva meg a szívüket. Akkor most miért teszitek próbára az Istent azzal, hogy olyan igát raktok a tanítványok nyakára, amit sem apáink, sem mi nem voltunk képesek hordozni?! Épp ellenkezőleg, hisszük, hogy az Úr Jézus kegyelméből menekülünk meg, ugyanúgy, ahogyan azok.

Ekkor az egész sokaság elcsendesedett... 760

Ebben a beszédben számunkra most két momentum érdekes: egyrészt az előző alfejezetben tárgyalt kérdéshez járul hozzá azzal az adalékkal, hogy Péter a tisztátalan állatokról szóló látomásában az isteni mondatot - „amit Isten megtisztított, ne nyilvánítsd hétköznapiinak!”- a nem betért, azaz a Törvényt előzetesen meg nem tartó - bár „istenfélő”- nem zsidókra úgy értelmezte: a hit által tisztította meg Isten őket annyira, hogy megkaphatták a Szent Szellemet. Ezzel a mondatával Péter megalapozta a kegyelemből, hit által történő megigazulás tanítását, amely az Újszövetségben középponti fontosságú, és általában Pálnak tulajdonítják (én is ott fogom tárgyalni), jóllehet, mint látjuk, valójában Péter fogalmazta meg először.

A másik fontos részlet számunkra az, amelyben Péter elismeri, hogy *a Tóra követelményeit sem az ő, sem atyáik nemzedékei nem tudták a kellő mértékben kielégíteni. Ennek az őszinte beismerésnek az igazságtartalmát gyakorlatilag az egész Tanach alátámasztja: gondoljunk akár a Mózes vezette nép lázongásaira és pusztulására; akár a bírák korára; Dávid vagy Salamon bukására; a királyok korára, amely végül az asszír és babilóni deportálásokhoz vezetett; a hellenizmus időszakának külső és belső*

viszályaira; vagy Péter nemzedékére, az 1. századi, gyűlölködéstől és feszültségektől szétszaggatott, elgyötört és elnyomott zsidóságra. *Péter megfogalmazza azt a történelmi tapasztalatot, amely szerint, ha Izraelt Isten kizárólag a Törvényhez való hűsége alapján, bűnei szerint ítélné, akkor a nemzetnek nem lenne esélye a megmenekülésre, ezért eddig is kizárólag Isten irgalmában bízhatott, és ezután is csak abban bízhat.*⁷⁶¹

Le kell szögeznünk még egyszer, hogy Péter ezen állítása az Isten kegyelméből, hit által történő megmenekülés (üdvösség) tanításának legelső és – rövidege mellett – egyik legpontosabb és leglényegibb megfogalmazása. Ez a felfogás nem idegen sem a Tanachtól, sem a rabbinikus irodalomtól: mindkettő számtalan helyen fogalmazza meg ugyanezt az elvet. Péter a zsidókra és a nem zsidókra egyformán érvényesnek tartja ezt az igazságot. Jól látható, hogy ebből vezeti le azt az álláspontját, amely szerint, *ha a nem zsidók megkaphatták a Szent Szellemet anélkül, hogy előzetesen megtartották volna a teljes Törvényt – azaz Isten a hitük miatt tisztának nyilvánította őket –,* akkor ezek után már még kevésbé van szükségük arra, hogy megtartsák azt, és ezzel Izrael hányattatott sorsában részesüljenek. Ebből pedig az is következik: a Szent Szellem jelenléte a zsidó hívőkben nem küszöbölte ki teljes mértékben a Törvény megtartásával kapcsolatos nehézségeket, azaz nem tette őket a Törvény tekintetében abszolút hibátlanokká és tökéletesekké, hanem továbbra is Isten irgalmára szorultak.⁷⁶²

Ugyanakkor ezen a ponton vetődik fel a számunkra most leglényegesebb kérdés: *azt mondta-e ezzel Péter, hogy a Törvény nem kötelezi többé a zsidókeresztényeket, és hogy annak parancsolatait immár nyugodt lelkiismerettel elhagyhatják? Szilárd meggyőződésem szerint nem: a*

szöveg sehol sem állít ilyesmit. Hiszen ez a tanítás az Isten irgalmába vetett bizalomról egyáltalán nem volt új: mint említettem, jelen van mindvégig a Tanachban és a rabbinikus irodalomban is. Ott sem merül fel, hogy ez érvénytelenítené a Törvényt. *Az, hogy elismerjük: nem vagyunk képesek tökéletesen megfelelni a Törvény valamennyi előírásának egész életünkben hiánytalanul, s ezért minden igyekezetünk ellenére is Isten irgalmára szorulunk, nem jelenti azt, hogy felszabadítjuk magunkat Isten parancsainak a minél tökéletesebb megtartására való törekvés alól.* Ha az ellenkező módon, úgy értelmeznénk ezt az elvet: tökéletlenségünk miatt egyedül Isten irgalma tart meg, ezért teljesen fölösleges a Tóra betartásával foglalkoznunk, és azt csinálhatunk, amit akarunk, hiszen Isten úgysis megbocsát – akkor súlyos ellentmondásba kerülnénk mindazzal, amit Jézus tanított, s amit a zsidókeresztények rajongó törvényhűségéről az eddigiekben találtunk.⁷⁶³ Egyfajta keresztény *pilput*⁷⁶⁴ alkalmazva azt mondhatjuk, hogy ez az Újszövetség szövegein belül keletkező – valójában csak a helytelen értelmezés miatt fellépő – súlyos ellentmondás csak úgy oldható fel, ha az előző verziót tartjuk a mondat helyes magyarázatának: a zsidókeresztények tökéletlensége és Isten irgalma, amelyre emiatt rászorulnak, nem szabadítja fel őket arra, hogy ne törekedjenek a Törvény megtartására, amennyire csak képesek rá. Véleményem szerint ez Péter megjegyzésének helyes értelmezése, amelyet az összes többi, korábban már idézett, vonatkozó szöveg hely alátámaszt.

A Törvény és a kegyelem itt igazi dialektikát mutat: ha nincs Törvény, akkor nincs mit megbocsátani, így a kegyelem értékét veszti, kiüresedik, megsemmisül, és helyét átveszi az erkölcsi cinizmus. Ha viszont kegyelem nincs, akkor a Törvény az embertelenség törvényévé, azaz törvényteleniséggé válik. Csak megfeszített ellentétük tartja

fenn mindkettőt, és ketten együtt az emberi lét mélységét, szellemi dimenzióját. Ha engedjük egymásba esni őket, vagy az egyikkel felülírjuk, eltöröljük a másikat, mindkettő megsemmisül, az ember pedig lapos, kétdimenziós lényé válik. (A zsinagóga és az ekklészia „kettéhasadt igazsága” is talán ezért volt üdvtörténeti szükségszerűség.)

2. A ZSIDÓKERESZTÉNYEK TÖRVÉNYHŰSÉGÉT KÉTSÉGESSÉ TEVŐ SZÖVEGHELYEK A ZSIDÓKERESZTÉNY LEVELEKBEN ÉS A JELENÉSEK KÖNYVÉBEN

Ezek az írások Jézust rendszeresen Úrnak, Isten fiának, Isten Igéjének stb. nevezik - hogy ez önmagában nem minősül a Tanachhal ellentétesnek, azt *A Messiás mint Isten fia, képe, szava és mint testben megjelent Isten problémája* c. alfejezetben kimutattam.

Ezeken kívül még három olyan szöveghelyet találtam a zsidókeresztény - azaz nem páli - írásokban, amelyek alapján fölmerülhet a Törvénnyel kapcsolatos probléma.

Jakab szinte ugyanazokkal a szavakkal óvja olvasóit az esküvéstől,⁷⁶⁵ mint Jézus:⁷⁶⁶ ezt a kérdést már tárgyaltam *Az eskü tilalma* c. alfejezetben. Péter 1. levele felszólítja a Jézusban hívő, diaszpórában élő zsidókeresztényeket, hogy ők maguk szellemi kövekként szellemi Templommá épülve, szellemi áldozatokat mutassanak be Istennek.⁷⁶⁷ Más újszövetségi szöveghelyek,⁷⁶⁸ valamint a rabbinikus

irodalomban található párhuzamok alapján bizonyos, hogy szellemi áldozatok alatt az imát, az áldásmondást, Isten dicsőítését, az igehirdetést, az adakozást és a jótékonyt értették. Ezen a ponton felmerül az allegorizmus vádjának lehetősége: vajon a jeruzsálemi Szentély és a állatáldozatok ellenében és helyettesítésükként hangzik-e el ez a felszólítás? Ha a levelet – az 1. fejezetben leírt módszertani alapelvek nyomdokain – Péternek tulajdonítjuk saját felirata alapján, akkor még a Szentély pusztulása előtt kellett íródnia; ha a bibliakritikus felfogás szerint pszeudoepigráfnak tekintenénk, akkor jóval későbbi. Ez utóbbi esetben a probléma megszűnne, hiszen a Szentély pusztulása után a rabbinikus felfogás is azt az elvet követi, hogy ezek a tevékenységek pótolják a Szentélyben bemutatott áldozatok rendszerét. Én azonban ragaszkodom a levél saját feliratához; és ebben az esetben – legalábbis ha elfogadjuk a keresztény hagyomány állítását, miszerint Péter 64-ben meghalt – a levél a *Churbán* előtt íródott. Azonban címezéséből világosan kiderül, hogy a távoli, kisázsiai diaszpórában élőknek. Tekintettel arra, hogy a diaszpórában már a babilóni fogság óta – Jechezkél (Ezékiel) egy verse nyomán⁷⁶⁹ – úgy tekintették a zsidó közösségek önmagukat, mint akik között az ima, a Tóra-tanulmányozás során a *S'chíná* jelen van, s az imák, illetve a jótékonyt áldozatokat helyettesítő szerepének gondolata is visszavezethető arra az időre, ebben semmi különös újdonságot nem láthatunk. Péter nem állít semmi olyasmit, hogy ez kiváltaná, érvénytelenítené vagy a Júdeában élők számára is helyettesítené a Szentély-beli áldozatokat – az allegorizmus vádja tehát itt is elesik. Egyébként – ezt később majd részletesen is tárgyalom – mivel a zsidókeresztények között (is) erős volt a meggyőződés, mint láttuk, hogy a Szentély rövidesen elpusztul a nemzet bűnei miatt, írásaikban mindenütt kitapintható a felkészülés az újabb szétszóratásra, amelyben ismét a Szentély nélkül kell majd Istennel való kapcsolatukat fenntartaniuk, s az ott

folyó áldozatokat az említett spirituális áldozatokkal helyettesíteniük.

Péter 2. levelében is található egy, a Törvény szempontjából esetleg problematikus hely: ebben azt állítja, hogy a hívők „isteni természetben részesülnek [genészthe theiasz koinónoi füszeósz]" az általuk hallott isteni Ige által. Ezt a kérdést már részletesen tárgyaltam *A Messiásra mint testben megjelent Istenre vonatkozó helyek az Újszövetségben* c. alfejezetben, ahol kimutattam, hogy ez a gondolat önmagában nem ellentétes a Tanach szövegével, sőt, még a szóbeli hagyományban is megfogalmazódik.⁷⁷⁰

Az újszövetségi zsidókeresztény iratokban tehát nem találunk olyan szöveget, amely eltérne a jézusi *háláchától* - amelyet már részletesen tárgyaltam -, és a Törvénnyel kapcsolatos hűtlenséget feltételezne.

Ezek után rátérek a zsidókeresztények és a szóbeli Tan viszonyára.

Második fejezet

A ZSIDÓKERESZTÉNYEK ÉS A SZÓBELI TÓRA

Az alábbiakban először a zsidókeresztények által megtartott, sőt továbbadott rabbinikus rendelkezéseket és hagyományokat foglalom röviden össze; majd áttekintem az általuk áthágott vagy érvénytelenített rendelkezéseket, amennyiben találunk ilyeneket; végül külön fogom tárgyalni a Szanhedrinnel való viszonyukat is.

I. A ZSIDÓKERESZTÉNYEK VISZONYA A RABBINIKUS RENDELKEZÉSEKHEZ ÉS SZOKÁSOKHOZ

1. AZ ISTENNÉV KIMONDÁSÁNAK TILALMA

Az eddig már tárgyaltakon kívül említsük meg mindenekelőtt azt, hogy az Istennevet (Tetragrammaton) az Újszövetség egyetlen egyszer sem írja le, szereplői nem mondják ki, hanem azt minden esetben az akkoriban (is) így használt *Ádonáj* pontos görög megfelelőjével, a *Küriosz (Úr)* szóval helyettesítik. Tekintettel arra, hogy az Istennév kimondásának kategorikus tilalma nem szerepel az írott

Tórában, hanem kimondottan a szóbeli Tanhoz tartozik (legkésőbb az i. e. 3. századtól fogva el volt tiltva, hiszen már a Szeptuaginta is a *küriosszal* helyettesíti), az Újszövetség e szigorú következetessége mögött a nagyon régi hagyomány e rendelkezéséhez való teljes hűséget tapinthatjuk ki. Péter a Szanhedrin előtt mondott beszédében utalni is látszik arra, hogy az Istennév - egyénileg és bármikor legalábbis - már nem hívható segítségül.⁷⁷¹

2. RÉSZVÉTEL A SZENTÉLYBEN A NAPI HÁROMSZORI IMÁN

A napi háromszori áldozat a Szentélyben az írott Tóra rendelkezése,⁷⁷² de ezek összekapcsolása a közös imákkal - melyeket Jeruzsálem vallásilag elkötelezett lakosai általában a Szentélyben vagy a Templomtéren mondtak el az áldozatokkal egy időben - rabbinikus rendelkezés volt, melyet vélhetően a Nagy Gyülekezet férfiai hoztak,⁷⁷³ bár már Dánielnél világosan megfogalmazódik.⁷⁷⁴ Az Apostolok cselekedetei jelzi, hogy a Tizenkettő részt vett ezen:

Péter és János pedig felment a Templomba, ima idejére, délután háromra.⁷⁷⁵

Ez minden bizonnyal a délutáni *minchá* ima akkori idejét jelzi (melynek időhatárait meghatározza a bB'ráchót 26b). Mint már jeleztük, az Újszövetség többször is megerősíti, hogy a jeruzsálemi ősegyház tagjai „mindig a Templomban

voltak, dicsérve és áldva Istent”.⁷⁷⁶ Úgy tűnik tehát, lojálisak voltak ezen a területen a rabbinikus rendelkezésekhez.

3. PÉTER ÉTKEZÉSEI

Már többször is említettem, de mivel valójában ennek a fejezetnek a tárgyához tartozik leginkább, itt is emlékeztetek arra, hogy a szövegek alapján arra következtethetünk: Péter Jézus tanítványaként is törekedett arra, hogy *chúllín*, azaz hétköznapi ételeit is papi tisztaságban fogyassza.⁷⁷⁷ Ez kifejezetten rabbinikus hagyomány, amely nem is vezethető le a Tórából, és Jézus idejében még a farizeus körökben is vitatták, legalábbis a nem papi származásúakra vonatkozóan. Péter vagy papi származású volt, vagy pedig – legalábbis ebben a tekintetben – farizeus beállítottságú (Le Cornu és Shulam szerint zelóta).

4. NEM ZSIDÓKKAL VALÓ EGYÜTTLÉT ÉS KÖZÖS ÉTKEZÉS

Bár Corneliusnál tett látogatása azt mutatja, hogy a Szent Szellemnek sikerült „rávennie” Pétert a nem zsidókkal való együttlétre és közös étkezésre, ez nem volt könnyű, mert Péter eredeti beállítottsága ezzel erőteljesen ellenkezett. Hasonlóképp nehezen dolgozta fel a többi apostol és jeruzsálemi zsidókeresztény is ezt az eseményt, és

vezetőjüket, a visszatérő Pétert keményen felelősségre vonták emiatt:

Meghallották az apostolok és a Júdeában tartózkodó testvérek, hogy a nem zsidók is elfogadták az Isten Igéjét. De mikor Péter felment Jeruzsálembe, a körülmetélkedésből valók vitakoztak vele: - Körülmetéletlen emberekhez mentél be, és együtt ettél velük!

Erre Péter belefogott, hogy sorjában beszámoljon nekik:

- Joppé városában imádkoztam, és önkívületben látomást láttam. (...) Mikor belekezdtem a beszédbe, rájuk szállt a Szent Szellem, úgy, ahogy kezdetben miránk is. Eszembe jutott az Úr beszéde, amikor ezt mondta: „János ugyan vízben merített alá, ti azonban Szent Szellemben fogtok alámeríttetni.” Ha tehát ugyanazt az ajándékot adta nekik az Isten, mint nekünk, akik hittünk az Úr Jézusban, a Messiásban, kicsoda voltam én, hogy képes lettem volna útját állni Istennek?

Mikor ezt meghallották, megnyugodtak, és dicsőítették az Istent:

- Ezek szerint Isten nem zsidóknak is adott megtérést az életre!⁷⁷⁸

Jól látható, hogy a zsidókeresztény gyülekezet erőteljesen ragaszkodott ahhoz a rabbinikus felfogáshoz, amely nem

ajánlotta az ilyen interakciókat a nem zsidókkal, jóllehet a Tóra erről nem rendelkezett ilyen szigorral.

Ez a megfelelő hely arra, hogy összefoglalóan és általánosságban tisztázzam a pogányokkal való érintkezésre vonatkozó valamennyi kérdést és problémát az Újszövetség vonatkozásában. Tekintettel arra, hogy általában a pogányokkal való viszony, illetve a prozelitizmus kérdéseit stb. kimerítően feldolgozta a szakirodalom, nem adok az alábbiakban részletes összefoglalást a téma teljességét átfogóan, hanem kifejezetten azokra a kérdésekre koncentrálok, amelyeket témám szempontjából az Újszövetség felvet.

A. AZ 1. SZÁZADI HELYZET RÖVID ÖSSZEFOGLALÁSA EBBEN A KÉRDÉSBEN

Az írott Tóra által meghatározott elkülönülés a zsidók és a pogányok között, akár a Szentföldön, akár azon kívül, régebben jóval kevésbé volt szigorú és erőteljes, mint a Második Szentély korában.⁷⁷⁹ Ezra (Ezsdrás) korától fogva a szóbeli hagyomány fokozatosan egyre erőteljesebben korlátozta a zsidók érintkezését a nem zsidókkal. Jóllehet a *háláchában* végül is nem fordul elő olyan rendelkezés, amely teljesen eltiltotta volna az érintkezést – hiszen ez nem is lett volna megvalósítható, még a Szentföldön sem –, viszont a rabbinikus irodalom számtalan helyen fejezi ki, hogy nem ajánlja ezt,⁷⁸⁰ és bizonyos vonatkozásaiban erőteljesen korlátozza is. Ambivalens álláspontok fogalmazódtak meg, némelyik megnyilatkozás pozitívan szól egyes pogányokról vagy a hozzájuk való viszonyról⁷⁸¹ –

a szövegek messze túlnyomó többsége azonban erőteljesen negatív.

A nem zsidóktól való távolságtartás fő oka a szóbeli hagyományban bálványimádó voltuk; de veszélyes erőszakosságuk, erkölcstelenségük és tisztátalanságuk szintén számtalanszor említetik.⁷⁸² Bálványimádással való, mindig feltételezhető kapcsolatuk mind a házukban való tartózkodást, mint tárgyaikkal vagy ételeikkel, italaikkal való érintkezést mélyen problematikussá teszik.⁷⁸³ Veszélyes velük egyedül maradni vagy együtt utazni stb., mert hajlamosak a vérontásra vagy a rablásra. Szexuális perverzitásuk miatt a zsidóknak állataikra, gyermekeikre is vigyázniuk kell őket illetően. Jóllehet rájuk nem vonatkoznak a Tóra tisztasági parancsai, ezért ők maguk akkor is levitikusan tiszták, ha magfolyásuk stb. van – sőt a nem zsidó nő menstruációs vére is tisztának minősül a rabbik szerint!⁷⁸⁴ –, ennek ellenére a velük való érintkezés mégis tisztátalanná tesz a Talmud szerint, mégpedig – legalábbis a legerősebbnek tűnő vélemény szerint – a magömléssel-magfolyóssal [záv]⁷⁸⁵ való érintkezés mértékének megfelelően.⁷⁸⁶ *Itt nagyon fontos leszögezni tehát, hogy ennek a tisztátalanságnak az oka egyedül a bálványimádással való kapcsolat a szóbeli Tan szerint, és nem a magömlés, menstruáció stb. kapcsán fellépő rituális tisztátalanság, mivel az nem vonatkozik a nem zsidókra.*

„Házuk is tisztátalan”:⁷⁸⁷ az abban való tartózkodás egy zsidó számára biztosra vehető rituális tisztátalanná válást eredményez. Ennek oka szintén a házban feltehetően meglévő bálványok, bálványimádással kapcsolatos dolgok, illetve a halotti tisztátalanság (mivel feltételezhető, hogy házukban elhunyt rokonaik lehetnek eltemetve).

Mindez a diaszpórában elkerülhetetlen és végeredményben ezért elfogadott állapot volt,⁷⁸⁸ a Szentföldön azonban egy zsidónak lehetőség szerint tartózkodnia kellett a tisztátalanná válástól, ezért nem ajánlották – ha kategorikusan nem is tiltották⁷⁸⁹ – a pogányoknál tett látogatásokat. Péter látogatását tehát ezen – általánosan elfogadott – elvek keretei között kell értékelnünk.

Azt is fontos itt megjegyeznünk, hogy a rituális tisztátalanság nem bűn, csak a Szentélyben zajló istentiszteleten való részvételt zárja ki. Ezért a „vidéki hétköznapiakban” a tisztátalanság állapota nem okozott semmiféle fennakadást, gyakran egész falvak, városok éltek így – mert ha az egész közösség tisztátalan, akkor azon belül a tisztátalanság törvényei kiüresednek, szabadon érintkezhetnek egymással, hiszen nem teszik már egymást még tisztátalanabbá ezzel –, és csak a Szentélybe való felmenetelükkor tisztították meg magukat (ezért volt a Templomhegy déli kapui előtt megszámlálhatatlanul sok *mikve*, rituális fürdőmedence).

Ugyanakkor azt is le kell szögeznünk, hogy a nem zsidók legalább négy különböző kategóriára oszthatók: 1. a teljesen pogány életformát élők; 2. a samariaiak; 3. a „*betelepült idegenek*”[*gér tósáv*], azaz „istenfélők”; 4. a teljes prozeliták. A samariaiak és a „*betelepült idegenek*” nem tekinthetők teljes mértékben pogánynak: előbbiek magukra vették az egész írott Tórát, jóllehet a Tanach többi részét nem fogadják el, és egy másik hagyomány alapján értelmezik, valamint bizonyos mértékben keverik idegen kultuszok elemeivel;⁷⁹⁰ a „*betelepült idegenek*” pedig olyan pogányok, akik tartósan letelepedtek a Szentföldön – bár olyan is van köztük, aki nem tette ezt –, és elkötelezték magukat a bálványimádástól való teljes tartózkodásra,

valamint a hét noachita parancs⁷⁹¹ megtartására (egyesekek szerint a teljes Tóra megtartására is, az étkezési szabályok kivételével).⁷⁹² Mint azt Grüll Tibor meggyőzően kimutatta, a *gér tósáv* fogalma az 1. században részben átfed az „istenfélő”, illetve a „mennytisztelő” pogány fogalmával.⁷⁹³ Utóbbi két kategória „gyengébb” változatai esetleg kevésbé erős elkötelezettséget mutattak, de a bálványimádástól mindenképpen tartózkodtak, valamint szimpatizánsként emberileg és anyagilag egyaránt támogatták a zsidóságot.⁷⁹⁴ *A bálványimádástól való tartózkodásuk miatt a tisztátalanság problémája a szóbeli Tan véleménye szerint velük kapcsolatban megszűnt, mivel, mint fentebb láttuk, a többi rituális tisztátalanná válás (menstruáció, magömlés stb.) lehetősége esetükben eleve nem is állt fenn. A gér tósáv tehát rituálisan tisztának minősül.*

A „teljes prozeliták” pedig majdnem teljesen zsidónak minősültek (bár a rabbinikus irodalom velük kapcsolatban is tesz ambivalens, valamint korlátozó állításokat), mindenesetre a velük való érintkezés semmiféle korlátozást nem szenvedett.

B. PÉTER LÁTOGATÁSÁNAK ÉRTÉKELÉSE

Annak érdekében, hogy pontosan megértsük Péter helyzetét a szóbeli Tan vonatkozásában, tudatosítanunk kell, hogy Cornelius és egész háznépe a szöveg szerint nem volt teljesen pogány, hanem legalábbis az „istenfélő” kategóriába tartozott (*ezt a 10. fejezet öt alkalommal is megismétli, azaz nagyon erőteljesen hangsúlyozza!*⁷⁹⁵), ha ugyan nem volt *gér tósáv*; azaz a bálványimádás és

erkölcstelenség gyanúja alól mentesült: Izrael Istenéhez imádkozott, böjtölt (!), anyagilag erősen támogatta a szegényeket, és „a zsidók egész népe jó tanúbizonyságot tett róla”. Így voltaképpen a rituális tisztátalanság problémája a fentiek értelmében megszűnt esetükben (talán a házukban *esetleg* meglévő halotti tisztátalanság *feltételezhető esélyét* kivéve).

Érdemes itt visszatekinteni a Jézussal kapcsolatos hasonló szituációra

amelyet ott azért nem tárgyaltam, mert végül Jézusnak mégsem kellett belépnie a nem zsidó házába, *jóllehet hajlandó lett volna rá* –, a kapernaumi római százados nagybeteg rabszolgájának esetére:

Egy századosnak volt egy nagy becsben tartott szolgája, aki olyan beteg volt, hogy már haldoklott. Mikor a százados hallott Jézus felől, *zsidó véneket küldött hozzá*, kérve, hogy jöjjön el, és gyógyítsa meg szolgáját. *Mikor azok odaérkeztek hozzá, buzgón kérelték: - Méltó arra, hogy megtedd neki, mert szereti a népünket, és a zsinagógát is ő építtette nekünk!*

Jézus erre elindult velük. Mikor pedig már nem messze járt a háztól, a százados elküldte barátait, ezt üzenve neki: - *Uram, ne fáradj, mert nem vagyok alkalmas arra, hogy belépj a házamba, ezért sem tartottam magamat méltónak arra, hogy én menjek el hozzád - hanem csak parancsold meg, és meggyógyul a szolgám!* Hiszen én is hatalom alá rendelt ember vagyok, s alattam is szolgálnak katonák, és ha azt mondom az egyiknek: „Menj el!”, akkor

elmeleg; vagy ha a másoknak: „Gyere ide!”, akkor idejön; és ha azt mondom a szolgámnak: „Csináld ezt!”, megteszi.

Amikor Jézus ezt meghallotta, meglepődött rajta, és hátrafordulva így szólt az őt követő tömeghez: – Azt mondom nektek: még Izraelben sem találtam ekkora hitet!

És mire a küldöttek visszaértek a házhoz, a beteg szolgát gyógyultan találták.⁷⁹⁶

Itt is azt látjuk, hogy a város vénei tettek tanúságot a nem zsidó százados morális állapotáról és a zsidósághoz való pozitív viszonyáról: *nemcsak Jézus az, aki ezért föloldhatónak tartotta a házába való belépés nemkívánatos voltát, hanem maguk ezek a vének is erre kérték őt. Ez tehát nem zsidókeresztény háláchikus „újítás” volt, hanem bevett felfogás lehetett az ilyen különleges státuszú, tetteik és istenfélelmük miatt „kedvezményezett” nem zsidók esetében.* Egyedül maga a százados nem tartotta magát és otthonát alkalmasnak arra, hogy egy zsidó rabbi oda belépjen, ezért újra üzent, Jézus pedig megdöbben alázatosságán és hitén.

Az evangélium e története tehát itt is mintát adott a zsidókeresztényeknek az ezzel a kérdéssel kapcsolatos gondolkodásmódra: az „istenfélő” nem zsidó más elbírálás alá esett, mint a pogány életmódot folytató.⁷⁹⁷ A halotti tisztátalanság kérdését ugyan ez ebben az esetben sem kapcsolta ki teljesen – talán ezért is üzent a százados, hogy nem alkalmas a háza Jézus befogadására –, de Jézus esetében ez azért nem okozott volna gondot, mert – az

evangéliumok beszámolóí szerint – *érintése minden esetben megszüntette a rituális tisztátalanságok minden fajtáját azok okával együtt* (vérfolyásos nő,⁷⁹⁸ leprások,⁷⁹⁹ halotti tisztátalanság⁸⁰⁰ stb.); így vele kapcsolatban ez a probléma mindig okafogyottá vált.

Ez a „képesség” azonban Péter és a többi apostol, illetve zsidókeresztény esetében nem állt fenn (vagy igen?), velük kapcsolatban tehát továbbra is kérdés, hogy az „istenfélő” nem zsidók házába belépve hogyan gondolkodtak a rituális tisztátalanság kérdéséről. Mindenesetre a fentiek fényében ez a probléma így már jóval kisebbre zsugorodott, és Jézus fenti példája miatt nem is volt teljesen új. Három irányban kereshetjük erre a megoldást: 1. Isten parancsára tudatosan vállalták a tisztátalanná válást a nem zsidók megtérése érdekében (hiszen az élet megmentése, mely az eljövendő világban való élet védelmére is kiterjeszthető, felülír minden rituális törvényt a szóbeli Tan szerint is); 2. a látomás és az abban elhangzottak hatására, valamint Cornelius istenfélő volta miatt abban a meggyőződésben voltak, hogy ezeket a pogányokat Isten már rituális értelemben is megtisztította; 3. ha eddig nem tisztította is meg őket Isten, éppen látogatásuk által valamiképp meg fogja ezt tenni. Úgy vélem, mindhárom megoldás elképzelhető, akár valamiképp egyszerre is, és nem okvetlenül fontos eldöntenünk – ők maguk sem biztos, hogy eldöntötték – ezt a kérdést.

Két dolgot viszont fontos leszögeznünk: 1. mindebből nem következik, hogy Péter és a vele lévőek az írott Tóra értelmében tisztátalan ételeket fogyasztottak volna Corneliusnál tett látogatásukkor; de még a szóbeli Tan is meghatározta, hogy a pogányok ételei közül mi ehető meg (tehát volt, ami megehető volt); 2. a Szent Szellem leszállása a nem zsidókra végérvényessé tette annak bizonyítását, hogy ezek a „hitük által megtisztított”

pogányok, legalábbis Péter igehirdetésének végére (ugyanis az Ige a Midrás szerint ugyanúgy megtisztít minden tisztátalanságtól, mint a víz;⁸⁰¹ valamint: „a Tórát tanuló nem zsidó egyenlő a főpappal”⁸⁰²), Isten szemében rituálisan tisztának bizonyultak. Hiszen ellenkező esetben elképzelhetetlen lett volna, hogy Isten Szelleme rájuk szálljon, beléjük költözzön. *Ezen a ponton annyira meghatározó fordulathoz érkeztünk, hogy egy pillanatra meg kell állnunk, pontosan rögzíteni a „helyzetképet”, mivel az egész pogánykereszténység értelmezése az ekkor történeteken áll a továbbiakban.*

C. A SZENT SZELLEM A NEM ZSIDÓKON

Mi egyáltalán nem lepődhetünk meg azon, hogy a zsidókeresztények „magukon kívül voltak a meglepetéstől” [*exeszteszan*], amikor észlelték, hogy ezek az „istenfélő” nem zsidók éppúgy megkapják a Szent Szellemet, mint ők, anélkül, hogy előzetesen megtartották volna a Törvény egészét. Ez a szituáció úgyszólván értelmezhetetlen és megemészthetetlen lehetett számukra, és az egyetlen kétségtelen bizonyíték, amely előttük állt, maga a megtörtént tény volt, amire az eksztatikus verbális megnyilatkozásokból következtek. Úgy tűnik, a teljes megértés és földolgozás még hosszú évekig tartott – majd a pogánykeresztényekre vonatkozó háláchikus döntésben kristályosodott ki, amit rövidesen külön tárgyalni fogok. Amit ebből azonnal meg tudtak érteni a helyszínen: *Isten minden bizonnyal erkölcsileg és rituálisan egyaránt tisztának kellett hogy nyilvánítsa ezeket a Törvényt csak*

elenyész Ötöredékében megélő nem zsidókat, ha Szent Szellemét rájuk helyezte.

A rabbinikus irodalom szerint Bil'ám (Bálám) volt az utolsó nem zsidó próféta, akin Isten Szelleme volt - előtte Ádám, Énóch, Noé, Sém, talán Málkicedek, valamint Jób valamennyien pogány próféták voltak, mi több, Ábrahám is akként kezdte -, ám éppen Bil'ám bűne miatt az Örökkévaló megvonta Szellemét a pogányoktól, úgyhogy a prófétai inspiráció csak Izraelben működött - az apostolok előtti évszázadokban pedig úgy tűnt, talán még onnan is visszavonul. Ugyanakkor tény, hogy a messiási időkkel kapcsolatban ismertek voltak azok a próféciák, amelyek a Szent Szellem széleskörű kiöntetését jövendölték, különösen Jóélé, aki szerint Isten kiönti Szellemét „minden testre”[ál kol bászár], „még a szolgákra és a szolgálólányokra is”[v'gám ál háávádím v'ál háss'fáchót],⁸⁰³ amint azt Péter már idézte is korábban.⁸⁰⁴ A „minden test” kifejezés kétségtől érthető úgy is - sőt leginkább úgy -, hogy minden embert magában foglal, nem csak Izraelt; s bár ez az értelmezés abban a korban igen-igen merésznek tűnhetett a pogányokról való általános vélemény tükrében, Péter és a zsidókeresztények úgy tűnik, nem tartották kizárhatónak, hiszen végül - bár nagyon meglepődve - megállapították: „Ezek szerint Isten a nem zsidóknak is adott megtérést az életre!” A még nagyobb megdöbbenést alighanem az váltotta ki, hogy mindez anélkül történt meg, hogy előzetesen „teljes prozelitákká” váltak volna, azaz a Törvény teljességének megtartására való elkötelezettség nélkül.

Péter végül úgy dönt, hogy merítkezzenek be Jézus nevére - ez a rituális fürdő alighanem már nem a prozeliták betérésének bemerítkezését jelentette elsősorban, és nem is a rituális megtisztulást szolgálta (amelynek korábbi

megtörténtét a Szent Szellem leszállása már igazolta), bár nyilván ezeket is magában foglalta; hanem azt a Keresztelő János által „kifejlesztett”, majd Jézus tanítványai által is gyakorolt bemerítkezést, amelynek tartalma több volt az előbbieknél, hiszen egyrészt Jézus-hívőkké váló zsidók is gyakorolták, másrészt mindenki csak egyszer tette meg életében. Nem esik szó viszont arról, hogy körül kellene metélkedniük, vagy „teljes prozelitává” kellene válniuk. Nem kellett tehát zsidóvá válniuk, betérniük ahhoz, hogy a Szent Szellem rajtuk lehessen. A *gér tósávnak* – legalábbis a 3. századi Rabbi Jóchánán szerint – egy év gondolkodási időt kell adni, hogy eldönthesse: akar-e teljes értékű prozelita lenni.⁸⁰⁵ Lehet, hogy Péter ezért nem lépett tovább? Vagy maga is érezte, hogy a helyzetet előbb teljes mélységében meg kell érteni ahhoz, hogy dönteni lehessen?⁸⁰⁶

Mindenesetre a döntés később megszületett, ezt külön fogom tárgyalni a megfelelő helyen. Most csak ezt a kiinduló helyzetet kívántam rögzíteni, amely meghatározza az Újszövetség – beleértve Pál összes írásait – egész pogánykeresztényekkel kapcsolatos teológiáját és *hálácháját*.

Mint láttuk, valójában itt sem hágtak át kifejezett rabbinikus tilalmat az apostolok, legfeljebb annyi mondható, hogy szokatlan helyzetbe kerültek, és azt szokatlan módon oldották meg (vagy oldotta meg Isten).

D. MÉG EGYSZER A POGÁNYOKKAL VALÓ EGYÜTT ÉTKEZÉSRŐL

Itt kell kitérnünk még arra, hogy Péter és a zsidókeresztények még jóval később is nehezen tudták értelmezni a nem zsidókkal való együtt étkezés kérdéseit, és ez ingadozó lelkiismerethez, az pedig kettős magatartáshoz vezetett. Fontos, hogy nem a Szentföldön, hanem a diaszpóra területének egyik legjelentősebb városában történt a következő eset több évvel később:

Amikor azonban Kéfász Antiokhiába jött, szemtől szembe ellene álltam, mivel vád volt ellene. Tudniillik mielőtt egyesek hozzánk jöttek volna Jakabtól, együtt étkezett a nem zsidókkal. De amikor azok megérkeztek, visszakozott és elkülönült tőlük, mert félt a körülméltkedettektől. Ráadásul vele együtt képmutatóskodott a többi zsidó is, még Barnabást is magával sodorta a képmutatásuk. Amikor azonban láttam, hogy az evangélium igazságához mérten nem járnak egyenesen, mindenki füle hallatára így szóltam Kéfászhoz: „Ha te zsidó létedre úgy élsz, mint egy nem zsidó, és nem úgy, mint egy zsidó, akkor hogyan kényszerítheted a nem zsidókat, hogy zsidóként éljenek?”⁸⁰⁷

A hagyományos, antijudaista keresztény felfogás ezt a szöveget olyan irányban értelmezi, amely szerint Péter és a zsidókeresztények azzal követtek el bűnt, hogy továbbra is megtartották az írott Törvény étkezési előírásait, és ragaszkodtak a kóser étkezéshez. Egy kevésbé erőteljesen antijudaista felfogás szerint pedig azzal, hogy – jóllehet kóser ételeket ettek, és az írott Törvényt megőrizték, de – a pogányokkal való együtt étkezés rabbinikus tilalmához is

tartották magukat. Ez az egyik alapszöveg, amely alapján a Pál és a Péter/Jakab vezette zsidókeresztények közötti mély szakadék meglétére következtetnek a Törvény értelmezése tekintetében, ti. hogy Pál megtagadta a Törvényt, és pogány módra élt, míg viszont a zsidókeresztények továbbra is megtartották azt.

Valójában - a több évszázados, félreértelmezésen alapuló antijudaista keresztény beidegződöttségen kívül - az égvilágon semmi sem indokolja ezeket a feltételezéseket. Az írott Tóra és a Tanach egyáltalán nem tiltja, különösen az „istenfélő”, bálványokat nem imádó pogányokkal való együtt étkezést, így ebből a szempontból nem is lép fel probléma. Mint láttuk, a rabbinikus irodalom sem tiltja ezt kategorikusan, csak óvatosságra int, és kevésbé ajánlja: megenged egy szigorúbb és egy enyhébb felfogást egyaránt. A történet - és az Újszövetség egésze - sehol egyetlen pillanatig sem állítja, hogy az apostolok, a zsidókeresztények vagy akár Pál valaha is disznót, nyulat, vért stb. ettek volna (bár egyébként a saját vagy a mások életének - és örök életének - védelme érdekében a szóbeli Tan szerint egyenesen kötelességük lett volna megtenni, és ez nem minősült volna törvényszegésnek!). Meggyőződésem szerint - és a szöveg hagyományos értelmezéstől függetlenül közeli olvasata szerint - itt az elkövetett bűn a *képmutatás* volt, és nem valami egyéb, legkevésbé pedig a Törvény megtartására való törekvés. Vagyis azzal a *kettős magatartással* vétkeztek, amely joggal botránkoztathatta meg a frissen erkölcsös életre tért nem zsidókat, hogy ti. Péter együtt étkezett velük addig, amíg a júdeaiak meg nem jöttek, de utána elkülönítette magát, azaz főapostolként megjátszotta magát azok előtt; amit ők, a megérkezők nem érzékeltek ugyan, de a pogánykeresztény gyülekezet tagjai annál inkább. *Még ha fel is tételezzük, hogy ők a szigorúbb felfogást követték is,*

semmi probléma nem adódott volna, ha Péter végig egyféleképpen viselkedik: vagy mindvégig elkülöníti magát, vagy mindvégig együtt eszik a pogányokkal. A botrányt az álnokság okozta, és nem az, hogy külön ettek - ami semmilyen szempontból nem volt sem kötelező, sem elítélhető. Esetleg felvethető, hogy a rabbinikus elvárásnak - azaz emberi rendelkezésnek - való illetően neurotikus, kényszeredett megfelelési próbálkozás maga is érthetetlen és botránkozást okozó lett volna, függetlenül attól, hogy még ráadásul látványosan színlelt is volt, de legfeljebb ennyi. Történetileg is teljességgel elképzelhetetlen számomra, hogy a Jézus tanításait elbeszélésekből ismerő és komolyan vevő nem zsidó keresztények elvárták volna egy zsidótól, hogy szegje meg az írott Tóra parancsait, és bűnnek tartották volna, ha ezt nem teszi meg. Ellenkezőleg: meg vagyok győződve arról, hogy a legnagyobb gonddal látták vendégül őket úgy, hogy számukra fogyasztható ételeket tegyenek eléjük; esetleges elkülönülésüket pedig természetesnek vették volna (a történetből az sem derül ki, hogy a Jakabtól érkezők egyáltalán el akarták-e különíteni magukat, vagy ezt éppen Péter kezdeményezte).

Mindenesetre annyit azért meg kell jegyeznünk, hogy ezt a kérdést az ősegyházban bizony kissé ideges légkör vette körül, úgy tűnik, hosszabb időn át, és a megoldás nem tűnt mindig evidensnek. Péter alighanem korábbi felelősségre vonása miatt is „traumatizálódhatott”, és látható, hogy a szóbeli hagyományhoz való helyes viszony nem volt számára mindig teljesen egyértelmű. Arra is következtethetünk, hogy - a különböző történelmi források szerint is - törvényhűségéről híres⁸⁰⁸ Jakab, Jézus testvére és környezete a különböző árnyalatok közül valóban a lehető legszigorúbb felfogást képviselték. Ez azonban nem tette őket - miként azt az antijudaista keresztény teológia beállította - eretnekekké, akik elhagyva Jézus tanításait,

„visszatértek a Törvényhez”; sem nem keletkezett köztük és a Pál vezette pogánykereszténység között olyan szakadás, amelyet a modern szakirodalom is hajlamos feltételezni a két irányzat között. De erről részletesen majd később.

5. IGEHIRDETÉS A NEM ZSIDÓKNAK

Külön kérdésként kell tárgyalnunk azt, hogy egyáltalán támogatta-e a szóbeli hagyomány a nem zsidók irányában történő bármiféle igehirdetést és tanítást. Részben érintettük már ezt, itt csak annyit jegyeznek meg, hogy a rabbinikus irodalomban ambivalens véleményeket találunk ezzel kapcsolatban. A szigorúbb álláspont szerint nemhogy a pogányokat, de még az *ámmé háárecet*, az írástudók tanításainak nem engedelmessé, tanulatlan zsidókat sem volt szabad a Tórára tanítani: „Aki a Tórával egy *ám háárec* előtt foglalkozik, olyan, mintha a feleségével hálna előtte” – mondta Rabbi Chijjá a 2. században.⁸⁰⁹ Hasonlóképp voltak olyan vélemények, amelyek szerint például „a nem zsidók legjobbait is meg kellene ölni”,⁸¹⁰ illetve senkinek sem szabad őket a Tórára tanítani.⁸¹¹ Ezekkel a nyilatkozatokkal ellentétben találunk olyanokat is a rabbinikus irodalomban, amelyek szerint „a Tórát tanulmányozó nem zsidó egyenlő a főpappal”,⁸¹² illetve hogy az ítélet napján nem lesz semmi különbség Izrael és a nemzetek között.⁸¹³ A szakirodalomban némileg vitatott ugyan, mégis igen erős bizonyítékokkal alátámasztott ténynek látszik, hogy Jézus és az apostolok korában a judaizmus egyes irányzatai erőteljesen térítettek a pogányok között – míg mások, úgy tűnik, elleneztek ezt.⁸¹⁴ A teljesen betért prozelitákkal kapcsolatban szintén hasonlóan szélsőséges nyilatkozatokat találunk a rabbinikus irodalomban mindkét oldalon.

Egyértelmű, hogy a Cornelius házában történtek, majd az antiokhiai gyülekezet megszületése után a zsidókeresztény ősegyház letette a voksát amellett, hogy a nem zsidóknak lehet hirdetni Isten Igéjét, és ők is „megtérhetnek az életre”. Mint látjuk, ez a döntés nem sértett meg semmilyen hivatalos *háláchát*, csak egyes irányzatok, rabbik személyes véleményeit (amelyek egyébként többnyire jóval későbbi keltezésűek, mint az Újszövetség történetei, és valószínűleg az akkori kellemetlen tapasztalatok ihlették őket, például Hadrianus rémuralma stb.). Közismert a valamikor Jézus gyermekkorra tájékán lezajlott vita Hillél és Sámáj között: előbbi rendkívüli toleranciát tanúsítva bánt egy nem zsidóval, aki azt kérte, hogy annyi idő alatt tanítsa meg a Tórára, amennyi ideig fél lábon tud állni. Míg Sámáj felháborodottan elkergette, addig Hillél eleget tett a kérésének – egyetlen mondattal az embertárs szeretetét jelölve meg a Tóra lényegének –, és betérítette.⁸¹⁵ Márpedig „a *háláchá* mindig Hillél házát követi”.⁸¹⁶

Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy a zsidókeresztények nem zsidók irányában történő misszióját folyamatos kritika és ellenállás kísérte azon zsidó irányzatok részéről, akik mélyen elleneztek az ilyesmit, és el akarták tiltani őket ettől.⁸¹⁷ Ezt a problémát még súlyosbította, hogy – mint később látni fogjuk – a zsidókeresztények nem „teljes prozelitává” akarták tenni a nem zsidókat, hanem csak a *gér tósá*val szemben támasztott igényekhez közel álló követelményeket kívántak meg tőlük, és ezt elegendőnek tekintették az üdvösséghez, a Szent Szellemben és az eljövendő világban való részesüléshez.⁸¹⁸ Az Újszövetség szövegéből tudjuk, hogy ez a döntésük mélyen vitatott volt még egyes, szigorúbb felfogású, Jézusban mint Messiásban hívó farizeusok között is – akiket azonban az ősegyház végül „hamis testvéreként” inkább kiközösített (!), mintsem

ebben a kérdésben engedjen nekik.⁸¹⁹ Így az apostolok ezen meggyőződését és döntését szilárdnak, tudatosnak, erősnek és egyértelműnek tekinthetjük.

Mindenesetre a *háláchát* ebben a kérdésben sem szegték meg.

6. „AZ ORSZÁG TÖRVÉNYE TÖRVÉNY”

Mint már említettem, és itt csak emlékeztetek rá, Péter 1. levelében felszólítja a diaszpórában élő zsidókeresztényeket arra, hogy a befogadó ország törvényeinek, hatóságainak és vezetőinek engedelmeskedjenek.⁸²⁰ Ebben felismerhető a *díná d'málchútá díná* („az ország törvénye törvény”) rabbinikus szabálya, amely a Talmudban csak jóval később (3. század), de ugyanebben a szellemben fogalmazódott meg, maga az elv azonban – már csak ésszerűsége miatt is – régebb óta érvényesült nyilván.⁸²¹ Azt is meg kell jegyeznünk, hogy a Szentföldön élők számára természetesen ez az elv a zsidó szokásjoghoz való alkalmazkodást is jelentette.

Itt is egyezést látunk tehát a *háláchá* és a zsidókeresztény apostolok között.

A magam részéről több problémát nem tárgyalok itt a zsidókeresztények és koruk *háláchájának* egyezéséről vagy különbözőségéről, jóllehet kisebb kérdésekben még talán találhatnánk elemzésre méltó, érdekes részleteket. A fenti,

legfontosabb problémákat illetően végül is nem merült föl olyan eset, amikor a zsidókeresztények durván áthágták volna az érvényes *háláchát*, inkább egyes, többféleképpen is értelmezett, nyitott esetekben választották a szerintük helyesebb álláspontot, vagy eltértek a szokásostól. Láthatóan arra törekedtek, hogy ne sértsék meg a zsidó közösség elfogadott normáit, és még a nem kötelező, szigorúbb álláspontot is csak a Szent Szellem kifejezett ösztönzésére adták föl az engedékenyebb kedvéért (bár az Újszövetségből talán kihallható egy olyan ki nem mondott sugalmazás, hogy ez már kicsit túlzás volt részükről). Természetesen azt nyilvánvalónak kell tekintenünk, hogy azokban a kérdésekben, amelyekben Jézus áthágta a *háláchát*, és kritikával illette a farizeusok szerinte rosszul meghozott döntéseit (lásd az előző fejezetben tárgyaltakat), ők is Mesterük álláspontjait követték, és nem a farizeusok és a *szóférek* rendelkezéseit. De mindenesetre nem vádolhatók azzal, hogy ne tartották volna maximálisan és lelkesen magukat Jézus instrukciójához ebben is: „Az írástudók és a farizeusok beültek Mózes székébe. Ezért *mindazt, amit mondanak nektek, tegyétek meg és tartsátok be*, de cselekedeteiket ne kövessétek: mert ők mondják ugyan, de nem teszik meg.”⁸²²

Egyetlen súlyos kivételt találunk ez alól, de ez már kifejezetten a Szanhedrinnel való viszonyuk kérdéséhez tartozik, amelyet a most következőkben tárgyalok.

II. A ZSIDÓKERESZTÉNYEK ÉS A SZANHEDRIN VISZONYA

István már elemzett, Szanhedrin előtti megjelenése előtt az apostolok már két ízben is álltak a zsidóság legfelsőbb bírósága előtt, és ennek során nyíltan megtagadták az engedelmességet az általuk hozott döntésnek. Nem dönti ez romba mindazt, amit fentebb állítottunk?

Az első eset így festett az Apostolok cselekedeteinek beszámolója szerint, melyet fontossága miatt teljes terjedelmében idézek:

Miközben beszéltek a néphez, eléjük álltak a papok, a templomőrség parancsnoka és a szaduceusok, akik bosszúsak voltak amiatt, hogy tanítják a népet, és hirdetik Jézusban a halottak közül való feltámadást. Letartóztatták, és másnapig őrizetbe vették őket, mert már beesteledett. Ám azok közül, akik a beszédet hallották, sokan hitre jutottak: a férfiak száma mintegy ötezret tett ki.

Másnap pedig vezetőik - a vének és az írástudók - összegyűltek Jeruzsálemben, valamint Annás, a főpap, Kajafás, János és Alexandrosz, és akik csak főpapi nemzetségből származtak. És miután középre állították, kikérdezték őket: - Miféle erővel, vagy milyen névvel tettétek ti ezt?

Akkor Péter megtelt Szent Szellemmel, és így válaszolt nekik:

- Nép vezetői és Izrael vénei! Ha minket ma egy nyomorék emberrel történt jótéteményről kérdeztek, hogy mi által gyógyult meg, tudjátok meg ti mindnyájan és egész Izrael népe, hogy a názáreti Jézus Krisztus nevében - akit ti keresztre feszítettetek, de Isten feltámasztott a halottak közül - áll ez az ember előttetek egészségesen. Ő az „a kő, amelyet ti, építők, semmibe vettetek, amely sarokkővé lett”, és nincs senki másban a szabadulás, hiszen nem is adatott az ég alatt más név az emberek között, mely által meg kell szabadulnunk.

Mivel látták Péter és János bátor kiállását, és azt is tudták, hogy tanulatlanok és magánemberek,⁸²³ meglepődtek; s mivel azt is felismerték, hogy Jézussal voltak, valamint látták a meggyógyított embert velük állni, semmit sem tudtak válaszolni nekik. Megparancsolták hát, hogy menjenek ki a tanácsteremből, majd így tanakodtak egymás között: - Mit tegyünk ezekkel az emberekkel? Hiszen közismert csoda történt általuk, amely Jeruzsálem minden lakosa előtt nyilvánvalóvá vált, és nem tagadhatjuk le; de hogy ne terjedjen el még jobban a nép körében, fenyegezzük meg őket, hogy többet senkinek se szóljanak ebben a névben!

Majd beszólították őket, és megparancsolták nekik, hogy egyáltalán ne beszéljenek és ne tanítsanak Jézus nevében. Péter és János azonban így válaszoltak: - *Hozzatok ítéletet: vajon igazságos-e Isten szemében inkább rátok hallgatni, mint Istenre?* Mert nem tehetjük meg,

hogy ne szóljunk azokról, amiket láttunk és hallottunk!

Ők azonban – *miután semmit sem találtak, hogy megbüntessék őket* – még egyszer *figyelmeztették*, majd szabadon engedték őket a nép miatt, ugyanis mindenki dicsérte az Istent a történetekért: az az ember ugyanis, akivel a gyógyulásnak ez a csodája esett, már elmúlt negyven éves.⁸²⁴

Csak a számomra most leglényegesebb vallásjogi szempontból elemzem a történetet,⁸²⁵ nem térek ki minden részletére. A kérdés az, hogy miként értelmezhető Péter nyílt engedetlensége a Szanhedrin döntésének annak fényében, hogy – mint korábban láttuk – az írott Tóra előírta az annak való engedelmességet,⁸²⁶ és ezt Jézus is megerősítette.⁸²⁷

Újra idézem a téves bírósági döntések megítélésével és kezelésével foglalkozó misnai traktátus idevágó részletét:

Ha a bíróság úgy döntött, hogy a Tórában lévő parancsok közül egyet áthágnak, és valaki ezen az úton halad és cselekszik helytelenül az ő rendelkezésük szerint – akár azok cselekedtek így, és ő velük együtt; vagy azok így cselekedtek, ő pedig utánuk; vagy ha azok nem is cselekedtek így, csak ő –, akkor ártatlan, mert a bíróság döntése alapján cselekedett. *De ha a bíróság hibásan rendelkezett, és valaki közülük való, aki tudta, hogy tévedtek, vagy egy olyan tanítvány, aki maga is képes arra, hogy törvényi*

dolgokban döntsön, ezen az úton halad és cselekszik helytelenül az ő rendelkezésük szerint - akár azok cselekedtek így, és ő velük együtt; vagy azok így cselekedtek, ő pedig utánuk; vagy ha azok nem is cselekedtek így, csak ő -, akkor bűnös, mert ő nem függ a bíróság döntésétől. Ez az általános szabály: aki képes önmagában is dönteni, az felelős, aki a bíróság döntésétől függ, az ártatlan.⁸²⁸

Bár Péter és János magánemberek [*hedjót*] voltak a Szanhedrin szemében, azaz nem voltak hivatalosan ordinált vallási tekintélyek, a szöveg egyértelműen állítja, hogy Péter Szent Szellemmel megtelve foglalt állást, azaz bizonyos értelemben prófétai pozícióból (ezért is lepődtek meg azon, hogy nem *hedjót*ként nyilvánult meg). Vagyis olyan emberként szólalt meg, aki képes önmagában is dönteni, megítélni a vitás kérdést, ezért kötelessége volt ellenvéleményének hangot adni, vállalva akár a kiközösítést is. A Jézusról mint Messiásról való beszéd és tanítás önmagában semmilyen tórai törvényt nem sértett, ezért a Szanhedrin az Írásban nem találhatott alapot ennek betiltására. A Szanhedrin követése a tórai szöveg szerint akkor volt kötelező, „midőn eldönthetetlen lesz előtted valami az ítéletben”,⁸²⁹ és itt Péter és János számára semmi eldönthetetlen nem volt.

Péter egyébként formailag magát a Szanhedrint kérte mintegy fel - „hozzatok ítéletet”- arra, hogy hozzon döntést ebben az „eldönthetetlen” kérdésben: ha valaki biztosan tudja Isten akaratát, és a Szanhedrin az ellenkezőjét parancsolja, kinek kell engedelmeskednie? Meglehetősen visszatetsző lett volna, ha a Szanhedrin kimondja válaszul

az ítéletet mint háláchát: „ilyen esetben nekünk kell engedelmeskedni, és nem Istennek”. Minthogy sem ezt, sem ennek ellenkezőjét nem mondták ki, így végül is nem adtak választ a kérdésekre; ezzel viszont elvesztették a jogalapot a felettük való ítélethozatalra is. Nyilvánvalóan erre is utal az a kifejezés, mely szerint „semmit sem találtak, hogy megbüntessék őket”, azaz sem a Tórában, sem a háláchában nem találtak kellő alapot az elítélésükre, miután nem mertek úgy dönteni, hogy inkább rájuk kell hallgatni, mint Istenre. Péter ezen megoldása nem nélkülözött némi ravaszságot, de a vallásjogi problémát – számukra – átmenetileg megoldotta (erkölcsi problémát pedig az apostolok számára eleve nem is jelentett).

Le-Cornu és Shulam a puszta figyelmeztetéssel való szabadon engedés tényét azzal is indokolják ezen kívül,⁸³⁰ hogy büntetést csak akkor szabhattak volna ki rájuk, ha valaki figyelmeztette volna őket előzetesen, hogy tettük törvénybe ütköző, s ők annak ellenére folytatták volna azt. Ez ugyanis minden ügyben általános rabbinikus elv: csak akkor ítéltető el bárki bármiért, ha kétséget kizáróan bizonyítható, hogy nem tudatlanságból cselekedett, hanem teljes tudatossággal, azaz ha valaki előtte figyelmeztette, hogy bűn az, amit elkövet. Így a figyelmeztetést most kapták meg, a büntetést pedig második tárgyalásuk alkalmával, amikor is immár tudatosan hágták át az első alkalommal kapott figyelmeztetést (ezt is teljes terjedelmében idézem):

Azonban a főpap és a pártján állók – azaz a szaduceusok felekezete – felkeltek valamennyien, megteltek irigységgel, és letartóztatták az apostolokat, majd az állami börtönbe zárták őket. *De az Úr angyala éjszaka kinyitotta a börtön kapuit, és kivezetve őket így*

szólt: - Menjetek, álljatok ki a Templomban, és szóljátok a népnek ennek az életnek minden szavát!

Ezt hallván, hajnalban bementek a Templomba, és tanítottak. Közben megérkezett a főpap és kísérete, összehívták a Szanhedrint és Izrael fiai véneinek egész tanácsát, majd elküldtek a börtönbe, hogy vezessék elő az apostolokat. Az odaérkező szolgák azonban nem találták őket a börtönben, visszatértek hát, és jelentették: - A börtönt ugyan teljesen biztonságosan bezárva találtuk, és az örök is a kapuk előtt álltak, de mikor kinyitattuk, senkit se találtunk bent!

Amint a templomórség parancsnoka és a főpap meghallották ezeket a szavakat, zavarba estek, hogy ez meg ugyan mi lehet? Ekkor valaki ezzel a hírral futott be: - Képzeljétek, azok az emberek, akiket börtönbe zártatok, a Templomban állnak és tanítják a népet!

Erre a parancsnok kiment a szolgákkal, és erőszak nélkül elővezette az apostolokat (féltek ugyanis, hogy a nép megkövezi őket). Tehát elővezették, és a Szanhedrin elé állították Péteréket. A főpap megkérdezte tőlük: - Hát nem parancsba adtuk nektek, hogy ne tanítsatok ebben a névben!? És tessék, betöltöttétek Jeruzsálemet tanaitokkal, és rajtunk akarjátok számon kérni annak az embernek a véréét!

Péter és az apostolok pedig így válaszoltak:

- *Inkább Istennek kell engedelmeskedni, mint embereknek!* Atyáink Istene feltámasztotta Jézust, akit ti fára függesztve öltetek meg. Ezt az Isten Fejedelmül és Szabadítóul emelte fel jobbjára, hogy megtérést adjon Izraelnek, és eltörölje a bűnöket. És mi vagyunk a tanúi ezeknek a dolgoknak, valamint a Szent Szellem, akit az Isten azoknak adott, akik Neki engedelmeskednek.

Ennek hallatán majd szétvetette őket a harag, és *meg akarták ölni őket.* Felállt azonban a Szanhedrinben egy Gamaliél nevű farizeus, az egész nép előtt tiszteletben álló törvénytáncító, aki megparancsolta, hogy egy rövid időre vezessék ki az embereket, majd így szólt a többiekhez: - Izraelita férfiak, vigyázzatok magatokra, hogy mire készültök ezek ellen az emberek ellen! Mert annak idején felkelt Theudasz, valakinek állítva magát, akihez mintegy négyszáz ember csatlakozott. Őt megölték, és mindazok, akik hittek benne, széteszlottak és semmivé lettek. Ő utána felkelt a galileai Júdás az összeírás idején, és magával csábította a népet. Őt is megölték, és mindazok, akik hittek benne, szétszóródtak. *Úgyhogy most azt mondom nektek: tartsátok távol magatokat ezektől az emberektől, és hagyjátok őket, hiszen ha emberi törekvéstől vagy cselekedetről van szó, majd vége szakad. Ha azonban Istentől van, nem lesztek képesek felszámolni - nehogy véletlenül kiderüljön, hogy Isten ellen is harcoltok!*

És hallgattak rá, majd behívták és megverették az apostolokat, valamint megtiltották nekik, hogy Jézus nevében beszéljenek. Ezután szabadon engedték őket. Azok pedig örömmel hagyták el a Szanhedrint, hogy méltónak találtattak arra, hogy a Névért megaláztatást szenvedjenek. Továbbra is szünet nélkül minden nap tanítottak a Templomban és a házaknál, és hirdették, hogy Jézus a Messiás.⁸³¹

Továbbra is kizárólag a Szanhedrinnek való engedetlenség törvényi problémájára koncentrálva, itt a következőket állapíthatjuk meg: 1. Az apostolok az előzőekben kapott figyelmeztetést teljes tudatossággal áthágták; 2. szilárdan hittek abban, hogy ez Isten akarata, és ebben őket – túl a korábbi csodálatos gyógyuláson – most egy angyal és egy újabb csoda is megerősítette; 3. Péter most már nem kérdésként, hanem állításként fogalmazza meg azt az alapelvét, amely szerint „Istennek kell inkább engedelmessé válni, mint az embereknek”; 4. a Szanhedrin hajlamos lenne ellenük dönteni akár halálos ítélettel is, de idősebb Rábbán Gámáliél figyelmezteti őket, hogy a mozgalom esetleg valóban eredhet Istentől, és ebben az esetben a Szanhedrin Isten ellen harcolónak bizonyulhat. 5. Hallgatva rá, végül a legkönnyebb büntetést választva a korbácsolás mellett döntenek – amely a rabbinikus rendelkezések elleni engedetlenség büntetése, szemben az írott Tóra nyílt megszegésének büntetésével, ami a halál –; valamint újra megtiltják a Jézus nevében való tanítást és csodatevést. 6. Az apostolok továbbra is, immár még tudatosabban megszegve a Szanhedrin rendelkezését, tanítanak és tevékenykednek Jézus nevében.

A fenti, 2. ponttal kapcsolatban megjegyezhetjük, amit már korábban is említettünk, hogy törvényi kérdésekben a csodáknak, jelenéseknek nincs, illetve nem okvetlenül van döntő szerepük, mert hamis próféta és varázsló is tehet csodát a Tóra szerint, éppen a félrevezetés eszközeként, amit Isten azért enged meg, hogy ezzel próbára tegye Izraelt.⁸³² Részben ez is indokolja, hogy a Szanhedrin háláchikus vitákban nem szükségképpen veszi figyelembe csodák megtörténtét, sőt még alaposabban kivizsgálja a dolgot. Péterék sem erre hivatkoznak, hanem egyszerűen igen komolyan veszik *szemtanúságukat* Jézus feltámadását illetően, ami *törvényi szempontból azt jelenti, hogy a Szanhedrin halálos ítéletének önmagát zokszó nélkül alárendelő Jézust maga Isten rehabilitálta, felülbírálván ezzel a Szanhedrin ítéletét. Jézus feltámadása tehát háláchikus és törvényértelmezési érv is: eszerint ugyanis a Szanhedrin hozhat helytelen ítéletet, Isten pedig felülbíráhatja azt.* Másrészt az apostoloknak biztos meggyőződésük van arról, hogy Isten akaratát teszik, és ezt akkor is meg kell tenniük, ha a Szanhedrin ennek az ellenkezőjét parancsolja. *Ez pedig már egy szilárd háláchikus állásfoglalás részükről, amelyről azt kell mondanunk, hogy eltér a rabbinikus felfogás fő trendjétől.*

Jézus és a szóbeli Tóra viszonyát tárgyalva már kitértem ennek a problémának a részleteire (ld. *A háláchának mint emberi parancsok követésének problémája* c. alfejezet). A rabbinikus hagyomány ugyanis, ha nem is abszolút egyértelműséggel, de arra hajlik, hogy az ilyen esetben a Szanhedrint kell követni. Erre utal az ott már elemzett vita Rabbi Eliézer és Rabbi Józsuá között, amikor is égi hang közli Isten akaratát, a Szanhedrin mégis az ellenkező álláspont mellett dönt; de ezt támasztják alá az olyan mondatok is, mint például: „Súlyosabbak a vének szavai, mint a próféták szavai. (...) »A törvény szerint, amit [a vének] tanítanak

neked«⁸³³ (...) cselekedjél.”⁸³⁴ Vagy: „Még ha (...) balra mutatnak is, holott jobbra van, vagy jobbra, pedig balra van, hallgass rájuk.”⁸³⁵

Úgy gondolom, ezen a ponton tapintható ki a legjobban a zsidókeresztények és a Szanhedrin – legalábbis a farizeusok – *háláchájának* alapvető eltérése. *A fenti rabbinikus állásponttal szemben az apostolok véleménye az volt, hogy Isten biztosan tudott akaratának parancsa felülírja a Szanhedrinnek való engedelmesség parancsát.* Jegyezzük azért meg, hogy ezt így, ebben a nagyon egyértelmű formában megfogalmazva, explicit módon nem tagadja a rabbinikus irodalom sem; sőt a mHórájót 1:1-ből már idézett részlet szerint az ember egyenesen *köteles* ellenállni a rabbinikus bíróság döntésének, ha képes arra, hogy az ügyet helyesebben ítélje meg. *Ebből az utóbbi szempontból nézve viszont az apostolok döntése háláchikusan is igazolható, és – bármilyen meglepő – egyáltalán nem ellentétes a szóbeli Tannal sem!* Mindebben pedig ismét a Jézussal kapcsolatban már részletesen tárgyalt alapelvet ismerhetjük fel, amely szerint a Szent Szellemtől származó karizmatikus-prófétai típusú tekintély erősebb a vének jogi-államigazgatási típusú tekintélyénél (különösen akkor, amikor velük szemben amúgy is a legsúlyosabb erkölcsi kifogások hozhatók fel, mint például ebben az esetben). Mindaz tehát, amit ott elmondtam erről, itt is érvényes – és egyúttal látható, hogy az apostolok hűen követték mesterük tanítását.

Felmerül még, hogy megsértették-e ezzel a Dt 17:8-13 tórai parancsát, amely előírja a Szanhedrinnek való engedelmességet? Nem, ha annak bevezető szavait – „midőn eldönthetetlen lesz előtted valami az ítéletben”⁸³⁶ – korlátozó érvényűnek tekintjük, azaz amikor nem eldönthetetlen valami számunkra, akkor a Szanhedrinnek

való engedelmesség nem kötelez; és akkor sem, ha azt a józan logikát követjük, amely szerint Isten Szelleme, kinyilatkoztatása és akarata magától értetődően felülírja az embereknek való engedelmisséget. *Ezt a tényt végül is maga a Szanhedrin is elismerte azzal, hogy a legenyhébb büntetést, a korbácsolást választotta az apostolok számára. Ugyanis ha úgy értelmezték volna, hogy a Szanhedrin, élve a Dt 17:8-13-ban adott jogával, az írott Tóra szavával azonos tekintélyű határozatot hozott előző alkalommal, akkor most a tórai törvény értelmében halálbüntetést kellett volna kiszabniuk (ahogyan először, Gámáliél tanácsa előtt, tervezték is). A korbácsolás büntetésével azonban végül elismerték, hogy korábbi határozatuk csak a rabbinikus rendelkezés [d 'rábbánán] - és nem a tórai parancs [d 'órájtá] - hatályával bírt, mert ennek áthágását bünteti a szóbeli Tóra korbácsolással.*⁸³⁷

Ez az enyhébb ítélet pedig Rábbán Gámáliél, a farizeusok akkori vezetője, Hillél unokája, Pál tanítómestere hozzászólásának és az általa kiváltott istenfélelemnek volt köszönhető, mivel, úgy tűnik, ő is jobbnak látta kivárni a végső döntéssel. Vagyis a zsidókeresztény közösséget illetően a Szanhedrin ekkor várakozó álláspontra helyezkedett. Így ők ezután is mindennap a Templomhegyen gyűlhettek össze, s mivel a Jézus nevében való igehirdetést csak rabbinikus határozat tiltotta, az újabb korbácsolás kisebb kockázatásával ezt is folytathatták.

Megkockáztathatjuk azt a feltevést is, hogy politikailag a Szanhedrin farizeus tagjainak jól is jött egy, a halottak feltámadását és más farizeus elveket erőteljesen hirdető közösség a szadduceusokkal szemben. Az sem véletlen ugyanis, hogy a letartóztatást és a tárgyalást mindkét fenti esetben a szadduceusok kezdeményezték.

Ez a türelmi helyzet egészen István peréig és megkövezéséig állt fenn, amikor is olyan üldözés robbant ki a zsidókeresztények ellen, ami miatt nagy részüknek el kellett hagyniuk a várost. Valamivel később azonban,⁸³⁸ Jakab vezetése alatt már ismét Jeruzsálemben látjuk a beszámolók szerint több tízezres gyülekezetet, amely „rajong a Törvényért”, és – mint Josephusnál fentebb láttuk – a város leginkább törvényhű lakosainak védelmét is élvezi még a törvénytelen Anan főpappal szemben is. A keresztény hagyomány szerint ők csak a zsidó háború idején, Jeruzsálem ostromának szünetében hagyták el a várost véglegesen, és menekültek Pellába.

Most röviden kitérek arra, hogy a rabbinikus hagyomány miként értelmezi a Szanhedrin tekintélyét a Szentély pusztulása előtt és után; és mi következik ebből a zsidókeresztények történelmére nézve.

1. A SZANHEDRIN TEKINTÉLYE A CHURBÁN ELŐTT ÉS UTÁN

A Szanhedrinnek az írott Tórával egyenrangú tekintélye többek között abból is fakadt, hogy a Szentélyben ülésezett. A hatalmát szabályozó tórai törvény ugyanis így fogalmaz: „... menj el *a helyre, melyet kiválaszt az Örökkévaló a te Istened.* Menj oda a levita papokhoz és a bíróhoz, aki lesz abban az időben, és kérdezd, hogy tudtadra adják az ítélet igéjét. És te cselekedjél azon ige szerint, melyet tudtadra adnak *a helyről, melyet kiválaszt az Örökkévaló...*”⁸³⁹ A Szifré ezt a verset így kommentálja:

A jeruzsálemi törvényszék egy döntése [semmitbevétele] miatt halálos bünt követ el az ember, de nem követ el halálos bünt a javnéi törvényszék egy döntése [semmitbevétele] miatt. A Tóra szavai [semmitbevétele] miatt halálos bünt követ el az ember, de az írástudók szavai [semmitbevétele] miatt nem követ el halálos bünt az ember.⁸⁴⁰

A Szanhedrin szinte abszolút vallási tekintélye tehát jelentősen csorbult a Szentély pusztulása, a *Churbán* után, és a Dt 17:8-13-ban megfogalmazott tórai felhatalmazását szigorúan véve elvesztette, mivel az abban szereplő kritériumoknak nem volt képes megfelelni, ugyanis többé nem azon a helyen ülésezett, amelyet az Örökkévaló kiválasztott.⁸⁴¹ Természetesen a nép egységének a diaszpórában való megőrzése feladatát igyekezett továbbra is teljesíteni, és ez mindenképpen a nemzetként való túlélés talán egyetlen lehetséges útja volt, de hatalmának tórai értelemben vett csökkenése akkor is vitathatatlan, hiszen elvileg bárki megfogalmazhatta vele és döntéseivel szemben ezt az ellenérvet.

Számunkra ez most csak annyiban lényeges, hogy a Szentély pusztulása után a zsidókeresztények számára a Szanhedrin tekintélye még az eddig tárgyalt mértékhez képest is tovább csorbulhatott, és ebből fakadóan Jézus erre vonatkozó útmutatása is hasonlóképpen. Akár az is elképzelhető, hogy egyáltalán nem – vagy csak a társadalmi béke megőrzése érdekében, és nem isteni okból – rendelték magukat alá annak. De erről az Újszövetség már nem beszél (hiszen csak János írásai és talán a Júdás levél keletkezését datálja a korai hagyomány a *Churbán* utánra).

Itt érdemes viszont röviden fölvetnünk a Tanach kánonjának és szövegének kérdését, mivel a kánont a már diaszpórában lévő Szanhedrin rögzítette véglegesen, nem beszélve a szövegről, amely egészen a maszoréták egységesítő tevékenységéig mutatott bizonyos ingadozást (sőt minimális mértékben még az után is).

A. A TANACH KÁNONJÁNAK ÉS SZÖVEGÉNEK PROBLÉMÁJA

Ennek a problémának a részletes tárgyalása szintén több külön disszertációt igényelne, ezért itt is csak a számunkra legfontosabb elvi kérdés tisztázására szorítkozhatom. A témával foglalkozók jól tudják, hogy az Újszövetségben szereplő tanach-idézetek az esetek igen nagy részében sokkal közelebbi rokonságot mutatnak a Szeptuaginta szövegével, mint a zsidóság által később hivatalosan elfogadott maszoréta szöveggel.⁸⁴² Hasonlóképp figyelemre méltó, hogy – bár Jeromos latin bibliafordítása, a Vulgata óta a kereszténység is a proto-maszoréta, majd később a maszoréta szöveget használja – az Újszövetség tartalmaz idézeteket vagy többé-kevésbé egyértelmű utalásokat apokrif és pszeudoepigráf könyvekből, míg néhány kanonikus könyvből, legalábbis egyértelmű idézetet, nem.

Tekintettel arra, hogy a kánont a javnéi zsinat rögzítette véglegesen, a szöveget pedig szintén a rabbinikus hagyomány tekintélye hordozta tovább évszázadokon át végső rögzüléséig, ez szorosan kapcsolódik a fent felvetett kérdéshez. Természetesen itt csak a leglényegesebb

sarokpontokat rögzíthetem mindezzel kapcsolatban, épp csak érintőlegesen.

A KÁNON

A hagyomány, de a modern zsidó történettudomány szerint is a Tanach kánonja lényegében a perzsa birodalom korának vége óta érvényben volt⁸⁴³ (jóllehet a bibliakritikusok természetesen Dániel könyve utolsó fejezeteinek keletkezését a makkabeus időszakra teszik, és más jelentős szerkesztési munkákat is erre az időszakra datálnak). A javnéi zsinat tehát „nem alkotott újat” a kánon rögzítésekor. Bár vitatták a Jechezkél (Ezékiel), Kóhelet (Prédikátor), Énekek éneke, Eszter stb. könyveit, végül elfogadták őket.

Az Újszövetség nem mutat komolyabb eltérést ettől a kánontól, bár tartalmaz utalásokat, és néhány pontos, explicit idézetet is néhány nem kanonikus könyvből. Az utalások nagy része olyan természetű, ami egyszerűen része volt a korabeli zsidó vallási kifejezéstárnak, és a rabbinikus irodalomban is hasonló sűrűséggel szerepel. Ezek nem is biztos, hogy mind tudatos allúziók, hanem csak bevett, általánosan használt fordulatok, amelyek a szóbeli hagyomány stílusát éppúgy jellemezték, mint az apokrifirodalomét, hiszen a kettő sok tekintetben azonos közegben fejlődött ki. Explicit idézeteket, vagy nyilvánvaló utalásokat is találunk,⁸⁴⁴ de ezek száma viszonylag kicsiny a kanonikus idézetekhez képest. Ugyanakkor az Újszövetség idéz görög költőket, drámaírókat is, valamint a zsidó *midrás*-irodalom is gyakran visszaköszön belőle, és – főként az

előbbieket - természetesen nem a kinyilatkoztatás tekintélyével idézi, hanem mintegy illusztratív módon. Tehát az apokrif utalásokból és idézetekből nem lehet arra következtetni, hogy ezek Isten szavának a tekintélyével szerepelnek a szövegben, és egyenrangúak a kanonikus idézetekkel.

Mindenesetre úgy tűnik, hogy a kánont az Újszövetség nem kezeli olyan aggállal, mint a - későbbi - rabbinikus irodalom, amely - miközben maga is rengeteg, az apokrifekben található információval, tanítással él - szélsőségesebb véleményeiben a legsúlyosabb büntetésekkel sújtaná azokat, akik nem kanonikus könyveket olvasnak. Ismeretes, hogy a keresztény egyházak a legkorábbi időktől fogva a legkülönbözőbb véleményeket fogalmazták meg e kérdésben - ezekkel sem feladatunk itt foglalkozni. Mindenesetre ez annak is köszönhető, hogy az Újszövetség nem ad teljesen szilárdan és világosan rögzített támpontot vagy kánonlistát a Tanachot illetően, hanem mintegy magától értetődően, pontos definíció nélkül használja „a Törvény”, „a Törvény és a Próféták”, „az Írások”, „az Írás” stb. kifejezéseket - melyek isteni ihletettségét és tekintélyét a legmesszebbmenőig hangsúlyozza⁸⁴⁵ -, nyilván pontosan azt értve alattuk, amit kora zsidósága. Pál egy megjegyzése meghatározónak tűnik ebben a kérdésben (már csak azért is, mert más megnyilatkozást nemigen találunk erről):

Nos, akkor hát mi a különleges a zsidókban, vagy mi a körülmélettség előnye? Minden szempontból sok minden. Biztos, hogy elsősorban az: rájuk lettek bízva az Isten kinyilatkoztatásai. De hogy is van ez? Ha némelyek hűtlenné [hitetlenekké] váltak, hűtlenségük nem hiúsítja meg az Istentől kapott megbízatást? Isten őrizz!⁸⁴⁶

Eszerint a zsidóság a kompetens annak meghatározásában, hogy mi tartozik Isten kinyilatkoztatásához, és mi nem – és ezt a kompetenciát nem érvényteleníti a nemzet egyes tagjainak hitetlensége és engedetlensége sem. Úgy tűnik, ez a nyilatkozat az egyetlen, amelyre teológiailag építhetünk, ez pedig – jóllehet a javnéi Szanhedrin döntéseit jócskán megelőzte – a pogánykeresztényeket arra tanítja, hogy e kérdésben a zsidóság véleményére figyeljenek. Részben ez is inspirálhatta Jeromost is a végül hivatalossá váló nyugati bibliafordítás, a Vulgata elkészítésekor, hogy explicit módon elkötelezze magát az addigra már rögzített zsidó kánon mellett, mi több, szakítson a Szeptuaginta szövegével, amelyet maga az Újszövetség, valamint az egyházatyák is használtak, és – komoly viták kíséretében, Ágoston ellenében is – a hivatalos, rabbinikus, proto-maszoréta szöveget válassza fordítása alapszövegéül. Keleten az ortodox egyház máig a Szeptuagintát használja hivatalos Ószövetségeként, jóllehet annak kánonja és szövege egyaránt erőteljesen eltér mind a maszoréta Tanachétól, mind a Vulgátáétól.

Mivel témám szempontjából mindez most csak a Szanhedrin tekintélyének értékelése miatt lényeges, álláspontomat így foglalnám össze: jóllehet a *Churbán* után a Szanhedrin vesztett a hatalmából, a javnéi Szanhedrin Tanach-kánonja többé-kevésbé diadalmaskodott az Újszövetség utáni kereszténységben is, legalábbis nyugaton. (A héber kánonhoz nem tartozó könyveket még a római katolikus egyház is csak a „deutero-kanonikus” megjelöléssel mint „másodrendű kánon”-t illesztette be végül Bibliájába nagyon későn, a 16. században; a protestánsok pedig Jeromos nyomán végül teljesen

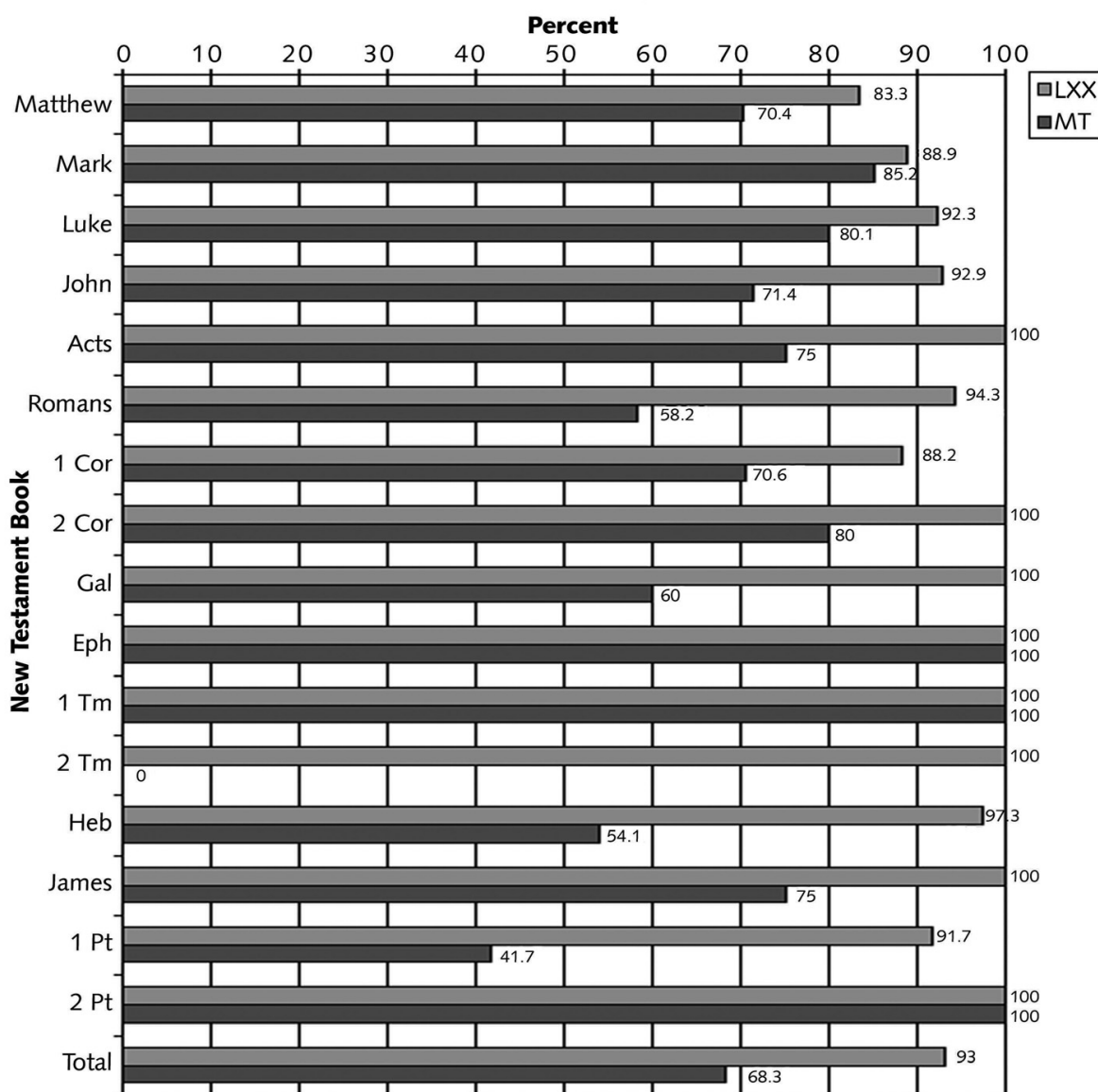
kirekesztették őket – bár Luther, sőt Károli Bibliájában még ott voltak, és olvasásukat „építőnek” minősítették. A neoprotestáns irányzatok gyakran még ennél is szigorúbbak, és – a legszigorúbb rabbinikus véleményekhez hasonlóan – a nem kanonikus könyveknek még az olvasását sem ajánlják.) Mindamellett az Újszövetség szövegei – ha nem a történeti-kritikai felfogást követjük – még jócskán a javnéi Szanhedrin döntése előtt keletkeztek. *A Tanach kánonjához való viszonyuk, a kanonikus és nem kanonikus iratok idézése gyakoriságának egymáshoz viszonyított aránya véleményem szerint hűen tükrözi koruk zsidóságának általános viszonyulását ezekhez. Azért is nem foglalkozik az Újszövetség ezzel a kérdéssel, mert magától értetődő módon illeszkedik a kor felfogásába, attól nem kíván eltérni. Bizonyos mértékig ugyanúgy lebegteti ezt a kérdést, mint kora zsidósága. Hiba lenne visszavetíteni rá egy későbbi elvárást, ti. a diaszpóra-beli Szanhedrinét.* Így ezzel a kérdéssel a továbbiakban én sem kívánok részletesebben foglalkozni – hiszen az, mint már említettem, külön disszertációk sorát igényelné (melyeket alighanem meg is írtak már).

A SZÖVEG

A témával foglalkozók körében köztudott, hogy az Újszövetségben szereplő mintegy 312 Tanach-idézet arányaiban sokkal nagyobb egyezést mutat a Szeptuaginta szövegével, mint a maszoretikus szöveggel. Az idézetek 68 százaléka egyezik az utóbbival, míg a Szeptuagintával 93 százaléuk (a két szám közötti átfedés abból fakad, hogy a legtöbb esetben a maszoréta szöveg is egyezik a

Szeptuaginta-fordítás mögött álló héber szöveggel; van viszont néhány idézet, amely egyikkel sem egyezik). Az arányok az Újszövetség könyveire lebontva könnyen áttekinthetők az alábbi táblázatból:⁸⁴⁷

AGREEMENT BY NEW TESTAMENT BOOK (SEPTUAGINT VERSUS HEBREW)



Ezt a kérdést a legnagyobb részletességgel elemezték és tárgyalták már,⁸⁴⁸ tehát itt csak a számomra lényeges következtetéseket vonom le. Ismeretes, hogy a Szeptuaginta-fordítást elkészültekor ünnepelték a zsidóság köreiben, és széles körben elterjedt volt az a vélemény, hogy – legalábbis a Tórát illetően – isteni inspiráció alatt készült,⁸⁴⁹ a diaszpórában ekként is használták. Eleinte a rabbinikus vélemény is pozitív volt: a bMegillá 8b-9b Rábbán Sim'ón ben Gámáliélre hivatkozik, aki szerint a szent könyveket a héberén kívül csak görögül engedélyezték a rabbik (míg a többségi vélemény szerint más nyelveken is, ez vélhetően a targumokra vonatkozik); márpedig az ő idejében – a zsidó háború idején volt *nászí* – más görög fordítás még nem létezett, csak a Szeptuaginta. A *misná*hoz fűzött *g'mará* pedig egyértelműen a Szeptuagintával kapcsolatos legendát mondja el, kiemelve, hogy a 72 egymástól elkülönített fordító teljesen egyformán értelmezte és fordította a Tóra „nehéz” helyeit. Legalábbis a Tóra tekintetében tehát a Talmud a Szeptuagintát isteni ihletettség alatt készült fordításnak mondja – jóllehet annak szövege számos nem jelentéktelen kérdésben ettől függetlenül is eltér a maszoretikus szövegtől. A rabbik igényelték is a szöveg bizonyos mértékű revideálását már a Szentély pusztulása előtt; majd később, 90-130 között ez a törekvés újra felélénkült, ekkor már bizonyosan amiatt, hogy a keresztények a diaszpórában zajló, görög nyelvű igehirdetésükhöz a diaszpórazsidóság köreiben inspiráltnak tartott Szeptuagintát használták, és számos állításukat annak szövegével bizonyították. Ekkor kezdődik az alternatív fordítások elkészítése (Aquila, Theodotion); ezzel párhuzamosan a Szeptuaginta használatát már igyekeznek kiszorítani a zsidóságból.⁸⁵⁰ Jusztinosz pedig a 2. században

már heves vitába bonyolódik a hiteles szöveg kérdése körül.⁸⁵¹ Összefoglalva a lényegét: a zsidókeresztény igehirdetés és az Újszövetség szövegeinek – saját maguk és a korai keresztény hagyomány által megadott – keletkezése korában, azaz az 1. században a diaszpórában élő zsidóság túlnyomó többsége ezt a fordítást elfogadta, jelentős részük ihletettnek is tartotta; a Szentföldön élők sem utasították el, sőt a Szanhedrin elnöke (Rábbán Sim'ón ben Gámáliél) a zsidó háború idején erőteljesen támogatta; elkészültének isteni jellegéről szóló legendát a szóbeli Tóra is magába foglalta (mi több, J'húdá há-Nászi, a Misna írásba foglalója által beszéli el). A negatív álláspontok mind későbbiek, a 2. század elejétől fogalmazódnak meg, immár keresztényellenes motívumokból. *Az Újszövetség szerzői tehát – hasonlóan a kánon kérdésében mondottakhoz – egyszerűen és magától értetődően azt a görög szöveget használták, amely korukban a legszélesebb körben elfogadott volt.* Ismeretes, hogy a diaszpórában élő zsidók túlnyomó többsége gyakorlatilag egyáltalán nem tudott héberül; mint ahogy a Szentföldön élők sem, ezért volt szükség amott a görög, emitt pedig az arámi targumokra már a zsinagógai istentiszteleteken is. Nem csak a nem zsidók irányában történő igehirdetés követelte tehát meg a görög szöveg használatát. Az Újszövetséget szinte értelmetlen lett volna héberül írni, hiszen ebben az esetben gyakorlatilag csak a tudósok értették volna meg; ha pedig arámiul írták volna meg, csak a szentföldi, babilóni és szíriai zsidók. A *koiné* használata magától értetődő volt egy olyan szöveg esetében, amely nem akart titokban maradni, hanem a lehető legszélesebb nyilvánosságot kereste mind zsidók, mind nem zsidók körében, mind a Szentföldön, mind azon kívül. Az is magától értetődő volt tehát, hogy olyan Tanach-fordítást használjanak ehhez, amelyet a legszélesebb körben fogadtak el akkoriban: ez a Szeptuaginta volt. A minket most leginkább érdeklő kérdést illetően azt mondhatjuk, hogy a Szeptuaginta szövegének

használatával szemben, mint láttuk, semmiféle háláchikus tilalom nem állt fenn, sőt a Szanhedrin is propagálta.

Jeromos Vulgátájáig a kereszténység a Szeptuaginta szövegét használta Ószövetségként. Csak ő kezdi vitatni a 4. században ennek helyességét, és érvei, valamint latin fordítása révén a proto-maszoretikus, vagyis a rabbinikus hagyomány által hordozott és elfogadott szöveg ettől fogva válik a keresztény Biblia Ószövetségévé. Ez azt a sajátos, máig fennálló helyzetet eredményezi, hogy a nyugati keresztény Bibliák ószövetségi mondatai gyakran eltérnek saját újszövetségi idézeteiktől. Ennek a teológiaihermeneutikai problémának a megoldása itt nem feladatom – csak annyit szeretnék leszögezni, hogy Jeromos „reformja” révén a zsidóság számára elfogadott proto-maszoretikus, majd végül – legalábbis a protestantizmusban – a maszoretikus szöveg lett a kanonikus keresztény szöveg is; vagyis a diaszpóra Szanhedrinjei és későbbi vallási vezetési struktúrái által még majdnem ezer éven át továbbhagyományozott textus maradt a mérvadó a nyugati egyház számára is. Érvényesülni látszik tehát Pál fentebb idézett mondata, amely szerint Isten a zsidóságra bízta kinyilatkoztatásait: a nyugati egyház mintegy engedelmesen követte a Tanach végső szövegének zsidók közötti rögzülését. A *Churbán* utáni Szanhedrinek és utódtestületeik jelentősen megcsorbult tekintélye tehát – amelyre kiinduló kérdésünk irányult – ennyiben mind a mai napig meghatározó maradt, még a pogánykereszténységben is.

Annyit azért jegyezzünk meg kiegészítésképpen, hogy a Qumránban talált bibliai részletek gyakran közelebbi rokonságban állnak a Szeptuaginta szövegével, mint a maszoretikussal; mindkét szövegtípusra adnak példát.⁸⁵² Az is nyilvánvaló, hogy a Szeptuaginta eltérései a maszoretikus

szövegtől nem félrefordítások eredményei, hanem sok helyen más héber szöveg áll mögöttük (amely azonban, leszámítva a qumráni leletek némelyikét) jelenleg nincs meg. Tekintettel arra, hogy a Szeptuaginta és a qumráni szövegek egyaránt az i. e. 1-2. századból valók, a maszoretikus szöveg első kéziratai pedig ennél mintegy ezer évvel későbbiek, ha csak az időtényezőt tekinteném, eredetibbnek kellene gondolnom az előbbieket az utóbbinál. Ebből az is következhetne, hogy az Újszövetségben található Tanach-idézetek hitelesebbek későbbi, maszoretikus változataiknál. Ma ez a kérdés, mivel az eredeti, Szentély-beli, „etalon” tekercsek nincsenek meg, eldönthetetlen. De mivel teológiai szempontból – mint az első részben kifejtettem – a szent szövegeket nem a történészek tudománya, hanem a szent közösség(ek) hordozzák és határozzák meg, ezért a korábbi keltezés *teológiailag* nem bizonyítja egy kézirat hitelesebb voltát. A hit szempontjából kétségtelenül a későbbi maszoretikus szöveg az erősebb mind a zsidóságban, mind a – nyugati – kereszténységben. Az Újszövetség görög Tanach-idézetein azonban nem lenne korrekt ezt számon kérni, tekintettel arra, hogy az 1. századi *háláchá* egyértelműen támogatta a Szeptuaginta használatát.

Ezzel nagy vonalaiban áttekintettem a zsidókeresztények, a szóbeli Tan és a Szanhedrin viszonyát. Az alábbiakban még egy kérdést kell velük kapcsolatosan tárgyalnom, s ez egyúttal átvezet majd Pál apostol Törvénnyel kapcsolatos tanításaihoz és a pogánykereszténység problémájához: a zsidókeresztény apostolok és vezetők háláchikus döntését a pogánykeresztények és a Törvény viszonyáról.

Harmadik fejezet

A NEM ZSIDÓKERESZTÉNYEK ÉS A TÖRVÉNY

Amikor a nem zsidók csatlakozása a mozgalomhoz tömeges méreteket kezdett öltetni, a zsidókeresztény közösség elé került az a háláchikus kérdés, hogy ezeknek a hívőknek be kell-e teljesen térniük, illetve hogy milyen legyen a Törvényhez való viszonyuk. Az ezzel kapcsolatos döntés központi, paradigmaticus fontosságú az egész Újszövetség szövegének helyes értelmezésére nézve, valamint Pál leveleinek megértéséhez, ezért az erről szóló vitát is teljes terjedelmében idézem:

Némelyek, akik lejöttek Júdeából [Antiokhiába], azt tanították a [nem zsidó] testvéreknek: - Ha nem metélkedtek körül a mózesi szokás szerint, nem menekülhettek meg [nem üdvözülhettek]!

Mivel Pálnak és Barnabásnak nem kis háborúsága és vitája támadt velük, *döntés született, hogy e vitás ügyben Pál, Barnabás és még néhányan közülük menjenek föl az apostolokhoz és vénekhez Jeruzsálembé. (...)* Jeruzsálembé érve fogadta őket a gyülekezet, az apostolok és a vének, ők pedig elbeszélték, hogy milyen nagy dolgokat tett velük az Isten. *De néhányan szólásra emelkedtek azok közül, akik a farizeusok felekezetéből lettek hívőkké, és azt hangoztatták, hogy körül kell őket metélni és*

meg kell üzeni nekik, hogy tartsák meg a Mózes törvényét.

Erre összegyűltek az apostolok és a vének, hogy [tisztán] lássanak ebben az ügyben. Hosszas vita után felállt Péter és azt mondta nekik: – Férfiak, testvéreim, tudjátok, hogy régtől fogva kiválasztott közületek az Isten arra, hogy a nem zsidók meghallják a számból az evangélium üzenetét, és hitre jussanak. És a szívet ismerő Isten tett tanúságot, ugyanúgy megadva nekik a Szent Szellemet, ahogyan nekünk is, és semmi különbséget nem tett köztünk és köztük, hit által tisztítva meg a szívüket. Akkor most miért teszitek próbára az Istent azzal, hogy olyan ígát raktok a tanítványok nyakára, amit sem apáink, sem mi nem voltunk képesek hordozni?! Épp ellenkezőleg, hisszük, hogy az Úr Jézus kegyelméből menekülünk meg, ugyanúgy, ahogyan azok.

Az egész sokaság elcsendesedett és meghallgatták Barnabás és Pál beszámolóját, hogy milyen nagy jeleket és csodákat tett Isten általuk a nem zsidók között. Amikor elhallgattak, Jakab emelkedett szólásra: – Férfiak, testvéreim, hallgassatok meg! Simeon elmondta, miként avatkozott be először Isten, hogy a nem zsidók közül népet szerezzen az Ő Nevének. Ezzel összhangban vannak a próféták szavai, amint meg van írva: „Ezek után visszatérek”, és „újjáépítem Dávid összedőlt sátorát, és annak omladékait is újra felépítem, és helyreállítom, hogy az emberek⁸⁵³ fennmaradó része megkeresse az Urat, és mindazok a nemzetek,

akik fölött nevem kimondatik, mondja az Úr, aki ezeket cselekszi”, és öröktől fogva tudja. *Ennélfogva én úgy ítélem: ne okozunk nehézséget azoknak, akik a nemzetekből térnek meg Istenhez, hanem rendeljük el nekik, hogy tartózkodjanak a bálványok okozta tisztátalanságtól,⁸⁵⁴ a paráznaságtól, a fojtott [állatoktól] és a vértől.* Hiszen régi nemzedékek óta ott vannak a városokban Mózes hirdetői, akik a zsinagógákban minden szombaton felolvasnak belőle.

Ekkor az apostolok és a vének az egész gyülekezettel együtt (...) saját kezűleg megírták: „Az apostol és vén testvérek üdvözlétüket küldik a nem zsidó antiokhiai, szíriai és kilikiai testvéreknek. Mivel értesültünk róla, hogy *közülünk egyesek megzavartak benneteket és [olyan] beszédekkel kavarták fel lelketeket, amelyeket nem mi írtunk elő nekik,* egyhangúlag úgy határoztunk, hogy kiválasztott férfiakat küldünk hozzátok szeretett Barnabásunkkal és Pálunkkal: [olyan] emberekkel, akik letették életüket a mi Urunk, Jézus, a Messiás nevéért. Elküldtük tehát Júdát és Szilászt, akik szóban is elmondják ugyanezeket. *Mert a Szent Szellem és mi is úgy láttuk jónak, hogy ne rakjunk rátok több terhet azon felül, ami szükséges: hogy tartózkodjatok a bálványoknak áldozott dolgoktól,⁸⁵⁵ a vértől, a fojtott [állatoktól] és a paráznaságtól. Ha ezektől őrizkedtek, helyesen fogtok cselekedni. Jó egészséget!”⁸⁵⁶*

Röviden összefoglalom e szövegrész alapján, ami témám szempontjából a leginkább figyelemre méltó: 1. A zsidókeresztények egy - főként farizeus háttérű - része azon az állásponton volt, hogy a nem zsidó Jézus-hívóktól meg kell követelni a „teljes prozelitává” válást. Ez nagy vitához vezetett az ellenkező véleményen levőkkel - köztük Pállal -, ezért a jeruzsálemi zsidókeresztény apostolok és gyülekezet elé vitték döntésre a dolgot.

2. A vitában Péter hozzászólása döntő jelentőségű volt. Ebben Péter emlékeztet arra, hogy a Cornelius házában történt első és paradigmaticus esetben a Szent Szellem anélkül szállt le a nem zsidókra, hogy azok előzetesen betértek volna „teljes prozelitaként”. Márpedig nyilvánvaló, hogy ha a - *S'chínával* is azonosítható - Szent Szellem leszáll valakire, azt erkölcsileg és rituálisan tisztának kell tekinteni. Eszerint ez a megtisztulás bekövetkezett a nem zsidók hite által, amellyel a hallott üzenetet elfogadták. Ezek után nincs szükség a „teljes prozelitává” válásra. Ráadásul a Törvény igáját a zsidóság eddigi generációi sem tudták olyan pontossággal megtartani, amely önmagában elegendő lett volna megmenekülésükhöz: ehhez mindig Isten irgalmára volt szükség. *Így zsidók és nem zsidók voltaképpen azonos platformra kerülnek a megmenekülés (üdvözülés) tekintetében: mindannyian csak Isten irgalmában bízhatnak.* Ezzel Péter egyúttal megalapozza a „kegyelemből, hit által való megigazulás” páli tanítását is, és annak lényegét teljesen pontosan megfogalmazza (ez a tanítás tehát valójában nem Pál, hanem a zsidókeresztény vezető, Péter nevéhez fűződik); amely ugyanakkor egyáltalán nem jelenti azt, hogy a zsidó hívők elfordulhatnak a Törvény megtartásától.

3. Pál és Barnabás csodákra és jelekre hivatkoznak hozzászólásukban, amellyel Isten igazolta nem zsidók

közötti tevékenységüket.

4. A törvényhűségéről közismert Jakab - „az Igaz”, Jézus testvére - egy prófétai szöveggel támasztja alá a nem zsidók megtérésének lehetőségét, majd megfogalmazza ajánlását a háláchikus döntésre: *a nem zsidó keresztények tartsák távol magukat minden bálványimádással kapcsolatos, és ezért tisztátalanná vált dologtól,⁸⁵⁷ a szexuális bűnöktől, valamint a dögtől és a vértől.* Ez a javaslat egyhangú elfogadásra talál a Tizenkettő, a vének és a gyülekezet előtt, s így törvényerőre emelkedik. Ezzel egyidejűleg a „teljes prozelitizmust” követelő álláspontot elítélik.

Ezt jóval később még egyszer megerősítik, mint ezt korábban láttuk, *egyúttal azt is explicite kijelentve, hogy a zsidókeresztényekre ez nem vonatkozik, azaz rájuk nézve továbbra is a Törvény útmutatásai az irányadóak.*⁸⁵⁸

Az alábbi idézet pedig azt bizonyítja, hogy Pál a nem zsidók közötti igehirdetése során ezt a fenti útmutatást követte, levelei tehát ezzel összhangban értelmezendők:

Miközben [Pál és Timotheosz] végigjárták a városokat, meghagyták nekik, hogy őrizzék meg a jeruzsálemi apostolok és vének által hozott rendeleteket.⁸⁵⁹

Ezek után rátérek a fenti határozatok részletesebb elemzésére. Szembetűnő, hogy a paráznaság [porneia] említésén kívül étkezési, illetve rituális tisztátalanságra vonatkozó két parancsot említenek: a vér és a fojtott állat megevésének, illetve a bálványimádással kapcsolatos

tisztátalanságnak a kerülését. A határozat nem tartalmaz további erkölcsi jellegű parancsokat. Vajon ez azt jelentené, hogy a nem zsidó keresztények lophatnak, csalhatnak, hazudhatnak, ölhetnek, káromkodhatnak? Aligha. Vagyis arról van szó, hogy az emberekkel és Istennel való jó kapcsolatra vonatkozó erkölcsi parancsok megtartását evidensnek tekintették, és a rendelkezések ezekre nem tértek ki külön. Pál leveleiből azonban világosan kiderül – mint már említettem is –, hogy a pogánykeresztények „nem imádhattak vagy tisztelhettek idegen isteneket,⁸⁶⁰ illetve bálványokat,⁸⁶¹ sőt kerülniük kellett az érintkezést (...) minden okkultizmussal (varázslással, mageia).⁸⁶² (...) nem paráználkodhattak,⁸⁶³ beleértve ebbe a szexuális bűnök Tórában meghatározott többi fajtáját sem: a házasságtörést,⁸⁶⁴ a vérfertőzést (még nem vérrokonok között sem, vagyis a tórai értelemben meghatározva ezt!),⁸⁶⁵ a homoszexualitást és a lesbikusságot,⁸⁶⁶ és más természetű – közelebbről meg nem határozott – szexuális tisztátalanságokat.⁸⁶⁷ A Tízparancsolat többi alapelvét amúgy is evidensként kellett betartaniuk, mint a felebaráti szeretetet sértő tettek elleni tiltásokat: nem lophattak,⁸⁶⁸ nem követhettek el gyilkosságot,⁸⁶⁹ nem tanúzhattak hamisan⁸⁷⁰ stb. Rengeteg más szöveghelyet lehetne még hozni számos más erkölcsi parancsot illetően is (rágalmazás, szidalmazás, rablás stb. tiltása), de ennyi is elegendő annak egyértelmű bizonyítására, hogy a nem zsidó és nem is betért Jézus-hívőket illetően az apostolok kötelezőnek tekintették a Tóra valamennyi erkölcsi jellegű előírását.”⁸⁷¹

Látható tehát, hogy az Apostolok Cselekedeteinek 15. fejezetében leírt döntés elsősorban a tisztasági kérdéseket illetően született meg: ez az a néhány parancs az ilyen jellegűek közül, amelyek megtartását az apostolok szükségesnek látták a nem zsidók esetében is.

Ha ezt összevetjük a rabbinikus hagyománnyal, nagyjából azt az eredményt kapjuk, hogy a Jézusban hívő nem zsidó státusza a „betelepült idegen”, a *gér tósáv* státuszához áll közel. Annyiban szigorúbb ennél, hogy míg a *gér tósáv* – az írott Tóra értelmében is! – megehetette a vadtól szaggatott, elhullott állatot,⁸⁷² addig az apostolok a pogánykeresztényekre teljes mértékben kiterjesztették a vér és a dög megevésének tilalmát.

Ha – a szöveg szerint a nem zsidóknak az apostolok rendeleteit tanító

– Pál írásait is figyelembe vesszük, akkor még pontosabban kirajzolódik, hogy a pogánykeresztényekre nézve alapvetően a hét noachita parancsot⁸⁷³ tartották kötelezőnek. Az alábbiakban egészen röviden áttekintem és bizonyítom ezt az állításomat.

1. A bálványimádás tilalma szerepel az Újszövetségben a nem zsidókra nézve számtalan helyen.⁸⁷⁴ Ezt a legszigorúbban értelmezve kiegészítették mindenfajta okkult tevékenység tilalmával is,⁸⁷⁵ és mint láttuk, minden bálványimádással kapcsolatban álló, és ezért tisztátalanná vált dologtól való tartózkodással; az idegen istenek – amik nem csak bálványok lehetnek – imádásának tilalmát pedig evidensnek tekintették.⁸⁷⁶

2. Az istenkáromlást is magától értetődő módon tiltja az Újszövetség a nem zsidóknak.⁸⁷⁷

3. Az igazságszolgáltatást végző bíróságok felállítását – túl azon, hogy ezek már amúgy is működtek a nemzetekben – a gyülekezeteken belül is megparancsolják a pogánykeresztények egymás közötti peres ügyeinek

rendezésére, mivel ezeket nem vihették a külső városi-állami bíróságok elé (nagyon hasonlóan a talmudi elvhez).⁸⁷⁸

4. A gyilkosság magától értetődően tilos a keresztények számára,⁸⁷⁹ akiket mindenekfelett a szeretet parancsa kötelez.

5. A paráznaság tiltását fentebb láttuk;⁸⁸⁰ ez kiterjed mindenfajta – tórai alapon értelmezett! – vérfertőzés⁸⁸¹ és a homoszexualitás tilalmára,⁸⁸² a házasságtörés tilalmára,⁸⁸³ és más – közelebbről meg nem határozott – szexuális bűnökre és tisztátalanságokra is.⁸⁸⁴

6. A rablást, csalást,⁸⁸⁵ lopást,⁸⁸⁶ és mindenfajta jogtalan anyagi károkozást általánosságban is⁸⁸⁷ evidens módon tilt az Újszövetség a pogánykeresztényeknek.

7. Az élő állatból kivágott testrész fogyasztásának tilalmát ebben a formájában nem olvassuk az Újszövetségben, de a vér és a dög megevésének a tilalma ezt is magában foglalja, sőt szigorúbb ennél. Ez a két különböző felfogás a Noénak adott egyik parancs szövegének kétféle értelmezéséből fakad. „De húst a lelkével, vérével ne egyetek [ách bászár b'náfsó dámó ló tóchéjú]” – mondja itt a Tóra, s ezt a mondatot mindkétféleképpen értelmezhetjük: 1. „húst a lelkével” jelentheti azt is, hogy élő állatból ne vágjanak ki testrészt étkezésre (ez a rabbinikus értelmezés); 2. „húst a vérével”: ez azt fejezi ki, hogy nem szabad vért enni, tehát dögöt sem, mert abban benne maradt a vére. Minthogy a tórai elv szerint „a testnek lelke a vérben van [nefes hábbászár báddám hú] (...) minden testnek a lelke – az a vére az ő lelkével (...) [nefes kol bászár dámó b'náfsó hú] (...) minden testnek a lelke – az a vére [nefes kol bászár dámó hú]”;⁸⁸⁸ tehát aki vért nem eszik, az lelket/életet sem eszik, míg aki élő állatból kivágott testrészt nem eszik

ugyan, de vért igen, az lelket/életet is eszik. Látható, hogy a zsidókeresztények a szigorúbb, biztosabb és a tórai parancs szavaihoz közelebb álló értelmezést választották⁸⁸⁹ (annak ellenére, hogy az a tórai engedmény, amely szerint a *gértósáv* megeheti a dögöt, az enyhébb értelmezést is valószínűsíti).⁸⁹⁰

Mint fentebb már láttuk, a szóbeli Tan szerint a nem zsidókra nem vonatkoznak a Tóra csak Izraelnek adott rituális tisztasági szabályai (magfolyás, menstruáció stb.), ezért a pogányok tisztátalansága nem ezekből, hanem a bálványimádással való kapcsolatukból származik. Ha tehát egy pogány távol tartja magát a bálványimádás által beszennyezett dolgoktól, akkor rituálisan teljesen tisztának minősül. Így világosan érthetővé válik, hogy nem kell a Törvény teljes rendszerét magára vennie ahhoz, hogy a Szent Szellem rászállhasson.

Ami a tiltott állatok fogyasztását illeti, éppen a Noénak adott parancsok teszik világossá, hogy a nem zsidók minden állatot fogyaszthatnak (a vérevés fenti korlátozásával):

Minden mozgó lény, mely él [kol remesz áser hú cháj], tiétek legyen eledelül; mint a zöld füvet, úgy adtam nektek mindet.⁸⁹¹

Hogy a tisztátalan állatok megevése önmagában, pogányok esetében nem érinti az ember igaz voltát, az világosan kiderül abból, hogy Noét az Írás egyfelől igaznak mondja,⁸⁹² aki Istennel járt; másfelől viszonyt azt is megtudjuk, hogy ismerte a különbséget a tiszta és a tisztátalan állatok között;⁸⁹³ mégis engedélyt kap ő és leszármazottjai minden tiszta és tisztátalan élőlény

fogyasztására. Ebből következik, hogy egy nem zsidó (noachita) lehet igaz ember anélkül, hogy korlátozva lenne abban, milyen állatokat fogyaszt. A *gér tósávra* vonatkozó tórai törvények is egyenlő bánásmódot és szeretetet követelnek zsidó és nem zsidó számára, annak ellenére, hogy utóbbi nem „teljes prozelita”:

Midőn tartózkodik nálad jövevény országokban, ne zaklassátok őt. Mint a honos közületek, legyen nálatok a jövevény, aki tartózkodik köztetek, és szeresd őt, mint tenmagadat, mert jövevények voltatok Egyiptom országában. Én vagyok az Örökkévaló, a ti Istenetek.⁸⁹⁴

A rabbinikus hagyomány megoszlik abban a kérdésben, hogy a messiási királyságban a nem zsidó népek „teljes prozeliták” lesznek-e, vagy a *gér tósáv*hoz hasonló státuszban fognak-e élni. Utóbbi felfogás hívei szerint a Messiás a hét noachita parancson kívül harminc – ezeket is magában foglaló, de közelebbről meg nem határozott – rendelkezést fog adni nekik.⁸⁹⁵ Tekintettel arra, hogy a zsidókeresztény apostolok már erre az időre készítették fel a Jézus-hívő pogányokat, megállapíthatjuk, hogy valószínűleg ehhez az utóbbi koncepcióhoz álltak közel.

Az az álláspontom egyébként, amely szerint az apostolok döntése arra vonatkozott, hogy a nem zsidó keresztények a hét noachita parancsot tartsák meg, míg a zsidókeresztényekre továbbra is a mózesi Törvény az érvényes, egyáltalán nem új, még a judaizmusban sem. Tudomásom szerint Jakov Emden rabbi, neves talmudista (a „Jabec”) fogalmazta ezt meg először a *Széder Ólám Rábbá ve-Zutá* 1757-es, hamburgi kiadásához fűzött függelékében,

amelyben megvédi a kereszténységet, és az Újszövetséget a zsidó hagyomány részének tekinti (!), azt állítva, hogy „Jézus, és különösen Pál eredeti szándéka az volt, hogy a pogányokat Noé hét erkölcsi törvényéhez térítsék, míg a zsidók pedig továbbra is kövessék a mózesi Törvényt – ami megmagyarázza a látszólagos ellentmondásokat az Újszövetségben Mózes törvényeivel és a szombattal kapcsolatosan.”⁸⁹⁶

Ezzel sikerült a lehető legpontosabban körülírnom a zsidókeresztény ősegyház pogányokkal kapcsolatos *hálácháját*; s egyúttal megérkeztem az utolsó nagy, és talán leginkább vitatott témához: Pál apostol és a Törvény viszonyának kérdéséhez, mellyel a következő, negyedik részben foglalkozom.

Negyedik rész

PÁL ÉS A TÓRA

Első fejezet

**AZ ÚJSZÖVETSÉG
TARTALMI EGYSÉGÉNEK
POSZTULÁTUMA A
MODERN
VALLÁSTÖRTÉNETI
SZAKIRODALOM MESSZE
TÚLNYOMÓ TÖBBSÉGE ÚGY
LÁTJA, HOGY MÍG JÉZUS ÉS
A TIZENKETTŐ, VALAMINT
A ZSIDÓKERESZTÉNYEK
TÖBBÉ-KEVÉSBÉ
HŰSÉGESEK MARADTAK A
TÖRVÉNYHEZ, ADDIG PÁL
RADIKÁLISAN SZAKÍTOTT
AZZAL, MINTEGY
MEGTAGADTA A TÓRÁT, A
HELLENISTA**

**ALLEGORIZMUS
FELFOGÁSÁBAN
ÉRVÉNYTELENÍTETTE
PARANCSOLATAINAK
LEGNAGYOBB RÉSZÉT, ÉS
VOLTAKÉPPEN NYÍLTAN A
TÖRVÉNYTAGADÁS
ERETNEKSÉGÉBE
IGYEKEZETT VEZETNI
NÉPÉT, A ZSIDÓSÁGOT. ÍGY,
MÍG JÉZUSSAL
KAPCSOLATBAN A
ZSIDÓSÁG KÖREIBEN MA
EGYRE NÖVEKVŐ
SZIMPÁTIÁVAL
TALÁLKOZUNK, ADDIG A
KORÁBBAN FŐLEG AZ Ő
SZEMÉLYÉVEL SZEMBENI**

**ELUTASÍTÁS MOSTANÁBAN
EGYRE INKÁBB PÁLRA
TEVŐDIK ÁT; S A
RÉGEBBEN AZ
ÓSZÖVETSÉG ÉS
ÚJSZÖVETSÉG KÖZÖTT
FELTÉTELEZETT MÉLY
SZAKADÉKOT MA MÁR
SOKAN AZ
ÚJSZÖVETSÉGEN BELÜL,
JÉZUS ÉS PÁL KÖZÖTT
LÁTJÁK HÚZÓDNI. E
FELFOGÁS SZERINT A
TÖRVÉNYHŰ JÉZUST „A
SZENT PÁL-I REFORM ÉS A
GÖRÖG
GONDOLKODÁS” „ELMÁSÍT
OTTA”, „FÉLREOLVASTA**

**SZÁRMAZÁSÁT ÉS EREDETI
TANÍTÁSAIT, S
ELHALLGATTA AZOK
FORRÁSVIDÉKÉT ÉS
KONTEXTUSRENDSZERÉT.”**

**897 MÍG A KÉSŐBBI
POGÁNYKERESZTÉNY
EGYHÁZTANÍTÓK SAJNOS
AZ IDŐ ELŐREHALADTÁVAL
FOKOZATOSAN VALÓBAN
HASONLÓ JELENSÉGET
PRODUKÁLTAK, ADDIG -
SZILÁRD**

**MEGGYŐZŐDÉSEM
SZERINT - PÁLRA ÉS AZ
ÚJSZÖVETSÉG SZÖVEGEIRE
EZ MÉG EGYÁLTALÁN NEM
IGAZ.**

Az említett koncepció természetesen mély törést, antagonisztikus ellentmondást tételez fel az Újszövetség szövegén belül. Ha igaz Jézus általunk is paradigmaticus elvként kezelt alapmondata, mely szerint az, aki a Törvényből a legkisebb parancsot érvényteleníti, Isten királyságában a legkisebb lesz, akkor Pál ennek értelmében nemcsak a legkisebb lenne, de talán be sem juthatna Isten királyságába, követőiről nem is beszélve. Az egész kereszténység alapszövegeként kezelt Újszövetség pedig feloldhatatlan és kibékíthetetlen belső ellentétet hordozna ebben az esetben, így az a hit is, amely rá épül, ugyanilyen meghasonlott kellene, hogy legyen önmagával, így aztán előbb-utóbb össze kellene omlania. Nyilvánvaló, hogy egyetlen vallás sincs, amely képes lenne fennmaradni úgy, hogy két legnagyobb tekintélye, illetve szövegtörzse két legterjedelmesebb részének főszereplői és szerzői egymásnak szögesen ellentmondanak, egymás állításait tagadják, egymáshoz képest eretnekek.

Ezen a ponton a hit és a modern történettudomány - 1. fejezetben részletesen tárgyalt - megközelítései és paradigmái ismét élesen eltérnek egymástól. A történettudományt természetesen nem érdekli, hogy a hit egységet igényel alapszövegeitől: számára magától értetődő és elviselhető, hogy a tárgyául szolgáló szövegek ellentmondanak egymásnak, sőt ez mintegy történeti hitelességüket növeli. Ezzel szemben a hit ezt nem engedheti meg, ezért a keresztény teológia - legalábbis a „hív Őteológia”- eleve posztulálja a szövegek és mondandójuk egységét, majd ennek a keretei között, ebben a mátrixban helyez el minden egyedi megnyilatkozást. Ez utóbbi munkamódszert használja gyakran a rabbinikus irodalom is, amikor a *pilpul* eszközeinek segítségével kizárja, illetve látszólagosan bizonyítja az ellentmondásokat, amelyek azonos tekintélyű rabbik véleményei között - más

eszközökkel feloldhatatlannak tűnő módon - állnak fenn. Logikailag nézve a *pilpul* egyik fő módszere, hogy az ellentmondónak látszó állításokat úgy fogja fel, mint amelyek eleve korlátozott érvényűek, azaz a valóság nem azonos halmazaira vonatkoznak, ezért lehetnek egyidejűleg igazak; vagyis egymás érvényességi körét korlátozzák. Ez a logikai-hermeneutikai módszer és hozzáállás - amely természetesen csak a hit által nyerhet igazolást és alapot a judaizmusban éppúgy, mint a kereszténységben; s nem hívő, modern, történettudományos szemszögből sokszor csak gyermeteg és nevetséges próbálkozásnak tűnik a szöveg egységének megőrzésére - már a Tanach, sőt már a Tóra szövegeinek hívő olvasásakor is nélkülözhetetlen, hiszen azokban is számos hasonló ellentmondásba ütközünk, amelyeket a rabbinikus irodalom ezzel a módszerrel old fel; s amellyel aztán még későbbi szerzők a rabbinikus irodalom ellentmondásait is kezelik.

Hasonló problémát vet tehát fel ezen a ponton az Újszövetség szövege és annak egységessége is. Világosan el kell döntenünk, és őszintén kell kommunikálnunk, hogy melyik úton kívánunk ebben haladni, melyik paradigmát választjuk, és mi is érdekel bennünket egészen pontosan.

Én a következőkben, mint eddig is, teológiai, és nem történettudományos kutatást végzek - fenntartva ugyanakkor, mint az eddigiekben is, hogy vizsgált szövegeink számos állítása történeti hitelességre is igényt tart, s hogy ezért kutatásaink termékenyítőleg hathatnak a történettudományra is. E fejezetben fő állításom az, hogy létezik az újszövetségi szövegeknek olyan olvasata, amely szerint Pál nem eretnek Jézushoz és a Tizenkettőhöz képest, sem amazok őhöz képest; és hogy egyáltalán nem szükségszerű az Újszövetségnek az a felfogása, amely Pált antinomista szakadárnak látja, a teljes szövegkorpuszt pedig önmagával antagonisztikusan meghasonlítottak.

Ugyanakkor világossá kell tennünk, hogy az Újszövetség ezen egységét tisztán logikai-elméleti úton nem lehet bizonyítani, csak körben forgó módon. *Én ebben a fejezetben nem bizonyítom ezt az egységet, hanem megkövetelem, posztulálom. Bizonyítani* azt kívánom – élve egyfajta „keresztény pilpul” módszerével –, hogy az Újszövetség nehézség nélkül olvasható és értelmezhető egy ilyen paradigmában, mátrixban; mi több, hogy sokkal nagyobb nehézséggel jár mind az, ha meghasonlott szövegeként olvassuk, mind pedig az, ha az egészet egységesen egy antijudaistaújmarkionita felfogásban értelmezzük.

A szöveg most tárgyalt egysége nem ugyanaz, mint amiről a *A Tanach és az Újszövetség szövege egységének posztulátuma* c. alfejezetben már beszéltem. Ott a kánon és az elfogadott textus mint korpusz egységéről volt szó, míg itt e korpusz belső, tartalmi egységéről, ellentmondásmentességéről. Ez egy teljesen másik kérdés, jóllehet annyiban hasonló, hogy ezt az egységet is csak posztulátumként lehet megfogalmazni.

Először ezt fogom belső érvekkel is alátámasztani, mielőtt belefognék Pál törvényértelmezésének tárgyalásába.

Voltaképpen evidens, hogy minden hit (vallás) arra törekszik, hogy alapszövegei viszonylag ellentmondásmentesek legyenek, vagy hogy azokat ilyenként interpretálja. Mindamellet elvileg elképzelhető olyan vallás is, amely eltűri magában a sok és eltérő véleményt, akár az ellentmondóakat is. Vannak, akik a judaizmust is ilyenként látják, de ez némileg egyoldalú felfogás, hiszen a rabbinikus hagyományban, miközben valóban rengeteg véleményt rögzít egymás mellett, legalábbis háláchikus szempontból az erőteljes egységre

törekvés is nyilvánvaló. *A szent szövegek interpretációja itt addig túri meg a sokféle álláspontot, ameddig nincs szó konkrét cselekvésről*, hanem csak a mélyebb értelem kommentálásáról; mihelyt azonban az a kérdés, „mit kell tennünk?“, azonnal megjelenik az ellentmondások kiküszöbölésének erős és nyilvánvaló szándéka – hacsak nem egészen lényegtelen részletkérdésekről van szó –, amely az esetek túlnyomó többségében meg is határozza az elfogadott *háláchát*. Érthető is ez, hiszen a közösségnek mint Isten szent népének a fennmaradása és hatékony funkcionálása érdekében ez az egység kívánatos – és ez itt nem pusztán közösségi-szociális cél, hanem magának Istennek a szentségéhez is közvetlenül kötődik.

Ez a törekvés az Újszövetségben még erősebb, mint a judaizmusban, és explicit formában is igen sokszor fogalmazódik meg követelményként. Jézus például letartóztatása éjjelén elmondott imájában így könyörög tanítványaiért Istenhez:

Szenteld meg őket az igazsággal: a Te szavad igazság! Ahogyan Te küldtél el engem a világba, én is úgy küldtem el őket a világba – és odaszentelem magam értük, hogy ők is az igazsággal megszentelteké váljanak. De nemcsak értük könyörgök, hanem azokért is, akik az ő szavukra hisznek bennem, *hogy mindannyian egyek legyenek, ahogyan Te, Atyám, bennem, én pedig Benned vagyok: ők is egyé legyenek bennünk, hogy a világ elhiggye, hogy Te küldtél engem. Én pedig azt a dicsőséget, amelyet nekem átadtál, továbbadtam nekik, hogy egyek legyenek, ahogyan mi egyek vagyunk. Én bennük, és Te bennem, hogy teljesen egyé legyenek, hogy a világ megértse,*

*hogy Te küldtél engem, és úgy szereted őket,
ahogyan engem szeretsz.⁸⁹⁸*

A tanítványok egysége itt olyan követelményként jelenik meg, amelynek kívánatos mértéke az Atya és a Fiú teljes egysége; másfelől pedig úgy, mint ami feltétele annak, hogy a világ elhiggye Jézus isteni küldetését – ami a kereszténység fő és lényegi üzenete. *Ez tehát igen erős követelmény, amelytől mintegy az Újszövetség üzenete egészének a hitelessége függ.*

Az újszövetségi szövegek számos más helyen megerősítik ezt, ezek közül néhány:

Úgy van, ahogy mondom nektek: amit csak megköttök a földön, meg lesz kötve a mennyben; és amit csak feloldotok a földön, fel lesz oldva a mennyben. *Még egyszer mondom: ha* ketten közületek összhangban vannak minden dologgal kapcsolatban, amit csak kérnek, meglesz nekik mennyei Atyámtól. Mert ahol ketten vagy hárman összegyűlnek az én nevemben, ott vagyok közöttük!⁸⁹⁹

Minden önmagával meghasonlott királyság elpusztul, és egyetlen önmagával meghasonlott város vagy család sem marad fenn.⁹⁰⁰

Amikor megérkeztek, fölmentek a felső szobába, ahol megszálltak: Péter; János; Jakab; András;

Fülöp; Tamás; Bertalan; Máté; Jakab, a Chálfáj fia; Simon, a zelóta; és Júdás, a Jakab fia. *Ezek mindnyájan egy szívvel, egy lélekkel kitartottak az imádkozásban az asszonyokkal, Jézus anyjával, Máriával, valamint testvéreivel.*⁹⁰¹

*Valamennyi hívő egységben volt,*⁹⁰² mindenükkel közösen rendelkeztek, mert birtokaikat és vagyontárgyaikat eladogatták, és szétosztották mindenkinek, aszerint, hogy kinek mire volt szüksége. Minden nap *egy szívvel, egy lélekkel a Templomban időztek...*⁹⁰³

Csakhogy a Krisztus evangéliumához méltóan vegyetek részt a közügyekben, hogy akár elmegyek, és meglátlak titeket, akár távol vagyok, azt halljam rólatok, hogy *egy Szellemben, egy lélekben álltok, együtt küzdve az evangélium hitéért...*⁹⁰⁴

Kérlek azonban benneteket, testvéreim, tartsátok szemmel azokat, akik meghasonlásokat és botránkozásokat okoznak a tanításokkal szemben, amelyeket megtanultatok, és kerüljétek el őket...⁹⁰⁵

Számtalan további szöveghelyet lehetne hozni fenti állításunk igazolására és illusztrálására. Ezen felül Jézus

gondosan előre igazolta általa elküldendő képviselőinek, apostolainak az övével azonos tekintélyét:

Aki titeket hallgat, engem hallgat, s aki titeket elutasít, engem utasít el – de aki engem elutasít, Azt utasítja el, aki engem küldött!⁹⁰⁶

Bizony úgy van, ahogy mondom nektek: aki befogadja azt, akit küldök, engem fogad be – aki pedig engem befogad, azt fogadja be, aki engem küldött.⁹⁰⁷

Pál apostol az Újszövetség három legnagyobb tekintélyének egyike, Jézus után, Péter mellett.⁹⁰⁸ Ha tehát ezek után azt mondjuk, hogy tanítása antagonisztikus ellentmondásban van a törvényhű Jézus és Péter tanításával, akkor abba is hagyhatunk minden további vizsgálódást, mivel az Újszövetség ezzel önmagát végérvényesen megcáfolta (hiszen hitelessége Jézus tanítványainak egységén is múlik), és nincs több kérdés.

Azt állítom tehát, hogy az Újszövetség egészének szövege a legerőteljesebb szükségszerűséggel követeli meg Jézus, Péter, Pál, valamint a többi apostol tanításbeli egységét. Nem engedi meg, hogy közöttük feloldhatatlan ellentmondás álljon fenn.

Pál egyébként maga a zsidókeresztények és pogánykeresztények viszonya tekintetében is *explicite* fenntartotta az egység követelményét:

Mert Khloé házanépéhez tartozóktól az a hír jutott el hozzám, testvéreim, hogy viszálykodások vannak köztetek. Úgy értem, hogy mindenki így beszél köztetek: „Én Pálhoz tartozom!” „Én viszont Apollószhoz!” „Én meg Kéfászhoz!” „Én pedig a Messiáshoz!” *De hát részekre osztható-e a Messiás? (...)* Mert ha féltékenység és civódás található köztetek, vajon nem testiek vagytok-e, s nem pusztán emberi módon viselkedtek-e? *Hiszen amikor valamelyikőtök ezt mondja: „Én Pálhoz tartozom!”, és a másik ezt: „Én meg Apollószhoz!”, vajon nem merőben emberi módon beszéltek?* Ugyan kicsoda Apollósz, és ki az a Pál? Szolgák csupán, akiknek segítségével hívővé lettetek, s mindegyiküknek az Úr jelölte ki, hogy miképpen szolgáljon. Én ültettem, Apollósz öntözte, ám a növekedést az Isten adta; ezért sem az nem számít, aki ültet, sem pedig az, aki öntöz, hanem csak a növekedést adó Isten. *Aki ültet és aki öntöz: egy - és mindegyik a maga jutalmát kapja majd meg, fáradozásának megfelelően; ugyanis mi Isten munkatársai vagyunk, ti pedig Isten szántóföldje, Isten épülete vagytok.*⁹⁰⁹

Az ősegyház tehát fenntartotta egységét. Ezek után innen két út vezethet tovább: az egyik a történelmi kereszténységben megfigyelhető „kripto-markionita”, antijudaista vonulat, amelynek az a lényege, hogy Pál „törvényellenes” kijelentéseit véve paradigmaticusnak, ezeknek rendeli alá Jézus és a zsidókeresztények törvényhűséget igénylő mondatainak értelmezését, emezek hatáskörét erőteljesen leszűkítve, gyakorlatilag szinte megszüntetve, és így teremti meg a teljes korpusz egységét.

A másik lehetséges paradigma az, amelyet e tanulmány egészében igyekszem ismertetni: ez Jézus mondatait tekinti paradigmaticusnak, és ezekkel hozza összhangba Pál látszólag antinomista kijelentéseit. Nagyon fontosnak tartom kijelenteni – bár ebben a tanulmányban terjedelmi okokból ezt csak illusztrálni tudom –, hogy míg az előbbi „mátrixban” szüntelenül megoldhatatlan ellentmondásokba botlik az ember, és az Újszövetség szövegéből állandóan kénytelen zárójelbe tenni számos mondatot, hogy az „egységet” megőrizhesse, addig ez az utóbbi megnyugtatóan képes kezelni a teljes szöveg belső világát.

Egyáltalán nem véletlen, hogy a keresztény teológia történelmének minden pontján hallani a mélyből Markión Ószövetség-tagadó eszméi rejtett búvópatakjának csörgedezését; amely patak néha felszínre is bukkan az újmarkionizmus nyilvánvaló és kevésbé nyilvánvaló formáiban. De az éppígy nem véletlen, hogy ugyanez a kereszténység újra meg újra szembe is szegül ezzel a betegséggel, immunrendszere – ha néha súlyos lázrohamok és gyulladások közepette is – valamiképp kiveti magából, illetve rendszeresen visszaszorítja a mélységbe. Teljesen legyőzni és felszámolni azonban, úgy tűnik, mindeddig nem tudta, és mint a malária, még az őszintén elkötelezett keresztény hívők nagy tömegeinek vérében, vallási tudatalattijában is ott lappang, néha ki-kiújulva. Ennek a jelenségnek az az oka, hogy a pogánykeresztény egyház voltaképpen még nem értette meg, nem dolgozta fel helyesen és teljes mélységében a zsidósághoz, mi több, a zsidó Jézus és apostolok hitéhez, valamint a Törvényhez való viszonyát.

Posztulálva tehát az Újszövetség tartalmi egységét, az alábbiakban azt bizonyítom, hogy Pált kielégítően lehet értelmezni anélkül, hogy antinomistának kellene őt

tartanunk. A következő fejezetben ennek a paradigmának a kereteit vázolom fel.

Második fejezet

PÁL TÖRVÉNYTEOLÓGIÁJÁNAK ÚJSZÖVETSÉGI KERETEI

Ezeket a kereteket - amelyek között elhelyezhetjük Pál tanításait úgy, hogy azok ne nyerjenek antinomista értelmezést -, nem más határozza meg, mint mindaz, amit a korábbi fejezetekben már felkutattunk. Röviden összefoglalom, mely szöveghelyeket tekintem e paradigma olyan sarokpontjainak, amelyek meghatározzák Pál értelmezését (és nem fordítva - azaz nem az ő mondatai határozzák meg emezek értelmezését).

Először is Jézus fundamentális, az egész Újszövetség értelmezését nyilvánvalóan meghatározó kijelentésének értelmében a Törvény és a Próféták érvényben vannak mindaddig, ameddig az ég és a föld létezik, minden betűjük és írásjelük erejéig, és a legkisebb parancsot eltörlő ember az Isten királyságában a legkisebb lesz⁹¹⁰ - márpedig furcsa lenne feltételezni, hogy ez a legkisebb ember az Újszövetség szerint éppen Pál apostol lenne.

Ezek után azt láttuk, hogy Jézus, a Tizenkettő és a zsidókeresztények következetesen tartották is magukat ehhez az alapelvhez. Csak a nem zsidókat illetően hoztak olyan döntést, amely őket nem kötelezi a teljes Törvény megtartására.⁹¹¹ Ezt a határozatot később is megerősítették, és ekkor azt is *explicit módon kijelentették, hogy a zsidókeresztényekre nem vonatkozik, csak a nem zsidókra*. Tekintettel arra, hogy ez a probléma éppen Pál kapcsán vetődött fel, és hogy ez az egyik olyan szövegrész,

amely Pál törvényértelmezésének egyik meghatározó, paradigmatis sarokpontja, ismét teljes terjedelmében idézem:

Amikor Jeruzsálembe érkeztünk, a testvérek örömmel fogadtak minket. Másnap Pál velünk együtt fölkereste Jakabot; valamennyi vén is jelen volt. Miután üdvözölte őket, rendre beszámolt arról, hogy mit cselekedett az Isten a nemzetek között az ő szolgálata által. Amikor ezt hallották, dicsőítették az Istent, és ezt mondták neki:

- Látod, testvérünk, milyen sok tízezren vannak a júdeaiak között, akik hitre jutottak, és valamennyien a Törvény rajongói! Ők azt hallották rólad, hogy te a diaszpórában élő összes júdeait a Mózesről való elszakadásra tanítod, és azt mondod, hogy ne metéljék körül fiaikat, és ne tartsák meg a szokásokat. Nos, mi legyen? Mindenképpen híre megy annak, hogy itt vagy. Tedd hát azt, amit mondunk neked: Van nálunk négy férfi, aki fogadalmat tett. Vedd magad mellé őket, mutasd be velük együtt a tisztulási [áldozatot], és fizess értük, hogy megnyíráthassák fejüket. Így mindenki tudni fogja, hogy semmi sem igaz abból, amit rólad hallott, hanem te magad is megtartod a Törvényt. A pogányokból lett hívőkkel kapcsolatban pedig már levélben közöltük határozatunkat, hogy tartózkodjanak a bálványáldozatoktól, a vértől, a fojtott [állatoktól] és a paráznaságtól.

Akkor Pál maga mellé vette ezeket a férfiakat, és a következő napon velük együtt megtisztulva bement a Templomba, ahol bejelentette, hogy mikor telnek le tisztulás[i fogadalm]uk napjai, ameddig mindegyikőjükért bemutatják az áldozatot.⁹¹²

Ezt a részletet már alaposan elemeztem a *A zsidókeresztények törvényhűségét igazoló szöveghelyek az Újszövetségben* c. alfejezetben a zsidókeresztények tekintetében. Most Pál vonatkozásában vonom le következtetéseimet.

Jól látható, hogy Pállal szemben a vád, mely szerint a zsidókat is arra tanítja, hogy hagyják el a Törvényt, a legkorábbi időktől megfogalmazódott, és még a zsidókeresztény tömegekben is elterjedt. Ugyanakkor ez a szöveg azt is világosan állítja, hogy ez a vád hamis. Éppen cáfolata érdekében kéri fel Pált Jakabék a Szentély rituális istentiszteletében való nyilvános részvételre.

A szövegrész értelmezésében alapvetően két út áll előttünk. Vagy feltételezzük, hogy 1. az antinomizmus Pállal szembeni vádja valójában igaz volt, de az őskeresztény vezetők igyekeztek azt a hamis látszatot kelteni, mintha nem lenne az; vagy pedig 2. ők egyenesen és őszintén cselekedtek, és ebben az esetben a törvényellenesség vádja hamis volt, félreértésen alapult. Az előbbi esetben ismét két lehetőség adódik: 1. Pál tudta, hogy ő valójában törvényellenes, de Jakab és a többiek nem, tehát őket is félrevezette, és képmutató módon, ideiglenes kompromisszumot kötve saját meggyőződése ellenében

vett részt a Szentély-beli istentiszteleten; vagy pedig 2. mindannyian tudták, hogy Pál valójában antinomista, és együtt vezették félre a zsidókeresztények tömegeit.

Elvileg bármelyik nyomon elindulhatunk, azonban itt olyan súlyú, a hit tisztaságát olyan mélységeiben érintő kérdéstről van szó, hogy amennyiben azt feltételezzük, hogy Pál ebben a kérdésben kompromisszumot kötött saját – valójában antinomista – lelkiismerete kárára, és képmutató, hazug módon félrevezette a zsidókeresztényeket, akkor vallási vezetőként, apostolként teljesen diszkvalifikálódik, és tekintélyét elveszti – így írásai sem képviselnek a továbbiakban különösebb értéket, és az Újszövetség jelentős része a továbbiakban aligha tekinthető a keresztények számára szent írásnak. Ugyanez a helyzet áll fenn akkor is, ha a többi zsidókeresztény apostol és vezető is részese volt ennek a turpisságnak. Mindkét esetben abbahagyhatjuk a Törvény és az Újszövetség kapcsolatának további kutatását, mivel maga az alapszöveg súlytalan és komolytalan.

Vegyük azonban észre éppen ezért, hogy a szöveg közeli olvasata semmi hasonló visszásságra nem utal, még burkolt formában sem. Ha tehát feltételezzük ezekről az emberekről, akik később valamennyien az életüket áldozták fel hitük melletti tanúságtételként, hogy itt mindannyian őszintén beszéltek és viselkedtek, akkor igaznak kell tekintenünk azokat a mondatokat, melyek szerint „semmi sem igaz” abból a vádból, hogy Pál törvényellenesen tanít; hanem valójában ő maga is „a Törvény megtartója”. Ebben az esetben ez a részlet paradigmikus módon meghatározza és korlátozza Pál leveleinek az értelmezési lehetőségeit, kizárva azt az alternatívát, amely azokat antinomista szövegekként olvassa.

Ezt az Újszövetség máshol is megerősíti. Péter 2. levelében mintegy kulcsot ad Pál valamennyi írásához e szavakkal:

Ezért, szeretteim, miután ezekre vártok, minden erőttökkel arra törekedjétek, hogy hibátlannak és feddhetetlennek találjon titeket békességben; Urunk nagy türelmét pedig tekintsétek megmenekülésnek [üdvösségnek], *amint ezt szeretett testvérünk, Pál is, a neki adatott bölcsesség alapján megírta nektek. Ugyanígy [ír] minden levelében, amelyekben ezekről a dolgokról beszél, s amelyekben néhány nehezen érthető rész is található, amiket a tanulatlan és állhatatlan emberek kiforgatnak, ahogy azt más írásokkal is megteszik saját vesztükre. Ti tehát, szeretteim, előre tudva ezt, vigyázzatok magatokra, nehogy a törvénytelenek [atheszmoi] tévelygése félrevezessen benneteket, és kiessetek saját meggyőződésetekből [szilárdságotokból]; inkább növekedjétek a kegyelemben és a mi Urunk és megmentőnk, Jézus, a Messiás megismerésében.*⁹¹³

Az Újszövetség szövege tehát gondoskodik arról, hogy a zsidókeresztény főapostol nevében igazolja Pál, a pogánykeresztény főapostol minden levelét, és egyúttal megadja azok helyes értelmezésének alapelvét. Ez az alapelv pedig az, hogy Pál leveleiben Isten nagy türelmét és kegyelmét - a végidő, s vele az ítélet ideiglenes elhalasztását⁹¹⁴ - a megmenekülés lehetőségeként fogja fel. E levelekben vannak nehezen érthető részek, amelyeket

törvénytelen [atheszmosz] emberek kiforgatnak, félremagyaráznak. Az *atheszmosz* szó az *a*fosztóképző és a *theszmosz* összetétele, mely utóbbinak jelentése: *isteni törvény; ősi szent szokás; isteni vagy természeti jog; emberi vagy írott törvény; tételes szabály, előírás* stb.; az *atheszmosz* jelentése a különböző szótárak szerint a *koinéban*: *meg nem engedett, bűnös, szerződésszegő, törvényellenes, lawless, unlawful, unprincipled, illegal* stb. Philón például azokat nevezi így, akikre átok száll a Törvény áthágása miatt;⁹¹⁵ Josephus pedig a tisztátalan ételek jelzőjeként használja.⁹¹⁶ A 2Pt 2:7-ben Szodoma lakosait jellemzi.

Péter tehát Pál nehezen érthető szövegeinek helytelen értelmezését a törvénytelen, törvényellenes jelzővel minősíti minden Pál-levél vonatkozásában. Hasonlóan a fentebb elemzett Cselekedetek-részlethez, ez a tanúságtétel is általános, paradigmaticus nyilatkozat Pál helyes értelmezéséhez, ugyanúgy kizárja a törvényellenes interpretációt, mint amaz; valamint a Tizenkettő és Pál álláspontjának egysége mellett teszi le a voksát.

Hasonlóképp a következő páli hely is:

Aztán tizenöt évvel később ismét fölmentem Jeruzsálembe Barnabással, sőt Titust is magam mellé vettem. Kinyilatkoztatást követve mentem föl, és eléjük tártam az evangéliumot, amelyet a nem zsidók között hirdetek, mégpedig külön a tekintélyeseknek, nehogy hiábavalóvá legyen az igyekezetem akár visszamenőleg, akár a jövőre nézve. De még a velem lévő, görög származású Titust sem kényszerítették a körülmetélkedésre a

beszivárgott áltestvérek kedvéért, akik azért furakodtak be, hogy kémkedjenek a szabadságunk után, amellyel a Messiás Jézusban rendelkezünk, hogy azután rabszolgává alázzanak bennünket; mi azonban egy pillanatra sem rendeltük alá magunkat nekik, hogy az evangélium igazsága szilárd maradjon számotokra. Ami pedig a tekintélyeseket illeti – hogy mifélek voltak egykor, mindegy nekem, Isten nem eszerint választ –, nos, *a tekintélyesek nem akadékoskodtak velem, hanem épp ellenkezőleg: amikor látták, hogy megbízatást kaptam a körülmetéletlenek evangéliumára, ahogyan Péter a körülmetélkedettekére (mert ugyanaz, aki Pétert felruházta erővel, hogy a körülmetélkedettek apostola legyen, engem is felruházott erővel a nem zsidók irányában), és felismerték a nekem adott kegyelmet, az oszlopoknak számító Jakab, Kéfász és János bajtársi jobbjukat nyújtották nekem és Barnabásnak: miénk a nem zsidók, övék a körülmetélkedettek – csak a szegényekről emlékezzünk meg; és én igyekeztem is eszerint cselekedni.*⁹¹⁷

Csak a legfontosabbakat emelve ki: 1. Pál már korábban egyeztette *nem zsidóknak szóló* tanítását a zsidókeresztények vezetőivel, akik azt, személyével együtt, elfogadták; 2. a nem zsidókat „teljes prozelitákká” tenni akaró zsidókeresztényeket „áltestevéreknek” nevezik, és *alapvető igazságnak tartják, hogy nem szabad ebben engedni nekik, mert ebben az esetben az eredeti üzenet lényegileg sérülne meg*; 3. *egységre jutnak abban, hogy Pál*

a nem zsidók, Péterék pedig a zsidók irányában hirdetik Jézus messiási voltát.

Úgy vélem, ezen a ponton érhető tetten a zsidókeresztény vezetők és Pál tanítása között fennálló látszólagos ellentét lényege: *nem ugyanazoknak prédikáltak. Pál leveleit - mint ez címzésükből is kiderül - a pogánykeresztény gyülekezeteknek írta, üzenete és tanítása nem a zsidóknak szólt, hanem azoknak, akik - éppen a zsidókeresztények döntése folytán - nem léptek be a teljes Tóra hatásköre alá. Mivel ugyanakkor - mint az Újszövetségben végig látható - sokan próbálták újra meg újra „teljes prozelitává” tenni őket, Pál tanításának igen jelentős hányadát tette ki az ez elleni küzdelem, amelynek során alaposan értelmeznie kellett a nem zsidók számára a Törvényhez való viszonyukat. Pál látszólag antinomista kijelentései kifejezetten ezekhez a nem zsidókhöz szólnak, amikor a „teljes prozelitizmustól” igyekszik őket visszatartani - teljes összhangban a Péter, a Tizenkettő és Jakab körül csoportosuló zsidókeresztények véleményével, akik ezt szintén nagyon lényeges elvnek tartották. Szó sincs azonban arról, hogy Pál zsidóknak - akiknek nem apostoluk! - is prédikálna hasonlókat (bár külön foglalkoznunk kell majd a Törvényt meg nem tartva élő, hellenizált diaszpórazsidósághoz való viszonyával).*

E néhány szövegrész vizsgálatával sikerült kijelölnünk annak a paradigmának a sarokpontjait, amelyben az Újszövetség szövegének egésze megengedi Pál szövegeinek értelmezését, megőrizve a zsidó és nem zsidó Jézus-tanítványok, tanításuk és *háláchájuk* egységét.

Harmadik fejezet

PÁL ÉS AZ ÍROTT TÓRA VISZONYA

I. A PÁL TÖRVÉNYHŰSÉGÉT BIZONYÍTÓ TOVÁBBI HELYEK AZ ÚJSZÖVETSÉGBEN

1. A PÁL TÖRVÉNYHŰSÉGÉT BIZONYÍTÓ HELYEK AZ APOSTOLOK CSELEKEDETEIBEN

Az alábbiakban felsorolásszerűen áttekintem azokat a részeket, amelyek igazolják Pál hűségét a Tórához és a Tanachhoz.

Az Apostolok cselekedeteiből megtudjuk, hogy röviddel Jézusban való hitre jutása után Jeruzsálemben hellenista zsidókkal vitatkozott, akik megkísérelték megölni.⁹¹⁸ Nyilvánvaló, hogy ha Pál maga hellenista beállítottságú lett volna a Törvény értelmezésének tekintetében, akkor ennyire mély feszültség nem keletkezhetett volna közöttük. Ez a részlet cáfolja, hogy Pál hellenista lett volna, amint azt az antinomista paradigma képviselői állítják.

A diaszpóra zsinagógáiban mondott prédikációiban rendszeresen áttekinti a nemzet Tanachban leírt történelmét, üzeneteit ezekre és konkrét Tanach-idézetekre építi, ezekkel igyekszik bizonyítani;⁹¹⁹ egyetlen egyszer sem

fordul elő, hogy részben vagy egészben kétségbe vonná a Tóra vagy a Tanach tekintélyét.

Mint láttuk, Péterrel és Jakabbal együtt határozottan állást foglalt ugyan amellett, hogy a nem zsidó keresztényeket nem szükséges körülmélni és a Törvény megtartására kötelezni,⁹²⁰ de soha, egyetlen egyszer sem mondta – sem az *Apostolok cselekedeteiben*, sem leveleiben –, hogy ezt zsidókra is vonatkoztatná. A jeruzsálemi vezetők által ebben az ügyben hozott döntést hirdette minden pogánykeresztény gyülekezetben.⁹²¹

A zsidó anyától, de görög apától származó Timotheoszt körülmélté,⁹²² amivel – saját felfogása szerint! – egyúttal a teljes Törvény lekötelezettjévé tette.⁹²³

A Filippiben élő, római állampolgársággal rendelkező makedón őslakosok azzal vádolták a bíróság előtt, hogy zsidó szokásokat akar a makedónok között bevezetni.⁹²⁴ Mély felháborodással töltötte el Athénban a bálványimádás erőteljes volta, nyíltan beszélt is ellene az Areioszpagoszon tartott előadásában, és az ebből való megtérésre hívta fel görög hallgatóságát, egyúttal tanúságot téve a halottak feltámadásának hitéről.⁹²⁵ Korinthoszban két zsinagógavezető is csatlakozik hozzá⁹²⁶ (ez aligha történhetett volna meg, ha a Tóra elhagyására buzdította volna a zsidókat – bár ellenségei itt már megfogalmazzák vele szemben ezt a hamis vádat⁹²⁷).

Különösen fontos momentum, hogy Kenkhreában, Korinthosz kikötővárosában *názíni* fogadalmat tesz.⁹²⁸ Ez – mint korábban, a jeruzsálemi zsidókeresztények esetében már említettük – azért nagyon figyelemre méltó, mert a *názíni* fogadalom tartalma nem a Tóra erkölcsi, hanem rituális-szimbolikus jellegű útmutatásai közé tartozik;

valamint teljesen önkéntes. Ha Pál a hellenista allegorizmus talaján állva értelmezte volna a Tóra rituális-szimbolikus parancsait, akkor értelmetlennek tartotta volna a maga számára ennek a külsőségeit (hajnyírás); ha pedig pusztán a zsidóknak való megfelelés kedvéért, külsődleges módon, igazságtartalmat nem tulajdonítva nekik, tartotta volna csak meg az ilyen típusú parancsokat, akkor nem tett volna önkéntes fogadalmat. Ez tehát az ő esetében is a Tóra rituális-szimbolikus útmutatásainak őszinte szívből történő megtartását bizonyítja.

Ha nem is évente háromszor – hiszen ez a diaszpórában élőknek, rabbinikus könnyítés folytán, nem is volt kötelező –, de rendszeresen igyekezett felmenni Jeruzsálembe a zarándokünnepekre. Ennek érdekében akkor is otthagyt frissen alakuló gyülekezeteket, amikor azok kérelték, hogy maradjon közöttük.⁹²⁹

Tevékenysége során tanítványai radikálisan szakítottak nemcsak a bálványimádással, hanem mindenfajta varázslással.⁹³⁰ A kovásztalan kenyerek ünnepének egy hete alatt még a diaszpórában élve is tartózkodott az utazástól.⁹³¹

Mint fentebb láttuk, Jeruzsálemben bizonyítani igyekezett, hogy nem igaz a vád, amely szerint törvényellenességre tanít, hanem ő maga is megtartja a Törvényt.⁹³² Pogány területről érkezőként a Szentélybe való felmenetele előtt igénybe vette az ehhez szükséges tisztulási szertartásokat⁹³³ – a vörös tehén hamvával való meghintést és a bemerítkezést –, finanszírozta négy *názír* fogadalmi áldozatait,⁹³⁴ majd feljárt imádkozni a Szentélybe.⁹³⁵ Ezt már korábban is gyakorolta, és állítása szerint a Szentélyben – annak nyilván az Izraeliták Udvara nevű részében, ahol a férfiak imádkoztak áldozataik bemutatása közben – jelent

meg neki elragadtatott állapotában [eksztaszisz] másodszor Jézus;⁹³⁶ ami arra is utal, hogy Pál hite szerint a feltámadt Jézusnak sem volt „ellenére” a Szentélyben való epifánia.

A Szanhedrin előtt állva a Törvényre hivatkozva kirohanást intéz az őt törvénytelenül, ítélethozatal nélkül megverető Chánánjá⁹³⁷ főpap ellen, de amikor megtudja, hogy ő a főpap, akkor ismét a Törvényre hivatkozva kér bocsánatot;⁹³⁸ majd pedig életének védelme miatt (a *pikkúách nefes* elvét alkalmazva) egy furfangos mondatával megosztja a Szanhedrint,⁹³⁹ de erről a tettéről később nyilvánosan elismeri, hogy minősíthető „hamis cselekedetnek”.⁹⁴⁰ Amikor nem sokkal később a Szanhedrin „kihelyezett ülése” elé állítják – mivel a rómaiak Caesareában tartják fogva –, azzal a váddal, hogy „az egész világon lázadásokat szít a zsidók közt, és a názáreti szekta legfőbb hangadója, a Templomot is megpróbálta megszenségteleníteni, de mi elfogtuk”, akkor így fogalmaz védőbeszédében:

... legföljebb tizenkét napja annak, hogy *feljöttem Jeruzsálembe imádkozni. De sem a Templomban, sem a zsinagógákban, sem pedig a városban nem kaptak azon, hogy bárkivel is vitatkoztam volna, vagy lázadást szerveztem volna a nép között. Azokat sem tudják bebizonyítani neked, amikkel most vádolnak. Azt viszont beismerem előtted, hogy a szerint az út⁹⁴¹ szerint, amelyet ők szektának [haireszisz, héberül minút] mondanak, úgy szolgállok atyáim Istenének, hogy hiszek mindabban, amik megírtak a Törvényben és a Prófétáknál,⁹⁴² azzal az Istenbe vetett reménységgel, amit ők is elfogadnak: hogy mind az igazaknak, mind a hamisaknak lesz feltámadásuk. Ezért magam is arra törekszem, hogy lelkiismeretem mindig*

tiszta legyen az Isten és az emberek előtt. Több év után *hazatértem népemhez, hogy adományokat hozzak, és áldozatokat mutassak be.* Eközben találtak rám a Templomban, *megtisztulásom után* - se nem csődület, se nem zavargás közepette! - egyes Ázsia tartományból való zsidók. Nekik kellett volna megjelenniük előtted, hogy vádat emeljenek, ha van valami panaszuk ellenem. Vagy mondják meg az itt jelenlévők: vétkesnek találtak-e, amikor a Szanhedrin előtt álltam?...⁹⁴³

Mindez szintén azt erősíti meg, amit eddig mondtunk: Pál imádkozni jött a jeruzsálemi Szentélybe - tehát elfogadta azt, mint Isten jelenlétének és az imának a helyét -; nem okozott meghasonlást a nép között; jóllehet egy alternatív *háláchá* szerint - melyet az előző részben bőségesen elemeztünk -, de a Tóra és a Tanach egészét elfogadva él; hitt a halottak feltámadásának tanításában (ez nyilván csak a farizeusok számára volt szimpatikus); lelkiismerete mindezzel kapcsolatosan tiszta; a zsidó népnek hozott adományokat a diaszpórából; rituálisan megtisztult; áldozatokat mutatott be. Az ellene felhozott vádak nem bizonyíthatók, azoknak az ellenkezője az igaz. Ismét meglehetősen valószínűtlen lenne feltételezni, hogy Pál itt - ebben a számára is középponti jelentőségű kérdésben - arcátlanul a Szanhedrin és a helytartó szemébe hazudott volna mindvégig.

Következő kihallgatásakor ugyanebben a szellemben beszél:

Amikor megjelent, körülállták a Jeruzsálemből érkezett júdeaiak, és számos súlyos vádat hoztak fel ellene, *ezeket azonban nem tudták bizonyítani*. Pál így védekezett: - Sem a zsidók Törvénye, sem a Templom, sem a császár ellen nem vétkeztem! (...) A zsidók ellen semmit sem vétettem, amint ezt te is [Festus] nagyon jól tudod. Ha pedig vétkes vagyok, és valami halálra méltó dolgot cselekedtem, nem vonakodom attól, hogy meghaljak. De ha semmi nincs abban, amivel vádolnak, senki sem szolgáltathat ki nekik.⁹⁴⁴

Agrippa előtt szintén így nyilatkozik:

Minden zsidó tisztában van azzal, hogy ifjúságom kezdetétől fogva hogyan éltem népem között Jeruzsálemben, és elejétől fogva tudják rólam - tanúsíthatják, ha akarják -, hogy vallásunk legszigorúbb irányzatát követve éltem, mint farizeus. *Most is az Isten által atyáinknak adott ígéret reménysége miatt állok bíróság előtt: amelynek beteljesedésében tizenkét törzsünk reménykedik, éjjel-nappal buzgón szolgálva. Emiatt a reménység miatt vádolnak engem a júdeaiak, felség! Vagy talán hihetetlennek tartjátok, hogy az Isten halottakat támaszt fel?* (...) Ezért, Agrippa király, nem voltam engedetlen az égi látomás iránt, hanem először a damaszkusziaknak és a

jeruzsálemieknek, majd az egész Júdea vidékének és a nem zsidóknak is *hirdettem, hogy térjenek meg és forduljanak az Istenhez, s a megtéréshez méltó tetteket vigyenek véghez.* Ezért fogtak el a júdeaiak, mikor a Templomban voltam, és próbáltak végezni velem. De az Isten mind e mai napig megsegített, ezért állok itt és teszek tanúságot kicsinek és nagynak, és *semmit sem szólok azokon kívül, amelyekről a Próféták és Mózes megmondták, hogy be kell következniük: vajon szenvednie kell-e a Messiásnak? Vajon elsőként támad-e fel a halottak közül, hogy világosságot hirdessen a népnek és a nemzeteknek? (...) Hiszel-e, Agrippa király, a prófétáknak? Tudom, hogy hiszel!*

Erre Agrippa ezt felelte Pálnak:

- Kis híján ráveszel engem, hogy kereszténnyé legyek! (...) Ekkor felkelt a király, a helytartó, Bereniké és a többi jelenlévő, és kifelé menet így beszélgettek egymás között: - Semmi halálra vagy fogságra méltót nem tesz ez az ember. Agrippa pedig azt mondta Festusnak:

- Ezt az embert fel lehetett volna menteni, ha nem folyamodott volna a császárhoz.⁹⁴⁵

És ugyanígy érvel a római zsidóság vezetői előtt is:

- Férfiak! Testvéreim! Bár *semmit sem követtem el a nép ellen, vagy az atyai szokások ellen*, Jeruzsálemből mégis foglyul adattam a rómaiak kezébe. Azok, ügyemet kivizsgálva, szabadon akartak engedni, minthogy *semmilyen halálbüntetésre méltó vétket nem követtem el*. De mivel a júdeaiak tiltakoztak, kénytelen voltam a császárhoz fellebbezni - de nem azért, mintha népem akarnám bármivel is vádolni. Ez okból kifolyólag kérettelek hát ide benneteket, hogy találkozzunk és beszéljük meg a dolgot, hiszen *Izrael reménysége miatt viselem ezt a láncot*. (...) Ezután kitűztek neki egy napot, amikor még többen fölkeresték szállásán. Ezeknek tanúságot tett, kifejtve előttük az Isten királyságát, és *kora reggeltől egészen estig igyekezett meggyőzni őket Jézusról Mózes Törvénye és a Próféták alapján*. Egyesek elfogadták beszédeit, mások azonban nem hittek neki.⁹⁴⁶

Ezek az Apostolok cselekedeteiben olvasható részek, amelyek Pál törvényhűségét bizonyítják - úgy vélem, nehéz lenne lesöpörni őket az asztalról. Különösen, ha még azt is figyelembe vesszük, hogy Lukács szerzőségét gyakorlatilag senki sem vonja kétségbe, márpedig ő az Újszövetség egyetlen nem zsidó - esetleg hellenista zsidó - szerzője, és Pál közvetlen tanítványa, úti és munkatársa. Ha Pál antinomista lett volna, a legkevésbé Lukács igyekezne azt bizonygatni, hogy nem volt az.

Most pedig térjünk át Pál leveleire.

2. A PÁL TÖRVÉNYHŰSÉGÉT BIZONYÍTÓ HELYEK A LEVELEIBEN

Pál leveleiben is állításait rendszeresen és sűrűn a Tanachból vett idézetekkel támasztja alá. A bűnöket, azok súlyát és jogos büntetését a Tóra felfogása szerint határozza meg,⁹⁴⁷ és általánosságban is kijelenti, hogy a bűnről való tudásunk a Tórából származik.⁹⁴⁸ A Tóra nélkül élők elvesznek, a Tórával élőket pedig a Tóra ítéli meg;⁹⁴⁹ a Tóra „az alakot öltött tudás és igazság [a tudás és igazság alakja = morfószisz tész gnószeósz kai tész alétheiasz]”.⁹⁵⁰

Leveleiben is reagál az őt ért vádakra:

Hatályon kívül helyezzük tehát a Törvényt a hit által? Távol legyen! Sőt, *felállítjuk a Törvényt!*⁹⁵¹

Mit fejez itt ki a *felállítjuk [hisztómen]* szó? *Helyreállítjuk? Érvénybe helyezzük? Megerősítjük?* Véleményem szerint ez egyértelmű utalás a Dt 27:26 fogalmazásmódjára:

Átkozott, aki nem *tartja fönn [jákím = állítja föl]* ezen *tannak [tóra]* szavait, megtéve azokat!

Pál fenti mondatát pontosan ezeket a szavakat használva egy héber Újszövetség-fordítás⁹⁵² így adja vissza: „n’kájjém et háttórá.”⁹⁵³ Ez a héber szó ebben a kontextusban mindig

azt jelenti: *megerősít, beteljesít, megvalósít*. Pál tehát itt azt mondja: „megerősítjük, beteljesítjük, megvalósítjuk a Törvényt.”

Máshol ilyen nyilatkozatokat tesz:

Így tehát a Törvény szent, és a parancs is szent, igazságos és jó.⁹⁵⁴

Tudjuk, hogy a Törvény jó, ha valaki törvényesen él vele...⁹⁵⁵

A keresztény hit céljának pedig azt tartja...

... hogy a Törvény jogos követelése [dikaióma = követelménye, parancsa, igazságossága] teljessé váljon [pléróthé] mibennünk, akik nem a testet, hanem a Szellemet követve élünk.⁹⁵⁶

A vérfertőzés mibenlétét még a nem zsidók vonatkozásában is a Tóra alapján határozza meg, azaz a nem vérrokonok közötti szexuális kapcsolatot (mostohaanya-mostohafiú) is incestusnak minősíti,⁹⁵⁷ és büntetésének - amennyiben a bűnös nem tér meg - a természetfölötti eredetű korai halált [a rabbinikus

irodalomban: *karet*] tartja és igényli. A végidőkről szóló apokaliptikus tanításában a Messiás végső ellenségét – az Antikrisztust – „a Törvénytelen”[ho anomosz] néven említi.

A Tanachról pedig általánosságban ezt írja Timotheosznak:

... és hogy kisgyermekkorod óta ismered a szent írásokat [ta hiera grammata], amelyek képesek téged bölccsé tenni a megmenekülésre [üdvözülésre] a Messiás Jézusban való hit által. A teljes Írás [pasza grafé] Istentől ihletett [theopneusztoz = „Isten-szellemű”, Istentől lehelt], és hasznos a tanításra, a bizonyításra [meggyőzésre], a megjavításra [korrekcióra], az igazságossággal való nevelésre, hogy tökéletes legyen az Isten embere, felkészítve minden jó cselekedetre.⁹⁵⁸

Úgy vélem, ennyi elegendő annak felsorolásszerű bemutatásához, hogy Pál a Törvényt nem kívánta érvényteleníteni, sőt „felállította”, megerősítette.

II. PÁL TÖRVÉNNYEL KAPCSOLATOS HÁLÁCHÁJÁNAK ÁLTALÁNOS RENDSZERE A NEM ZSIDÓKAT ILLETŐEN

Mielőtt rátérnék a Pál törvényhűségét kétségessé tevő szövegrészek elemzésére, átfogóan felvázolom azokat a kereteket, amelyeket tanításában *gyakorlati, életvezetési (azaz háláchikus) értelemben* a nem zsidók számára kötelezően előírt mint főapostoluk. Könnyebb lesz ugyanis világossá tenni – Péterrel szólva – „nehezen érthető” etikai, morálfilozófiai természetű elmélkedéseit, ha előtte világosan látjuk, mi az, amit a gyakorlatban megkövetelt nem zsidó gyülekezeteitől. (A diszpórában élő, ugyanezekhez a gyülekezetekhez tartozó zsidókkal kapcsolatos felfogását később tárgyalom majd.) Ennek az áttekintésnek az érdekében a Tóra – hagyományosan számolva – 613 parancsát három nagy kategóriára kell osztanunk. Ezt a felosztást Pál ugyan explicit módon nem végzi el, viszont mindenhol kitapintható gondolkodásmódja mögött. Ez a három kategória egyébként értelemszerűen is adódik a Tóra rendszeréből, és a rabbinikus irodalom gondolkodásmódjától sem idegen.

Eszerint a következőkben megkülönböztetem a Tóra 1. erkölcsi, 2. rituális-szimbolikus, 3. államigazgatási jellegű parancsait. Az alábbiakban definiálni fogom őket, és egyúttal tisztázom érvényességüket a pogánykeresztények vonatkozásában.

1. A TÓRA ERKÖLCSI JELLEGŰ PARANCSAI

Ezt a már általam is, de mások által is használt, viszonylag evidens fogalmat megkísérlem kissé pontosítani. Erkölcsi jellegűnek akkor nevezünk egy parancsolatot, ha az ember és ember – vagy ember és Isten – közötti viszonyokra

vonatkozik, azaz a személyes kapcsolatokat igyekszik megőrizni különböző fajta sérelmektől. Ide sorolható a „szeresd embertársadat, mint önmagadat” fő elve, és minden alája besorolható parancs: a gyilkosság, a házasságtörés, a lopás, a hamis tanúzás, a hazugság, a rágalmozás stb. tilalmai, a szülők iránti tisztelet parancsa, és még rengeteg más. Az erkölcsi jellegű törvények általános jellemzőjeként szokták említeni,⁹⁵⁹ hogy ezek minden időben minden emberre érvényesek: gyilkolni, házasságtörést elkövetni, rabolni, lopni mindig, mindenhol és mindenkinek helytelen. Ebből fakad, hogy valamilyen formában a legtöbb nemzet törvényei a kinyilatkoztatás ismerete nélkül is tartalmazzák ezeknek az elveknek jelentős részét, és büntetik ezek megszegését; ami azt bizonyítja, hogy az emberi együttélés általános, minden közösség által előbb-utóbb felismert elveiről van szó.

Valamivel problematikusabb az ember és Isten közötti személyes kapcsolatra vonatkozó törvények idesorolása. A bálványimádás tilalma például egy rituális-szimbolikus jellegű cselekményt tilt, ezért tekinthető ilyen típusú parancsnak is. Mégis, mivel a rabbinikus és a keresztény gondolkodásmód ezt is egyhangúlag egyetemes emberi törvénynek látja, ide fogom sorolni – de ez egyúttal jó példa arra, hogy egy parancs többféleképpen is kategorizálható egyidejűleg. (Némely tórai parancs mindhárom kategóriába illeszkedik.) Mint már korábban láttuk,⁹⁶⁰ a zsidókeresztény apostolok a nem zsidókra nézve kötelezőnek tartották a Tóra valamennyi erkölcsi jellegű parancsát; és ezt képviselte Pál is leveleiben.

2. A TÓRA RITUÁLIS-SZIMBOLIKUS JELLEGŰ PARANCSAI

Ide sorolható valamennyi olyan törvény, amely nem közvetlenül szolgálja a személyes kapcsolatok védelmét ember és ember, vagy Isten és ember között; és ebből fakadóan nem mindenkre, nem mindenhol és nem mindig érvényesek; valamint lényegük gyakran valamilyen *jel* adása, szimbolikus. A Tízparancsolatban egyedül a szombat törvénye ilyen, amelyről maga a Tóra mondja, hogy *jel [ót]* Isten és Izrael között.⁹⁶¹ Nem egyetemes emberi parancs, mert csak Izraelre vonatkozik; meghatározott időhöz kötött cselekmény (ha munkát végezni erkölcsi bűn lenne, akkor az mindennap az lenne). Maga a Tóra nevezi ugyanígy *jel*nek a szombaton kívül a körülmetélést,⁹⁶² a kovásztalan kenyeret és ünnepét,⁹⁶³ a *t'filint*⁹⁶⁴ stb. A rabbinikus felfogás szerint pedig minden ünnepnap *jel*;⁹⁶⁵ mint ahogy a Tóra a napot, a holdat és a csillagokat is jeleknek nevezi,⁹⁶⁶ amelyek meghatározzák az időt: az újhold és ünnepe is *jel* tehát. De ide sorolhatunk minden olyan törvényt, amelyet a Tanach később szimbolikusan (is) értelmez: a Szentélyt és a vele kapcsolatos teljes rituális rendszert (hiszen az állatáldozatokat már a zsoltárok és a próféták is gyakran szimbólumokként értelmezik); valamint a különböző Őtisztasági és megtisztulási törvényeket. Hogy az egyes állatokra vonatkozó étkezési tilalmak is ilyen jellegű, nem pedig erkölcsi parancsok, azt jól láthattuk fentebb Noé esetéből, akit az Írás igaz embernek mondott annak ellenére, hogy mindenfajta állatot megehetett Isten engedélyével. Nincs tehát az étkezésnek önmagában kapcsolata az ember igaz voltával, erkölcsi minőségével. Pál is így értelmezi ezeket a – nem zsidó – kolosszéiak számára:

Senki se ítéljen el tehát benneteket evés, ivás, ünnep, újhold vagy szombat miatt: mindez csak árnyéka a jövőbeli dolgoknak, de a valóság [szóma = test] a Messiásé.⁹⁶⁷

Az Izraelnek adott ünnepeket, a szombatot és étkezési korlátozásokat a már Noénak, s így minden embernek megtiltott vérevésen kívül – tehát a nem zsidóknak nem szükséges megtartaniuk. *Ezeket Pál természetfölötti igazságok árnyékainak, jeleinek, mintegy képeinek értelmezi.* A Hébererekhez írt levél – melynek szerzősége egyesek szerint kétséges, de azt senki sem vitatja, hogy páli teológiát képvisel, ezért itt tárgyalom a teljes rituális istentiszteleti rendszert is ebbe a kategóriába sorolja.⁹⁶⁸

Ezen a ponton merül fel a hellenista allegorizmus vádjának lehetősége. Azonban az allegorizmus – mint korábban már definiáltam – nem azt jelenti, hogy valaki a rituális parancsoknak – vagy bármi másnak az Írásban – allegorikus értelmezést ad, hanem azt, amikor ezzel egyidejűleg megtagadja azoknak szó szerinti értelmét. Vagyis Pál akkor lenne allegorista, és a Tóra tekintetében eretnek, ha azt állítaná, hogy a zsidóknak sem kell többé a rituális, istentiszteleti, étkezési, ünnepekkel kapcsolatos és tisztulási törvényeket megtartaniuk. Ezt azonban soha, sehol sem állította (egyetlen ilyen hely sincs az Újszövetségben!) – hanem mint a nem zsidók apostola, a nem zsidók számára értelmezi a Törvény ilyen jellegű parancsait. Rájuk nézve ugyanis ezek nem kötelezőek, sőt, egyáltalán nem is javasoltak, és teljes betérés nélkül kifejezetten értelmetlenek – a rabbinikus irodalom szerint is! Rés Lákis egyenesen azt mondja, hogy halálbüntetést érdemel az a pogány, aki megtartja a szombatot.⁹⁶⁹ A nem zsidó

keresztényeknek tehát e parancsok spirituális-etikai tartalmát kell megérteniük, és ezeket kell megvalósítaniuk. Számukra ez jelenti a Tóra teljességének megtartását.

Néhány példa erre a teljesség igénye nélkül: az állatés különböző egyéb rituális áldozatok helyett a nem zsidó keresztényeknek „csak” önmagukat, életüket kell teljesen átadniuk és alárendelniük Istennek „áldozati juhokként”.⁹⁷⁰ Ők maguk, testük és közösségeik szolgálnak szellemi Szentély gyanánt.⁹⁷¹ Peszachi áldozatuk maga Jézus, a kovásztalan kenyér saját büntelen életük kell, hogy legyen.⁹⁷² Körülmetéltségük a szívük körülmetéltségét jelenti: az engedelmességet, az erkölcsi parancsok megtartását.⁹⁷³

A nyomtató ökör szája bekötésének tilalmát esetükben a szellemi vezetőik anyagi támogatásának parancsaként értelmezi Pál.⁹⁷⁴ Ugyanerre vonatkoztatja a papok részesülését az áldozatokból.⁹⁷⁵ A negyven éves pusztai vándorlás eseményeit mint történelmi tipológiát vonatkoztatja intő jelként az egyház előrehaladására.⁹⁷⁶ Az áldozatok papok általi megevésének inverzét látja a bálványáldozatok fogyasztásában, ezzel támasztja alá ennek tilalmas voltát.⁹⁷⁷ Az illatáldozat a keresztények szellemi kisugárzását jelképezi.⁹⁷⁸ A kétféle állattal egy igában történő szántás tilalmát a bűnös, istentelen vagy bálványimádó emberekkel való szövetséges viszonyra, szellemi közösségvállalásra vonatkoztatja;⁹⁷⁹ a manna szedésekor tapasztalható csodálatos egyenlőséget pedig a szegények támogatásának köteletségére.⁹⁸⁰ A magaslatok elpusztítására vonatkozó parancs az idegen ideológiák, tanrendszerek, hamis vallások lerombolását jelenti.⁹⁸¹ A vízben történő rendszeres alámerítkezés az igehirdetés hallgatásának felel meg.⁹⁸² Az italáldozat kiöntése az oltáron, úgy tűnik, a vértanúságra utal;⁹⁸³ az ételáldozat

bemutatása és megsózása pedig az Ige minőségi hirdetésének felel meg.⁹⁸⁴ A Szentély szent edényei szintén maguk a keresztények.⁹⁸⁵ A Hébererekhez írt levél szerint az igazi Szentély a menny, a Messiás a mennyi főpap, és a rituális istentisztelet minden törvénye és eleme természetfölötti valóságra utal, azt jeleníti meg.⁹⁸⁶ (Itt meg kell jegyeznünk, hogy a Hébererekhez írt levél a zsidókeresztényekhez szól, tehát ebben eltér a többi, pogányokhoz írt páli levéltől. De nem is állítja sehol sem, hogy a zsidókeresztényeknek el kellene hagyniuk a Törvény rituális parancsait – hanem csak értelmezi azokat a természetfeletti valóságra.) Ugyanitt a dicséretet, a vallástételt, a jótékonyt és az adakozást állítja párhuzamba az áldozatokkal.⁹⁸⁷

Nagyon fontos leszögeznünk, hogy a rituális jellegű parancsok ilyen szimbolikus értelmezése önmagában nem páli, nem új, sőt még csak nem is hellenista találmány, hanem magában a Tanachban is bőségesen megtalálható,⁹⁸⁸ és a rabbinikus irodalom is rengetegszer alkalmazza, főként a *midrások*ban (az Énekek énekének pedig tartalma miatt *csak* az allegorikus értelmezése fogadható el a rabbik számára). Újdonság – és egyben hellenista eretnekség – csak az lenne, ha valaki azt állítaná, hogy a zsidóknak nem kell ezeket szó szerint megtartaniuk, ha erre lehetőségük van.

Ha pedig elfogadjuk, hogy a rituális törvényeknek van szimbolikus jelentéstartalmuk, és ezek isteni, természetfölötti igazságokra utalnak – márpedig miért ne fogadnánk el, ha erről beszél a Tanach, a rabbinikus irodalom és az Újszövetség egyaránt –, akkor felmerül a kérdés: *mi is ezekben a jel és a jelzett, a szimbólum és a valóság viszonya?* Egyértelmű, hogy *a rituális cselekmény a jel/szimbólum – az általa megjelenített eszme,*

természetfölötti vagy etikai igazság pedig a jelzett valóság. Vagyis az utóbbi magasabb rendű az előbbinél - annak ellenére, hogy a rituális cselekményt gondolhatnánk elsődlegesebbnek, mivel az meggy végbe érzékileg tapasztalható módon. Ezért van, hogy a próféták rendszeresen figyelmeztetnek: amennyiben a cselekmény természetfölötti igazságtartalma nincs kielégítve, a rituális cselekmény önmagában értéktelenné válik.⁹⁸⁹ Fordítva azonban nem.

Összefoglalva: Pál és a Tizenkettő szerint a Törvény rituális-szimbolikus parancsait a pogánykeresztényeknek szó szerint nem kell megtartaniuk, viszont meg kell valósítaniuk azok spirituális-etikai tartalmát, vagyis igazi lényegét. A zsidókeresztények sincsenek felmentve ez utóbbi alól: rájuk mindkét értelemben kötelezőek voltak ezek a törvények mindaddig, amíg lehetséges volt megtartani őket - azaz a Churbánig. A Szentély lerombolásától és az Ország elvesztésétől fogva ugyanis e parancsok túlnyomó többsége rituális értelemben megtarthatatlanná vált, így a zsidóság számára sem maradt más alternatíva, mint „csak” spirituális-etikai tartalmuk, azaz lényegük megélése és megvalósítása. Ezt tették a zsidókeresztények - de ugyanezt az utat választotta a rabbinikus judaizmus is, amikor az áldozatokat az imákkal, jótékonyssággal stb. helyettesítette. Erről azonban majd később.

Pál tanítása tehát ezeket illetően semmilyen tekintetben nem volt eretnokség.

3. A TÓRA ÁLLAMIGAZGATÁSI JELLEGŰ PARANCSAI

Mint ismeretes, a Tóra egy teokratikus jellegű állammá is szervezte országában Izrael nemzetét, és számos olyan parancsot is tartalmaz, amelyek csak ebben a minőségében tarthatóak meg. Ezeket nevezem államigazgatási jellegű parancsoknak. *Közös jellemzőjük, hogy más törvényekkel rendelkező, idegen országban, államban általában nem tarthatók meg.* Például a házasságtörés tilalma erkölcsi jellegű parancs, és egyénileg bárhol, bármikor követhető; a rá kiszabott halálbüntetés azonban nem hajtható végre egy olyan államban, amely ezt nem engedélyezi – nem is beszélve, mondjuk, a szombat megszegése miatti halálbüntetésről. Egy idegen országban élő zsidó nem tudja megtartani a szombatév és a *jóvé* év törvényeit, sem az ismeretlen gyilkos esetében a tehén nyaka eltörésének rituális parancsát; nem tudja – sőt nem is köteles – felvinni a tizedeket a Szentélybe; nem tud részt venni mindhárom zarándokünnepen; és sorolhatnánk. Más éghajlatú országban még időjárási, földrajzi tényezők is lehetetlenné tehetik számára sok parancs megtartását (például a Szentföldnél valamivel északabbra már nem érik be az árpa az *ómer*áldozat bemutatásának idejére).⁹⁹⁰ Ha nincs Szentély, a Szanhedrin tórai tekintélye is nagyon megcsorbul, mint láttuk, voltaképpen pusztán emberi igazgatási szervezetté minősül le. Ahol mások a helyi szokások, ott nem lehet megtartani a kalászszedés törvényét, vagy azt, hogy bárki bemehet másnak a szőlőjébe és vetésébe, hogy ott jóllakjon; és számos más, „szociális hálóként” működő Törvényt. Nem lehet kiirtani az idegen ország területéről a bálványokat (bár ezt a Tóra nem is igényli); számos parancs kiüresedik, illetve megtarthatatlanná válik ott, ahol nem létezik a rabszolgaság intézménye; a sógorházasság törvénye megtarthatatlan ott, ahol nem engedélyezett a többnejűség; és így tovább.

Nyilvánvaló, hogy ha egy zsidó vagy egy zsidó közösség megkísérelné idegen országban is megvalósítani ezeket a törvényeket, akár csak részlegesen is, súlyosan összeütközne a helyi hatóságokkal és lakosokkal. Sőt a Szentföldön sem lehet teljes mértékben megtartani őket akkor, ha idegen birodalom uralma alatt áll - részben ez volt a babilóni fogságból való hazatelepülés után a zsidóság egyik nagy, sok zavarhoz, magához az 1. századi összeomláshoz is vezető problémája. A mai Izrael ugyan önszántából is, kezdettől fogva világi állam - de ez külső szükségszerűség is: azonnal polgárés világháborúhoz vezetne egyidejűleg, ha megpróbálná újra bevezetni a mózesi teokratikus rendszert. Még reménytelenebb a helyzet a diaszpórában. Az élet védelmének elve tehát implikálja ebben a helyzetben, hogy a *díná d'málchútá díná* rabbinikus törvénye felülírja a Tóra összes államigazgatási törvényét: ezek a diaszpórában - sőt a nem teljesen független Izraelben is - mind hatályon kívül kerülnek. Hasonlóképp, mint láttuk, a tisztasági törvények túlnyomó többsége is, mivel a diaszpórában élő egész zsidó közösség pusztá ottléte által szükségképpen rituálisan tisztátalanná válik.

Még nyilvánvalóbb tehát, hogy ezek a parancsok a saját országaikban élő nem zsidóktól egyáltalán nem kérhetők számon. Sem a Tóra, sem a rabbinikus irodalom, sem az Újszövetség nem igényli, hogy az igaz módon élni kívánó nem zsidók arra törekedjenek, hogy saját nemzeteiket, államaikat, birodalmaikat a mózesi államrend követelményeinek megfelelően megpróbálják átalakítani (ez súlyos összeütközésekhez is vezetne). Tehát meg kell barátkoznunk azzal a gondolattal, hogy a Törvény valamennyi ilyen természetű parancsa érvényét veszíti - pontosabban soha nem is volt érvényes, még a Tóra önértelmezése szerint sem - egy teljesen független Izrael állam határain kívül.

Ráadásul ez – mint látjuk – nemcsak a nem zsidókra, hanem a diaszpórában élő zsidókra is vonatkozik, amit a rabbinikus irodalom is maximálisan elismer és figyelembe vesz.

Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy a Tóra államigazgatási parancsainak tanulmányozása rengeteg olyan mögöttes elvet, közösségi-erkölcsi megfontolást tartalmaz és sugall, amelyekből akár az egyéni, akár a pogány társadalom alakítására vonatkozó cselekvés fakadhat. Ha nem is tarthatjuk meg a megváltó rokon (a *góél*), a *jóvé*l év, a szegénytized stb. törvényeit, az ezek mögött álló emberiességi elvek, a szegények támogatásának kötelezettsége stb. arra motiválják a Tóra tanulmányozóját, hogy olyan cselekvési módot találjon, amelyek a helyi társadalom szokásaival és törvényeivel összhangban mégis érvényre juttatják ezeket a mögöttes alapelveket. A Tóra államigazgatási törvényei tehát betű szerinti értelmükben nem kötelezik a nem zsidókat – sőt a diaszpórában élő zsidókat sem –, de, hasonlóan a rituális parancsok esetéhez, a mögöttük álló elvek igen. Pál leveleiben, ha az előbbieknél kevésbé nyilvánvalóan is, de kitapintható a Törvény ilyen értelmű képviselője a nem zsidók között.

Mint már jeleztem, előfordulnak olyan parancsok is, amelyek a három nagy kategóriából kettőbe vagy akár mindháromba beletartoznak egyidejűleg. Ezek ennek megfelelően értelmezhetőek a felvázoltak szerint.

Azt állítom tehát, hogy Pál a nem zsidók irányában a Törvény parancsainak e három nagy kategóriáját a fentiek szerint képviselte, és e tekintetben semmiféle törvénytelenességgel vagy törvényellenességgel nem vádolható. Tanítása teljes összhangban maradt a Tizenkettő

által a nem zsidó keresztényeket illetően hozott határozattal, valamint a Tanachhal; sőt még a szélsőségektől mentes, középutas rabbinikus felfogással is. Hiszen a saját nemzeteikben élő nem zsidókat tömegesen „teljes prozelitává” tenni maga lett volna a totális abszurditás, amit az írott Tóra semmilyen tekintetben nem követelt meg, sőt nem is tartott kívánatosnak.

Úgy vélem, sikeresen bizonyítottam, hogy Pál hűséges volt a Törvényhez, hogy helyes értelmezése egyedül ezek között a keretek között képzelhető el. Az alábbiakban rátérhetek tehát azokra a „nehezen érthető” szövegeire, amelyek vele szemben mégis az antinomizmus vádját inspirálták.

III. A PÁL TÖRVÉNYHŰSÉGÉT KÉTSÉGESSÉ TEVŐ SZÖVEGHELYEK AZ ÚJSZÖVETSÉGBEN

Tekintettel arra, hogy Pálnak a Törvény mibenlétét taglaló szövegrészei igen hosszúak, amelyeket itt nem lesz helyem teljes terjedelmükben idézni és részletesen analizálni; valamint arra, hogy nehéz, „filozófiai jellegű” szövegek is, nem lineárisan, könyvről könyvre, mondatról mondatra fogom elemezni őket, hanem tematikusan csoportosítva, nagyjából a következőképpen haladva: 1, az Új Szövetség tanítása;

2. a kegyelemből, hit által történő, a Törvény megcselekvésétől független megigazulás és megmenekülés

(üdvösség) tanítása;

3. milyen értelemben függesztődött fel a Törvény?

4. a nem zsidók egyenlőként való befogadása Isten királyságába;

5. Pál tanítása a hellenizált és a júdeai zsidók irányában;

6. a Törvény felől való küzdelmek kerülése: törekvés az egységre;

7. a tisztasági törvények értelmezése;

8. a Szentély rituális szolgálatainak értelmezése.

1. AZ ÚJSZÖVETSÉG TANÍTÁSA

A Jézus által megkötött Új Szövetség⁹⁹¹ fogalma – mely ekként a korábban kötöttet, a Törvényt, mintegy „régivé”, „őszövetséggé” minősíti –, *már Jézus szóhasználatában megjelent*. Márknál⁹⁹² legalábbis amennyiben a Textus Receptus, a Pesitta, a Vulgata, a bizánci szövegek többsége és az Erasmus által kiadott (Robert Estienne által 1550-ben kinyomtatott) szövegeit vesszük alapul – a modern kritikai kiadások ugyanis itt a *kainosz*, *új* szót kirekesztik, mivel tizenegynéhány korai kéziratban nem szerepel.⁹⁹³ *Lukács evangéliumában* viszont minden szövegkiadás, még a kritikaiak is elfogadják:⁹⁹⁴

Majd miután megvacsoráztak, ugyanígy fogta a poharat is, és így szólt:

- Ez a pohár az én tiértetek kiömlő véremmel megkötött új szövetség!⁹⁹⁵

Ezeken a helyen kívül azonban csak Pál – és az ő köréhez kötődő Hébererekhez írt levél – használja.⁹⁹⁶ Ez utóbbi az Új Szövetség fogalmának bevezetésekor szorosán hozzáköti érvelését egy Tanach-beli szöveghelyhez, amelyet egymás után kétszer is nagy terjedelemben idéz:⁹⁹⁷

... így viszont [Jézus] most annyival magasabb rendű szolgálatot kapott, amennyivel jobb az a szövetség is, amelynek a közbenjárója, s amely jobb ígéretekre alapozva emelkedett törvényerőre. *Hiszen ha az az első [szövetség] maradéktalanul kielégítő [amemptosz = hibátlan] lett volna, nem lett volna igény egy másikra helyette.* Mert e szavakkal tett szemrehányást nekik: „Lásd, eljönnek azok a napok, mondja az Úr, amikor új szövetséget kötök majd Izrael házával és Júda házával, nem annak a szövetségnek megfelelően, amelyet apáikkal kötöttem azon a napon, amikor kézen fogva kivezettem őket Egyiptom földjéről – de nem maradtak hűek szövetségemhez, és én sem törődtem velük, mondja az Úr –; mert ez az a szövetség, amelyet Izrael házával kötök majd azoknak a napoknak elmúltával, mondja az Úr:

törvényeimet az értelmükbe helyezem, szívükre írom föl azokat; Istenükké leszek, ők pedig népemmé lesznek; és akkor majd nem tanítja az egyik a honfitársát, a másik a testvérét e szavakkal: »Ismerd meg az Urat!«, hiszen mindenki ismerni fog engem közülük a kicsinytől a nagyig; mert könyörületes leszek igazságtalanságaik iránt, és bűneikről semmiképpen nem emlékezem meg többé.”⁹⁹⁸ Azzal, hogy az „új” szót használja, réginek nyilvánította az elsőt;⁹⁹⁹ ami pedig régivé válik és megöregszik, az közel áll az elmúláshoz.¹⁰⁰⁰

A Szent Szellem is tanúságot tesz nekünk erről, mert miután azt mondja: „... ez az a szövetség, amelyet kötök majd velük azoknak a napoknak elmúltával, mondja az Úr: törvényeimet szívükre helyezem, az értelmükbe írom föl azokat...”, utána így szól: „... és bűneikről és törvénytelenégeikről semmiképpen nem emlékezem meg többé.” Márpedig ahol ezek el vannak törölve, ott nincs többé áldozat a bűnökért.¹⁰⁰¹

Látható tehát, hogy az Újszövetség, szándéka szerint, nem új fogalmat vezet be, amikor használni kezdi az Új Szövetség kifejezést, hanem egy Jirmeja-idézetre építi ezt a tanítást, amelynek eredetije a Tanachban így hangzik (az IMIT-fordításban):

Ime napok jönnek, úgymond az Örökkévaló, kötök Izraél házával és Jehúda házával új szövetséget [b'rit chádásá]. Nem mint azon szövetség, amelyet kötöttem [ló kább'rit áser kár'tí] őseikkel, midőn megfogtam kezüket, hogy kivezesse őket Egyiptom országából, amely szövetségemet ők megszegték, holott én voltam az uruk, úgymond az Örökkévaló; hanem ez a szövetség, melyet majd kötök Izraél házával ama napok után, úgymond az Örökkévaló: tanomat belsejükbe adom és szívükre írom, és leszek nekik Istenül és ők lesznek nekem népül. És nem fogják többé tanítani egyik a másikat és egyik a testvérét, mondván: ismerjétek meg az Örökkévalót, mert mindnyájan megismerni fognak engem, aprajától nagyjáig, úgymond az Örökkévaló, mert megbocsátom bűnüket és vétkükre nem emlékezem többé.¹⁰⁰²

Az Isten és Izrael között kötendő Új Szövetség ígérete és eszménye nem újszövetségi eredetű tehát, hanem szerepel a Tanachban. Jirmeja próféta itt azt is világosan közli, hogy a - valamikor a babilóni fogság után megkötendő - Új Szövetség nem olyan lesz, mint a korábbi, amelyet egyértelműen azonosít a Szináj-hegyen megkötöttel, amelyet a nép megszegett. A leendő Új Szövetséget azzal jellemzi, hogy „tanomat [et-tóráti] belsejükbe adom és szívükre írom”, ami által mindenki személyesen ismeri meg Istent. Az Új Szövetség megkötése teljes bűnbocsánattal és korábbi bűneik elfelejtésével is együtt jár majd.

A páli teológia ezt az ígéretet látja beteljesedni a Jézus-hitben. Nézzük meg közelebbről, hogy ez ellentétben áll-e a

Tórával vagy a Tanachhal.

A Jirmeja-szöveg éppúgy, mint a hozzá fűzött páli gondolat, két irányban értelmezhető: 1. ha az Új Szövetséget, valamint azt az állítást, amely szerint az nem olyan lesz, mint a korábbi, úgy magyarázzuk, hogy a Tóra lényegileg, tartalmilag megváltozik ennek során, azaz részben vagy egészben érvénytelenné válik,¹⁰⁰³ akkor nemcsak Pál, de maga a Tanach állítása is szembekerül azzal, amit maga a Tóra, valamint Jézus és a Tizenkettő, valamint a rabbinikus hagyomány is egybehangzóan állít a Tóra örökérvényűségéről.

A másik lehetőség, hogy 2. nem azt kell értenünk a „nem mint azon szövetség, amelyet kötöttem atyáikkal” kifejezés alatt, hogy a Szinájon adott Tóra parancsait, tartalmát, érvényességét Isten eltörli, hanem valami mást. Ebben az esetben az iménti ellentmondások kiküszöbölődnek, és Jirmeja – és a Héber-levél – állításai összhangban maradhatnak a Tanach többi szövegével, Jézus és a Tizenkettő hitvallásával és a rabbinikus felfogással is. De mi ez a más? Mind Jirmeja, mind a páli szövegek – ha az összes eddig mondottak, a sokszorosan kifejezett törvényhűség fényében értelmezzük őket – arra mutatnak, hogy *az Új Szövetség nem tartalmilag, hanem mintegy formailag új, annyiban, hogy lényege szerint az emberi szív belsejébe íratik be, és nem külső kontrollként jelenik meg.*

Mielőtt továbblépnék, röviden áttekintem, mit tanít a szóbeli Tan a fenti Jirmeja-szöveggel kapcsolatosan.

A. AZ ÚJ SZÖVETSÉG A RABBINIKUS IRODALOMBAN

Mindenekelőtt rendkívül szembeűnő, hogy a Jirmeja 31:30-33-ról, és különösen az Új Szövetségről a rabbinikus irodalom szinte egyáltalán nem beszél.¹⁰⁰⁴ A Rási például egy szóval sem kommentálja. A nagyon kevés hely késői – vagy későn lejegyzett – *midrás*okban található: az egyik arról beszél, hogy ha két *chávér* a *hálácháról* beszélget, és hibát követnek el amiatt, hogy valamit elfelejtettek a Tórából – az ilyen felejtés, mint máshol olvassuk, az emberben lévő gonosz ösztön [jécer hárá] miatt történik –, akkor Isten maga fogja eszükbe juttatni az elfelejtett dolgot, és ő fogja a szívükbe írni (itt idézi a Jirmeja-sort ennek alátámasztására).¹⁰⁰⁵

Ennél jóval sokatmondóbb az a *midrás*, amelyben Rabbi Chizkijjá azt mondja Rabbi Sim'ón ben Závdi nevében: „Mindaz a Tóra[-tanulás], amit ebben a világban tanulunk, hiábavalóság az eljövendő világban tanulandó Tórához képest. Mert ebben a világban az ember tanulja a Tórát, de [mindig] elfelejti; viszont mi van megírva az eljövendő világról? »Tórámat belsejükbe adom.« A Rabbik azt mondják: A gonosz ösztön eloszlik a jó ösztön előtt (...) az eljövendő világban.”¹⁰⁰⁶ A Zóhár¹⁰⁰⁷ és a Jálkút¹⁰⁰⁸ is hasonlóan értelmezi ezeket a sorokat a messiási időre vonatkoztatva.

Amikor Izrael fiai panaszkodnak Mózesnek, hogy mindig elfelejtik a Tórát, és kérik, hogy Isten valamiképp rögzítse azt a szívükbe, Mózes így felel nekik: „Ez most nem lehetséges, de a jövőben majd megvalósul”- és idézi – Mózes! – Jirmeja próféciáját. A felejtés oka, hogy a Tóra hallgatása ugyan kitepi a gonosz ösztönt a szívükből, de az később mégis visszatér oda. Mikor újra megtörténik ez, a panaszkodó népnek Mózes ismét egy prófétaí ígérettel

ugyanazt válaszolja, de ezúttal két Jechezkél-szövegrészt idéz, ezeket:¹⁰⁰⁹

És adok nekik egy szívet, és új szellemet adok beléjük, eltávolítom a kőszívet húsukból és adok nekik hús-szívet; azért, hogy törvényeim szerint járjanak és megőrizték rendeleteimet és megtegyék azokat; és majd népül lesznek nekem, én pedig leszek nekik Istenük.¹⁰¹⁰

És hintek reátok tiszta vizet, hogy megtisztuljatok; mind a ti tisztátalanságaitoktól és bálványaitoktól megtisztítlak titeket. És adok nektek új szívet és új szellemet adok belétek és eltávolítom a kőszívet húsoktól és adok nektek hús-szívet. És szellememet adom belétek és azt cselekszem, hogy törvényeim szerint járjatok és rendeleteimet megőriztétek és megcselekedjétek.¹⁰¹¹

A szóbeli Tan egybehangzóan a messiási időkre vonatkoztatja ezeket a próféciákat is, párhuzamba állítva a fenti Jirmeja-hellyel. A bB'ráchót 32a95 szerint *Izrael ellenségei, vádlói azért fognak megbukni és megszegyenülni, mert Isten tudatában van a gonosz ösztön és a bűn jelenlétének Izraelben, és bizonyos értelemben felelősséget vállal érte, ugyanis csak Őtudja - és fogja - elvenni ezt Izrael szívéből a fenti soroknak megfelelően. A kőszív nem más, mint maga az emberben lévő gonosz*

ösztön, annak hét bibliai neve közül ez az egyik.¹⁰¹² Egyes *midrások* így fogalmazzak:

Isten azt mondta: Ebben a világban, mivelhogy rágalmazók vannak köztetek, visszavontam a Jelenléteket közületek (...) De az eljövendő időben, amikor gyökerestől kitépem a gonosz ösztönt belőletek, amint írva áll: „És eltávolítom a kőszívet húsoktól”, akkor majd helyreállítom a Jelenléteket közöttetek. Honnan van ez? Mert írva áll: „Lészen pedig ez után: kiöntöm Szellememet minden testre... ”;¹⁰¹³ és mivel megnyugtatam mindegyikőtökön a Jelenléteket, mindannyian megérdemlitek a Tórát, és békében fogtok élni a világon, ahogy megmondattam: „És mind a fiaid az Örökkévaló tanítványai, és sok lesz fiaidnak békéje.”¹⁰¹⁴

A Szent, áldott legyen, így szólt Izraelhez: Ebben a világban, amikor a gonosz ösztön befolyása alatt álltok, nem tartjátok meg a parancsokat, de az eljövendő időben majd kitörlöm azt belőletek, ahogy megmondattam: „És eltávolítom a kőszívet húsoktól és adok nektek hús-szívet. És szellememet adom belétek...”¹⁰¹⁵

Isten azt mondta Mózesnek: Ebben a világban bálványokat készítenek a bennük lévő gonosz ösztön miatt, de az eljövendő világban gyökerestől kitépem belőlük a gonosz ösztönt, és hússzívet adok nekik, amint írva áll: „És

eltávolítom a kőszívet húsoktól és adok nektek hús-szívet.”¹⁰¹⁶

Rabbi Lévi kifejtette: Olyan ez, mint egy magányos település, amelyet feldúltak a bebetörő bandák. Mit tett a király? Kinevezett egy parancsnokot, hogy védje meg. Ugyanígy a Szent, áldott legyen, ezt mondta: A Tórát is kőnek hívják, és a gonosz ösztönt is kőnek hívják. Hogy a Tórát kőnek hívják, azt bizonyítja ez a vers: „... a kőtáblákat meg a tant [tórát] és a parancsolatot”;¹⁰¹⁷ hogy a gonosz ösztönt kőnek hívják, azt bizonyítja ez a vers: „És eltávolítom a kőszívet húsoktól.” Tehát a Tóra is kő, meg a gonosz ösztön is kő. Kő vigyáz a kőre!

Ezek a szövegek egészen nyilvánvaló párhuzamot, sőt tartalmi azonosságot mutatnak Pállal, és közelebb vezetnek az ő Új Szövetség-koncepciójának pontosabb megértéséhez:

A mi levelünk ti vagytok, amely a szívünkbe van beírva, s amelyet ismer és olvas minden ember; hiszen nyilvánvaló, hogy ti a Messiásnak a mi szolgálatunkból származó levele vagytok, amelyet nem tintával, hanem *az élő Isten Szellemével, s nem kőtáblákra, hanem a szív hústábláira írtak föl. De ilyen bizalmunk a Messiás által van Isten iránt.* Nem mintha önmagunktól, mintegy a magunk erejéből alkalmasak lennénk arra, hogy bármit is gondoljunk – nem, a mi alkalmasságunk az

Istentől származik, aki alkalmassá is tett bennünket arra, hogy *az új szövetség szolgálói legyünk, nem a betűé, hanem a Szellemé; mert a betű megöl, a Szellem viszont életet ad.* De ha a halál betűkkel kőbe vésett szolgálata dicsőséggel járt, olyannyira, hogy Izrael fiai nem tudtak Mózes arcára ránézni, annak mulandó dicsősége miatt, hogyne járna még nagyobb dicsőséggel a Szellem szolgálata? *Mert ha a büntető ítélethozatal szolgálata dicsőség, mennyivel inkább túlrad dicsőségben az igazzá válás szolgálata!* Hiszen ami dicsőséges volt, már nem dicsőséges többé az őt túlszárnyaló dicsőség miatt. Mert ha a mulandó dicsőséggel jár, mennyivel inkább dicsőséges az, ami megmarad! Miután tehát ilyen reménységgel rendelkezünk, teljesen nyíltan élünk is vele – nem úgy, mint Mózes, aki leplet tett az arcára, hogy Izrael fiainak ne kelljen végignézniük a mulandó dicsőség elmúlását; *de a felfogóképességük [noéma, szívnek is fordítható] kővé vált [epóróthé,¹⁰¹⁸ megkövesedett].* Minthogy *ugyanaz a lepel a régi szövetség felolvasásakor mind a mai napig felfedetlenül ott marad, tudniillik csak a Messiásban tűnik el – így mindmáig, valahányszor csak Mózeszt olvassák, lepel borul a szívükre; de amint megtérnek az Úrhoz, a lepel elvétetik.* Az Úr pedig a Szellem, és *ahol az Úr Szelleme van, ott van a szabadság.*¹⁰¹⁹

A fenti midrások és Pál között valójában az egyetlen lényegi, tartalmi különbség csak az, hogy utóbbi jelen idejüként beszél arról, amiről előbbiek csak a jövőben

megvalósuló ígéretként. Ez érthető is, hiszen Pál abban hitt, hogy a Messiás Jézus, akinek eljövételével a messiási korba való átlépés megkezdődött: az ígéret valóra vált. *Teljes összhang van viszont a rabbinikus koncepció és Pál között abban, hogy a Messiás előtti korban a Tórát nem tudja hiánytalanul sem megérteni, sem megélni Izrael, mivel a benne működő gonosz ösztön (kőszív) sem a megjegyzésére, sem a teljes megértésére (Pálnál ezt a „lepel” akadályozza), sem pedig szilárd megtartására nem engedi alkalmassá válni.* Pál azért nevezi itt a Törvény szolgálatát „a halál betűkkel kövekbe vésett szolgálatának”, „a büntető ítélethozatal szolgálatának”, mert a Tóra, miközben láthatóan nem adja meg a gonosz ösztön alól való végleges felszabadulás lehetőségét – s így tökéletes megértése és megtartása a messiási kor előtt lehetetlen –, ugyanakkor kárhóztat minden bűnt, sokat halállal vagy átokkal is büntet. A Messiás ezzel szemben hússzívet ad, és Isten Szelleme öntetik ki általa, vagyis beteljesül az ígéret.

Anélkül, hogy most tételelesen és részletesen tovább elemeznénk a fentieket, összefoglalom Pál Új Szövetség-értelmezését a véleményem szerint helyes, azaz nem antinomista olvasatban.

B. AZ ÚJ SZÖVETSÉG PÁLI TANÍTÁSÁNAK NEM ANTINOMISTA ÉRTELMEZÉSE

Nem kerülgetve tovább a forró kását, szilárd álláspontom a következő: *amikor Pál az Új Szövetség érvénybe lépéséről beszél, ezt – az ebben a tanulmányban tárgyalt összes eddigiekkel összhangban – nem úgy kell érteni, hogy a*

Szináj-hegyi szövetségben adott Tóra tartalmilag megváltozna; hogy ezután más lenne a jó és a rossz, mint eddig; hogy Izraelnek ezután mást kellene tennie, mint eddig; hogy a régi parancsok helyett újak lépnének érvénybe, míg a régiek, akárcsak a legkisebbek is, elvesztenék érvényüket; és így tovább. Hanem azt, hogy Izraelnek a tartalmilag örök Törvényhez való viszonya radikálisan megváltozik: a Tóra külső, kikényszerített követelményrendszerből bensővé válik, kanti fogalmakkal szólva heteronóm erkölcs helyett autonóm erkölccsé. A Jirmeja-mondat, mely szerint az Új Szövetség „nem [olyan,] mint azon szövetség, amelyet kötöttem őseikkel”, nem úgy értendő sem a prófétánál, sem Pálnál, hogy Isten eltörli régi értékrendjét, és helyette egy újat ad – hiszen ez azt jelentené, hogy Ő maga változott meg, ami képtelenség –, hanem úgy, hogy ugyanezt az értékrendet radikálisan más módon érvényesíti, mint korábban: „beírja a szívbe”, azaz külsőből teljesen bensővé teszi, büntetésekkel kikényszerített jellegét megszünteti, s az emberek úgy fogják azt megtartani, mintha saját magukból fakadna, azaz teljesen szabad emberek szabad döntéseiként – de tartalmilag mégis éppen a Tórát tartják meg. Így válnak mintegy Isten felnőtt fiaivá, így értendő, hogy Isten Szelleme lakik mindegyikükben: teljesen szabad lényük belsŐ törvénye immár ugyanaz, mint teljesen szabad Atyjuk belsŐ törvénye.¹⁰²⁰

Pál maga is alkalmazza a gyermek–felnőtt hasonlatát ennek megvilágításához:

És azt mondom, hogy ameddig az örökös kiskorú, semmiben sem különbözik a rabszolgától – holott mindennek tulajdonosa –, hanem

alkalmazottak és házvezetők alá van rendelve az apja által eldöntött ideig. Ugyanígy mi is, amikor kiskorúak voltunk, a világ elemeinek rabszolgái voltunk. Amikor azonban letelt az idő, Isten kiküldte a fiát, aki asszonytól lett, Törvény alatt lett, hogy megváltsa a Törvény alatt lévőket, hogy részesüljünk az örökbefogadásból. Mivel pedig fiak vagytok, kiküldte Isten a fia Szellemét a szívünkbe, amely ezt kiáltja: „Abba, Atya!” Úgyhogy nem vagy többé rabszolga, hanem fiú. Ha viszont fiú, akkor örökös is Isten által!¹⁰²¹

A modern pszichológia is abban látja a gyermek és a felnőtt közötti különbség lényegét, hogy a gyermek külső kontroll alatt áll (azért teszi a jót, mert fél a büntetéstől és akarja a jutalmat), míg a felnőtt belső kontroll alatt (azért teszi a jót, mert ő maga azt akarja tenni). A serdülőkor, a felnövés tétje éppen az, hogy a külső kontroll egészségesen átalakul-e belső kontrollá. A pszichológiai megbetegedések egy jelentős része visszavezethető arra, hogy a felnőtt korú ember külső kontroll alatt maradt vagy szeretne maradni, azaz lelkiileg gyermek.

Azt állítom, hogy a „Törvény alatt állni” kifejezés Pálnál mindenhol azt jelenti, hogy a Messiás eljövetele előtti Izrael egyénileg és közösségi értelemben egyaránt a Tóra külsőleg – átokkal és áldásokkal, büntetésekkel és jutalmakkal, államhatalmi eszközökkel stb. – is kikényszerített uralma alatt állt. *Amikor Pál arról beszél, hogy valaki „nincs a Törvény alatt”, azt nem úgy érti, hogy az illető szabadon megszegheti a Törvényt, azaz törvényellenesen élhet, vagy hogy a Törvény bármely parancsát érvénytelennek tekintheti, hanem úgy, hogy egyesült a Törvénnyel. Nem áll*

a Törvény „alatt”, mert egy a Törvénnyel,¹⁰²² saját akarata teljesen szabadon, teljesen önkéntesen, de teljesen azonosul a Törvénnyel (ez a megtérés, teljes szívből és teljes lélekből):

Mert nem fog uralkodni rajtatok a bűn: ugyanis nem a Törvény, hanem a kegyelem alatt álltok. Hogy is van tehát? Kövessünk el bűnöket, mivel nem a Törvény, hanem a kegyelem alatt állunk? Távol legyen!¹⁰²³

Ami ugyanis lehetetlenség volt a Törvény számára, amiben erőtlén volt a test miatt, azt az Isten megtette: saját fiát küldve el a bűn miatt olyan testben, mint amilyen a bűn teste, kimondta a kárhozzátó ítéletet a testben lévő bűn fölött, *hogy a Törvény jogos követelése [dikaióma = követelménye, parancsa, igazságossága] teljesüljön mibennünk, akik nem a testet, hanem a Szellemet követve élünk.* Akik ugyanis a testi természetben élnek, a test dolgaival törődnek, akik pedig a Szellemben, a Szellem dolgaival. Mert a test a halállal van elfoglalva, a Szellem pedig az élettel és a békességgel. *Mivel a testi természet törekvése¹⁰²⁴ ellenségeskedés Istennel szemben, hiszen nem engedelmeskedik az Isten Törvényének, mert nem is képes erre - és akik a testi természetben élnek, nem tudják elnyerni Isten tetszését. De ti nem a testi természetben éltok, hanem a Szellemben, ha csakugyan Isten Szelleme lakik bennetek.* Ha pedig valakiben nincsen benne a Messiás Szelleme, az nem az övé. De ha bennetek él a Messiás, akkor a test

ugyan halott a bűn miatt, a Szellem azonban élet a megigazulás által. És ha bennetek lakik annak a Szelleme, aki föltámasztotta Jézust a halottak közül, akkor Az, aki föltámasztotta Jézust, a Messiást a halottak közül, életre kelti a ti halandó testeiteket is bennetek lakó Szelleme által. Nos tehát, testvérek, adósok vagyunk, de nem a testnek, hogy a testet követve éljünk; mert ha a testet követve éltek, meg fogtok halni - ha viszont a Szellemmel megölitek a test cselekedeteit, élni fogtok. *Mert akiket Isten Szelleme vezet, azok az Isten fiai. Hiszen nem a rabszolgaság szellemét kaptátok meg újra, hogy féljete, hanem a fiúvá fogadás Szellemét, akiben így kiáltozunk: „Abba! Atyám!” A Szellem maga tanúskodik együtt a mi szellemünkkel, hogy Isten gyermekei vagyunk. Ha pedig gyermekek vagyunk, akkor örökösök is: Isten örökösei, a Messiásnak pedig örököstársai, ha csakugyan együtt szenvedünk vele, hogy vele együtt is dicsőüljünk meg.*¹⁰²⁵

A „Törvény alatt állás”, „kisgyermekkori”, „rabszolgai”, „félelemből engedelmes” státuszának és a „kegyelem alatt állás”, „örökös”, felnőtt „fiú”, szabad állapotának különbsége nyilvánvaló párhuzamot mutat a rabbinikus irodalomban szereplő megkülönböztetéssel a szeretetből, illetve félelemből való engedelmesség között:

„A szeretetből farizeus és a félelemből farizeus.” Ábáje és Rábá azt mondták a *tánnának*[, aki az előbbi mondatot idézte]: Ne beszélj a szeretetből való farizeusról és a

félelemből való farizeusról, mert Ráv J'húdá azt mondta Ráv nevében: Az ember foglalkozzon a Tórával és a parancsolatokkal akkor is, ha ezt nem azokért önmagukért teszi, mert ha foglalkozik velük nem önmagukért, majd később önmagukért is foglalkozni fog velük. Rabbi Náchmán ben Jicchák mondta: Ami el van rejtve, az el van rejtve; ami ki van nyilatkoztatva, az ki van nyilatkoztatva; a Nagy Bíróság majd kiszabja a büntetést azok ellen, akik a falakhoz dörgölik magukat [vagy: köpenyeikbe csavarják magukat].¹⁰²⁶

Mi a különbség aközött, aki szeretetből, és aközött, aki félelemből cselekszik? A különbségre ez a tanítás utal: Rabbi Sim'ón ben Eleázár azt mondja: Nagyobb az, aki szeretetből cselekszik, mint az, aki félelemből, mert az utóbbinak az érdeme ezer generáción át marad hatékony, de az előbbié kétezer generáción át. Itt van megírva: „... ezredízigen [lááláf ím = ezrekig] azokkal, akik engem szeretnek, és megőrzik parancsolataimat”;¹⁰²⁷ máshol pedig így van megírva: „... és megőrzik parancsolatait ezer nemzedékig.”¹⁰²⁸ De ebben az utóbbi versben az is írva áll: „... akik őt szeretik, és megőrzik parancsolatait ezer nemzedékig.” Igen, de az első idézett versben össze van kapcsolva [az „ezrekig” az „azokkal, akik engem szeretnek” kifejezéssel]; a második idézett versben össze van kapcsolva [az „ezer” a „megőrzik parancsolatait” kifejezéssel].¹⁰²⁹

Rés Lákís ezt mondta: Nagy dolog a megtérés, mert amiatt a szándékosan elkövetett bűnök véletlen hibáknak számítanak, amint megmondattott: „Térj meg Izraél, az Örökkévalóhoz, a te Istenedhez – mert elbotlottál bűnöd által.”¹⁰³⁰ A „bűn” szándékos, mégis „botlásnak” nevezi. De ez nem így van! Hiszen Rés Lákís azt is mondta, hogy a megtérés annyira nagy dolog, hogy a szándékosan elkövetett bűnök miatta érdemeknek minősülnek, amint írva áll: „S midőn megtér a gonosz az ő gonoszságától és jogot és igazságot cselekszik, azok által élni fog.”¹⁰³¹ Ez nem ellentmondás: Az egyik eset a félelemből, a másik eset a szeretetből való megtérésre utal.¹⁰³²

Rabbijaink tanították: Aki sérelmeket szenved el, de nem bosszulja meg őket; aki hallja, hogy szidalmazzák, és nem válaszol vissza; aki szeretetből tartja meg a parancsokat; aki örömmel fogadja a fenyítéket; az ilyenről mondja az Írás: „Akik szeretik Őt – mint mikor fölkel a nap az ő hatalmában!”¹⁰³³

Ezek a részletek önmagukért beszélnek: a parancsok szabadon, szeretetből, autonóm erkölcsként való megtartása messze magasabb rendű a félelemből való megtartásuknál. *Pál annyiban tér el – de ez eléggé jelentős eltérés – ezektől a véleményektől, hogy szerinte a messiási Új Szövetség beköszöntével a félelemtől motivált heteronóm*

erkölcs immár egyáltalán nem kielégítő Isten számára. Isten irgalma (kegyelme), amely abban nyilvánult meg, hogy a Messiás magára vette mindenkinek a bűnét és büntetését, megszünteti a büntetést; ugyanakkor éppen ezzel arra kötelez mindenkit, hogy a heteronóm erkölcsiségből autonóm erkölcsiségbe lépjen át: ez a teljes szívből és teljes lélekből való megtérés, a hússzív megkapása, a Törvény szívbe írása. Ezzel szemben a rabbinikus irodalom – amely egyáltalán nem tud semmiféle Új Szövetségbe való átlépés megtörténtéről – ezt csak ajánlja, de ellenállhatatlan szükségszerűséggel nem követeli meg, sőt – a fenti első idézetben – nem tartja helyesnek a túlzott erőltetését ennek a kérdésnek, mondván: a félelemből való engedelmesség elvezet majd a teljes engedelmességhez. Ezt az utóbbi gondolatot Pál vélhetően határozottan tagadná.

Szilárdan leszögezhetjük tehát, hogy Pál ezen tanítása – minden meglévő hasonlóság ellenére – egy dologban lényegileg, gyökeresen eltér a szóbeli Tantól: a messiási kor beköszöntét állítja, és ennek megfelelő új erkölcsiséget követel. Az írott Tórát és a Tanachot azonban véleményem szerint egyetlen ponton sem sérti, hiszen tanítása teljes mértékben rájuk épül, őket értelmezi, nem mond ellent nekik, pusztán csak beteljesülését állítja.

Egy másik elv gyökeres különbözőségében is tetten érhető az Újszövetség szóbeli Tantól való eltérése: míg a rabbinikus irodalom szerint nagyobb jutalmat kap a jó cselekedetért, aki arra törvényileg kötelezve van, mint az önkéntesen cselekvő;¹⁰³⁴ addig Pálnál – sőt az evangéliumokban is!¹⁰³⁵ – csak az kap jutalmat, aki önként, szabad akaratból tesz jót.¹⁰³⁶ A két felfogás egymásnak tehát inverzei, és szorosan összefüggenek a heteronóm és autonóm erkölcs közötti lényegi különbséggel.

Néhány további rövid megjegyzést kell tennem ahhoz, hogy Pál álláspontja teljesen világossá váljon. Először is: az Új Szövetséggel kapcsolatos hite és koncepciója nemcsak a nem zsidókra, hanem a zsidókra is vonatkozik (hiszen végül is ez nemcsak Pál, hanem Jézus – általa bővebben ki nem fejtett – felfogása is). Ezen a ponton valóban radikálisan eltér a rabbinikus judaizmus – később, részben éppen a kereszténységgel szemben megszilárduló – tanításától, amely nem tud a Jirmeja-féle Új Szövetségbe való átlépés aktuális megtörténtéről, hanem azt a jövőbe helyezi. Nem tér viszont el önmagában a Tanachtól. Ugyanakkor tudatosítanunk kell, hogy Pál egyrészt a diaszpórazsidóság közegében mozgott, másrészt – az összes zsidókereszténnyel, sőt a zsidóság számos más irányzatával együtt – tudta, hogy a Szentély rövidesen elpusztul, a nép elveszti az országot, és emiatt a zsidóság egésze olyan helyzetbe kerül, amelyben sem a rituális istentisztelet nem lesz gyakorolható, sem pedig a Tóra államigazgatási jellegű útmutatásai nem lesznek megtarthatóak; mint ahogy a diaszpórában élők számára már most sem azok.

Ez a történelmi szituáció szorosan összefügg a fenti etikai kérdéssel. A Tóra mint heteronóm erkölcs ugyanis az állami kikényszeríthetőséggel is kapcsolatban áll: a teokratikus államba szerveződött közösség képes büntetésekkel, szankciókkal érvényre juttatni a parancsolatokat. Ha – az idegen megszállás miatt már amúgy is csak töredékes hatalommal bíró – teokratikus állam megszűnik, és az egész zsidóság diaszpórába kerül, idegen országok társadalmi és állami törvényei alatt kell élnie, és a közösség elveszti a képességét például a halálbüntetések stb. kiszabására, akkor a Tóra közösségi kikényszeríthetősége annyira nagy mértékben csorbul, hogy nem nagyon marad más – ideális – megoldás, mint az addig főként heteronóm morál autonóm módon való megélése. *A diaszpórában élők pedig már Pál idejében is naponta szembesültek ezekkel a kérdésekkel.*

Úgy tűnik, hogy Pál erre a felmérhetetlenül nagy léptékű változásra kívánta felkészíteni a Jézus-hívő zsidókat. Így értelmezhető a Héber-levél ama fentebb idézett mondata, amely a Jirmeja-szövegre hivatkozva azt mondja: „Azzal, hogy az „új [szövetség]” szót használja, réginek nyilvánította az elsőt; ami pedig régivé válik és megöregszik, az közel áll az elmúláshoz.” *Azt állítom: ez a mondat - mely a szövegből bizonyíthatóan még a Szentély fennállásakor íródott¹⁰³⁷ - nem a Tóra vagy a Tanach érvénytelenné válását hirdeti, hanem azt, hogy a rövidesen bekövetkező események miatt parancsainak jelentős része - az államigazgatási és istentiszteleti jellegűek - megtarthatatlanná lesznek, így a nép mintegy rá is kényszerül arra, hogy az Új Szövetségbe átlépjen, azaz a Tórát - kikényszeríthetősége híján - autonóm erkölcsként élje meg.*

Világítsuk meg ezt a morálfilozófiai kérdést teljesen más irányból! Ma a zsidó népnek újra van állama a Szentföldön. Ez azonban egy világi állam, melynek nem kis belső szellemi-intellektuális, sőt politikai feszültségét képezi az a kérdés, hogy államként hogyan viszonyuljon a Tórához. Ha ugyanis a zsidó nép ősei földjén szabadon él, újból vallási kötelezettségévé válik az örökké érvényes Tórának megfelelő államigazgatás kialakítása és a rituális istentisztelet elindítása. De mit is jelentene ez közelebbről? Azon kívül, hogy újra be kellene indítani az áldozatokat, felépíteni a Szentélyt, beadni a tizedeket, megtartani a szombatéveket stb., egyúttal érvénybe kellene léptetni a bálványimádás, a házasságtörés, a varázslás, a homoszexualitás, a szombat megszegése stb. halállal való büntetését és így tovább. *De akarja-e ezt Izrael? Vagy inkább szeretne úgy élni a saját földjén, mintha még mindig diaszpórában élne - akár az államot elutasító ultraortodoxiát, akár a szekularizált polgárokat nézzük? Hiszen az ultraortodoxia rabbinikus judaizmusa is a*

diaszpóra terméke, amely nem tud mit kezdeni az állam létével, mert nem arra „készült”- a nem vallásos zsidók pedig továbbra is szekuláris, nyugati típusú, demokratikus államot akarnak, amely megszűnne, ha a Tóra teokratikus államigazgatási parancsai érvénybe lépnének. A klasszikus baloldali, szekuláris cionizmus ezért ragaszkodik kezdettől fogva ahhoz az eszméjéhez, amely szerint a zsidó nép ugyanolyan nép, mint a többi, ugyanolyan országban. Az államot éppen e gondolat miatt elutasító ortodoxia pedig a Szentföldön is diaszpórában él; az pedig nem teljesen tisztázott, hogy a vallásos cionisták esetleges hatalomra kerülésükkor végül teljesen meg kívánnáke szüntetni a szekuláris államot, és bevezetni mondjuk a házasságtörés halállal való állami büntetését, azaz a Tórát a maga teljes valóságában, még ha a szóbeli Tan némileg enyhíti is annak egyes betű szerint vett eljárásait?¹⁰³⁸ *Az előbb azt kérdeztem: akarja-e ezt valóban Izrael? De még mélyebben vetődik fel a kérdés, ha így tesszük fel: akarja-e ezt Isten? Vagy pedig nincs más lehetőség, mint egy Jirmeja-féle Új Szövetség: a Tóra mint autonóm módon megélt erkölcs? De ebben az esetben nem érvénytelenítenénk-e a Tórát?*

Ezzel a rövid kitérővel csak azt a rendkívül mély – talán a történelem vagy az üdvtörténet jelenleg legmélyebb – morálteológiai és eszkatológiai kérdését szerettem volna exponálni, anélkül, hogy bármiféle megoldásra kísérletet tennék, ami nézetem szerint ugyanaz a probléma, mint Pál Új Szövetség értelmezésének alapkérdése, csak egy teljesen más szemszögből.

Véleményem szerint tehát Pál tanításának – túl azon, hogy a Messiás eljövetelével aktuálisnak látta a Jirmeja által megjövendölt Új Szövetség érvénybe lépését – történelmileg az is alapot adott, hogy tudatában lévén a közeli *Churbánnak* és szétszóratásnak, igyekezett

felkészíteni népét a Tóra autonóm erkölcsként való megélésére, a teokratikus állam és a Szentély hiányára, a rituális és államigazgatási parancsok megtarthatatlanságának időszakára, amikor a zsidókeresztények, hasonlóan a pogánykeresztényekhez, csak „szellemi áldozatokkal” tudnak majd áldozni, és főként egyénileg, belülről vezérelten kell megélniük a Tóra parancsait.

C. AZ ÚJ SZÖVETSÉG A HEGYI BESZÉDBEN

Mint azt korábban megírtam,¹⁰³⁹ ezen a ponton térek ki Jézusnak a Hegyi Beszédben adott törvényértelmezésének azokra a részeire, ahol a Tóra egyes parancsait olyan irányban szigorítja meg, hogy azok hangsúlya a külső magatartásról a szív belső motivációira tevődjön át – mint például a következőkben:

Hallottátok, hogy megmondatott azoknak, akik régen éltek: „Ne ölj!”, s aki öl, bíróság ítélete alá fog esni. Én viszont azt mondom nektek, hogy mindenki, aki ok nélkül neheztel a testvérére, bíróság ítélete alá fog esni; aki azt mondja a testvérének: „Ráká!”,¹⁰⁴⁰ az a Szanhedrin ítélete alá fog esni; aki pedig azt mondja: „Te bolond!”, az a tüzes gyehennába kerül!¹⁰⁴¹

Hallottátok, hogy megmondatott: „Ne kövess el házasságtörést!” Én viszont azt mondom nektek,

hogy mindenki, aki azért néz egy nőt, mert megkívánta, már házasságtörést követett el vele a szívében. Ha pedig a jobb szemed bűnre csábít, vágd ki, és dobd el: jobban jársz, ha egy tagod veszik el, mint ha az egész testedet a gyehennába dobják. És ha a jobb kezed csábít bűnre, vágd le, és dobd el: jobban jársz, ha egy tagod veszik el, mint ha egész tested a gyehennába kerül.¹⁰⁴²

Vigyázzatok: ne azért tegyetek igaz tetteket az emberek előtt, hogy csodáljanak benneteket, mert ha így cselekszitek, nem kaptok fizetséget Atyától, aki a mennyekben van! Ha tehát irgalmat gyakorolsz, ne kürtöltess magad előtt, mint ahogy a képmutatók teszik a gyülekezetekben és az utcákon, hogy az emberek megdicsérjék őket! Úgy van, ahogy mondom nektek: ezzel meg is kapták fizetségüket! Hanem amikor irgalmat gyakorolsz, ne tudja a bal kezed, mit tesz a jobb, hogy irgalmasságod rejtett legyen; és Atyád, aki lát a rejtekben, nyilvánosan fogja megadni fizetséged.

Amikor pedig imádkoztok, ne legyetek olyanok, mint a képmutatók: azok szeretnek a gyülekezetekben és a széles útkereszteződéseken állva imádkozni, hogy feltűnjenek az embereknek. Úgy van, ahogy mondom nektek: ezzel meg is kapják fizetségüket! Úgyhogy te, amikor imádkozol, menj be a szobádba, zárd be az ajtót magad után, és titokban imádkozz Atyádhoz; és Atyád,

aki lát a rejtekben, nyilvánosan fogja megadni fizetséged.¹⁰⁴³

Amikor pedig böjtöltök, ne legyetek olyan komorak, mint a képmutatók, ők ugyanis eltakarják az arcukat, hogy böjtölésük feltűnjön az embereknek. Úgy van, ahogy mondom nektek: ezzel meg is kapták fizetségüket! Amikor tehát böjtölsz, kend meg a fejed, arcodat pedig mosd meg, hogy ne az embereknek tűnjön fel böjtölésed, hanem rejtőzködő Atyádnak; és Atyád, aki lát elrejtőzködve, nyilvánosan fog neked megfizetni.¹⁰⁴⁴

Valamennyi idézett részletben jól látható közös elv – és sok más hasonlót is találhatnánk –, hogy *Jézus értéktelennek nyilvánítja a Törvény parancsainak minden olyan megtartását, amely nem a szív legmélyebb belső motivációjából történik, azaz nem őszinte, hanem csak külsődleges*. Ez a törekvése teljes összhangban áll a fentebbiekben mondottakkal; és jóllehet a Jirmeja-féle Új Szövetség kifejezést itt nem használja, de amit igyekszik megvalósítani, az nem más, mint „a Törvény beírása a bensőbe” ott olvasható programja. *Jézus is eltér a rabbinikus irodalom felfogásától abban, hogy nemcsak kívánatosabbnak tartja ezt a külsődleges engedelmességnél, hanem ez utóbbit teljesen elveti, értéktelennek, negatívnak látja*. Mondhatni, követeli a heteronóm erkölcsiség felszámolását, és kizárólag az autonóm morált fogadja el. Azaz át akarja léptetni tanítványait a Jirmeja-féle Új Szövetségbe, amelyet aztán –

az utolsó vacsorán tett állítása szerint – saját vérével köt meg. Figyelemre méltó, hogy – lásd a fenti első idézetet – Jézus állítása szerint a messiási korban a bíróságok és a Szanhedrin ezen elveket követve fog ítélkezni!¹⁰⁴⁵ Nemcsak morális, hanem háláchikus elvekként is értelmezi tehát őket. Pál ugyanebben a szellemben nyilatkozik:

Ha tehát te zsidónak mondod magad, a Törvényre támaszkodsz, büszke vagy Istenre, ismered akaratát,¹⁰⁴⁶ és – mivel a Törvényből megtanultad – ítéletet teszel a lényeges dolgokban, mert meg vagy győződve magad felől, hogy te bizony a vakok vezetője vagy, fény a sötétben levőknek, a balgák nevelője, kiskorúak tanítója, aki a Törvényben rendelkezel az alakot öltött tudással és igazsággal¹⁰⁴⁷ – szóval te, aki másokat tanítasz, magadat nem tanítod?! Aki hirdeted, hogy nem szabad lopni, lopsz? Aki a házasságtörés ellen beszélsz, házasságtörést követsz el? Aki undorodsz a bálványoktól, szentségtörő vagy? Aki büszke vagy a Törvényre, a Törvény megszegése által az Istent gyalázod? – hiszen „az Isten nevét miattatok káromolják a nem zsidók között”, amint meg van írva. Mert van ugyan előnye a körülmetéltségnek – de csak akkor, ha cselekszed a Törvényt; ha viszont megszeged a Törvényt, akkor körülmetéltséged máris körülmetéletlenségé vált. Ha tehát a körülmetéletlenek megőrzik a Törvény igazságos cselekedeteit, körülmetéletlenségük nem körülmetéltségnek számít majd? S így a származásukat tekintve körülmetéletlenek, akik beteljesítik a Törvényt, elítélnek téged, aki éppen a betű és a körülmetéltség által¹⁰⁴⁸ szeged meg a Törvényt. Hiszen nem az zsidó, aki a külsőségekben az, és nem az a körülmetéltség,

amely a testen van és külsőleg látható - hanem az zsidó, aki a rejtekben¹⁰⁴⁹ is az (és a szívnek a Szellemmel - és nem betűvel - történő körülmetélése számít), aki nem az emberektől, hanem az Istentől részesül dicséretben.¹⁰⁵⁰

Mindenhol ugyanazt az elvet találjuk. Csak megjegyzem, hogy egyáltalán nem szükségszerű Pál szigorú szavait itt sem antinomista irányban értelmeznünk.¹⁰⁵¹ Az viszont tény, hogy a Tóra csak külsődleges megtartásának alternatíváját éppúgy radikálisan lezárja, mint Jézus, és a szív benső állapotára teszi át a hangsúlyt.

Minderről nem is szükséges többet mondanunk: kielégítően elemeztük az Új Szövetségről szóló újszövetségi tanítást. Ez elsősorban nem vallásjogi, hanem morálfilozófiai felfogás - de van háláchikus következménye is. Arról is szóltam érintőlegesen, hogy a zsidókeresztények vonatkozásában mi ez a következmény - semmiképpen nem az, hogy érvényteleníthetik a Tórát -, de Pál tanításának teljes áttekintése után ezt majd teljes egészében összefoglalom.

2. PÁL TANÍTÁSA A KEGYELEMBŐL, HIT ÁLTAL, A TÖRVÉNY MEGCSELEKVÉSÉTŐL FÜGGETLENÜL MEGVALÓSULÓ MEGIGAZULÁSRÓL ÉS MEGMENEKÜLÉSRŐL

A következő olyan felfogás, amely miatt Pál - szerintem helytelenül - a törvénytágadás vádjába került, az - előzővel

természetesen szervesen összefüggő - tanítás a kegyelemből, hit által, a Törvény megcselekvésétől függetlenül megvalósuló megigazulásról és megmenekülésről (üdvösségről). Ennek talán legalapvetőbb szöveghelye a következő:

Hogy is van tehát? Magasabb rendűek vagyunk [mi, zsidók]? Egyáltalán nem. Hiszen *az imént emeltünk vádat zsidók és görögök ellen egyaránt, hogy mindannyian a bűn hatalma alatt állnak*, amint meg van írva: „Nincs igaz, egyetlen egy sincs, nincs, aki figyelne Ő rá, nincs, aki keresné az Istent! Egy emberként tértek el, és lettek hasznavehetetleneké mindannyian: nincs egy sem, aki becsületesen cselekedne.” „Nyitott sír a torkuk, nyelvük félrevezet...” „Ajkaik alatt áspiskígyó mérge...” „Átkozódással és keserűséggel van tele a szájuk.”

„Lábuk siet a vérontásra, pusztulás és szenvedés szegélyezi útjukat, a békesség útját pedig nem ismerik.” „Nincs istenfélelem szemük előtt.”¹⁰⁵²

Látjuk tehát, hogy mindaz, amit a Törvény mond, azoknak szól, akik a Törvény alatt élnek - hogy minden száj be legyen fogva, és az egész világ felelősségre vonható legyen az Isten számára. *Ezért a Törvény megcselekvéséből egyetlen test sem fog igaznak bizonyulni az Ő színe előtt, mert a Törvény a bűn fölismerésére való.* Most azonban a Törvénytől függetlenül¹⁰⁵³ jelent meg Isten igazságossága - amelyről a Törvény és a Próféták tanúságot tesznek -, szóval Isten igazságossága a Messiás Jézusba vetett hit

által mindenki számára, aki hisz. *Mert nincs különbség köztük: hiszen mindannyian követtek el bűnt, meg vannak fosztva az Isten dicsőségétől, és ingyen, az Ő kegyelméből válnak igazakká a váltságdíj által, amely a Messiás Jézusban van; akit az Isten tett ki közszemlére engesztelésül – amely az ő vérébe vetett hit által működik –, hogy bemutassa igazságosságát a korábban elkövetett bűnök elengedése által az Isten fegyverszünetében, igazságosságának bizonyítékául a mostani időszakban: hogy Ő maga igazságos legyen, és igazzá tegye azt is, aki a Jézusba vetett hitből való. Hová lett tehát a kérdés? Kizáratott. Melyik törvény által? A cselekedeteké által? Egyáltalán nem, hanem a hit törvénye által. Mert arra a következtetésre jutottunk, hogy az ember hitből válik igazzá, a Törvény cselekedeteitől függetlenül.*¹⁰⁵⁴

Az Isten irgalmából, az abba vetett hitből történő megmenekülés és megigazulás e tanítását, mint korábban jeleztem, Péter fogalmazta meg az Újszövetségben legelőször, abban a nem zsidókkal kapcsolatos érvelésében, amelyet most többször is újra idézek:

– Férfiak, testvéreim, tudjátok, hogy régtől fogva kiválasztott közületek az Isten arra, hogy a nem zsidók meghallják a számból az evangélium üzenetét, és hitre jussanak. *És a szívet ismerő Isten tett tanúságot, ugyanúgy megadva nekik a Szent Szellemet, ahogyan nekünk is, és semmi különbséget nem tett köztünk és köztük, hit által tisztítva meg a szívüket. Akkor most miért*

teszitek próbára az Istent azzal, hogy olyan igát [ti. a Törvényt] raktok a tanítványok nyakára, amit sem apáink, sem mi nem voltunk képesek hordozni?! Épp ellenkezőleg, hisszük, hogy az Úr Jézus kegyelméből menekülünk meg, ugyanúgy, ahogyan azok.¹⁰⁵⁵

Ennek a felfogásnak a lényege tehát a következő: a Tóra hiánytalan, tökéletes megtartására a zsidóság sem egyénileg, sem közösségileg nem volt képes soha eddig a történelemben, minden erőfeszítése ellenére sem. *Ez az őszinte állítás a fentebb idézett midrásokban is - és még számtalan más helyen a Tanachban éppúgy, mint a rabbinikus irodalomban - megfogalmazódik.* Ha azt az embert nevezzük „igaz embernek”, aki tökéletesen megcselekedte a Tórát, akkor mondjuk Dávidot, aki házasságtörést, gyilkosságot, isteni engedély nélküli népszámlálást stb. követett el, nem nevezhetnénk igaz embernek, és az is kétségessé válna, hogy részesülhete egyáltalán az eljövendő világból. Hasonlóképp megemlíthetnénk az ősatyáktól fogva a prófétákon át egészen a rabbikig rengeteg más embert és névtelen tömegeket, akiknek a bűneiről, gyengeségeiről a Szentírás vagy a későbbi források beszámolnak. A rabbinikus irodalom (pl. a Szanhedrin traktátus) is sokat gondolkodik azon, hogy vajon ezek az emberek részesülnek-e az eljövendő világban. Péter és Pál egybehangzóan azt állítják, hogy a cselekedetek tekintetében - a Messiás kivételével - egyetlen maradéktalanul igaz embert sem találunk, magunkat is beleértve. Ebből következően a megmenekülés, az eljövendő világban való részesülés nem alapulhat a tetteinkkel szerzett érdemeken, hanem kizárólag

Isten irgalmán. Csak két ilyen tartalmú tanachi rész a sok száz közül:

Ha bűnöket őrzöl meg, Jáh, Uram, ki állhat meg?
Mert nálad a bűnbocsátás, azért, hogy féljünk téged. (...) Várakozzál, Izraél, az Örökkévalóra, mert az Örökkévalónál van a szeretet, és bőviben van nála a megváltás; és Ő meg fogja váltani Izraélt mind a bűneitől.¹⁰⁵⁶

Vétkeztünk, bűnt követtünk el, gonoszul cselekedtünk és fellázdunk, s eltértünk a te parancsolataidtól s törvényeidtől; s nem hallgattunk szolgálóidra, a prófétákra, akik a te nevedben beszéltek királyainkhoz, nagyjainkhoz és őseinkhez s az ország egész népéhez. (...) Örökkévaló, mienk az arcnak szégyene, királyainké, nagyjainké és őseinké, akik vétkeztünk ellened; *az Úré, Istenünké az irgalom és a megbocsátás*, mert mi fellázdunk ellene, (...) Hajlítsd, oh Istenem, füledet s halljad, nyisd meg szemeidet és nézd pusztulásunkat s a várost, mely fölött neved neveztetik, mert nem a mi igazságunkért visszük könnyörgésünket te eléd, hanem a te nagy irgalmadért. Uram, halljad, Uram, bocsáss meg...¹⁰⁵⁷

Amikor tehát az Írás „igaznak” nevez valakit, ez nem azt jelenti, hogy az illető a Törvény megcselekvése tekintetében hibátlan, hanem valami mást. Pál szerint Isten azt nevezi igaz embernek, aki bíz (hisz) az Ő irgalmában:

Mit mondhatunk tehát: mit fedezett föl Ábrahám, a mi test szerinti ősatyánk? Ha ugyanis Ábrahám cselekedeteiből vált igazzá, akkor van mivel kérkednie - csak épp nem Isten előtt! Hiszen mit is mond az Írás? „Ábrahám pedig hitt az Istennek, és ez igazságossággént számíttatott be neki.”¹⁰⁵⁸ Márpedig annak, aki dolgozik, nem kegyelemből számítják föl a bérét, hanem mert tartoznak neki; aki viszont nem dolgozik, hanem hisz Abban, aki igazzá teszi az istentelent, annak a hite számíttatik be igazságossággént - ugyanezt mondja Dávid is, amikor dicséri annak az embernek a boldogságát, akinek az Isten igazságosságot számít föl a cselekedeteitől függetlenül: „Boldogok, akiknek elengedték törvénytelenégeiket, s akiknek bűneit elfedezték! Boldog ember az, akinek az Úr egyáltalán nem számít föl bűnt!”¹⁰⁵⁹ (...) A remélhető ellenére [Ábrahám] reménykedve elhitte, hogy ő „sok nemzet atyja” lesz, aszerint, ahogy megmondattott: „Ilyen lesz a te magod”; és nem vált erőtlenné a hitben, amikor - körülbelül százéves lévén - már elhalt testére és Sára méhének elhalt voltára gondolt, nem kételkedett hitetlenséggel az Isten ígéretében, hanem megerősödött a hitben, miközben dicsőséget adva az Istennek, teljes meggyőződésre jutott afelől, hogy amit Ő megígért, képes is megtenni. Amiért is „ez igazságosság gyanánt beszámíttatott neki”. De nem egyedül őmiatta van megírva, hogy „beszámíttatott neki”, hanem miattunk is, akiknek be fog számíttatni - akik hiszünk Abban, aki föltámasztotta Jézust, a mi Urunkat a halottak

közül, aki áldozatul adatott a mi vétkeinkért, és föltámasztatott, hogy mi igazakká váljunk.¹⁰⁶⁰

Pál szerint tehát a kegyelemből, hit által történő igazzá válás (igaznak nyilváníttatás) nem új tanítás, nem olyan lehetőség, amely Jézus miatt vált lehetségessé, hanem régi, örök szellemi-erkölcsi elv, szabályszerűség. Isten soha senkit sem nyilvánított igaznak amiatt, hogy tetteivel tökéletesen sikerült megfelelnie Isten elvárásainak; hanem azokat nyilvánította mindig is igazaknak, akik tudtak bízni (hinni) az Ő megmentő szeretetében, irgalmában. Már Noét is igaz embernek nevezi az Írás, de egyúttal azt is mondja róla, hogy „kegyet talált az Örökkévaló szemeiben”; amit egy midrás így kommentál: „De még Noé, aki megmaradt, sem volt méltó, attól eltekintve, hogy kegyet talált, amint írva áll... ”.¹⁰⁶¹ „Még Noé sem azért menekült meg, mert megérdemelte, hanem mert kegyet talált. (...) Rabbi Chániná azt mondta: Noénak egy unciányi érdeme sem volt. De akkor miért menekült meg? (...) Csak azért, mert kegyelmet talált, amint írva áll... ”¹⁰⁶²

Képtelenség lenne e lapokon feldolgozni azt az óriási mennyiségű Tanach-beli, újszövetségi és rabbinikus helyet, amely alátámasztja ezt az igazságot. A zsidó imák jelentős része épül arra a gondolatra a zsoltároktól fogva a rabbik által szerkesztett könyörgésekig, hogy Isten ne a tetteink szerint bánjon velünk, hanem kegyelme szerint. Egy talmudi vélemény szerint még maga Isten is ezért imádkozik:

Rabbi Jóchánán azt mondja Rabbi Jósze nevében: Honnan tudjuk, hogy a Szent, áldott legyen, imádkozik? Mert azt mondja: „Elviszem őket szent hegyemhez és megörvendeztetem

imám házában.” Nem azt mondja: „imájuk [házában]”, hanem azt: „imám [házában]”-innen van, hogy a Szent, áldott legyen, imádkozik. És mit imádkozik? Rabbi Zútrá bar Tóvi azt mondta Ráv nevében: „Legyen az az akaratom, hogy irgalmam múlja felül haragomat, és hogy kegyelmem uralkodjon a többi tulajdonságom fölött, hogy a gyermekeimmel kegyelmes mivoltom szerint bánhassak, és az ő érdekükben hamar véget vessek a szigorú igazságosságnak [vagy: az ítélet mértékének].”¹⁰⁶³

A szóbeli Tan szerint Izrael végső megmenekülése sem saját érdemein, hanem Isten irgalmán fog múlni. Megtérni sem vagyunk képesek, ha Isten nem térít meg bennünket:

Vita a *tánnáím* között. Rabbi Eliézer szerint:

- Ha Izrael megtér, meg lesz váltva, ha nem, akkor nem lesz megváltva.

Rabbi Józsua azt mondta neki:

- Ha nem térnek meg, nem lesznek megváltva, de a Szent - áldott legyen - királyt fog föléjük helyezni, akinek rendeletei olyan kegyetlenek lesznek, mint Hámánéi, ami által Izrael bele fog kezdeni a megtérésbe, és így Ő visszahozza őket a helyes ösvényre.

Egy másik [bárájtá] azt tanította, hogy Rabbi Eliézer azt mondta:

- Ha Izrael megtér, meg lesz váltva, ahogy meg van írva: „Térjete vissza szófogadatlan fiak, és meggyógyítom a ti elpártolásotokat.”¹⁰⁶⁴

Rabbi Józsuá azt mondta neki:

- De nincs megírva, hogy „eladtátok magatokat semmiért, és nem pénzért váltattok meg”?¹⁰⁶⁵ „Eladtátok magatokat a semmiért”: a bálványimádásnak; és „nem pénzért váltattok meg”: *megtérés és jó cselekedetek nélkül.*

Rabbi Eliézer visszavágott Rabbi Józsuának:

- De hát nincs megírva, hogy „térjete hozzám, és én is hozzátok térek”?¹⁰⁶⁶

Rabbi Józsuá azt felelte:

- De nincs megírva, hogy „én férjetekké [uratokká] lettem néktek, és magamhoz veszek titeket, egyet egy városból, kettőt egy nemzetségből és beviszlek titeket Cionba”?¹⁰⁶⁷

Rabbi Eliézer így válaszolt:

- De meg van írva, hogy „megtérve és megnyugodva megmaradhattatok volna”.¹⁰⁶⁸

Rabbi Józsuá azt felelte:

- De nincs megírva, hogy „így szól az Örökkévaló, Izrael Megváltója, Szentje a megvetett lelkűhöz, a nép undorához, a

zsarnokok szolgájához: Látják királyok és majd fölkelnek, fejedelmek, és leborulnak az Örökkévalóért”?¹⁰⁶⁹

Rabbi Eliézer ellene vetette:

- De nincs megírva, hogy „ha visszatérsz Izrael¹⁰⁷⁰ - ezt mondja az Örökkévaló - hozzám térj vissza”?¹⁰⁷¹

Rabbi Józsuá azt válaszolta:

- De máshol az van megírva, hogy „és hallám a gyolcsba öltözött férfiút, aki a folyóvíz felett vala, hogy felemelé az ő jobb kezét és bal kezét az ég felé és megesküvék az örökkön előre, hogy ideig, időkig és fél időig, és mikor elvégezik a szent nép erejének rontását, mindezek elvégeztetnek”.¹⁰⁷²

Ekkor Rabbi Eliézer csöndben maradt.¹⁰⁷³

A „Rabbi Eliézer csöndben maradt” kifejezés arra utal, hogy Rabbi Józsuá győzött a vitában. Amennyiben tehát az ő véleményét vehetjük a Talmud álláspontjának, annyiban kiderül, hogy a messiási megváltás „nem megtérés és jócselekedetek által [ló bitsúvá úmáászím tóvím]” jön el Izrael számára, hanem Isten szuverén beavatkozásának köszönhetően, azaz irgalmából. Szövegszerűen is egybecseng ez a páli fogalmazásmóddal: „az ember hitből válik igazzá, a Törvény cselekedeteitől függetlenül”. Ezt alátámasztja Jechezkél is, aki a messiási helyreállításról, éppen a kőszív, a gonosz ösztön hússzívra cseréléséről, ezt írja:

Nem a ti kedvetekért [ló l'máánchem = *nem miattatok/értetek*] cselekszem, úgymond az Úr, az Örökkévaló, tudomástokra legyen, szégyenkezzetek és piruljatok útjaitok miatt, Izraél háza.¹⁰⁷⁴

Amiről Pál beszél, az voltaképpen pontosan ugyanez. Mint már Péter többször idézett nyilatkozatában is láttuk, ezen a ponton a Törvénnyel nem rendelkező pogányok és a Törvényt kielégítően megtartani nem tudó zsidók egy platformra kerülnek.

Mert éppen úgy, ahogy ti [nem zsidók] valamikor nem engedelmeskedtetek az Istennek, most pedig könyörületre találtatok az ő [a zsidók] engedetlenségük miatt, ugyanúgy most - az irántatok megnyilvánuló kegyelem miatt - ők is engedetlenek lettek, hogy most ők is kegyelmet kaphassanak. Mert az Isten mindenkit összezárt az engedetlenségben, hogy mindenkin megkönyörülhessen...¹⁰⁷⁵

... aminek pedig Pál szerint az a célja, hogy senki, se zsidó, se pogány, ne dicsekedhessen, ne tarthassa magát egyetlen másik embernél sem különbnek, hanem egyedül Istené legyen minden dicsőség.¹⁰⁷⁶

Az ember tehát a gonosz ösztöntől megszabadulni, teljes szívéből és teljes lelkéből megtérni és ezáltal megmenekülni is csak Istennek az Ő irgalmából fakadó beavatkozása nyomán képes: ennek meg kell előznie az emberi cselekvést. Ahhoz, hogy valaki egyáltalán el tudja szálni magát - akár zsidó, akár nem zsidó - a rá nézve kötelező parancsok szívből való betöltésére, már előzetesen kegyelmet kell ehhez kapnia Istentől; mint ahogy az ember nem képes önmagát hajánál fogva kiemelni a mocsárból. *Ahhoz, hogy valaki úgy dönthessen, hogy szívéből, őszintén, szabadon, szeretetből meg fogja tartani a parancsolatokat, már igaz embernek kell lennie. Előbb válik tehát igazzá, és utána kezd el valóban jót cselekedni - amennyiben jócselekedetek alatt, mint fentebb láttuk, immár kizárólag a szabad akaratból fakadó engedelmisséget értjük, és nem a félelemből származó, Isten vagy emberek részéről kikényszerített, heteronóm erkölcsiséget.* Az utóbbi módon, pusztán félelemből jót cselekvő ember a Jirmeja-féle Új Szövetség korában már nem minősül igaz embernek. Az ember nem attól válik igazzá, hogy igaz tetteket hajt végre - hanem előbb igazzá kell válnia, hogy valóban igaz tetteket hajthasson végre; hiszen képtelenség, hogy valaki a saját lényegén tetteivel változtatni tudjon, miközben tettei a lényegéből fakadnak. Mint az Új Szövetséggel foglalkozó, előző alfejezetben idézett számos *midrás*ban láttuk, Isten az, akinek el kell távolítania a gonosz ösztönt az emberekből ahhoz, hogy a Tóra a bensejükbe írasson, és autonóm erkölcsiségként tarthassák meg Isten Törvényét.

Végső soron Pál az Isten e megmentő irgalmába vetett bizalomban látja azt a momentumot, amely révén az embert Isten igazzá teszi és nyilvánítja. Amikor egy ember teljes szívéből hinni kezd abban, és „teljes súlyával” rátámaszkodik arra, hogy Isten az ő megmentője, beleértve ebbe még a saját bűneitől való megmenekülését, megtisztulását is, és minden egyéb bajból történő

megmenekülését, akkor válik és nyilváníttatik igazzá Isten előtt; majd ezt követik a helyes – mert ebből a hozzáállásból fakadó – tettek. Ennek igazolására Pál főként két Tanach-helyet használ:

És mondta [Isten] neki [Ábrahámnak]: Így lesz a te magzatod! És hitt [v'heemín] az Örökkévalóban, és betudta azt neki igazságul [vájjáchs'vehá ló c'dáká].¹⁰⁷⁷

De az igaz hűsége [hite] által él [v'cáddík beemúnátó jichje].¹⁰⁷⁸

Mindkét mondatban az *ámán* gyökből képzett szavak, a *heemín*, illetve az *emúná* áll. Régi vita, hogy az *emúná* jelentése *hűség* vagy *hit-e* – nyilván mindkettő, mint ahogy a Szeptuaginta nyomán Pál által a görögben használt *πισztiszé* is. A páli teológiában a kettőt nem is szükséges szétválasztani, mivel ugyanannak a valóságnak külső és belső oldalát jelenítik meg: aki hisz, az tetteiben hűséges – aki tetteiben hűséges, arról tudható, hogy hisz. Mindenesetre az első idézett versben csak *hitnek* – esetleg *bizalomnak* – lehet fordítani, hiszen ezt a szövegkörnyezet egyértelművé teszi.

Ennek is megtalálható a párhuzama a rabbinikus irodalomban. A bMákkót 23b-24a-ban arról olvasunk, hogy a Tóra 613 parancsát hogyan foglalják össze a különböző próféták kevesebb számú parancsban. Dávid tizenegy mondatban foglalta össze a teljes Tórát,¹⁰⁷⁹ Jesája hatban,¹⁰⁸⁰

Míkha háromban,¹⁰⁸¹ újra Jesája kettőben, és a redukció így ér véget:

Ámósz jött és egyre csökkentette, amint megmondattott: „Mert így szól az Örökkévaló Izraél házának: Keressetek engem, hogy éljetekek!”¹⁰⁸² Rabbi Náchmán ben Jicchák ellene vetette: [De ez azt is jelentheti, hogy] keressetek engem az egész Tórával, és éljetekek! Hanem Chabakkúk az, aki jött, és az egészet egyben határozta meg: „És az igaz hite/hűsége által él.”¹⁰⁸³

*A szóbeli Tan szerint tehát a teljes Tóra 613 parancsa ebben az egyetlen elvben összegződik. Ahhoz, hogy valaki a szó igazi értelmében, teljes szívéből megtérve megtartsa a Tórát, először hinnie kell. Ez pedig pontosan ugyanaz, amit Pál állít.*¹⁰⁸⁴

A páli szövegeket kétezer éve kíséri a fentiekkel kapcsolatban egy félreértés: ha az ember Isten irgalmából válik igazgá hite által, a Törvény cselekedetei nélkül, ez vajon azt jelenti, hogy megnyerve az igazságot, nem tartozik többé a parancsokat megtartani? A továbbiakban élhet törvénytelenül? Természetesen erről szó sincsen. Pál erre a felvetésre többször is reagál:

... ahol elszaporodott a bűn, ott a kegyelem még bőségesebben kiáradt, hogy amint uralomra jutott a bűn a halál által, ugyanúgy a kegyelem is uralomra jusson a megigazulás által az örök életre a Messiás Jézuson, a mi Urunkon keresztül. Mit is akarunk mondani tehát? Maradjunk meg a

bűnben, hogy a kegyelem bőségesen kiáradjon? Távol legyen! Akik meghaltunk a bűn számára, hogyan élhetnénk tovább benne?! Vagy talán nem tudjátok, hogy ahányan csak alámerítkeztünk a Messiás Jézusba, az ő halálába merítkeztünk alá? (...) Ugyanígy ti is tekintsétek magatokat halottaknak a bűn számára, az Isten számára pedig élőknek a Messiás Jézusban, a mi Urunkban! Ne uralkodjék tehát a bűn halandó testetekben, hogy kívánságainak engedelmesskedjétek, és ne engedjétek át tagjaitokat a bűnnek az igazságtalanság fegyvereiül; inkább adjátok át magatokat az Istennek, mint akik a halottak közül életre keltetek, és tagjaitokat is adjátok át az igazságosság fegyvereiül az Isten számára! Mert nem fog uralkodni rajtatok a bűn: ugyanis nem a Törvény, hanem a kegyelem hatalma alatt álltok. Hogy is van tehát? Kövessünk el bűnöket, mivel nem a Törvény, hanem a kegyelem hatalma alatt állunk? Távol legyen!¹⁰⁸⁵

Az Isten kegyelmébe vetett hit által történő igazzá válás tehát nem fölszabadít a Törvény által előírt kötelezettségek megtartása alól – ez abszurd kifordítása lenne az eredeti páli gondolatnak –, hanem éppenséggel a legmélyebb, szívbeli elkötelezettségbe, az Új Szövetségbe, a Törvény autonóm erkölcsként való megtartásába vezet be. Hogy a félreértés már Pál idejében elterjedt – és ez volt a vele kapcsolatos döntő félreértés –, azt Jakab néhány sora is mutatja:

Mi haszna, testvéreim, ha valaki azt mondja, hogy neki hite van, de cselekedetei nincsenek? Meg tudja őt menteni a hit? Ha egy testvér vagy nővér ruha nélkül van és a mindennapi betevő falatot is nélkülözi, valamelyikőtök pedig azt mondja nekik: „Menjetek el békével, melegedjete meg, lakjatok jól!”, de nem biztosítottátok a testi szükségleteiket, mi haszna annak?! Ugyanígy a hit is, ha nincsenek cselekedetei, önmagában halott. Az ilyenre azt mondhatja valaki: „Neked hited van, nekem cselekedeteim. Mutasd meg nekem a hitedet cselekedetek nélkül - én pedig megmutatom neked az én hitemet a cselekedeteimből.” Te hiszed, hogy egy az Isten. Jól teszed. A démonok is hiszik, és reszketnek. Akarod tudni, te haszontalan ember, hogy a hit cselekedetek nélkül hatástalan? Ábrahám apánk nem a cselekedetei alapján lett igazzá nyilvánítva, amikor a fiát, Izsákot az oltárra helyezte? Látod, hogy a hit együttműködött a cselekedetekkel, és a cselekedetek által lett tökéletes, és beteljesedett az Írás, amely azt mondja: Ábrahám „hitt Istennek, és ez igazságul tulajdonítottatott neki”, és az „Isten barátja” nevet kapta. Láthatjátok tehát, hogy a cselekedetek alapján nyilvánítják az embert igaznak, és nem csupán hitből. Ugyanúgy Rácháv is, a prostituált, nem cselekedek alapján lett igazzá nyilvánítva, amikor befogadta a követeket, és más úton küldte el őket? Tudniillik ahogy a test halott szellem nélkül, ugyanúgy a hit is halott cselekedetek nélkül.¹⁰⁸⁶

Ezt a szövegrészt a keresztény teológia egyes képviselői is ellentétesnek látják Pál fentebb kifejtett tanításával, és sokan erre építik azt a véleményüket, amely szerint ezen a ponton kibékíthetetlen ellentmondás, mély törés állt fenn a zsidókeresztények és Pál teológiája között. A legjobb és egyik legszélsőségesebb példa erre maga Luther: *„Szent Jakab levelét (...) nem gondolhatom apostoli írásnak a következőkért: Először, mert Szent Pál és minden más írás ellenében cselekedeteknek tulajdonítja a megigazulást, mondván, hogy Ábrahám is cselekedetei által igazult meg, mikoron fiát feláldozta. Szent Pál azonban azt tanítja (Róm 4,2-3), hogy Ábrahám a cselekedetek nélkül, egyedül a hit által igazult meg, mielőtt fiát feláldozta volna, ezt pedig be is bizonyítja (1Móz 15,6). (...) Ez a tévedés pedig bizonyítja, hogy Jakab nem az apostolok közül való. (...) Hanem Jakab nem tesz egyebet, mint a törvényhez és a cselekedetekhez terel, miközben mindent egymásra hajigál (...) A törvényt pedig a szabadság törvényének mondja, noha Szent Pál a szolgaság, a harag, a halál és a bűn törvényének mondotta azt. (...) Summa, azokat akarta inteni, akik a hitre hagyatkoznak, ám cselekedetekkel nem élnek, s mert e dologhoz lélekkel, értelemmel és szóval túlságosan gyenge volt, darabokra szaggatta az Írást, midőn Pál és mások írásaival szembeszegülve, a törvény beszédével akarta elvégezni, amit az apostolok a szeretet gyönyörűségében cselekedtek. Ezért nem számlálhatom ezt Bibliám valódi, legfőbb könyvei közé... ”*¹⁰⁸⁷

Valójában szó sincsen erről, Luther itt maga keveredik súlyos - a későbbiekben a lutheránus egyház számára tragikus következményekkel járó - félreértésbe, mégpedig éppen abba, ami ellen egész tanulmányom szól. Hiszen éppen Pál fentebb utoljára idézett részlete igazolja, hogy ő is elválaszthatatlannak tartotta a hitből való megigazulást az azt követő és igazoló helyes cselekedetektől. Ezen a ponton csak akkor látunk ellentétet, ha nem értjük, hogy Pál

voltaképpen miről beszélt, és ha őt antinomistaként értjük félre.

Természetesen azok a cselekedetek, amelyeknek követniük és igazolniuk kell a kegyelemből, hit által történő megigazulást, mások a zsidó, és mások a nem zsidó Jézus-hívők esetében: hogy melyik közösségre milyen gyakorlati *háláchá* érvényes, azt korábban már tárgyaltuk. *A megigazulás módja tekintetében azonban, amelyet itt elemeztem, a két közösség teljesen azonos platformon áll, éppúgy, mint az Új Szövetség tekintetében.* Pál e két részletesen kifejtett tanítása morálteológiai jellegű, nem a gyakorlati *háláchá* kérdéseire tartozik.

Ebből természetesen az is következik, hogy a zsidókeresztények esetében a Törvény megtartása nem ugyanabból a belső motivációból történik, mint a „régisövetségben”. Miután már igaz emberek, nem azért kell megtartaniuk a parancsokat, hogy ezek által váljanak igazakká – ez korábban sem volt soha lehetséges! –, hanem merőben csak Isten iránti szeretetükből és a szövetséghez való hűségéből. Nem kapnak érte jutalmat, elhagyása miatt nem kapnak büntetést – és éppen ezáltal lehetséges, hogy tisztán csak szeretetből tartják meg őket.¹⁰⁸⁸ (És ugyanez a helyzet a nem zsidókkal, akik a fentebb elemzett pogánykeresztény *háláchát* követik – ugyanebből a motivációból.) Ezen a ponton olvad teljes egységbe a páli morálteológia és a „Törvény rajongóiként” élő zsidókeresztények praxisa. Meggyőződésem szerint ez a helyes megoldása az Újszövetségben sokak által tévesen feltételezett belső meghasonlottságnak.

Látható tehát, hogy az Isten kegyelméből, hit által történő igazzá válás és megmenekülés nemcsak hogy az Írással nem ellentétes, és nem antinomista, de még a szóbeli Tan alapelveivel is – néhány lényeges különbség mellett – sok tekintetben mély párhuzamot mutat.

A. PÁL RADIKÁLISAN ANTINOMISTA ÍZŰ KIJELENTÉSEI

Pál néhány mondatának fogalmazásmódja még a fentieknél is erőteljesebben törvényellenes ízű. *Szilárd meggyőződése szerint ezeket a részeket kizárólag az eddigiekben tett megállapításaink által meghatározott keretek között lehet helyesen, azaz nem törvényellenesen értelmezni.*

„A TÉTELES PARANCSONK TÖRVÉNYÉNEK FELFÜGGESZTÉSE”

Pál egyik legradikálisabb ilyen kijelentése ebben a részben található:

Ezért emlékezzetek vissza arra, hogy régebben ti, nem zsidók – akiket körülmetéletleneknek mondanak az úgynevezett, emberkéz által

testileg körülmetéltek –, szóval ti abban az időben a Messiás nélkül éltetek, kirekesztve Izrael közösségéből, az ígéret szövetségétől idegenként, remény és Isten nélkül a világmindenségben. Most viszont a Messiás Jézusban ti, akik egykor távol voltatok, közeliékké lettetek a Messiás vére által. Mert „Ő a mi békességünk”,¹⁰⁸⁹ aki egyé illesztette a kettőt, és saját testével lerombolta a válaszfalat, az ellenségeskedést, *a tételes parancsolatokból álló törvényt felfüggesztette [ton nomon tón entolón en dogmaszin katargésasz]*, hogy békességet szerezve, e kettőt egy új emberré teremtsen önmagában, és hogy kiengesztelje mindkettőt egy testben az Istennel a kereszt által, miután megölte az ellenségeskedést önmagában. Majd eljött, és békét hirdetett nektek, akik távol vagytok, és békét azoknak is, akik közel vannak. Ugyanis általa van mindkettőnknek szabad bejárásunk egy Szellemben az Atyához.¹⁰⁹⁰

A kulcskifejezés itt a kurzivált rész. Ebben vélhetően a Törvényt érti a

„tételes parancsokból álló törvény” kifejezés alatt, melyet Jézus „saját testével... felfüggesztett”, szó szerint *tétlenné tett [katargeó]*. A *dogma tantétele* vagy *határozatot, végzést* jelent; a *nomosz tón entolón en dogmaszin* pontos jelentése: *a tételekben/határozatokban/végzésekben [megfogalmazott] parancsok törvénye*. Ismét két irányban értelmezhetjük ezt a mondatot: vagy 1. törvényellenes irányban, azt értve ez alatt, hogy Isten tartalmi értelemben eltörölte Tóráját, és helyette új törvényeket kíván adni, mert

a régiak érvényüket veszítették; vagy 2. a fentebb kifejtettek értelmében, azaz úgy, hogy Isten tartalmilag ugyanazt az örökérvényű Tórát, amelyet régebben adott, most nem határozatokban megfogalmazott külső parancsok formájában, hanem a szívbe beírva, belülről, belső kontrollként akarja érvényesíteni. Elismerem, hogy önmagában a fenti mondat mindkétféleképpen értelmezhető; az Újszövetség egészének - és posztulált egységének - fényében azonban csak a második módon.

Tény, hogy Pál fogalmazásmódjában a „törvény”[nomosz] szó nagyon gyakran kifejezetten a „régisövetség” e külső, formai jellegére utal - ugyanilyen gyakran azonban az Újsövetség tartalmára is. Ebből a kettős fogalomhasználatból adódik paradox nyelvezete, amely egyszerre állítja a Törvény érvényességét és túlhaladottságát is. Ez az általános elv Pál megértéséhez. A Törvény mint külső kontroll, Isten jutalmazása és büntetése által kikényszerített, „betűkkel kőbe vésett” igazságszolgáltatás valóban felfüggesztődött akkor, amikor Jézus magára vett minden bűnt és azok törvényi büntetését: minthogy ez által a Törvény jogos szankcióinak végrehajtását, a büntetéseket levette azokról, akik a bűnöket elkövették. De vajon azért tette ezt, hogy a benne hívők végre törvénytelenül élhessenek, szabadon bűnöket követhessenek el, következmények nélkül megszeghessék a Törvényt? Éppen ellenkezőleg, azért, hogy arra ösztönözze őket: valóban igaz emberekként, nem a büntetéstől való félelemtől vezettetve, hanem éppen Isten ezen irgalmában megmutakozó szeretetét viszonzva, szívből tartsák meg azokat. Így lettek a zsidókeresztények „a Törvény rajongói”. Miközben a szankciók, a büntetések végrehajtása - törvényes módon! - felfüggesztődött, a parancsok tartalma teljes mértékben érvényben maradt.

„MEGHALTAM A TÖRVÉNY SZÁMÁRA”

Mindez a legszorosabb összefüggésben áll az újjászületés teológiájával is, amely végigvonul az egész Újszövetségen, és szervesen összefügg a Törvény „szívbe írásával”; mert a gonosz ösztön az újjászületés során hal el, és Isten Szelleme is ekkor költözik be az emberbe. Már Jézus beszél erről:

- Bizony úgy van, ahogy mondom neked: ha valaki nem születik meg újra, nem képes meglátni Isten királyságát! - felelt neki Jézus.

- Hogyan tud megszületni az ember, ha már öreg? - kérdezte tőle erre Nikodémosz. - Talán vissza tud bújni az anyja méhében, hogy másodszor is kijöjjön onnan, és megszülessen?

- Bizony úgy van, ahogy mondom neked: ha valaki nem születik meg víztől és Szellemtől, nem tud belépni Isten királyságába! - válaszolta Jézus. - Ami a testtől született, az test, ami pedig a Szellemtől született, az szellem. Ne lepődj meg, hogy azt mondtam neked: újra meg kell születnetek! A szél fúj, ahol akar, és hallod a hangját, de nem tudod, honnan jön, és hová megy. Így van mindenki, aki a Szellemtől született.¹⁰⁹¹

Az újjászületés során - mely a vízben, majd Szent Szellemben való alámerítkezés által történik meg - az ember Pál szerint mintegy meg is hal, mielőtt újra megszületik:

Akik meghaltunk a bűn számára, hogyan élhetnénk tovább benne?! Vagy talán nem tudjátok, hogy ahányan csak alámerítkeztünk a Messiás Jézusba, az ő halálába merítkeztünk alá? El lettünk temetve tehát vele együtt az alámerítkezés által a halálba, hogy éppúgy, ahogy a Messiás föltámasztatott a halottak közül az Atya dicsősége által, mi is megújult életet éljünk. Mert ha halálában így összeforrtunk vele, biztos, hogy föltámaszásában is ugyanígy leszünk, hiszen tudjuk, hogy a mi régi emberünk¹⁰⁹² keresztre feszítettetted vele együtt, hogy a bűn teste cselekvésképtelenné váljon,¹⁰⁹³ és ne legyünk többé a bűn rabszolgái - *aki ugyanis meghalt, az fölmentést nyert a bűnök alól.* Márpedig ha a Messiással együtt meghaltunk, hisszük, hogy élni is fogunk vele együtt, mivel tudjuk, hogy a Messiás, aki föltámasztatott a halottak közül, soha többé nem hal meg, a halál soha többé nem lesz úrrá fölötte. Mert halálával egyszer s mindenkorra meghalt a bűn számára, s az életet, amelyet él, az Istennek éli. Ugyanígy ti is tekintsétek magatokat halottaknak a bűn számára, az Isten számára pedig élőknek a Messiás Jézusban, a mi Urunkban!

Pál azon állítása, amely szerint „a halott ember fölmentést nyert a bűnök alól”, rabbinikus elv, amely a Misnában a

kövezés gyakorlata kapcsán fogalmazódik meg:

Amikor [a megkövezésre ítélt] körülbelül tíz könyöknyire van a megkövezés helyétől, azt mondják neki: „Tégy megvallást!”; mert ez az eljárás minden kivégzésnél, hogy megvallást tesznek, mert mindenki, aki megvallást tesz, részesül az eljövendő világban. Így látjuk ezt Áchán esetében... ¹⁰⁹⁴ Ha pedig nem tudja, mit kell megvallania, segítenek neki: „Mondd ezt: Legyen a halálom bűnhődés a bűnömért.”¹⁰⁹⁵

Pál értelmezése szerint fizikai értelemben ugyan Jézus halt meg az emberek bűneiért, felmentve ezzel őket a halálbüntetés alól, de vele együtt minden Jézus-hívő is mintegy meghalt egy jelképes – de nagyon is valóságos – értelemben. Ezt az alapelvet igen sokszor hangoztatja:

Hiszen a Messiás szeretete tart együtt bennünket – mivel úgy ítéljük meg, hogy ha egy meghalt mindenkiért, akkor mindenki meghalt; és azért halt meg mindenkiért, hogy akik élnek, többé ne önmagukért éljenek, hanem azért, aki értük meghalt és feltámadt. Úgyhogy mi mostantól fogva senkire sem tekintünk testi szempontok alapján – ha ismertük is testi értelemben a Messiást, többé már nem így ismerjük. Így tehát ha valaki a Messiásban van, új teremtmény az: a régi elmúlt, és íme, új jött létre!¹⁰⁹⁶

Ha a Messiással együtt kihaltatok a világ elemeiből, miért állítotok fel olyan szabályokat, mintha a világban élnétek? (...) Ha tehát a Messiással együtt feltámadtatok, az odafenti dolgokat keressétek, ahol a Messiás van, aki az Isten jobbán ül! Az odafentiekben gondolkodjatok, ne a földiekben! Hiszen meghaltatok, és életetek el lett rejtve a Messiással az Istenben, ezért mikor a Messiás, a ti életetek megjelenik, vele együtt ti is megjelentek majd dicsőségben. Adjátok halálra tehát tagjaitokat, amelyek földiek: a paráznaságot, a tisztátalanságot, a szenvedélyt, a gonosz hajlamot és a kapzsiságot – ami bálványimádás –, amelyek miatt jön az Isten haragja az engedetlenség fiaira.¹⁰⁹⁷

Ami pedig engem illet, nem akarok büszke lenni, legfeljebb a Messiás keresztjére, amely által a világ keresztre feszítettett számomra, és én is a világ számára.¹⁰⁹⁸

Minden nap meghalok, bizony ám, testvérek, úgy igaz ez, mint ahogy büszke vagyok rátok a Messiás Jézusban, a mi Urunkban!¹⁰⁹⁹

Nyilvánvaló párhuzamot mutat ez Jézus önmegtagadást követelő szavaival:

Ha valaki utánam akar jönni, *tagadja meg magát, vegye föl a keresztjét mindennap, és kövessen! Mert aki meg akarja menteni a lelkét [vagy életét: pszükhé, nefes], az pusztulásba viszi; de aki értem elveszíti a lelkét, az megmenti!*¹¹⁰⁰

Számos további helyet lehetne még hozni, de ennyi is elegendő, hogy lássuk, mit ért Pál ez alatt. A Jézus-hívők meghaltak a bűn számára, önmaguk számára (hogy másokért éljenek), a világ számára, sőt mintegy „kihaltak a világból”, ahogyan az apostol fogalmaz. Jóllehet bűneikért fizikailag nem haltak meg – de csak azért nem, mert Jézus ezt megtette helyettük! –, jelképes, de spirituálisan nagyon is valóságos értelemben azonban igen. E halál által nyertek fölmentést bűneik alól, mint fentebb olvastuk. Ennek ellene vethető, hogy könnyű dolguk van ahhoz képest, akit ténylegesen megköveztek. Ez igaz, de a dolog törvényességét az tartja fenn, hogy Jézus ténylegesen meghalt helyettük, nem a saját bűnéért, a halálbüntetés törvényi követelménye tehát kielégítést nyert. Ennek pedig az vethető ellene, hogy egy ember halála nem elegendő sok ember bűneinek a büntetéséül. De maga a szóbeli Tan is elismeri, hogy „az igaz ember értéke egyenlő az egész világgal;”¹¹⁰¹ valamint hogy „az igaz ember halála éppúgy engesztelést szerez, mint a [jóm kippúrkor a pusztába] elküldött kecskebak”, mint már korábban olvastuk.

Jézus halála és saját, „világból való kihalásuk” tehát Pál szerint fölmenti a Jézus-hívőket, zsidókat, nem zsidókat bűneik büntetései alól – ami természetesen nem azt jelenti, hangsúlyozzuk újra, hogy ezután bűnben élhetnek, hanem

éppen ellenkezőleg. Ugyanakkor a bűnnek, a világnak és önmaguknak való meghalásuk egyúttal azt is jelenti, hogy a Törvénynek mint „a parancsok tételes rendszerének”, a büntetés-jutalmazás ereje által érvényesülő külső kontrollnak a számára szintén meghaltak:

Én ugyanis a Törvény által meghaltam a Törvény számára, hogy Istennek éljek. A Messiással együtt keresztre feszítettem, és többé nem én élek, hanem a Messiás él bennem. Ezt az életet, amelyet most testben élek, az Isten fiába vetett hitben élem, aki kifejezte a szeretetét irántam, és feláldozta magát értem.¹¹⁰² Nem tagadom meg az Isten kegyelmét: hiszen ha bármiféle törvény által igazzá lehet válni, akkor a Messiás fölöslegesen¹¹⁰³ halt meg.¹¹⁰⁴

Vagy talán nem tudjátok, testvérek – mert a Törvény ismerőjéhez szólok –, hogy *a Törvény addig uralkodik az emberen, ameddig él?* Mert a férjes asszonyt férjéhez köti a Törvény, amíg az él – de ha meghal a férje, fölszabadul a férj-törvény alól. Így hát amíg él a férje, házasságtörőnek mondják, ha más férfié lesz – de ha meghal a férje, fölszabadul e törvény alól, és nem lesz házasságtörő, ha hozzámegy egy másik férfihoz. Tehát, testvéreim, ti is meghaltatok a Törvény számára a Messiás teste által, hogy máséi legyetek, az övéi, aki föltámasztatott a halottak közül, hogy hasznat hozzunk az Istennek. Amikor ugyanis a testi természetben éltünk, a bűnös szenvedélyek a Törvény által működtek tagjainkban, hogy a

halálnak hozzanak hasznot; most viszont fölszabadultunk a Törvény alól, miután meghaltunk annak számára, ami visszatartott bennünket, azért, hogy a Szellem frissességében szolgáljunk és ne a betű elavultságában.

Mit is akarunk mondani tehát? Hogy a Törvény bűn? Isten őrizz! Hanem, hogy nem tudnék a bűnről, ha nem lenne a Törvény, s a kívánságról sem tudnék, ha a Törvény nem mondta volna: „Ne kívánd...!” A bűn viszont, kihasználva az alkalmat, a parancs által hozott létre bennem minden kívánságot – a Törvény nélkül ugyanis a bűn halott. Én pedig egykor a Törvény nélkül éltem, de amikor eljött a parancs, a bűn életre kelt, én pedig meghaltam – és kiderült, hogy az a parancs, amely az életre irányul, számomra a halált jelenti;¹¹⁰⁵ mert a bűn, kihasználva az alkalmat, a parancs által félrevezetett és megölt. Így tehát a Törvény szent, és a parancs is szent, igazságos és jó.

A jó tehát számomra a halált jelenti? Isten őrizz! Inkább a bűn jelenti a halált: hogy lelepleződjön a bűn, amely a jót arra használja föl, hogy a halálomat munkálja: hogy teljes mértékben bűnösnek bizonyuljon a bűn a parancs által!¹¹⁰⁶

Az az elv, amely szerint a Törvény addig uralkodik az emberen, amíg él, a szóbeli Tanban is megfogalmazódik:

Rabbi Jóchánán azt mondta: Mit jelent ez a vers: „A holtak között felszabadítva [bámmétim chofsí]”? Amikor az ember meghal, felszabadul a Tóra és a jó cselekedetek [kötelezettsége] alól.¹¹⁰⁷

Ez természetesen csak egy párhuzamos gondolat Pállal, rabbinikus szempontból nem igazolja őt, amennyiben Jóchánán nyilvánvalóan a fizikai halálra gondol, és nem valamiféle jelképes halálra. Azonban ismét szeretném hangsúlyozni, hogy Pál viszont a Törvénynek való meghaláson nem a törvénytelen életmód szabadságát érti, hanem csak a külső kontroll alól való felszabadulást, hogy helyette a belső kontroll érvényesülhessen. *Ha már a Törvény megölt engem a bűneim miatt, és a Messiással együtt „kihaltam” a bűnből, önmagamból és e világból, akkor az e világon uralkodó Törvény mint külső kontroll fölöttem már nem érvényesül.* Ha elutazom Németországból, attól a német törvények nem válnak érvénytelenekké, de én mégsem élek a hatályuk alatt. A Törvény a világban élők fölött uralkodik mint külső kontroll jutalommal és büntetéssel. A nem e világban élők fölött külső kontrollként nem uralkodik, hanem ők teljesen azonosultak, egyesültek a Törvénnyel. De - félreértések elkerülése végett - *csak* azok nem állnak a Törvény külső kontrollja alatt, akik a Törvény által meghaltak - és mindennap meghalnak - a bűn, önmaguk és a világ számára. *Csak* mivel ezek számára halottak, *ezért* halottak a Törvény mint külső kontroll számára, hogy éljenek a Törvény mint teljesen szabadon megélt belső kontroll számára:

... A parancs célja pedig a tiszta szívből, jó lelkiismeretből és színészkedéstől mentes hitből

származó szeretet; de egyesek eltévesztették ezeket a célokat, és értelmetlen beszédek felé tértek el, mivel a Törvény tanítói szeretnének lenni, miközben fogalmuk sincs, miről beszélnek és miket bizonygatnak. *Tudjuk, hogy a Törvény jó - ha valaki törvényesen használja, annak tudatában, hogy nem az igaz számára szabnak törvényt, hanem a törvénytelenek és engedetlenek számára, az istentelenek és bűnösök, a szentségtelenek és közönségesek, az apa-, anyaés embergyilkosok, a paráznák, homoszexuálisok, emberkereskedők, hazugok, hamisan esküvők számára, és ha valami más még szemben áll az egészséges tanítással a boldog Isten dicsőségének örömhíre szerint, amely rám lett bízva.*¹¹⁰⁸

Úgy vélem, nem szükséges „tovább kerülgetnünk ezt a hegyet”: talán érthetővé sikerült tenni, hogy Pál itt egy filozófiai etikát és morálteológiát állít föl, a belső motivációkról, és nem gyakorlati *hálácháról* beszél. A fentiekben végig alkalmazott értelmezési elv által adott paradigmában olvasva Pál valamennyi Törvénnyel kapcsolatos szövege felszabadul az antinomizmus problémája alól - legalábbis ha nem a szóbeli Tan értékrendje felől nézzük. Ha ugyanis a rabbinikus judaizmus szempontjából közelítjük meg Pált, akkor lehetetlen felszabadítani a törvényellenesség vádja alól, hiszen a rabbinikus judaizmus nem fogadja el, hogy Jézusban mint Messiásban már érkezett a Jirmeja-féle Új Szövetség, s így a Tórának csak belső kontrollként kellene érvényesülnie. A rabbinikus judaizmus ragaszkodik a Tóra heteronóm

erkölcsként, külső kontrollként való funkcionálásához is; és nem ismeri el, hogy a messiási kor elkezdődött.

Bár az utóbbi állítást árnyalhatjuk annyiban, hogy a Talmud egy elfogadott véleménye így beszél:

Élójáhúnál taníttatott: A világ hatezer évig létezik. Kétezer év pusztulás [tóhú], kétezer év Tóra, kétezer év a Messiás napjai – de bűneink miatt [ezek az évek] terméketlenek [sár'vú, kiszáradtak].¹¹⁰⁹

A kommentárok szerint a háromszor kétezer év hagyományos számlálása a következő: Ábrahám 52 évesen kezdett embereket az igaz Isten imadására téríteni, és Ádámtól eddig pontosan kétezer év telt el; Ábrahám 52. évétől a Második Szentély lerombolása (ez a rabbinikus felfogás szerint i. sz. 68) utáni 172. évig (i. sz. 240) tartott a Törvény kétezer éve; *azóta a szintén kétezer éves messiási kor tart (!)*, amelynek már az elején meg kellett volna jelennie a Messiásnak, ám ez a bűnök miatt elmaradt, késik, halasztást szenved, így az azóta eltelt évek elvesztek (kiszáradtak, azaz terméketlenekké váltak). A hetedik ezer év a világ-szombat lesz. *Maga a Talmud is elismeri tehát, hogy a Tóra kora legkésőbb i. sz. 240-ben véget ért* (Ráv szerint addigra minden elképzelhető vég-időpont elmúlt¹¹¹⁰), *és a világ átlépett a Messiás kétezer évig tartó korszakába* (függetlenül attól, hogy a Messiás – a judaizmus szerint – nem jelent meg)! Ezt azonban nyilván nem úgy értik, hogy utána a Tóra érvényét vesztené, hanem – a többi rabbinikus nyilatkozattal összhangban – úgy, hogy a Messiás Tórájának

(a Messiás által tanított és értelmezett Tórának) kellene érvénybe lépnie – amely azonban Izrael bűnei miatt nem történt meg. *Mégis használják azt a kifejezést, hogy a Tóra korszaka egy véges időszakot jelent, mely befejeződött, vagyis ebben az értelemben nem örök.* Ez a koncepció nagyon könnyen harmonizálható lenne a páli Új Szövetség-felfogással, és azt is megmagyarázná, hogy ha egyszer elérkezett az Új Szövetség, a messiási Tóra kora, akkor miért nem valósult ez meg mégsem Izrael életében.

Mindemellett is a szóbeli Tan aspektusa felől Pált igen nehéz lenne a Törvényről szóló tanítása tekintetében teljesen rehabilitálni – de ez nem is volt céлом. Amit bizonyítani akartam, az az, hogy Pál e tanítása nem idegen a Tanachtól. Érvelései a Tóra örökérvényűségét – ami nemcsak a rabbiknak, de Jézusnak is alaptanítása – nem tagadják, az Új Szövetségről szóló tanítása pedig egy Jirmeja-próféción – és más próféta i ígéreteken – alapulnak, amelyeket szintén nem antinomista módon értelmez. Valamint soha, semmikor nem tanította azt, hogy a zsidók ne tartsák meg a Törvény minden – helyzetüktől függően megtartható – parancsát.

Terjedelmes voltuk miatt e lapokon nem idézhettem és elemezhettem minden ezzel kapcsolatos okfejtését (így a közeli olvasat követelményét csak e tanulmány húsz éves háttérmunkája során elégítettem ki). A fentebb vázolt paradigmátikus elvek nyomán azonban bárki ellenőrizheti, hogy probléma nélkül értelmezhető-e Pál valamennyi szövege a fenti módon.¹¹¹¹ Ugyanakkor felhívom a figyelmet arra, hogy a legtöbb nemzeti nyelvű bibliafordítás Pált önkéntelenül is antinomista, „pogány” módon fordítja, sokszor – a rabbinikus irodalom fogalmazásmódjához hasonlóan – hiányos vagy nehezebben érthető görög mondatait általában automatikus következetességgel

törvényellenes irányban értelmezve és egészítve ki. Ez a jelenség egyszerre oka és eredménye is a kereszténységben meglévő, korábban említett „kriptomarkionizmus” továbbélésének, és annak, hogy a keresztény hívők nagy többsége maga sem látja tisztán, mit is kellene e kérdésben gondolnia.

3. A ZSIDÓ ÉS NEM ZSIDÓ JÉZUS HÍVŐK EGYENRANGÚSÁGA ÉS EGYSÉGE

Mint a fentiekben láttuk, az igaz emberré válás tekintetében a zsidó és nem zsidó Jézus-hívők azonos platformra kerültek. Bár más-más *háláchát* követve éltek – amennyiben a zsidók a teljes Törvény, míg a nem zsidók a *gér tósávra* vonatkozó, noachita parancsok szerint, mint ezt alaposan tárgyaltuk –, de mindazon filozófiai-etikai, morálteológiai vonatkozásokban, amelyeket az Új Szövetség és az Isten kegyelmébe vetett hit által történő megigazulás kapcsán taglaltunk, teljesen azonos és egyenlő viszonyba kerültek Istennel. Pál így ír erről a nem zsidóknak:

Így hát nem vagytok többé idegenek és jövevények, hanem a szentek polgártársai és Isten családtagjai lettetek, mert ráépültetek az apostolok és a próféták alapzatára, lévén a sarokkő maga a Messiás Jézus, akiben az egész épület egybeilleszkedvén szent templommá emelkedik az Úrban, akiben ti is együtt épültök a Szellemben az Isten lakóhelyévé. Pontosan ezért vagyok én, Pál, a Messiás Jézus foglya értetek, a nem zsidókért, ha ugyan hallottatok arról az Isten

kegyelméből származó megbízatásról, amely nekem adatott a ti érdeketekben; mert kinyilatkoztatás alapján ismertette meg velem a titkot, ahogy erről fentebb röviden írtam: ha elolvassátok, megérthetitek belőle a felfogásomat a Messiás titkáról, amely más nemzedékek idején nem vált ismertté az emberek fiai előtt úgy, ahogyan most feltárult az Ő szent apostolainak és a prófétáinak a Szellem által, vagyis hogy *a nem zsidók társörökösei, ugyanannak a testnek a tagjai, valamint azonos jogú részesei az ígéretnek a Messiás Jézusban...*
1112

... a titkot, amely korszakokon és nemzedékeken át rejtve volt az emberek előtt – most pedig láthatóvá vált az Ő szentjei számára, akiknek az Isten tudtára akarta adni, hogy *milyen bőséges a nem zsidók között e titok dicsősége: a bennetek lévő Messiás, a dicsőség reménysége...* 1113

Erről nem kell már részletekbe menően írnom, mivel az előbbiekből nyilvánvaló és érthető. A pogánykeresztények e közösségekben magasabb státuszba kerültek, mint a judaizmusban a teljes prozeliták, akik betérésük ellenére sem élveztek minden tekintetben egyenlőséget a zsidó származásúakkal.

Pál leveleiből az is egyértelműen kiderül, hogy a nem zsidó keresztények, valamint a Törvény értelmezése tekintetében gyakran különböző felfogású zsidókeresztények egy

közösséget képeztek, közös gyülekezetekbe jártak, sőt ezt Pál kifejezetten igényelte is tőlük,¹¹¹⁴ nem pártolta az elkülönülést. Ez újabb háláchikus problémákat vet fel – persze csak a zsidóság oldalán –, melyek egy részét korábban már tárgyaltam, a hátralévőket pedig a *Pál háláchája a diaszpórában élő, hellenizált zsidókeresztényeknek* c. alfejezetben fogom áttekinteni.

A. A POGÁNYKERESZTÉNYEK „TELJES PROZELITAKÉNT” VALÓ BETÉRÉSÉNEK PÁLI TILALMA

Itt kell kitérnünk még arra, hogy Pál kategorikusan, átok terhe¹¹¹⁵ mellett megtiltja a pogánykeresztényeknek, hogy „teljes prozelitákká” váljanak, azaz körülmetélkedjenek, és a Törvény teljes igáját magukra vegyék.¹¹¹⁶ Miután megkapták ugyanazokat az ígéretek és örökséget, amit a zsidók: a Szent Szellemet, a „szívbe írt Törvényt” stb., teljesen szükségtelen, értelmetlen, értelmezhetetlen és üres törekvés volna ez szerinte, visszalépés; nem beszélve arról, hogy a különböző nemzetek között, a Szentföldtől távol élve, teljesíthetetlen követelményeket róna a pogánykeresztényekre, és ellehetetlenítené az életüket. Etnikailag elszakítaná őket saját népüktől, zsidókká válnának – holott a messiási cél éppen az volt, hogy a nem zsidók *mint nem zsidók*, akár tömegesen is, saját országukban kapjanak lehetőséget az Istennel való helyes kapcsolatra, a velük kötött noachita szövetség követelményeihez megtérve, mivel Isten tőlük mást nem is követel. *Minden további követelmény olyan túlzás lenne, amely nehezebb igát akar rájuk helyezni, mint Isten – ehhez pedig senkinek sincs joga.* Pál ezért hadakozik minden

erejével, még a legsúlyosabb *cheremmel* is, azok ellen a zsidókeresztények ellen, akik – nem engedelmeskedve a Tizenkettő és a jeruzsálemi vének által hozott határozatnak sem! – távollétében azt tanították az általa alapított pogánykeresztény gyülekezetekben, hogy csak akkor részesülhetnek az eljövendő világban, ha körülmetélkednek, és a teljes Törvényt megtartják. „Ha egy nem zsidó az erkölcs bizonyos alaptörvényei szerint él, annak ellenére, hogy nem követte Mózes törvényeit, üdvözü. A prozelita, a zsidóvá lett nem zsidó viszont, mint minden zsidó, kötelezve van a Törvényre. Ha egy prozelitának nem sikerül tökéletesen követnie a Törvényt, amire korábban, nem zsidóként, semmi sem kötelezte, a zsidóságra való áttérése azt eredményezte, hogy a *pokol fiává* lett, és fölöslegesen eljátszotta üdvösségét”- írja éppen az ortodox zsidó Flusser.¹¹¹⁷

Ezen a ponton kell tisztáznunk, hogy amikor Pál a körülmetélkedés, az ünnepek akkurátus megtartása, étkezési tilalmak, rituális tisztasági szabályok megtartása stb. ellen beszél,¹¹¹⁸ ezt sohasem a zsidók, hanem mindig a pogánykeresztények irányában teszi, mint ez a szövegösszefüggésből általában egyértelműen ki is derül.¹¹¹⁹ Biztosra vehető, hogy ezen a ponton keletkezett az a félreértés és vád, amely szerint ő a zsidókat arra tanította volna, hogy ezeket elhagyják, amit a Csel 21:20-26-ban félreérthetetlenül megcáfol. Ti. egyes hallgatói vagy olvasói előtt nem vált eléggé világossá, hogy ő ezt kizárólag a pogánykeresztényeknek tanította. Ha fenntartjuk az Újszövetség egységének posztulátumát, akkor ez nem értelmezhető másképpen. Tehát ez az általános elv minden ilyen tartalmú szöveghely értelmezésénél.

Természetesen ez nem vonatkozik a korábban, még a Jézus-hittel való találkozásuk előtt betért prozelitákra, akik

teljes jogú zsidókeresztényekként szerepeltek a gyülekezetekben.¹¹²⁰ Pál felfogása szerint minden körülményt ember köteles az egész Törvényt megtartani.¹¹²¹

4. MIT TANÍTOTT PÁL A ZSIDÓKERESZTÉNYEKNEK?

Jóllehet Pál a pogányok apostola, és tanításainak, üzeneteinek fő címzettjei a nem zsidó keresztények, mégis – mint eddig is láttuk – számos dolgot mond a diaszpórában élő, az általa alapított „vegyes” gyülekezetekbe járó zsidókeresztényeknek is. A fentiekben már tárgyaltam, hogy minden zsidó és nem zsidó Jézus-hívó számára egységes etikát, morálteológiát képviselt, az Új Szövetséget; amely ugyanakkor más-más gyakorlati *háláchá* mögött álló filozófiai háttérrel jelentett. A pogánykeresztények e *hálácháját* már részletesen áttekintettem; hasonlóképp a Tizenkettő által vezetett zsidókeresztényekét. De mindkettőtől eltér a diaszpórában élő hellenizált zsidók helyzete, valamint lehetőségeik ezekben a „vegyes” gyülekezetekben. Ezen felül pedig Pál – vagy az ő köre – egy nagy ívű levelet szentelt az ortodox beállítottságú júdeai „héber” zsidóknak is.

Az alábbiakban Pál e két utóbbi csoportnak szóló gyakorlati tanítását próbálom meg rekonstruálni. Először a páli alapítású „vegyes” gyülekezetekhez tartozó diaszpórazsidóknak adott útmutatást, majd pedig a Héberrekhez írt levelet fogom tárgyalni.

A. PÁL HÁLÁCHÁJA A DIASZPÓRÁBAN ÉLŐ, HELLENIZÁLT ZSIDÓKERESZTÉNYEKNEK

A TÖRVÉNY MEGTARTÁSÁNAK KORLÁTOZOTT LEHETŐSÉGEI ÉS A DIASZPÓRAZSIDÓSÁG HELLENIZÁCIÓJÁNAK „SPEKTRUMA”

Mint a hellenizmusról szóló fejezetben már tárgyaltam, a diaszpórában élő zsidóság a Törvényhez és a parancsokhoz való viszony tekintetében – amennyire ez tudható – a legszélesebb skálán szóródott a körülményekhez képest legszigorúbb és a szinte teljes asszimilációt jelentő legengedékenyebb felfogások között. Maga Pál például a kilikiai Tarszoszban olyan családban nőtt fel, amely a diaszpóra viszonyai között is héber zsidó maradt, és a legszigorúbb farizeus elvek szerint élt¹¹²² – ez ott szinte a lehetetlen megvalósítására való vállalkozás volt. Az is nyilvánvaló ugyanakkor sok forrásból, hogy a többség már nem tudott héberül, Szírián kívül arámiul sem, hanem görög anyanyelvűvé vált.¹¹²³ Bibliájuk általában a Szeptuaginta volt – melynek egy-egy példányával csak a tehetősebb közösségek rendelkeztek, egyének pedig csak a leggazdagabbak –, a Tórát is a görög fordításból ismerték. Mint láttuk, idegen országban élve a Tóra államigazgatási jellegű parancsai, köztük a kiszabható szankciók jelentős része (halálbüntetés stb.) megtarthatatlanokká váltak számukra, és hasonlóképp a Szentélyhez kötődő rituális istentisztelettel kapcsolatos parancsok is. Ezek a közösségek egészükben véve rituálisan tisztátalanokká váltak a bálványimádással és jelöletlenül eltemetett halottakkal tele pogány országokban, így a tisztasági

szabályok megtartása – a *niddá* néhány, de nem mindegyik elemének kivételével – értelmetlenné vált, és kötelező jellegét még a rabbinikus szabályozás értelmében is elvesztette. Az étkezési törvények megtartása is mélyen problematikusá vált: ha a közösség megszervezte az ezzel kapcsolatos előírásokat betartó élelmiszerellátási rendszerét, akkor az egyénnek volt esélye arra, hogy kóser étkezést folytasson; de ha egyéni üzleti utakra ment, ha a zsidó közösségen kívül kellett átmenetileg élnie, vagy ha lakóhelyén még nem volt zsidó közösség, akkor döntenie kellett: megeszi-e a bizonytalan eredetű húsokat, vagy vegetariánus kosztot él, mint Dániel Babilónban. A nem zsidókkal való üzleti, társadalmi, közéleti, baráti, szomszédi együttélés nemcsak a rituális tisztaságot tette lehetetlenné, de a gondolkodásmódot is befolyásolta. A sportversenyeken, a gümnaszionokban, a kulturális életben, színházakban az idegen isteneknek szóló kultikus cselekmények jelen voltak, így aki ezeken részt vett – márpedig a diaszpórában élők igen nagy része megtette ezt –, az, ha passzívan is, de érintkezésbe került a bálványimádással. Mint a témával foglalkozók előtt közismert, a Szeptuaginta egy sajátos fordítási megoldása az idegen istenek kultuszai iránti toleranciát hirdeti,¹¹²⁴ és ez a hétköznapi gyakorlatot is jellemezte. A gümnaszionokban, ahol a társadalmi élet is zajlott, ezért az érvényesülni kívánóknak létkérdés volt a megjelenés, a férfiak meztelenül sportoltak, ami, túl az ebben önmagában is meglévő szexuális erkölcstelenségen, sokakat arra is indított, hogy egy sajátos „plasztikai” eljárással elrejtsek körülmetélt voltukat. Hosszan lehetne sorolni még, hogy a Pál által a Szentföldtől távol alapított „vegyes” pogányzsidó gyülekezetekbe beépülő hellenizált zsidókeresztények milyen törvényi nehézségekkel néztek szembe, és hányféle felfogást képviseltek, sok esetben egymással szemben is, a legszigorúbbtól a legengedékenyebbig.

Pál leveleiből világosan kitűnik, hogy e tekintetben a közösségek egyben tartása, sőt a Jézusban hívők – mint fentebb láttuk – egysége követelményének megvalósítása mindezek miatt nem kis nehézséget jelentett: az apostolnak olyan *háláchát*, közös életmódot kellett eljűk szabni, amely e közösségeket életképessé és a szeretetben, hitben, reménységben egységessé tette a hétköznapiakban. *A páli leveleket lényegében ez a feladat hívta életre, így minden eddig és ezután tárgyalt etikai, morálfilozófiai és háláchikus jellegű tanítása mögött ez a gyakorlati cél is ott állt.*

A JÉZUS-HÍVŐ MÚMÁR HÁLÁCHÁJA: A TÖRVÉNY MINIMUMA

Mielőtt ennek részleteibe belebocsátkoznék, először tisztázzuk és rögzítsük a Törvény és az Új Szövetség tekintetében egyaránt elvart abszolút minimumot e gyülekezetekben. Nyilvánvaló, hogy ez az a szint, amelyet a nem zsidó keresztényektől követeltek meg: ennél kevesebb a legengededényebb felfogású, teljesen asszimiláns zsidótól (*múmár*) sem fogadható el, amennyiben Jézusban mint Messiásban hitre jut. A pogánykeresztények e *hálácháját* részletesen tárgyaltam már *A nem zsidó keresztények és a Törvény és a Pál Törvénnyel kapcsolatos háláchájának általános rendszere a nem zsidókat illetően* c. alfejezetekben. Lényege, hogy a Tóra erkölcsi jellegű parancsait hiánytalanul meg kell tartaniuk, beleértve ebbe az idegen istenek, a bálványimádás és a varázslás tilalmát is; a rituális-szimbolikus jellegű istentiszteleti, tisztasági, étkezési, ünnepekkel kapcsolatos stb. parancsoknak a *valóságát* kell megélniük, vagyis azt a spirituális igazságot,

amire a szimbólum utal; az államigazgatási jellegű parancsokat pedig olyan módon kell képviselniük, hogy a bennük lévő emberiességi elveket, bölcs megoldásaikat a saját országuk törvényeinek engedelmességgel igyekezzenek „beoltani” saját társadalmukba. Ezen felül őrizkedniük kell a bálványimádás által tisztátalanná tett dolgoktól, és nem ehetnek vért, illetve dögöt. A rabbinikus irodalom felveti azt a kérdést, hogy a *múmár*, vagyis a Törvényt nem elvi okokból, hanem csak engedetlensége miatt meg nem tartó zsidó pogánynak minősül-e, vagy zsidónak:

A *gér tósáv* ugyanazon az alapon kezelendő [bizonyos üzleti érintkezés kérdéseiben], mint a nem zsidó. A *kuti* [szamaritánus] és a *múmár* egyesek szerint úgy kezelendő, mint egy nem zsidó, mások szerint viszont úgy, mint egy izraelita.¹¹²⁵

A *múmár* rabbinikus fogalmának meghatározásakor felmerül az étkezési tilalmak kérdése:

A Rabbik azt mondták Rabbi Asszinak:

- Ez egy *múmár*, akit láttak *n'vélát* [elhullott vagy nem „kóserül” levágott állatot] és *t'réfát* [vadállat által szétszaggatott vagy súlyos szervi betegséggel rendelkező állatot] enni.

- Talán azért evett, mert éhezett [és nem volt más étel, mert ebben az esetben az életvédelem miatt törvényesen ehetett].

Ők azt mondták:

- Voltak idők, amikor választhatott volna az engedélyezett és a tilos étel között, és ő félretolta az előbbit, és az utóbbit választotta.¹¹²⁶

A *múmár* tehát zsidó létére nemcsak rászorultságból, életvédelem miatt (ezt ugyanis engedélyezné a szóbeli Tan!), hanem magától értetődően megeszi a Törvény által tiltott ételt: egyszerűen nem érdekli a Tóra ezzel kapcsolatos tilalma. Ugyanakkor a bÁvódá Zará 26b szerint a *múmár* azért eszik tiltott ételt, mert azt kívánja, és nem azért, hogy kifejezze tudatos lázadását, elszakadását a Törvénytől (mert ez utóbbi esetben már *mínnek*, eretneknek minősül). Tehát bár semmibe veszi a Törvényt, de ezt nem elvi alapon teszi. Más vélemény szerint elvi alapon, provokatív módon is teheti, és akkor is *múmár*.¹¹²⁷ Nem tartja meg a körülmetélést, a kósersági törvényeket,¹¹²⁸ megszenségteleníti a szombatot, esetleg bálványimádó rítuson is részt vesz stb.¹¹²⁹ Lehet, hogy csak egyes törvényeket hagy figyelmen kívül, de van olyan *múmár* is, aki az egész Tórát elutasítja.¹¹³⁰

Szögezzük le tehát, hogy egy *múmámak*, a Tórának engedetlenül élő zsidónak, ha Jézusban mint Messiásban hitre jutott, minimálisan a pogánykeresztényeknek elrendelt tórai elvekhez fel kellett zárkóznia - amennyiben azt a véleményt követjük, amely a *múmárt* ugyanolyannak tekinti, mint a pogányt. Esetükben gyakran már ez is komoly megtérést követelt a cselekedetek tekintetében, hiszen korábban még ezeket a parancsokat sem tartották meg.

Tekintettel arra, hogy a számukra a továbbiakban követendő háláchikus követelményektől függetlenül ők is megigazultak az Isten irgalmába vetett bizalom alapján a Törvény megcselekvésétől függetlenül, s ezzel egy platformra kerültek filozófiai-etikai értelemben az „ortodox” zsidókkal éppúgy, mint a pogánykeresztényekkel, nem lehet azt mondani, hogy ne lettek volna igaz emberekké. Ezen a ponton azonban igen élesen merül föl az a kérdés, hogy ezt követően milyen mértékben fogja kötelezni őket a Törvény mint zsidó származásúakat? Csak a pogánykeresztényeknek adott minimumig (ami azért nem kevés); vagy meg kell térniük a teljes Tórához? – ami viszont a diaszpórában lehetetlen. Vagy valahol a kettő között helyezkedjenek el? De ez konkrétan milyen tórai parancsok megtartását jelentse, és milyen háláchának a követését?

Mivel Pál felfogása szerint az Új Szövetségben a Tóra külső kontrollként kikényszerített megtartása túlhaladottá vált etikailag éppúgy, mint technikailag (a diaszpóralét társadalmi körülményei között); valamint a Törvényt szabadon, belülről vezérelten, Isten iránti szeretetből, autonóm módon kell megtartani, s ennek az Isten irgalmából már igazzá vált ember benső döntéséből kell fakadnia, úgy tűnik,¹¹³¹ hogy *Pál az egyéni lelkiismeret, és a Szent Szellem egyéni vezetése hatáskörébe helyezte azt a kérdést, hogy egy hellenista zsidó a diaszpórában élve, egy pogányokat és zsidókat egyaránt befogadó Jézus-hívő közösségben a Törvényt milyen felfogásban tartja meg, a két végpont közötti lehetséges skálán hol helyezkedik el. Ebből azonban az is következett, hogy a diaszpórában élő, „vegyes”, páli gyülekezeteknek a Törvény megtartásának részletkérdéseit illetően sokféle gondolkodású Jézus-hívőt kellett befogadniuk.*

A KÖLCSÖNÖS TOLERANCIÁNAK ÉS A TÖRVÉNNYEL KAPCSOLATOS VITÁK KERÜLÉSÉNEK ELVE

Ez a helyzet pedig mindenki részéről megkövetelte az ezekben a kérdésekben tanúsított toleranciát:

Fogadjátok be az erőtlen hitűt, és ne menjetek bele meggyőződésekről való vitákba! Van, aki abban hisz, hogy mindent megehet - az erőtlen pedig növényeket eszik. Aki eszik, ne vesse meg azt, aki nem eszik; aki pedig nem eszik, ne ítélje el azt, aki eszik - hiszen az Isten befogadta őt. Ki vagy te, hogy elítéled a más szolgáját? Saját ura előtt áll meg vagy bukik el - de meg fog állni, mert az Úrnak van hatalma állva tartani.

Van, aki az egyik napot többre tartja a másiknál - van, aki minden napot ünnepnek tart. Legyen mindenki meggyőződve a maga felfogásáról! Aki törődik a napokkal, az Úrért törődik; aki nem törődik a napokkal, az Úrért nem törődik. Aki eszik, az Úrért eszik, hiszen hálát ad az Istennek; aki nem eszik, az Úrért nem eszik, és hálát ad az Istennek. Hiszen egyikünk sem önmagának él, és egyikünk sem önmagának hal meg - mert ha élünk, az Úrnak élünk, ha pedig meghalunk, az Úrnak halunk meg. Akár élünk tehát, akár meghalunk, az Úréi vagyunk. Hiszen a Messiás azért halt meg, és azért kelt újra életre, hogy holtakon is, élőkön is uralkodjék. Te mit ítélsz?

a testvéredet? És te mire föl veted meg a testvéredet? Hiszen mindnyájan megállunk majd az Isten ítélőszéke előtt. Ugyanis meg van írva: „Élek én – mondja az Úr –, hogy nekem fog meghajolni minden térd, és minden nyelv vallást tesz majd az Istennek!” *Mindannyian önmagunkról fogunk tehát az Istennek számot adni.*

Úgyhogy ne ítélgessük többé egymást – hanem inkább amellett döntsetek, hogy nem okoztok megütközést vagy megbotránkozást testvéreteknek! Tudom, és meg vagyok győződve az Úr Jézusban, hogy semmi sem hétköznapi [koinosz] önmagában, hacsak nem annak hétköznapi valami, aki hétköznapiak tartja. Mert ha a testvéred étel miatt szomorodik meg, már nem szeretettől vezérelve jársz: ne öld meg az ételeddel azt, akiért a Messiás meghalt! Ne szidalmazd hát azt, ami nektek jó! Mert nem evés-ivás az Isten királysága, hanem megigazulás, békesség és öröm a Szent Szellemben. Aki ugyanis ezekben szolgál a Messiásnak, az az Isten előtt szívesen fogadott, az emberek előtt pedig kipróbált. Kövessük tehát mindazt, ami a békességre és egymás építésére vezet! Ne rombold le ételért az Isten munkáját! Minden tiszta [katharosz] ugyan, de rossz annak, aki megütközéssel eszi. *Jó dolog nem enni húst, és nem inni bort vagy bármit, amin a testvéred megütközik. Te, akinek van hited, magadban gyakorold az Isten előtt! Boldog, aki nem ítéli el magát amiatt, amit jónak tart. De aki kételkedik, amikor eszik, már el is ítéltetett, mert nem hitből tette: mindaz ugyanis, ami nem hitből van, bűn.*

Mi, erősek, tartozunk azzal, hogy az erőtlenek gyengeségeit hordozzuk, és ne a magunk tetszését keressük. Mindegyikünk a másik tetszését keresse annak javára, épülésére! Mert a Messiás sem önmaga tetszését kereste, hanem amint meg van írva: „A te gyalázóidnak gyalázkodásai hullottak rám.” Mindazt ugyanis, amit régebben megírtak, a mi tanításunk végett írták meg, hogy a kitartás és az Írások vigasztalása által reménységünk legyen. A kitartásnak és a vigasztalásnak Istene pedig adja meg nektek, hogy a Messiás Jézus példáját követve egyformán viszonyuljatok egymáshoz, hogy egy érzéssel, egy szájjal dicsőítsétek az Istent, a mi Urunk, Jézus, a Messiás Atyját!

Ezért fogadjátok be egymást, ahogyan a Messiás is befogadott benneteket az Isten dicsőségébe! Mert azt mondom, hogy a Messiás a körümetéltek szolgálja lett Isten igazságáért, hogy megerősítse az ősatyáknak tett ígéreteket; a nem zsidók pedig irgalmasságáért dicsőítsék az Istent, amint meg van írva: „Ezért meg foglak vallani Téged a nemzetek között, és dicséretet zengnek majd nevednek!”; majd ismét így szól: „Örüljétek, ti nemzetek, az Ő népével együtt!”; és újból: „Dicsérjétek az Urat, mind, ti nemzetek, és dicsőítsétek Őt, mind, ti népek!” Ézsaiás pedig ismét így szól: „Úgy lesz, hogy Jisáj sarja föltámad, hogy a nemzetek élére álljon: Őbenne reménykednek majd a nemzetek!”¹¹³²

Bár ez a rész önmagáért beszél, néhány dolgot szeretnék kiemelni. Egyértelmű az utolsó mondatokból – és az egész Rómaiakhoz írt levélből –, hogy olyan közösséghez beszél, amelyhez zsidók és nem zsidók egyaránt tartoznak. A nem zsidók vonatkozásában láttuk a Galatákhoz és a Kolosszéiakhoz írt levélből, hogy őket kategorikusan eltiltotta a „teljes prozelitizmustól”, a Törvény teljes igájának felvételétől, és óva intette őket attól, hogy étkezési vagy ünnepekkel kapcsolatos bármiféle tórai parancsokat betartsanak.¹¹³³ Itt tehát egyértelműen nem róluk van szó, hanem nyilvánvalóan a diaszpórában élő, különféle felfogású zsidókeresztényekről. Pál mondatai mögött nyilvánvalóan az áll, hogy viták keletkeztek közöttük az ünnepek megtartása és az étkezés kérdéseinek kötelező volta körül. A diaszpórában ezek valóban vitatható kérdések. A legaggályosabbak – ezeket Pál a hitben erőtlenebbnek látja (amivel értékrendet is sugall), de feltétlenül befogadandóknak – egyenesen minden húsevéstől megtartóztatták magukat,¹¹³⁴ nyilván Dániel bibliai példáját követve, jóllehet ennek indokoltsága az ő esetükben erősen vitatható volt.¹¹³⁵ *Az apostol megoldási javaslata a következő: ne vitatkozzanak egyéni lelkiismereti meggyőződésüket illetően, hanem maradjon meg mindenki a maga felfogása mellett, ámde úgy, hogy a közösségi élet során a gyakorlatban a szeretet legfőbb elvét követve a kevésbé aggályosak vegyék figyelembe a szigorúbbak érzékenységét, és az előbbieket korlátozzák szabadságukat az utóbbiakért; mivel ha fordítva történne, akkor a szigorúbb felfogásúaknak meg kellene sérteniük a saját lelkiismeretüket.* Így végül is, miközben a lelkiismeret autonómiája, a szabadság mindenki számára teljességgel megmarad, a követendő háláchá tekintetében a jelenlevők közül a szigorúbbak véleménye válik meghatározóvá, de ez csak a szeretet és a szabadság alapján kötelezi a többieket.

Közben Pál is kitér a *hétköznapi [koinosz, chullín]* ételek fogyasztásának kérdésére. Itt megint mélyen problematikus, hogy az Újszövetségfordítások a *koinoszt* itt is *tisztátalannak* fordítják, ami, mint korábban kimutattam, helytelen. Szó sincs tehát arról, hogy a zsidókeresztények Jézusban való hitre jutásuk után tisztátalan állatokot ettek volna, holott ezt korábban nem tették – kivéve persze esetleg azokat, akik *múmárim* voltak korábban, és Jézus-hívóként már nem érezték lelkiismereti kötelezettségüknek a Tóra teljes megtartását, hanem csak a pogánykeresztényeknek adott *háláchát* vették magukra. *De ez elsősorban identitáskérdés volt, és nem törvényi kérdés.* Zsidóknak minősülnek-e ők egyáltalán; és ha igen, mennyiben?

Ezen a ponton válik érthetővé, hogy miként terjedhetett el Pált illetően az az – Újszövetség szerint – hamis vád, hogy ő „a diaszpórában élő özszes júdeait a Mózesstől való elszakadásra tanítja, és azt mondja, hogy ne metéljék körül fiaikat, és ne tartsák meg a szokásokat.”¹¹³⁶ Ezt ugyan Pál soha egyetlen szóval sem tanította, de az tény, hogy a diaszpórában élő, hellenista zsidókat meghagyta a Törvény értelmezése tekintetében saját felfogásukban, és nem követelte meg tőlük, hogy Jézusban való hitük következtében a Törvény megtartását illetően szigorúbb magatartást kövessenek, mint addig – kivéve, ha még a pogánykeresztényeknek előírt minimumot sem teljesítették előtte, mert ebben az esetben ahhoz nekik is fel kellett zárkózniuk természetesen. Erről az elvéről is ír egy helyen:

Különben pedig mindenki éljen úgy, ahogy az Úr megszabta neki: ahogyan az Isten elhívta, annak megfelelő életmódot folytasson. Így rendelkezem minden gyülekezetben. Ha valaki körülméltlen kapta elhívását, ne állítsa vissza körülméltlen

*állapotát; ha viszont körülméletlenül kapta valaki az elhívását, ne metéltesse körül magát. Mert a körülmételkedés semmit sem számít, mint ahogy a körülméletlenség sem, hanem csak az Úr parancsolatainak megtartása. Mindenki maradjon meg abban az állapotban, amelyben az elhívását kapta. Rabszolgaként kaptál elhívást? Ne törődj vele! Ha viszont lehetőséged adódik arra, hogy felszabadulj, használd ki! Mert az Úrban elhívott rabszolga az Úr fölszabadítottja – hasonlóképpen a szabad emberként elhívott pedig Krisztus rabszolgája. Áron lettetek megvéve: ne legyetek emberek rabszolgái! Mindenki abban az állapotban maradjon meg, testvérek, amilyenben Istentől az elhívását kapta!*¹¹³⁷

Ugyanakkor, míg a nem zsidók esetében, mint láttuk, kategorikusan megtiltotta a körülmételkedést, addig a zsidó származású körülméletlenek, ha úgy látták jónak, léphettek ebben az irányban, amit az bizonyít, hogy maga Pál metéltette körül a háláchikusan (mert anyai ágon) zsidó Timotheoszt:

Eljutott Derbébe és Lüsztába is. És íme, volt ott egy Timotheosz nevű tanítvány, egy hívő zsidó asszony fia, akinek apja azonban görög volt. Erről jó bizonyosságot tettek a lüsztai és ikonioni testvérek. *Pál magával akarta vinni őt, ezért a környéken lakó zsidók miatt körülméltette, tudniillik mindnyájan tudták, hogy az apja görög.*¹¹³⁸

Ezzel a hellenista háttérű, félzsidó Timotheosz a teljes Törvény elkötelezettjévé is lett, mivel Pál elve szerint:

Még egyszer tanúsítom minden körülmetélkedett ember előtt, hogy köteles az egész Törvényt betartani!¹¹³⁹

Úgy tűnik tehát, hogy a zsidó származásúak, ha akarták, megtehették ezt; de tény, hogy Pál általánosságban véve nem ösztönözte őket erre. Körülbelül ennyi volt az igazság a róla - kétezer éven át - elterjedt vádban.

Visszatérve a *chúllín* ételek kérdésére: a fentiek szerint a római gyülekezetben is lehettek olyanok - farizeusok -, akik hétköznapi ételeiket is igyekeztek papi tisztaságban fogyasztani, azaz megtartották a kézmosás rabbinikus rendelkezését is. Pál csatlakozik Jézus korábban tárgyalt álláspontjához, aki nem tartja szükségesnek a kézmosást, mert - úgymond Pál - „semmi sem hétköznapi önmagában, hanem csak annak, aki annak tartja”. A korábban a Római levélből hosszabban idézett rész végén Pál rendkívül plasztikusan summázza Jézus fő üzenetét zsidók és nem zsidók irányában: a Messiás a zsidók „szolgájává lett, hogy megerősítse az ősatyáknak tett ígéreteket”; „a nem zsidók pedig dicsőítsék Istent az irgalmasságáért”. Újból tanúságot tesz tehát amellet, hogy hite szerint Jézus nem eltörölni, hanem megerősíteni jött a Tanachot, és a zsidóknak ebben a felfogásban kell benne hinniük. Majd zsoltáridézetekkel igazolja, hogy a Jézus-hívő zsidóknak és nem zsidóknak

együtt kell Istent dicsőíteniük – vagyis továbbra is fenntartja a közös gyülekezetek létének fontosságát az elkülönülés ellenében.

A fentiekhez hasonló elveket fogalmaz meg másutt is:

... Így tehát, miközben bűnt követtek el a testvérek ellen, és erőtlén lelkiismeretükön sebet ejtettek, a Messiás ellen követtek el bűnt. *Ezért, ha egy étel megbotránkoztatja a testvéreimet, inkább sohasem eszem húst, csak meg ne botránkoztassam a testvéreimet!* Nem vagyok szabad? Nem vagyok apostol? (...) Mert jóllehet én mindenkivel szemben független vagyok, magamat mindenkinek a rabszolgájává tettem, hogy minél több embert nyerjek meg: a zsidók számára olyan lettem, mint zsidó, hogy megnyerjem a zsidókat; a Törvény alatt állóknak olyan, mint aki a Törvény alatt áll,¹¹⁴⁰ hogy megnyerjem a Törvény alatt állókat; a Törvény nélkülieknek Törvény nélküli lettem – *pedig nem vagyok Isten Törvénye nélküli, hanem a Messiás Törvényében lévő* –, hogy megnyerjem a Törvény nélkülieket; az erőtlének számára erőtlén lettem, hogy megnyerjem az erőtlenekeket; mindenkinek minden lettem, hogy minden módon megmentsek egyeseket. Mindezt pedig az evangéliumért teszem, hogy én is tulajdonostárssá lehessen benne.¹¹⁴¹

Az Új Szövetséghez méltó autonóm lelkiismeret teljes szabadságának fenntartása mellett a szeretetből való önkorlátozást állítja tehát követendő mintaként minden Jézus-hívó elé. (Az ebben a részben a saját Törvényhez való viszonyát illető kérdésekben lásd a korábban mondottakat, amelyek alapján ezek a mondatok is könnyen értelmezhetőek.) Úgy tűnik tehát, hogy az apostolok konkrét részleteikben nem foglalkoztak a „vegyes gyülekezetekben” a zsidók és nem zsidók, valamint a különböző beállítottságú zsidók között fölmerülő, Törvénnyel kapcsolatos kérdésekkel, hanem hagyták, hogy a diaszpórában már amúgy is kialakult együttélési szokások természetes és sokféle módon szolgáltatassanak megoldást ezekre, és mindezt az érintettek lelkiismeretének hatáskörébe utalták, egyetlen főszabályként a kölcsönös szeretet követését hangsúlyozva. *Üzenetük nem abban állt, hogy afféle írástudókként, rabbikként ezeket a korábban is meglévő kérdéseket részleteikben szabályozzák, mert küldetésük az volt, hogy a Szentföldön és a diaszpórában élő zsidók és nem zsidók számára Jézust mint Messiást, valamint a Szent Szellem általa lehetséges befogadását hirdessék; valamint annak tórai alapvonalait meghatározzák, hogy a nem zsidó megtérők ne legyenek kötelezve a teljes Tóra megtartására.* (Ne felejtjük, hogy a Szent Szellem „birtoklása” a háláchikus kérdések megoldásában is más, régi-új lehetőségeket nyit.) A további részletkérdéseket tehát az érintettek, a Szent Szellem vezetésére és - nyilván - közösségeik előljáróira bízták, azzal az explicit kéréssel, hogy a részleteket illetően tolerálják az egyéni értelmezési különbségeket a megadott keretek között. A diaszpórában az elkülönülés eddig sem volt megvalósítható, mint ahogy a Tóra sem megtartható teljes egészében - az apostolok, nagyon realista módon, egyszerűen hagyták, hogy a közösségek természetes élete és fejlődése válaszoljon ezekre a problémákra. *Éppenséggel óvták a hívőket attól, hogy ezek központi jelentőségűvé nőjenek számukra, és a*

megoldások személyre szabottságát és pluralizmusát védelmezték. Az egy közösségbe járás ugyanis nem feltétlenül követeli meg az életforma teljes egységét. Milyen elvek mentén élhetett egy palotában Dávid idegen származású testőreivel?

A Törvény megtartásának mikéntjével kapcsolatos, részletekbe menő küzdelmeket éppen ezért Pál kifejezetten károsnak látja:

Az ostoba vitatkozásoktól, a családfáktól, a viszályoktól, a Törvénnyel kapcsolatos küzdelmektől tartsd távol magad, mert ezeknek semmi hasznuk nincs és értelmetlenek.¹¹⁴²

Ezeket vehetjük tehát általános elveknek a páli diaszpóragyülekezetekben. Meg kell még említenünk a vegyesházasságok problémáját, mert az e tekintetben mélyebb a rituális vagy étkezési kérdéseknél.¹¹⁴³ Az Újszövetség egyik kiemelkedő szereplője, Pál tanítványa, Timotheosz, vegyesházasságból származott, így példája útmutatást adhat.¹¹⁴⁴ Úgy tűnik ebből, Pál tartotta magát a rabbinikus – és a Tanachból levezetett – elvhez, és az anyai származást tekintette döntőnek. Valóban képtelenség, nemcsak szociológiai, hanem hitbeli-spirituális szempontból is, hogy a vegyes gyülekezetek tagjai ne házasodhattak volna egymással – bár az is igaz, hogy ez nem volt számukra kötelező sem (tehát adott esetben, személyes meggyőződéstől vezettetve a családfők vagy a házasulandók dönthettek ellenkező irányban). Ez hosszú távon valóban vezethetett a gyülekezetekben lévő zsidóság

feloldódásához, és egyik oka lehet a zsidókereszténység eltűnésének.¹¹⁴⁵

AZ ÉTKEZÉSI ÉS RITUÁLIS TISZTÁTALANSÁG PROBLÉMÁI ÉS ÉRTELMEZÉSE PÁLNAÁL

Itt kell még kitérnünk arra a kérdésre is, hogy elvi síkon – a fentiekben a gyakorlati oldalát tárgyaltuk – miként értelmezte Pál a tisztasági törvényeket, ezek között is különösképp az étkezési jellegűeket a diaszpórában lévő „vegyes” gyülekezetek számára. Három helyen is beszél erről:

*A tisztáknak minden tiszta – de a tisztátalanoknak és a hitetleneknek semmi sem tiszta, hanem tisztátalanná lett a szívük értelme és a lelkiismeretük egyaránt.*¹¹⁴⁶

*Minden tiszta [katharosz] ugyan, de rossz annak, aki megütközéssel eszi. Jó dolog nem enni húst, és nem inni bort vagy bármit, amin a testvéred megütközik.*¹¹⁴⁷

A Szellem azonban határozottan mondja, hogy a végső időkben némelyek elszakadnak a hittől, és csaló szellemekre és démonok tanításaira figyelnek, olyanokra, akik képmutató módon hazugságokat terjesztenek. Ezek meg vannak bélyegezve saját lelkiismeretükben, tiltják a

házasságot, és hirdetik a tartózkodást az ételektől - amelyeket az Isten teremtett azért, hogy hálaadással fogyasszák a hívők, és azok, akik felismerték az igazságot. Mert az Isten minden teremtménye jó, és semmi sem megvetendő, ha hálaadással élnek vele: mert megszentelődik Isten Igéje és a könyörgés által. Ha ezeket az alapelveket tanítod a testvéreknek, a Messiás Jézus jó szolgája leszel, mert a hit és az igaz tanítás beszédével táplálkozol, amelynek követője lettél. A közszájon forgó babonás mítoszokat pedig utasítsd el!¹¹⁴⁸

Itt nem a *koinosz*, azaz *hétköznapi [chúllin]* ételek kérdéséről van szó, mint fentebb, hanem a Tóra által valóban *tisztátalannak [támé, akatharosz]* mondott állatok megevéséről. Tehát élesen felvetődik az a kérdés, hogy Pál a zsidóknak tanította-e, hogy bármit megehetnek - azaz megszeghetik a Törvényt? Mit értsünk az alatt, hogy „minden tiszta”? Vajon ez nem a mózesi Törvény radikális megtagadását jelenti?

A magam részéről teljesen meg vagyok győződve arról, hogy - az összes eddig mondottak fényében - ezek a mondatok kifejezetten a pogánykeresztényeknek szólnak, és őket védik attól a mindvégig jelen lévő, velük párhuzamosan futó zsidókeresztény irányzattól, amelyet az apostolok elutasítottak, mert a nem zsidó hívők „teljes prozelitává” tételét követelték. Biztos vagyok abban, hogy a Tóra étkezési tilalmait addig is megtartani igyekvő zsidókat Pál nem bátorította arra, hogy szabadítsák fel magukat ezek alól legfeljebb arról lehet szó, hogy a Jézus-hívővé válásuk előtt is már mindent megevő *múmárimot* nem kötelezte a

tórai étkezési tilalmak megtartására. Az is teljesen bizonyos az eddigiek fényében, hogy Pál nem tekintette érvényteleneknek vagy téveseknek - és különösen démonikusoknak nem! - a Tóra ezekkel kapcsolatos parancsolatait. Ebben az esetben Pál valóban ellene mondana Jézusnak, a Tizenkettőnek és a Tanachnak - és az Újszövetségben mély megosztottságot hozna létre, hiteltelenné téve azt. Más irányban kell tehát ezeket a mondatokat értelmeznünk.

Meglepő módon ismét éppen a rabbinikus felfogás siet ebben a segítségünkre:

Egy bálványimádó megkérdezte Rábbán Jóchánán ben Zákkájt:

- Az átalatok gyakorolt rítusok olyanok, mint valami varázslás. Hoztok egy tehenet, elégetitek, porrá töritek, fogjátok a hamvait, és ha valakit egy holttest tisztátalanná tesz, ráfröcsköltök két-három cseppet, és azt mondjátok: Tiszta vagy!

Rábbán Jóchánán ezt válaszolta neki:

- Szállt meg téged valaha már az örültség szelleme?

- Nem - válaszolta az.

- De láttál már valaha olyan embert, akit megszállt az örültség szelleme?

- Igen - válaszolta az.

És ti mit csináltok ilyen esetben?

- Gyökereket hozunk - mondta az -, azokkal füstölünk alatta, aztán vizet fröcskölünk a démonra, és az elmenekül.

Ekkor Rábbán Jóchánán így szólt hozzá:

- Hát akkor halld meg a füleddel, amit a szád mond! Pontosan ugyanígy van ezzel a szellemmel: ez a tisztátalanság szelleme, ahogy írva áll: „És a prófétákat is, meg a tisztátalanság szellemét elmozdítom az országból.”¹¹⁴⁹ A tisztulás vizét ráfröcsköljük a tisztátalanra, és a szellem elmenekül.

Mikor a bálványimádó elment, Rábbán Jóchánán tanítványai így szóltak mesterükhöz:

- Mester, ezt az embert elintézted ezzel a hevenyészett magyarázattal, de milyen magyarázatot adsz nekünk?

Így felelt nekik:

- *Az életetekre mondom, hogy a halott nem tesz tisztátalanná, és a víz nem tisztít meg!* A Szent, áldott legyen, egyszerűen csak ezt mondja: Adtam egy törvényt [chukká], hoztam egy rendeletet, és ti nem szeghetitek meg a rendeletemet, ahogy írva áll [a vörös tehén törvénye elején]: „Ez a tannak a törvénye [chukká]... ”¹¹⁵⁰

Rábbán Jóchánán ben Zákkáj az idegenek démonológiai magyarázatot ad a halotti tisztátalanság és a vörös tehén hamvai kapcsán, de saját tanítványai ezt a magyarázatot nem fogadják el. *Nekik az életükre esküszik meg, hogy a halott nem teszi tisztátalanná az embert, a tisztulási víz pedig nem tisztítja meg, hanem az egészet egyszerűen csak azért kell csinálni, mert Isten megparancsolta.*

Máshol azt tanultuk: Ha egy babszem nagyságú fehér folt van egy emberen, akkor tisztátalan;¹¹⁵¹ de ha az egész testét elborítja, akkor tiszta. Ki adta ezt? Ki parancsolta ezt? Ki rendelte ezt? Hát nem a világ Egyetlenje?

Máshol ezt tanultuk: Ha egy nő gyermeke meghal a méhében, és a bába kinyújtja a kezét, és megérinti, tisztátalan lesz hét napra, de maga a nő tiszta mindaddig, amíg az embrió kijön belőle. Tehát amíg a holttest a házban van, a ház tiszta, de ha kijön belőle, tisztátalan lesz. Ki adta ezt? Ki parancsolta ezt? Ki rendelte ezt? Hát nem a világ Egyetlenje?

Máshol ezt tanultuk: Azoknak az embereknek a ruhái, akik részt vettek a vörös tehén elkészítésének bármelyik szakaszában az elejétől a végéig, tisztátalanokká váltak; miközben maga a tehén viszont megtisztítja a ruhákat. A Szent, áldott legyen, azt mondja: Adtam egy törvényt [chukká], hoztam egy rendeletet, és ti nem szeghetitek meg a rendeletemet!¹¹⁵²

A szichnini Rabbi Józsuá mondta Rabbi Lévi nevében: Négy ige van, amelyet a gonosz ösztön kritizál [mint irracionálisakat], s amelyeket illetően az Írás a *törvény [chukká]* szót használja... [az egyik a vörös tehén törvénye].¹¹⁵³

A rabbinikus álláspont világos: a tisztasági szabályok egy része irracionális, a – gonosz ösztön befolyása alatt álló – emberi értelem számára logikusan nem igazolható: ha a tehén hamvai megtisztítanak, akkor az azt elégető emberek miért lesznek mind tisztátalanok? Ha egy kicsiny leprás folt tisztátalanná tesz, miért szűnik ez meg, ha az egész teste leprás lett? Ezek a tények illogikussá teszi a démonológiai magyarázatot, nem marad tehát más, mint a pusztá engedelmesség.

Tekintettel arra, hogy az első idézetben szereplő Rábbán Jóchánán ben Zákkáj (Hillél tanítványa) kortársa, sőt vélhetően személyes ismerőse volt az I. Rábbán Gámáliélnél (Hillél unokája) tanuló Pálnak, a gondolati közösség itt tetten érhető: *önmagában semmi sem tisztátalan, hanem a zsidóknak Isten iránti engedelmségből kell megtartani a tisztulási szabályokat.* Ez pontosan az, amit Pál is mond.

Korábban már láttuk, hogy a bálványimádástól távol maradó nem zsidókat éppen ezért rituálisan tisztának tartották, a pogányok tisztátalanságát ugyanis egyedül a bálványimádással való kapcsolatuk okozhatta, de sem a halott, sem ételeik, sem menstruációjuk vagy magömlésük nem teszi őket tisztátalanokká, olyannyira, hogy még a

pogány nő menstruációja is tisztának minősül a rabbinikus hagyományban.¹¹⁵⁴ *Ennek oka szintén egyszerűen csak az, hogy ők nem kaptak erre vonatkozó parancsokat Istentől. Vagyis e felfogás mögött ugyanazt az elvet fedezhetjük fel a rabbinikus háláchában, mint az előbb: a tisztátalanság nem egy önmagában fennálló spirituális realitás, hanem mintegy a rá vonatkozó parancs „hozza létre”.* Hiszen ha úgy értelmeznénk, hogy maga a menstruáció, a halott, a magömlés stb. tesz tisztátalanná, akkor ez – a nekik adott parancsolatoktól függetlenül – a pogányokra is érvényes lenne.

Ugyanezt a Tórából is „kitanulhatjuk”. Már felvetettem korábban azt a tényt, hogy Noét az Írás igaz embernek mondja; aki ugyanakkor ismerte a tiszta és tisztátalan állatok közötti különbségtételt; s akinek ugyanakkor maga Isten parancsolta meg, hogy ő és leszármazottai minden állatot megehetnek. *Vagyis Noé és fiai tudatosan fogyasztották a tisztátalan állatokat is, mégis igaz emberek maradtak.* Ha tehát a tisztátalan állatok önmagukban, Isten tórai parancsaitól függetlenül lennének tisztátalanok, és önmagukban tisztátalanná tennék fogyasztójukat, akkor az igaz Noé beszennyezte volna magát fogyasztásukkal, igaz volta megsérült volna; és ráadásul Isten lett volna mindennek az oka, aki ezt megparancsolta neki. *Ebből is látható, hogy önmagában ezeknek az állatoknak a fogyasztása nem tesz tisztátalanná, éppúgy, ahogyan a halott érintése stb. sem; hanem Isten parancsától függ a dolog. Ez a rabbinikus – és egyben páli – álláspont!*

Egyébként a tisztátalan állatok tórai felsorolásánál minden egyes állatnál az a fordulat zárja a mondatot: „tiszátalan az nektek” [támé hú *láchem*]. „Nektek”- tehát Izraelnek, és nem a többi nemzetnek.

Újra ismétlem: az eddigiek fényében biztosra vehetjük, hogy Pál fenti nyilatkozatai azok ellen szólnak, akik a nem zsidó keresztényeket „teljes prozelitává”, azaz zsidóvá akarták tenni, sőt azt állították, hogy nem is részesülhetnek az eljövendő világból, ha ezeket a - tisztasági - törvényeket is magukra nem veszik. *Pál velük szemben megfogalmazott érvelése - bármilyen meglepő - összhangban áll a rabbinikus véleménnyel, sőt éppen annak alapján értelmezhető a legkönnyebben. Az ellenkező véleményt, amely önmagukban tekinti tisztátalanoknak mindezeket a dolgokat, és ezért minden emberre nézve kötelezővé akarja tenni a teljes Tórát, Pál pontosan úgy elutasítja, mint ahogy Jóchánán ben Zákkáj tanítványai is!*

Ami a zsidó Jézus-hívőket illeti, amennyiben ők szabad akaratukból továbbra is megtartják ezeket a rendelkezéseket, ezt nem azért teszik, mintha önmagukban ezek az állapotok stb. tisztátalanok lennének, vagy ők ezek megtartása által igaz(abb)akká válnának, hanem kizárólag az isteni parancsolat iránti engedelmségből, „l'art pour l'art”, önmagáért a parancsért, az ún. „szövetségi hűség” miatt, ahogyan azt a szóbeli Tan is igényli.

Ezt az elvet, a pusztá engedelmségből való cselekvés elvét egyébként Jézus is megerősítette, amikor bemerítkezett János által. János „a megtérés bemerítkezését hirdette a bűnök bocsánatára”- amire az Újszövetség szerint Jézusnak egyáltalán nem volt szüksége. Jézus a pusztá engedelmség elvét demonstrálandó merítkezett be:

Akkortájt érkezett meg Jézus a Jordánhoz Galileából, hogy János alámerítse. De János megpróbálta visszatartani:

- Nekem van szükségem arra, hogy te meríts alá engem, és te jössz énhozzám?!

- Engedj most - felelte Jézus -, mert így méltó hozzánk, hogy minden igazságosságot beteljesítsünk!

Ekkor engedett neki.¹¹⁵⁵

Amikor tehát a zsidókeresztények továbbra is megtartották a Tóra ilyen természetű törvényeit, ezen az alapon tették, az Isten iránti szeretettől és Tórája iránti szövetségi hűségtől motiváltak, nem a megigazulás érdekében. Ezáltal nemcsak hogy a mindent nyugodtan megevő pogánykeresztény testvéreikkel álltak továbbra is azonos platformon a megigazulás tekintetében, hanem a rabbinikus értelmezéssel is tökéletes összhangban maradtak.

Ezen a ponton válik érthetővé Pál háláchikus döntése a korinthuszi pogánykeresztények számára a bálványáldozati hús megevését illetően. Ugyanis Korinthusban a bálványoknak áldozott állatok húsát éppúgy kiárusították a mészárszékekben, mint a többi húst, anélkül, hogy tudni lehetett volna, melyik honnan származik. Így a gyülekezet azzal a problémával nézett szembe, hogy amennyiben tartózkodni kívánnak a bizonytalan eredetű hústól, gyakorlatilag vegetáriánussá kell válniuk; ha ezt nem teszik, akkor tudtukon kívül bálványáldozati ételt fognak enni, amit az apostolok a nem zsidó keresztényeknek is megtiltottak. Pál három fejezeten át teljes mélységében elemzi a kérdést,¹¹⁵⁶ melyből most a gondolatmenetnek csak a kiinduló és lezáró részletét idézem:

Ami tehát a bálványoknak felajánlott étel megevését illeti, tisztában vagyunk vele, hogy semmiféle bálvány nincs a világon, és hogy nem létezik semmiféle más Isten, csak egy. Mert ha léteznek is úgynevezett „istenek”, akár az égben, akár a földön, aminthogyan létezik is számos istenség és számos úr, ám számunkra az egyetlen Isten az Atya, akitől a mindenség van, és mi is őérte vagyunk, és az egyetlen Úr Jézus, a Messiás, aki által létezik a mindenség, és mi is őáltala.

Csakhogy nem mindenki van meg ez a tudás: egyesek ugyanis mostanáig úgy hozzászoktak a bálványimádáshoz, hogy továbbra is mint bálványnak felajánlott ételt eszik az illetet, a lelkiismeretük pedig, miután erőtlenné, beszennyeződik. De az étel nem visz közelebb bennünket Istenhez: ha nem eszünk, az nem válik hátrányunkra, s ha eszünk, abból sem származik előnyünk! *Hanem arra ügyeljétek inkább, hogy ez a szabadságotok ne hogy valamiképpen megütközést keltsen az erőtlenség körében! Mert ha valaki meglát téged, aki tudással rendelkezel, amint a bálványszentélyben asztalhoz ülsz, vajon nem fog-e felbátorodni arra, hogy a bálványoknak áldozott ételt ő is megegye? Hiszen így a te tudásod a kárhozatba taszítja azt az erőtlenné testvért, akiért a Messiás meghalt! Így tehát, miközben bűnt követtek el a testvérek ellen, és erőtlenné lelkiismeretükön sebet ejtetek, a Messiás ellen követtek el bűnt. Ezért, ha egy étel megbotránkoztatja a testvéreimet, inkább sohasem eszem húst, csak meg ne botránkoztassam a testvéreimet!*¹¹⁵⁷ (...) Ezért

hát, testvéreim, meneküljétek a bálványimádástól! Mint értelmes emberekhez szólok, ítéljétek meg magatok, amit mondok: a hálaadás pohara, amelyet megáldunk, vajon nem a Messiás vérében való részesedésünk-e? A kenyér, amelyet megtörünk, vajon nem a Messiás testében való részesedésünk-e? Mert egy a kenyér, s mi, akik sokan vagyunk, egyetlen testet alkotunk, tudniillik mindannyian egyetlen kenyérből részesedünk. Nézzétek a test szerint való Izraelt: azok, akik az áldozati ételeket megeszik, vajon nem az oltár javaiból részesednek?

De mit is akarok ezzel mondani? Talán azt, hogy a bálványoknak felajánlott étel számít, vagy a bálvány számít valamit?¹¹⁵⁸ Ellenkezőleg, éppen azt, hogy amit áldozatul leölnek, azt démonoknak és nem Istennek áldozzák - és nem akarom, hogy démonokban részesedjétek! Nem ihattok egyszerre az Úr poharából is, meg a démonok poharából is, nem lehet részesedésetek az Úr asztaláról is, meg a démonok asztaláról is! Vagy ingereljük féltékenységre az Urat? Talán erősebbek vagyunk nála?

Mindent szabad, de nem minden használ; mindent szabad, de nem minden épít. Senki se a maga javát keresse, hanem mindenki a másét! *Mindazt, amit a mészárszékekben árulnak, megehetitek, ne kérdezősködjétek semmit lelkiismereti okokból, hiszen: „Az Úré a föld, s mindaz, ami csak rajta van.” Ha valaki a nem hívők közül meghív benneteket, és el akartok menni, mindent megehetitek, amit csak elétek*

tesznek, ne kérdezősködjetek semmit lelkiismereti okokból. De ha valaki azt mondja nektek: „Ez áldozatul felajánlott étel”- ne egyétek meg, arra való tekintettel, aki a tudomásotokra hozta ezt, valamint a lelkiismeret miatt sem. Lelkiismeretet említettem, de nem a saját lelkiismeretet, hanem a másokét. Mert miért érje vád az én lelkiismeretemet a mások lelkiismerete részéről? Ha én hálaadással részesedem az ételből, miért ítéljenek el amiatt, amiért én hálát adok?

Akár esztek tehát, akár isztok, akár bármi egyebet tesztek, mindent Isten dicsőségére tegyetek! Ne keltsetek megütközést se a zsidókban, se a görögökben, sem pedig Isten egyházában, mint ahogy magam is mindenkinek mindenben igyekszem a kedvében járni, nem a magam hasznát keresve, hanem a többiekét, hogy megmeneküljenek. Legyetek a követőim, ahogyan én is követője vagyok a Messiásnak!¹¹⁵⁹

Pál fenti háláchikus érvelése teljesen világos, és pontosan az előbbieken kimutatott elvet követi: ha megeszik a bálványáldozati ételt anélkül, hogy tudnák, honnan ered, semmi kár nem fogja érni őket, és nem válnak tisztátalanokká (és alkalmatlanokká a bennük lakó Szent Szellem számára), mert az étel önmagában még ebben az esetben sem tisztátalan. Ha azonban tudatosan eszik meg, akkor valóban spirituálisan tisztátalanokká válnak (démonizálódnak), de nem az étel miatt önmagában, hanem a bálványimádással való közösségvállalás lelkiismereti

problémája miatt, az ezzel kapcsolatos isteni parancs megszegése révén.

Ezzel Pál – félreértések elkerülése végett – éppen nem oldja fel az apostolok erre vonatkozó kategorikus tilalmát, hanem megmagyarázza és megerősíti azt. Az Újszövetség vélhetően legkésőbb íródott könyve is újra megerősíti ezt a tilalmat, és mélyen elítéli azokat, akik úgy értelmezték mindezt – talán magát Pált is – a kisázsiai gyülekezetekben, hogy bátran ehetnek a bálványáldozatokból, tudatosan is:

De van egy kifogásom ellened: vannak ott nálad olyanok, akik ragaszkodnak Bálám tanításához, aki Bálákot arra tanította, hogy állítson csapdát Izrael fiainak, hogy bálványáldozati húst egyenek, és paráználkodjanak. Nálad is vannak olyanok, akik hozzájuk hasonlóan a nikolaiták tanításához ragaszkodnak. Térj hát meg! Ha pedig nem teszed, hamar eljövök hozzád, és harcolni fogok ellenük szájam kardjával.¹¹⁶⁰

De van egy kifogásom ellened: hagyod érvényesülni azt az asszonyt, Jezabelt, aki prófétanőnek mondja magát, tanít, és félrevezeti szolgálóimat, hogy paráználkodjanak és bálványáldozati húst egyenek. Adtam neki időt, hogy megtérjen, de nem akar megtérni paráznaságából. Íme, ágyba taszítom őt és azokat is, akik házasságtörést követnek el vele, nagy szorongatásba, ha meg nem térnek az ő cselekedeteiből. Gyermeküket halállal pusztítom majd el, és minden gyülekezet tudni fogja, hogy én vagyok az, aki a veséket és a szíveket

kutatom, és cselekedeteitek szerint kinek-kinek egyenként fogok fizetni. A thüateirai maradéknak pedig, akik nem fogadják el ezt a tanítást, akik nem ismerték meg „a Sátán mélységeit”- ahogy ők mondják -, nektek ezt mondom: nem helyezek rátok más terhet; csak ragaszkodjatok ahhoz, amitek van, amíg megérkezem!¹¹⁶¹

Úgy gondolom, ezzel kielégítően sikerült tárgyalnom Pál tisztátalanság-felfogását, és bizonyítanom, hogy ezzel kapcsolatos megnyilatkozásai nem bátorították arra a Törvényt addig is megtartó zsidókat, hogy hagyják el ezeket a rendelkezéseket; miközben leszögezte, hogy az ételek, dolgok nem önmagukban tisztátalanok. Legfeljebb annyit mondhatunk, mint fentebb láttuk, hogy a Törvényt már addig sem megtartó, de Jézusban hitre jutott *múmárim* saját lelkiismeretére bízta, hogy visszalépneke a Tóra parancsaiba, vagy kvázi-pogányokként megmaradnak-e a pogánykeresztényeknek adott törvényi minimumnál. Azt viszont kategorikusan megtiltotta, hogy a nem zsidókra bárki is ráhelyezze ezeknek a parancsolatoknak az igáját - azok kivételével, amiket a Tizenkettő elrendelt -, és az erre irányuló törekvéseket - valamint az ezek mögött álló értelmezést, amely a dolgokat animista, mágikus, babonás módon mintegy önmagukban láttatta tisztátalanoknak - minősítette démonikusnak.

B. PÁL KÖRÉNEK TANÍTÁSA A JÚDEAI HÉBER ZSIDÓK IRÁNYÁBAN: A HÉBEREKHEZ ÍRT LEVÉL

Mint láttuk, Pál a pogánykeresztények apostola volt, annak is tekintette magát,¹¹⁶² és tisztességbeli kérdésnek tartotta, hogy a zsidók, és különösen a Júdeában élők irányában csak a legszükségesebb esetben nyilatkozzon meg¹¹⁶³ – amennyiben a diaszpórában élők az általa alapított gyülekezetekhez csatlakoztak –, mivel ezt a Tizenkettővel való megegyezése is tartalmazta.¹¹⁶⁴ (Így nem is tartotta igazán hivatásának, hogy a zsidókeresztények Törvénnyel való viszonyában megnyilatkozzon, már a fentebb tárgyalt részek is csak az e területen okvetlenül szükséges, elkerülhetetlen minimumot tartalmazták.) Ennek ellenére ő maga és/vagy a köréhez tartozók (Apollósz, Lukács stb.), vélhetően a 60-as évek elején – mindenképpen a *Churbán* előtt még – szükségesnek látták, hogy egy levelet írjanak, amely a legkorábbi kéziratokon fennmaradt címzése szerint *Prosz Hebraiusz, a Hébererekhez* szól. Ez a megnevezés, mint láttuk,¹¹⁶⁵ a hellenizált, görögül beszélő, főként a diaszpórában élő zsidókkal szemben a héber nyelvhez ragaszkodó, elsősorban a Szentföldön élő, s így a Tórához sokkal erőteljesebben ragaszkodó, a Szentély-beli istentiszteletet akár naponta gyakorló zsidókra vonatkozik. Így ez a levél tartalmában gyökeresen elüt az összes többi páli levéltől – az egyetlen, amely talán éppen ezért is, Pál nevét a címzésében nem tartalmazza – főként abban, hogy címzettjei kifejezetten a zsidókeresztények Tóra iránt legelkötelezettebbjei.

Tekintettel arra, hogy a Hébererekhez írt levél tizenhárom fejezete gyakorlatilag egyvégtében a Törvényhez való viszonyról szól, de ezen belül is kifejezetten a Törvény és az Új Szövetség viszonyáról az 5-13. fejezetig, csak egy összefoglaló áttekintést adok róla, mivel a teljes szöveg idézése és mondatonkénti kommentálása terjedelmi okokból sem lehetséges, és témám szempontjából nem is

szükséges. Az alábbiakban először röviden összefoglalom a levélnek a Tóra értelmezését tartalmazó gondolatmenetét, majd elemzem a kifejezetten e dolgozat tárgyára tartozó részeit.

A HÉBEREKHEZ ÍRT LEVÉL TÖRVÉNNYEL KAPCSOLATOS GONDOLATMENETÉNEK VÁZLATA

A levél Törvénnyel kapcsolatos gondolatmenetének kiindulópontja és alapja egy Dávid szerzőségéhez kötődő, messianisztikusan magyarázott zsoltárvers: „Megesküdött az Örökkévaló s nem bánja meg: Te pap vagy örökké Malkicédek módjára.”¹¹⁶⁶ A Targum ezt a zsoltárt szintén egyértelműen messianisztikusan értelmezi,¹¹⁶⁷ a Midrás és a Talmud pedig pedig hol Ábrahámra, hol a Messiásra.¹¹⁶⁸

Ezután a levélben a következtetés így lép tovább: mivel a rejtélyes Malkicédek, akinek sem származását, sem életidejét a Bibliából nem tudjuk meg, megáldotta Ábrahámot, az pedig tizedet fizetett neki, tehát Malkicédek nagyobb Ábrahámnál, s ennél fogva nagyobb Ábrahám leszármazottainál is,¹¹⁶⁹ köztük Mózesnél és Áronnál is. Ebből aztán azt bizonyítja nagyon részletesen, hogy a Malkicédek rendje (módja) szerinti papság, s így a Messiás papsága nagyobb az ároni papságnál, és ez már a Törvény kérdését is közvetlenül érinti:

... És, hogy úgy mondjam, Ábrahám által a tizedet szedő Lévi is tizedet fizetett, mert még atyja ágyékában volt, amikor az találkozott Malkicédekkel. *Ha tehát a beteljesedés a lévita*

papság által lenne - hiszen a nép általuk kapott törvényt -, miért kell még azt mondani [ti. a zsoltságban], hogy másik pap lesz kijelölve Málkicedek rendje, és nem az Áron rendje szerint? Hiszen amikor kicserélik a papságot, szükségszerűen kicserélik a törvényt is. Mert akiről mindezek szólnak, másik törzshöz tartozik, amelyből senki sem teljesített szolgálatot az oltárnál; hiszen közismert, hogy a mi Urunk Júdából emelkedett föl, márpedig ezzel a törzssel kapcsolatban Mózes nem említett papokat.

De még ennél is nyilvánvalóbb az, hogy ha Málkicedekhez hasonló másik pap emelkedik fel, az nem testi parancs törvénye alapján történik, hanem elpusztíthatatlan élet ereje által, hiszen a tanúságtétel így szól: „Pap vagy te örökre a Málkicedek rendje szerint.” Mert az előző parancs kiüresedik [felülíródik]¹¹⁷⁰ erőtlensége és használhatatlansága miatt - hiszen a Törvény semmit sem teljesített be -, viszont jobb reménységbe vezet be, amely által közelebb jutunk Istenhez. Ami pedig a súlyát illeti,¹¹⁷¹ emez nem eskü nélküli; mert míg azok eskü nélkül váltak papokká, addig ő esküvel, azáltal, aki így szólt hozzá: „Megesküdött az Úr, és nem bánja meg: pap vagy te örökre... ” Ennyivel jobb szövetség kezesévé lett Jézus.

Továbbá: azok többen lettek papokká, mert a halál miatt nem maradhattak meg, ő viszont, miután örökre megmarad, átruházhatatlanul viseli a papságot; ezért képes is folyamatosan megszabadítani mindazokat, akik általa járulnak Istenhez, hiszen mindig él, hogy közbenjárjon

értük. Mert ilyen főpap illik hozzánk: tiszta, mentes a rossztól, ártatlan, a bűnösöktől elkülönített, aki az egeknél följebb került; akinek nincs szüksége arra, hogy napról napra, mint a főpapok, előbb saját bűneiért mutasson be áldozatot, és utána a népéért, hiszen ezt egyszer s mindenkorra megtette, amikor önmagát áldozta föl. *A Törvény ugyanis embereket jelöl ki főpapokul, akik erőtlenek - de a Törvény után elhangzott eskü szava az örökre tökéletessé tett fiút.*¹¹⁷² (...) ... *Így viszont most annyival magasabb rendű szolgálatot kapott, amennyivel jobb az a szövetség is, amelynek a közbenjárója, s amely jobb ígéretekre alapozva emelkedett törvényerőre. Hiszen ha az az első maradéktalanul kielégítő lett volna, nem lett volna igény egy másikra helyette. Mert e szavakkal tett szemrehányást nekik: „Lásd, eljönnek azok a napok, mondja az Úr, amikor új szövetséget kötök majd Izrael házával és Júda házával, nem annak a szövetségnek megfelelően, amelyet apáikkal kötöttem azon a napon, amikor kézen fogva kivezettem őket Egyiptom földjéről - de nem maradtak hűek szövetségemhez, és én sem törődtem velük, mondja az Úr -; mert ez az a szövetség, amelyet Izrael házával kötök majd azoknak a napoknak elmúltával, mondja az Úr: törvényeim az értelmükbe helyezem, szívükre írom föl azokat; Istenükké leszek, ők pedig népemmé lesznek; és akkor majd nem tanítja az egyik a honfitársát, a másik a testvérét e szavakkal: »Ismerd meg az Urat!«, hiszen mindenki ismerni fog engem közülük a kicsinytől a nagyig; mert könyörületes leszek igazságtalanságaik iránt, és bűneikről semmiképpen nem emlékezem meg többé.”*

Azzal, hogy az „új” szót használja, réginek nyilvánította az elsőt; ami pedig régivé válik és megöregszik, az közel áll az elmúláshoz.¹¹⁷³

A gondolatmenet érthető, igen radikális viszont az a következtetés, amelyet a Törvény vonatkozásában levon (lásd a kurzivált részeket): ha a zsoltárvers a messiási korszakban Málkicedek szerinti papnak látja a Messiást, azaz a próféta szükségesnek látja, hogy új és más papság (is) legyen, amely nagyobb az ároni papságnál, akkor a *Törvényt kicserélik (megváltoztatják). Erre azért van szükség, mert a Törvény nem volt képes beteljesíteni az ígéreteket, mivel – mint korábban, a rabbinikus irodalomból is (!), láttuk – nem volt képes felszámolni a gonosz ösztönt, s így megtarthatatlan lévén, Isten újabb beavatkozására van szükség, azaz éppen a Messiásra, s az általa elhozott „hússzívra” és Új Szövetségre, amely jobb (hatékonyabb) a Szináj-hegyen kötötnél. Az új, messiási Tóra nem érvényteleníti, hanem nagyobb súlyánál fogva felülírja azokat a régi rendelkezéseket, amelyek nem voltak képesek véglegesen felszámolni a gonosz ösztönt, s ezzel a régi parancsok egy része kiüresedik. Ezt az Új Szövetséget – mint már láttuk – nem „az ujjából szopja”, hanem a korábban tárgyalt Jirmeja-prófécia alapozza. E gondolatmenet végkövetkeztetése: amikor Jirmeja „új szövetségről” beszélt, ezzel implicite „régivé” nyilvánította a Szináj-hegyi szövetséget – ezért (azóta) annak vége közeledik.*

Túllép-e ez a szövegrész az általunk eddig meghatározott kereteken, azaz megtagadja-e, érvényteleníti-e a Tórát? Válaszom az, hogy nem szükségképpen: amit itt olvastunk, beilleszthető mindabba, amit eddig találtunk. A *Messiás*

eljövetelével, a gonosz ösztön megszűnésével, a „hússzív” és Isten Szelleme megkapásával természetesen minden olyan tórai parancs, amely a gonosz ösztön figyelembe vételével adatott – s ugyanakkor nem tudta azt megszüntetni, hanem az amiatt elkövetett bűnök szankcióival foglalkozott –, kiüresedik, mint ezt részletesen tárgyaltam „A Törvény törvényes meghaladása”: a tórai parancsok kiüresedésének lehetősége és példái a Tanachban c. alfejezetben (ld. ott). Másfelől az Új Szövetségben a Tóra benső, autonóm erkölcsiséggé transzformálódik – nemcsak Pál, hanem már – Jirmeja szerint, mint ezt Az Új Szövetség Pál tanításában c. alfejezetben elemeztem. Ezen tényezők egyike sem tagadja meg a Tórát, parancsainak örökérvényűségét – legfeljebb kiüresednek ezek a parancsok, a hatáskörükbe tartozó esetek megszűnése által. Mint már említettem, nyilvánvaló, hogy ebben az értelemben, ha a Tóra beteljesedik, azaz eléri a célját, akkor nagy része egyúttal ki is üresedik: hiszen amikor a bűn megszűnik, akkor parancsainak igen nagy része többé nem vonatkozik senkire és semmire; hegeli kifejezéssel szólva, beteljesedésekor a Tóra szükségképpen „megszűntén marad meg”.¹¹⁷⁴ De e szívbe írt Tóra tartalma örökké pontosan ugyanaz marad, mint a kőtáblákra vésett Tóráé – nem Isten és az Ő Szava változott meg, hiszen ez lehetetlen, hanem az emberiség állapota. Mint éppen a rabbinikus irodalomból láttuk, a Tóra figyelembe vette az ember gonosz ösztönét, és azt nem számolta föl, ezért is kell eljönnie az új világnak, a messiási kornak. Amikor pedig az eljön, a gonosz ösztön megszűnik, a tartalmilag örökké érvényes Tóra a szív mélyére kerülve, úgymond formailag vagy funkciójában változik meg – bár még ezt is csak nagyon óvatosan jelenthetjük ki. Ilyen értelemben a Messiás meg is változtatja a Tórát, meg nem is. Az emberiség spirituális alaphelyzetét változtatja meg radikálisan, s míg a Tóra ugyanaz marad, funkciója és viszonya az emberiséghez ugyanilyen radikálisan átalakul. Ugyanazt az épületet

ezután egy teljesen másik oldaláról látjuk, amely másmilyen, mint az az oldala, amit eddig láttunk. Mi kerültünk át a másik oldalra, nem pedig a mozdulatlan épület fordult meg.

Minderről fentebb már bőségesen írtam, így nincs szükség tovább részletezni ezt. Azt állítom, hogy a Hébererekhez írt levél gondolatmenete minden nehézség nélkül illeszkedik az eddig mondottakhoz. *Vegyük továbbá észre, hogy minden állítását a Tóra és a Tanach messiási próféciáira alapozza, érvelésében pedig rabbinikus jellegű következtetési módokat alkalmaz.*

A levél gondolatmenete mindeközben egy új elemet is bekapcsol: a földi Szentély és a benne zajló istentiszteleti rítusok a mennyei valóság másolatai (árnyékai) és szemléltető eszközei [hüpodeigma: példa, minta, modell, szemléltető eszköz]. Ezt egy tórai verssel bizonyítja, az Örökkévaló ugyanis ezt mondta Mózesnek a Sátor felépítését illetően: „Nézd, és készítsd a mintájuk szerint, melyet neked mutatnak a hegyen.”¹¹⁷⁵ Így az ároni papság, a földi Szentély és annak minden szertartása nem más, mint a mennyben lévő, láthatatlan Messiás, Szentély és málkicedeki papi szolgálat pontos, látható másolata, megjelenítése, „az eljövendő jó dolgok árnyéka [szkiá], és nem maga a dolgok képe [eikón]”.¹¹⁷⁶ Az ároni főpap a málkicedeki főpap, a Messiás szemléltető eszköze. A szöveg itt elismeri, hogy a földi Szentélyben még zajlanak az áldozatok¹¹⁷⁷ – innen tudni, hogy a levél a *Churbán* előtt íródott –, de párhuzamosan a mennyekben is; és az utóbbi – mint az eredeti, a minta – magasabb rendű és hatékonyabb az előbbinél. *Ugyanakkor a levél – minden ellenkező híreszteléssel szemben – egyetlen szóval sem utal arra, hogy a zsidókeresztényeknek ki kellene vonniuk magukat a földi Szentély szolgálatából!* Csak azt hangsúlyozza, hogy ez

- mint ahogy a régi szövetség egésze sem - nem képes a teljes megigazolást megvalósítani, a gonosz ösztönt megszüntetni, mivel csak képmás; hanem, éppen a bűn általa eltörölhetetlen jellegénél fogva, állandó ismétlésre szorul, és a Messiás mint igazi megoldás után kiált. Ezzel szemben a Messiás önfeláldozása nem ismétlődő meg, hanem egyetlen és örökérvényű bűnázata képes megvalósítani az igazá válást és a gonosz ösztön megszüntetését. Bár a szöveg felszólítja a zsidókeresztényeket arra, hogy a magasabbrendű, málkicedeki papság tagjai legyenek,¹¹⁷⁸ nem igényli tőlük, hogy szakadjanak el az ároni rendszertől vagy annak bármely elemétől. *Tehát allegorikusan értelmezi ugyan az istentiszteletet, de nem allegorista felfogásban.* Jóllehet a bűnbocsánatot nem önmagukban az állatok vére szerzi meg - soha nem is tette, „hiszen képtelenség, hogy bikák és kecskebakok vére bűnöket töröljön el”¹¹⁷⁹ -, hanem a mennyei Szentélyben a Messiás vére, a földi Szentély szolgálata pedig csak ez utóbbi miatt válik értelmessé és hatékonnyá; a Tóra iránti szövetségi hűség mégis mindaddig kötelezővé teszi a részvételt a földi Szentély rítusaiban, ameddig ez lehetséges, vagyis ameddig a Szentély fennáll.

Másképp fogalmazva, míg a nem zsidó keresztényeknek kizárólag a Málkicedek rendje szerinti papsághoz kell tartozniuk, és csak a láthatatlan, spirituális valóságnak kell szolgálniuk a Tóra ezekre mutató szimbolikus törvényeinek megfelelően; addig a zsidóságnak mint „papok birodalmának [mámlechet kóháním]” és „szent népnek [gój kádós]”¹¹⁸⁰ az előbbin túl az is feladata, hogy mintegy *a láthatatlant a láthatóban megjelenítse.* Ez ugyanis kifejezetten papi feladat.

Mindezek és az egész Újszövetség fényében tehát a Héberéhez írt levél valódi üzenete - szemben az

évszázados antijudaista keresztény értelmezéssel - nem az, hogy a Szentföldön élő zsidókeresztények szakadjanak el a Törvény rituális parancsainak megtartásától és a Szentélytől; hanem az arra való felkészülés, hogy a Szentély rövidesen bekövetkező pusztulása és az ország elvesztése után számukra sem marad majd más lehetőség, mint „átállni” a kizárólag málkicedeki papi szolgálatra, azaz a mennyei, spirituális valóság közvetlen szolgálatára. A Churbánra értelmezend Őtehat az a mondat, amely szerint „ami régivé válik és megöregszik, az közel áll az elmúláshoz”.

SZELLEMI ÁLDOZATOK A SZENTÉLY HELYETT

A levél a zsidókeresztényeket kezdetben a zsidóság többsége részéről ért a kiközösítéseket „régőbbi napoknak” nevezi, és fogalmazásmódjából világosan kiderül, hogy már hosszú ideje a Jézus-hitet vallják.¹¹⁸¹ A Szentély még áll, de a közösség nagy megpróbáltatásokat szenved,¹¹⁸² és arra számíthat, hogy a közeljövőben („most”) Isten megrendíti „nemcsak a földet, hanem az eget is”.¹¹⁸³ Erőteljes kirekesztést tapasztalnak jelenleg is népük többségétől.¹¹⁸⁴ Tudják, hogy Jeruzsálem el fog pusztulni.¹¹⁸⁵

A levél tehát közvetlenül a *Churbán* előtt íródhatott. Ha Pál írta, akkor 63-64 a legvalószínűbb dátum; ha Pál tanítványai, akkor akár már a nagy háború idején (66-69). Mint fentebb írtam, meggyőződésem szerint az az állítás, amely szerint a „régí szövetség” „közel van az elmúláshoz”, nem a Tóra tartalmi érvénytelenné válását jelenti, hanem azt, hogy a Szentély, a város és az ország elvesztésével a

rituális és államigazgatási parancsok megtarthatatlanokká fognak válni; és erre készíti fel olvasóit. Ennek során, mint már korábban is tárgyaltuk, a babilóni fogság idejéhez hasonlóan a rituális áldozatokat a próféták egyes megnyilatkozásaival összhangban a „szellemi áldozatok” fogják átvenni:

Tehát őáltala ajánljuk fel az Istennek szüntelenül [héberül ez *támíd* lenne] a dicsőítés áldozatát, vagyis az ő nevét megvalló ajkak gyümölcsét! És a jócselekedetekről meg az adakozásról se feledkezzetek el, mert az ilyen áldozatok tetszenek az Istennek!¹¹⁸⁶

Ez sem az írott, sem a szóbeli Tan alapján nem tekinthető eretnekségnek, sőt mindkettővel összhangban áll, hiszen a *Churbán* után maga a judaizmus is azért hangsúlyozza a napi háromszori imádkozást, mert ez képes helyettesíteni a *szüntelen [támíd]*, napi háromszori áldozatot. Ez a gondolat szentírási helyeken alapul.¹¹⁸⁷ A bTáánít 2a az imát „a szív szolgálatának” nevezi, ahol a *szolgálat, ávodá* szó kimondottan a Szentélybeli papi tevékenységre utal. Maga a kifejezés is közeli rokonságot mutat az újszövetségi „szellemi áldozat”¹¹⁸⁸ kifejezéssel. A bB’ráchót 26b-ben pedig ezt olvassuk:

Rabbi Józsuá ben Léví azt mondja: *Az imákat azért rendelték el, hogy helyettesítsék a mindennapi áldozatokat.* (...) És miért mondták, hogy a délutáni imát estig lehet elmondani? Mert a mindennapi délutáni áldozatot is estig lehetett bemutatni.

Az a gondolat tehát, amelyet a Héberrekhez írt levél a Szentély pusztulása előtt megfogalmaz, egyáltalán nem idegen a zsidóságtól. Rabbi Eleázár szerint pedig az ima egyenesen többet ér az áldozatoknál és a jótettekénél,¹¹⁸⁹ de ezt természetesen nem úgy kell érteni, hogy utóbbiak elhanyagolhatóak, amennyiben van mód gyakorlásukra.

VÉGÉRVÉNYES-E AZ ÚJSZÖVETSÉG SZERINT A SZENTÉLY ELVETTETÉSE ÉS A RITUÁLIS ÁLDOZAT MEGSZŪNÉSE?

Ez a kérdés azért jelentős, mert ha az eddig tárgyaltak úgy értelmezendők, hogy a rituális istentiszteleti parancsok örökre megtarthatatlanokká lettek a zsidóság számára, akkor az Új Szövetség kora bizonyos értelemben valóban és örökre megsemmisítette a Tóra egy részét. Mint ismeretes, az antijudaista kereszténység így is gondolta évszázadokon át. *A prófétai szövegek azonban több helyen világosan beszélnek arról, hogy a nagy szétszórás után a zsidóság saját hazájába visszatér, s a Szentély újra felépül, az áldozatok újraindulnak, méghozzá éppen a messiási korban.* A kereszténység antijudaista teológiája ezeket a próféciákat éppen azért nem tudta feldolgozni, mert – legalábbis a zsidók vonatkozásában – félreértette az Új Szövetségről szóló páli tanítást, ezen belül is leginkább a Héberrekhez írt levél egyes sorait, mintha azok a rituális rendszer örök és teljes megtagadását és végleges elvettetését jelentenék. Az antijudaista, szuperszesszionista teológia úgy „oldotta meg” a keletkező zavart, hogy az Izrael jövőbeli helyreállításáról

szóló összes próféciát allegorista módon az egyházra értelmezte át, megtagadva azok szó szerinti beteljesedését. E más néven szubsztitúciós, „helyettesítési” teológiának is nevezett felfogás lényege, hogy Isten Izraelt mint népét véglegesen elvetette, és helyébe örökre az egyházat állította, ezért az Izrael végidők-beli nemzeti helyreállítására vonatkozó ószövetségi próféciák allegorikusan mind az egyházra értelmezendők. Ágoston így ír: „Ezért ama mondást is: »és visszavezetlek saját földetekre«, és a kevéssel utóbb következőt, mely mintegy ugyanezt megismétli: »és lakni fogtok azon a földön, melyet atyáitoknak adtam«,¹¹⁹⁰ *nem testileg kell venni, miként a testi Izrael, hanem szellemileg, mint a szellemi Izrael.* Mert a szeplő és redő nélkül való és minden népekből egybeterelt Egyház, mely uralkodik majd Krisztussal mindörökre: maga a boldogok földje, az élők földje.”¹¹⁹¹ „...Mindazt, amit az isteni kijelentésekben sem az erkölcsök tisztességére, sem a hit igazságára sajátos értelemben nem vonatkoztathatunk, jelképes értelműnek kell vennünk.”¹¹⁹²

Ezért volt *szükségszerű*, hogy a rituális parancsok szó szerinti értelmét megtagadó pogánykeresztény egyház ezzel együtt megtagadja a messiási korra vonatkozó tanachi próféciák szó szerinti értelmét is, ezzel pedig egyúttal Izrael nemzeti helyreállításának ígéretét is, és viszont.

Nyilvánvaló, hogy ez a keresztény teológia nagy útelágazása: elfogadja ezt az antijudaista-szuperszesszionista-allegorista hermeneutikát, vagy elutasítja. A magam részéről már korábban kimutattam,¹¹⁹³ hogy ez a hermeneutika ellentétes az Újszövetség önértelmezésével, és a prófeciák magyarázatának alapjait szolgáló elveivel, mert az Újszövetség a Tanach prófeciáit messze túlnyomó többségükben szó szerint, egyszerű értelmükben magyarázza, és - minden ellenkező

híreszteléssel szemben - teljesen idegen tőle az ilyen allegorizmus. Ha a próféciák értelmezésének újszövetségi alapelveit alkalmazzuk a zsidó nép hazatérésének és a Szentély felépülésének Tanach-beli jövendöléseire, akkor ezeket az eseményeket a jövőben mindenképpen megvalósulóknak kell látnunk. Ebben az esetben pedig a keresztényeknek tudomásul kell venniük, hogy újra lesz népként élő zsidóság a Szentföldön, lesz Szentély, és abban lesznek rituális áldozatok a parúzia után is, amint ezt Jechezkél (Ezékiel) próféta 40-48. fejezeteiben részletesen elolvashatjuk. Vagyis a Hébererekhez írt levél, és az összes ilyen tartalmú újszövetségi hely egyedül úgy értelmezhető helyesen, hogy az Új Szövetség ezeket a zsidóság vonatkozásában véglegesen nem törölte el, csak átmenetileg felfüggesztette (mint a silói Sátor vagy az Első Szentély átmeneti megszűnésekor).

Mindazt amit ebben a tanulmányban fentebb erről írtam, igazán és kiegyensúlyozottan tulajdonképpen csak e jövő felől lehet megérteni.

Ezt a tényt más szempontból a Jelenések könyve is alátámasztja, amely 6-19. fejezeteiben az utolsó dánieli évhét¹¹⁹⁴ eseményeit részletezi. 11. fejezetében beszél egy Szentélyről, amely nem lehet azonos a Második Szentéllyel - sem azért, mert a hagyomány szerint a Jelenések könyve mindenképpen 70 után íródott, sem pedig azért, mert a dánieli hetvenedik évhét a Második Szentély pusztulása után történik.¹¹⁹⁵ *Ez tehát szükségképpen egy Harmadik Szentély, amelyről ugyanakkor a Jelenések könyve kifejezetten pozitívan beszél,¹¹⁹⁶ igenli tehát ennek felépülését.¹¹⁹⁷* Mondanom sem kell, hogy ez sem egyeztethető össze azzal az allegorista, szuperszesszionista és antijudaista Új Szövetség-értelmezéssel, amely a 3-4. századtól mind a mai napig meghatározta a keresztény

teológiát mind a katolikus, mind a klaszszikus protestáns egyházakban, s amely éppen a Héberrekhez írt levél 10. fejezetének örökérvényű értelmezése alapján kizárja, hogy az állatáldozatok Isten akaratából újra funkcionálni kezdhethnének (holott ez nyilvánvalóan írva áll Jechezkél 40-48. fejezeteiben).

Azonban, ha az Újszövetség saját prófécia-értelmezési alapelveit alkalmazzuk a Szentély és az ország helyreállításáról szóló Tanach-beli jövendölésekre, evidens módon látható, hogy a pogánykeresztény egyház a történelem során az Új Szövetséget legfeljebb csak a pogányok vonatkozásában értelmezte helyesen (egyes részleteiben abban sem), a zsidóság vonatkozásában viszont radikálisan félreértette. Jól tettenérhető ez a probléma Franz Rosenzweig majdnem-kereszténnyéválásának példáján is, melynek megghiúsulásáról így ír keresztény barátjának egy levelében: „... kijelentettem, én csak mint *zsidó* válhatok kereszténnyé, nem a pogányság közbeeső fokozatán át. Ezt a fenntartást merőben személyesnek tartottam; te az őskereszténységre emlékezve hagytad ezt helyben; részedről ez nem volt tévedés; a zsidómisszió ténylegesen azon az állásponton van, amelyet én személyesnek tartottam, és megkívánja, hogy a törvényhű zsidó az előkészület egész ideje alatt, a keresztség pillanatáig törvényhűen éljen. Mindazonáltal itt volt az a pont, ahol útjaink megintcsak elváltak... ”¹¹⁹⁸

Függetlenül most Rosenzweig ezekből következő filozófiai megfontolásaitól, gondolkodjunk el egy pillanatra azon, hogy az akkori német zsidómisszió ezek szerint hogyan is képzelhette egy törvényhű zsidó megtérését. A keresztség pillanatáig törvényhűen kell élnie (már ennek az elfogadása sem ment könnyen) – de mi történik utána? *Megtérése bizonyítékául köteles lesz disznóhúst fogyasztani, és dolgozni szombaton, amit korábban soha életében nem tett? Szabad marad arra, hogy a Tórának a diaszpórában*

számára megtartható parancsait továbbra is megtartsa, vagy köteles megszegni azokat? Eszerint a keresztény felfogás szerinti megtérés (szándékosan használom ezt a szót, és nem a kitérést!) a korábban törvényhű zsidót kötelezné a Tóra megszegésére? Zsidó csak úgy térhet meg, ha megszűnik zsidónak lenni, legalábbis a Tóra vonatkozásában? A megtérés törvényszegésre kötelezi? Nem hangzik ez furcsán? Összhangban áll ez Jézus és az apostolok tanításával? Ezért jött volna el a Messiás? Természetesen nem. Így lett a „keresztény történelemben” a zsidók számára a megtérésből kitérés, a megkeresztelkedésből kikeresztelkedés. Ebben a kis részletben remekül látható mindannak a lényege, amiről ebben a tanulmányban beszélünk.

Az Újszövetség, ha saját belső hermeneutikáját követjük, igenli a zsidóság nemzetként való helyreállítását, a Szentély felépülését és szolgálatát – anélkül, hogy ettől az Új Szövetség megsérülne. A Héberrekhez írt levelet tehát akkor értelmezzük teológiailag a teljes és egységes Újszövetség fényében helyesen, ha világossá tesszük, hogy az Új Szövetségnek nem tartozik a lényegéhez, hogy eltörli a Tóra rituális parancsait – hiszen akkor a Szentély szolgálatában egészen a *Churbánig* szorgoskodó összes zsidókeresztényt mint keresztényt eretneknek kellene tartanunk, ahogyan ezt az antijudaista pogánykeresztények vélték is, helytelenül.

Egy egyszerű példával jól szemléltethetjük mindezt: a jegygyűrű a házassági hűség szimbóluma. Természetesen maga a hűség (a valóság) fontosabb a jegygyűrűnél (a szimbólumnál). Természetesen nem is a jegygyűrű kötelező viselése tartja fenn a hűséget. Ha pedig a házassági hűséget megszegi valaki, a jegygyűrű hordása visszataszító hazugsággá, képmutatássá válik, és elutasítandó. De ha a házassági hűség megmarad vagy helyreáll, akkor a

jegygyűrűt helyénvaló hordani. Nincs értelme azt mondanunk, hogy aki hűséges a házasságban, annak nem szabad jegygyűrűt hordania; de azt sem, hogy kötelező hordania, mert különben házassági hűsége érvénytelen. A valóság és a szimbólum *eredetileg* nem állnak ellentétben egymással, nem zárják ki egymást.

Pontosan ugyanez a helyzet a zsidóság esetében a Szentélyel és valamennyi rituális szimbolikus paranccsal. Isten minden alkalommal elvetette a rituális istentiszteletet, amikor az általa megjelenített szellemi valóságtól Izrael elidegenedett (silói Sátor, Első Szentély, Második Szentély), ahogyan a megcsalt házastárs eldobja a jegygyűrűjét. A szellemi valóság helyreállítása után azonban a rituális istentiszteletet is újra lehetővé tette. A teljes keresztény Biblia alapján nincs okunk feltételezni, hogy a jövőben ez ne ugyanígy történne.¹¹⁹⁹

Ezzel befejeztük Pál - és köre - az írott Tórával és a Tanachhal való viszonyának tárgyalását. Azt kívántam bizonyítani, hogy nem tagadták meg és nem érvénytelenítették sem a Tórát, sem a Tanachot. Természetesen tanításuk radikálisan új, a rabbinikus judaizmustól elütő - ugyanakkor azzal sok ponton mégis párhuzamokat, sőt azonosságokat mutató - értelmezést adott e szövegeknek, ami abból fakad, hogy hittek Jézus messiási voltában, és ezzel a messianisztikus éra aktualitásában. Ebből adódott a Jirmeja-féle Új Szövetség-prófécia középponti szerepe tanításukban, amely körül az örökké érvényes és megváltoztathatatlan Tóra megváltozott funkcióját értelmezték. Ugyanakkor láthattuk, hogy maga a rabbinikus irodalom is elismeri: a gonosz ösztön miatt a Tóra a Messiás előtti korszakban nem tartható meg tökéletesen;

éppen ezért van szükség a Messiásra, az Új Szövetségre, a „hússzívre”. A Messiás nem változtatja meg a Tórát, mégis „e korszak minden Tóra-tanulása hiábavalóság lesz a Messiás Tórájához képest”- mivel az emberiséget gyökeresen megváltoztatja. A Tóra rengeteg parancsa, jóllehet érvényben marad, ki fog üresedni, némelyek szinte az ellenkezőjükre fordulnak (például a *jóm kippúr* örömnéppé lesz); anélkül, hogy maga a Tóra valójában megváltozna. Úgy vélem, kijelenthetjük, hogy Pál semmi mást nem hirdetett, mint éppen ezeket. A rabbinikus állásponttól „csak” annyiban tért el, hogy Jézussal érkezettnek tekintette ezt a korszakot. De még ez sem jelenti azt, hogy valaha is arra ösztönzött volna zsidókat, hogy hagyják abba a Törvény cselekvését. Igazzá válásuk ugyan a Törvénytől függetlenül valósult meg a Messiás által (hiszen a Törvény ezt nem is tudta korábban elérni), de a szövetségi hűség továbbra is kötelezte őket a Tóra minden parancsának megtartására - kit-kit olyan mértékben, amennyire és ameddig ez lehetséges volt számára a diaszpórában vagy a Szentföldön, a *Churbán* előtt, illetve után. Legfeljebb annyit róhatnánk fel Pálnak, hogy a Jézus-hitre térésük előtt részben vagy egészben engedetlen zsidókat nem kötelezte a teljes Tóra megtartására, hanem - a pogánykeresztényeknek adott minimumot megkövetelve - a saját, igazzá vált lelkiismeretükre bízta, milyen szintig zárkoznak föl ebben. De ez szorosán következett is az Új Szövetség mibenlétéből, amely a Tóra megtartását az autonóm erkölcsű ember személyes, benső kérdésévé tette. A pogánykeresztényektől megkövetelte a Tizenkettő által meghatározott törvényi minimumot, a *gér tósáv*hoz hasonló (annál kicsit szigorúbb) szintet; és mélyen elítélte azt a törekvést, amely a nem zsidók eljövendő világban való részesülését csak akkor tartotta elképzelhetőnek, ha a Tóra teljességét magukra veszik. De ez az álláspont nemcsak Pál, hanem a Tanach, sőt a szóbeli Tan értelmében is tévesnek és túlzónak bizonyult.

Meggyőződésem szerint Pál minden további mondata nehézség nélkül elhelyezhető ebben a paradigmában; márpedig ez a felfogás nem minősíthető a Tóra örökérvényűsége megtagadásának.

Negyedik fejezet

PÁL ÉS A SZÓBELI TÓRA

Az eddigiekben is bőven érintettük már Pál és a szóbeli Tan kapcsolatát, így most már csak néhány hátramaradt kérdésre kell kitérnem. Ezek közül talán a legfontosabb az ággádikus *midrás*sokhoz való viszonya.

I. PÁL ÉS AZ ÁGGÁDÁK VISZONYA

Ezt a kérdést a következő hely veti föl:

... ne figyeljenek zsidó mítoszokra [iudaikoisz müthoisz] és az igazságtól elfordult emberek parancsaira.¹²⁰⁰

Az - egyik - héber Újszövetség-fordítás¹²⁰¹ a *zsidó mítoszok* kifejezést az *ággádót hájj'húdím* szókapcsolattal adja vissza, valószínűleg helyesen. (A mondat másik fele pedig azok háláchikus döntéseire vonatkozik a szövegösszefüggés szerint, akik a nem zsidókra rá akarták kényszeríteni a teljes Törvényt.) Hasonló intést találunk az alábbi helyeken is:

Mikor Makedoniába mentem, kértelek arra, hogy maradj Efeszoszban és parancsold meg

egyeseknek, hogy ne tanítsanak mást, és ne foglalkozzanak *mítoszokkal*, vége-hossza nélküli családfákkal, amelyek inkább vitákhoz vezetnek, mint ahhoz, hogy Isten tervét hitben megcselekedjük.¹²⁰²

A közzsájon forgó vénasszonyos *mítoszokat* pedig utasítsd el!¹²⁰³

Mert eljön az idő, amikor az egészséges tanítást nem tűrik el, hanem saját kívánalmaik szerint gyűjtenek maguknak tanítókat, mert viszket a fülük, és az igazságtól elfordítják fülüket, de a *mítoszok* felé odafordulnak. Te azonban józan légy mindenben...¹²⁰⁴

Ez utóbbi helyeken nem zsidó mítoszokról, hanem általánosságban a mítoszokról mond ítéletet. Anélkül, hogy most a szó jelentésének meszszenenő elemzésébe belebocsátkoznék, annyit úgy gondolom, ki lehet jelenteni, hogy a *mítosz* olyan történetet jelent a korabeli köznyelvben, amelynek nincs valóságos történeti alapja. *A zsidó mítoszokon pedig - tekintettel arra, hogy Pál a Tanach elbeszéléseit történetileg hitelesként kezeli -, alighanem a midrás-irodalom ággádáit kell értenünk.*

Nem tudom, hogy például az az *ággádá*, amely szerint Ábrahám megróttá Málkicedeket azért, amiért őt áldotta meg előbb, mint Istent, és emiatt papsága Ábrahámra szállt

át, megvolt-e már Pál korában; de tény, hogy ha ezt az *aggádát* történetileg hitelesnek tekintenénk, akkor a Hébererekhez írt levél teljes érvelése megbukna – míg tisztán a Tanach alapján viszont fenntartható. Tekintettel a Tanach szereplőiről elmondott ággádikus elbeszélések szinte végtelen mennyiségére, amelyek többsége a Tanach szövegéből nem igazolható, valószínűleg levonhatjuk azt a következtetést, hogy ezeket Pál – és alighanem Jézus és a Tizenkettő – sem tartotta történetileg hitelesnek, és nem fogadta el őket érvként sem háláchikus érveléseiben. Ebben egyébként szintén nem álltak távol a rabbinikus véleménytől, amely az *aggádából* nem enged háláchikus következtetést levonni: „*háláchát* nem lehet levezetni az *aggádákból*.”¹²⁰⁵ „Érintik az *aggádák* a hit kérdéseit? Nem...”¹²⁰⁶ Az *aggádákat*, úgy tűnik, soha senki sem tekintette történetileg hitelesnek.¹²⁰⁷ Igazságtartalmuk, ha van, pusztán didaktikus vagy költői jellegű.¹²⁰⁸

Úgy tűnik, Pál nem tartja sem szükségesnek, sem kívánatosnak az ilyen típusú tanítást. Különösebben nem indokolja ezt, találgatni pedig nem kívánok ezen a helyen. Annyit olvashatunk ki a fenti részletekből, hogy a mítoszokat ellentétesnek látja a *valósággal* (az *alétheia* ezt is jelenti), és ráadásul fölösleges vitákat szülnek.

Ugyanakkor egy kevés helyen Pál – és a többi apostol – leveleiben is találunk *aggádákból* származó részleteket. Így például említi a Mózes ellen fellépő varázslókat, Jánnészt és Jámbrészt, akik így név szerint nem szerepelnek a Tanachban, a *midrásirodalomban* viszont igen;¹²⁰⁹ valamint utal egy ággádikus *midrásra*, amely szerint a szikla, amelyből Mózes többször is vizet fakasztott, együtt haladt a néppel, követte Izraelt a sivatagban.¹²¹⁰ Nyilván más helyeket is találhatnánk még, de ez most nem feladatom.

Lehet – sőt igen valószínű –, hogy ezeket történetileg is hitelesnek tartotta.

Mindennek alapján összefoglalva annyit mondhatunk tehát, hogy Pál túlnyomó részében elutasította az ággádikus *midrás*irodalom egyes műfajait, ahhoz erősen szelektíven viszonyult; de néhány ilyen *midrást*, talán mert történetileg hitelesnek tartotta őket, elfogadott és használt.

II. Néhány példa arra, hogy Pál rabbinikus háláchákat is átvett Hasonlóan Jézushoz, Pál is átvette az étkezésekkel kapcsolatos áldások rabbinikus rendelkezését, és azt a pogánykeresztényeknek is ajánlotta; sőt állítása szerint az ételt ez megszenteli, megtisztítja.¹²¹¹ A keresztények közötti peres ügyeket nem engedte külső, pogány bíróságok elé vinni, ahogyan a szóbeli Tan sem pártolja ezt zsidók esetében;¹²¹² a pénzügyekkel kapcsolatos vitákat pedig nem engedte a gyülekezetek legfelsőbb vezetése elé, hanem alacsonyabb rendű bírói testület elé utalta.¹²¹³

Szigorúan előírta a férjezett nők számára fejük befedését legalábbis, ha nyilvánosan imádkoztak vagy prófétáltak, „az angyalok miatt”, jóllehet ehhez semmi hasonlót nem találunk sem a Tanachban, sem az evangéliumokban;¹²¹⁴ viszont a rabbinikus irodalomban szerepel: „A férfiak feje néha be van fedve, néha nem; de a nők haja mindig be van fedve... ”¹²¹⁵ Válóok volt – mégpedig a *k'túbbá* megfizetése nélkül! –, ha a nő fedetlen fejjel kiment az utcára. A fej befedését maga az ezt tárgyaló *misna* nevezi „zsidó női szokásnak” [dát j'húdít], és nem tórai, sőt nem is rabbinikus rendelkezésnek.¹²¹⁶ A szüzesség jele volt ugyanis a fedetlen fővel való nyilvános mutatkozás,¹²¹⁷ éppúgy, mint Pálnál. Nem tudjuk, hogy a pogány környezetben szokásos volt-e egyáltalán ez, vagy Pál a zsidó szokást érvényesítette a pogánykeresztényekre nézve is. Ezt a rendelkezését maga Pál is *paradoszisz*nak, *hagyomány*nak mondja, amely szót egyébként ritkán használ,¹²¹⁸ s amely kifejezetten a *háláchá* görög megfelelője.

A felsorolt példák egyikének sincs alapja a Tanachban, ezek tisztán rabbinikus rendelkezések, szokások voltak. Ennyi is elegendő most ahhoz – a teljesség igénye nélkül –, hogy kimondhassuk: Pál éppúgy nem volt egészében elutasító a rabbinikus hagyomány irányában sem, mint Jézus, hanem hozzá hasonlóan szelektíven viszonyult hozzá. Azt pedig már korábban láttuk, hogy ezeknél jóval alapvetőbb tanításai – például a gonosz ösztönről, amely akadályozza a Tóra megtartását stb. – ha sok mindenben radikálisan el is térnek az Új Szövetséget el nem fogadó rabbinikus *háláchától*, valójában sokkal nehezebben értelmezhetőek a rabbinikus felfogás nélkül, mint annak alapján.

III. Pál és a Szanhedrin viszonya

Ez a téma különösebben sok újdonságot már nem tartalmaz, de a teljesség kedvéért röviden összefoglalom. Amikor Pált általános lincshangulat közepette a rómaiak letartóztatják a Templomhegyen, a vád - melyet néhány, Ászia tartományból az ünnepre érkezett diaszpórazsidó fogalmaz meg - a következő ellene:

Ez az az ember, aki mindenütt mindenkit a nép ellen, a Törvény ellen és e hely ellen tanít! Ráadásul görögöket hozott be a Templomba, és megszenteltelenítette ezt a szent helyet!¹²¹⁹

Rögtönzött védőbeszéde, melyet a nép előtt mondott, lecsendesítette ugyan őket egy darabig: addig a pontig, amikor arról kezdett beszélni, hogy Istentől kapott feladatának érzi, hogy a nem zsidóknak prédikáljon (Jézusról való beszéde nem vált ki akkora indulatot, mint ez). Ekkor újra lincshangulat alakul ki, ezért a rómaiak az erődbe menekítik, majd másnap a Szanhedrin elé állítják:

Pál pedig a Szanhedrinre tekintett, és ezt mondta: - Férfiak, testvéreim, teljesen tiszta lelkiismerettel éltem Isten polgáraként mind a mai napig.

Akkor Ananiasz főpap¹²²⁰ megparancsolta a mellette állóknak, hogy verjék szájon. Erre Pál ezt mondta neki: - Téged fog megverni az Isten, te kimeszelt fal! És még te ülsz itt, hogy ítélezz fölöttem a Törvény szerint, miközben

törvénszegő módon azt parancsolod, hogy engem megüssenek?

A mellette állók azonban így szóltak:

- Az Isten főpapját gyalázod?

Mire Pál:

- Nem tudtam, testvérek, hogy főpap, mert meg van írva: „Néped vezetőjére ne mondj rosszat!”¹²²¹

Pálnak közben eszébe jutott, hogy egyik részük szadduceus, másik farizeus, ezért így kiáltott fel a Szanhedrin előtt: - Férfiak, testvéreim, én farizeus vagyok, farizeusok fia! A halottak reménységéért és feltámadásáért vádolnak!

Ahogy ezt kimondta, vitatkozni kezdtek a farizeusok és szadduceusok, és a sokaság megoszlott. A szadduceusok ugyanis azt mondják, hogy nincs feltámadás, sem angyal, sem szellem; a farizeusok pedig mindháromat vallják.

Erre nagy hangzavar támadt. A farizeusok részéről néhány írástudó felállt, és így érvelt: - Semmi rosszat nem találunk ebben az emberben. Hátha szellem szólt neki, vagy egy angyal?!

Mivel a helyzet egyre jobban elmérgesedett, az ezredes attól félve, hogy Pált széjjeltépik,

megparancsolta, hogy az osztag menjen le, ragadja ki őt közülük, és vigye a laktanyába.¹²²²

Ez az első és utolsó eset, amikor Pál a Szanhedrin előtt állt a Szentélyben. Érdemi vitára itt nem került sor, Pált Caesareába viszik őrizet alatt, ahol később újra a „kihelyezett ülést tartó” Szanhedrin elé állítják (ami ugyanakkor a Szanhedrin hatáskörét csökkenti).¹²²³ Ekkor elismeri, hogy mondata, mellyel a fenti hatást elérte, nem nélkülözött némi hamisságot.¹²²⁴ A jelenlévő római helytartó az ülést bizonytalan időre elnapoltatja. Pál római fogságban marad Caesareában; majd két évvel később a Szanhedrin az új helytartó előtt is vádat emel Pál ellen, kérve, hogy hadd vigyék Jeruzsálembe (nyilván azért, hogy a Szanhedrin hatáskörének teljében tudjon fellépni).¹²²⁵ Ezt a helytartó sem támogatja, de Pál is tiltakozik ellene, és védekezésül római polgárként a császárhoz fellebbez. Ezzel véglegesen kikerül a Szanhedrin hatásköréből, és a továbbiakban nem is találkoznak egymással.

Az ezen tárgyalások során elmondott két védőbeszédét már tárgyaltam a *A Pál törvényhűségét bizonyító helyek az Apostolok cselekedeteiben* c. alfejezetben. Az Apostolok cselekedetei azt állítja több helyen is, hogy a Szanhedrin nem tudta bizonyítani a Pál ellen felhozott vádakát; már csak azért sem, mert a letartóztatását kezdeményezők meg sem jelentek tanúskodni.¹²²⁶

Ezeken az eseményeken kívül nem találunk Páltól semmilyen megnyilatkozást a Szanhedrinnel kapcsolatosan, így további következtetéseket sem tudunk levonni. Nincs okunk feltételezni, hogy lényegileg másképp viszonyult volna ehhez az intézményhez, mint Jézus és a Tizenkettő.

Ezzel befejeztem Pál és a Tóra viszonyának, és egyúttal az Újszövetség és a Tóra viszonyának tárgyalását is.

Úgy vélem, sikerült meggyőzően érvelnem amellett, hogy az Újszövetség szövege közeli olvasatában nem törekszik a Tóra érvénytelenítésére. Természetesen gondolataim mindezzel kapcsolatosan továbbra is keresőek, kérdezőek, nem lezártak. Így aztán boldog lennék, ha tanulmányom akár csak vitairatként is további gondolkodást inspirálhatna másokban, beleértve számos ellenvéleményt is.

Terjedelmi okokból nem foglalkozhattam azzal, hogy az ókeresztény kor egyházatyái hogyan és hányféle módon értelmezték ezt a kérdést. Befejezésül és összegzésül most mégis Iraeneus *Az eretnekségek ellen* írt művéből idézek egy passzust, megmutatva azt is, hogy fő tételeim nem újdonságok, inkább újrafelfedezések; hogy az egyháztörténelemben mindig élt egy olyan értelmezés is – szemben a régi, újés kripto-markionita, antinomista felfogással –, amely e dolgozatban leírtakhoz hasonlóan értelmezte az Újszövetség és a Tóra kapcsolatát:

A Jakabot körülvevő apostolok pedig meghagyták nekünk, a nem zsidóknak, hogy cselekedjünk szabadon, az Isten Szellemének engedelmeskedve; ők maguk pedig, noha ugyanazt az Istent ismerték, hűek maradtak az ősi rendelkezések megtartásához, úgy, ahogyan Péter is, mivelhogy félt, hogy megfeddik őt, ámbar először együtt evett a nem zsidókkal a látomás és a rajtuk megnyugodott Szellem miatt, amikor azonban Jakabtól néhányan odaérkeztek, elkülönült, és nem evett velük együtt; Pál azt mondja, hogy ugyanígy viselkedett Barnabás is.

Ily módon tehát azok az apostolok, akiket az Úr tett minden cselekedete és tanítása tanúbizonyságává - mert úgy találják, hogy Péter, Jakab és János mindenütt együtt volt vele -, megtartották a mózesi Törvény rendjét, jelezve ezzel azt, hogy egy és ugyanazon Istentől van. Ezt pedig nem tették volna, ha az Úrtól azon kívül, aki a Törvény rendjét is adta, más Atyát ismertek volna meg.¹²²⁷

Szakkifejezések magyarázata

Ággádá: „elbeszélés”, „történet”, „mese”. A rabbinikus hagyomány olyan részei, amelyek nem a gyakorlati teendőket határozzák meg jogi következtetésekkel, hanem csak illusztratív elbeszélések. Általában nem várják el tőlük, hogy történetileg hitelesek legyenek, hanem kitalált mesék, mítoszok, legendák, amelyek csak illusztrálnak valamilyen szellemi-erkölcsi igazságot vagy véleményt. Bibliai szereplőkről is rengeteg ilyen olvashatunk, főként a *midrások*ban; de a rabbikról is nagyon sok ilyen legendát rögzítettek.

Ám-háárec, ammé-háárec: „a föld népe”, a tudatlan és ebből fakadóan törvényszegésekben élő zsidók gúnyneve a rabbinikus irodalomban.

Amórá: azokat a rabbikat hívják így, akik a Talmud *g'mará* (ld. ott) nevű részeiben fejtik ki véleményeiket, vagyis a *Misnát* kommentálják tovább a 3-6. században.

Antropomorfizmus: „emberformájúság”. Amikor Istent a Biblia emberhez hasonló alakkal, tulajdonságokkal rendelkező lényként mutatja be, aki sétál, alakja van, lába van stb.

Antropopatizmus: „emberszenvedélyűség”. Amikor a Biblia Istent emberhez hasonló érzelmekkel, szenvedélyekkel rendelkező lényként mutatja be, aki szomorkodik, megbánást tanúsít, meggondolja magát, szenved stb.

Bárájtá: olyan *misna* (ld. ott), amely kimaradt a *Misna* nevű gyűjteményből, és vagy a *Talmud* (ld. ott) *g'mará* (ld. ott) részében, vagy a *Tósziftában* (ld. ott.) található.

Bár-micvá: jelentése szó szerint „a parancsolat fia”. A judaizmusban 13 éves korban minden fiút vallási-erkölcsi értelemben felnőtté avatnak. E szertartás során a fiú számot ad arról, hogy képes az imádkozásra és a Tóra önálló olvasására. Ettől fogva erkölcsileg felelős Isten és emberek előtt a tetteiért. Jézus *bár-micvá*jára a Lk 2:41-52 utal.

Bát-kól: „hang lánya”, „visszhang”(héber), a hallhatóan megszólaló mennyei hang elnevezése a rabbinikus irodalomban.

Bil'am: Bálám (az ószövetségi szereplőket általában a héber nevükön hívom).

Churbán: a Szentély és Jeruzsálem elfoglalása és lerombolása i. sz. 70-ben.

Erec: „föld”, „ország”, tulajdonnévként a Szentföld területe, azaz a Mózes által Izrael tizenkét törzsének kijelölt földterület.

Ezra: Ezsdrás (az ószövetségi szereplőket általában a héber nevükön hívom).

Gálút: szétszóratás, diaszpóra, fogság. Mind a babilóni fogságra, mind az elmúlt kétezer év szétszóratására használják.

Gid'ón: Gedeon (az ószövetségi szereplőket általában a héber nevükön hívom).

Giv'ón: Gibeon (az ószövetségi városokat is általában a héber nevükön hívom).

G'mará: a *misnákat* (ld. ott) magyarázó részek a *Talmudban*.

Háláchá: „járás”, „az út, amelyen járni kell”(héber). A rabbinikus hagyomány által meghatározott teendő, amely a gyakorlati kérdéseket illető vitákban eldönti, hogy a Törvényt hogyan kell adott körülmények között helyesen megtartani és követni. Ezt a judaizmusban vagy a vének hagyománya határozza meg, vagy a Törvényből (plusz a korábbi rendelkezésekből) kell meghatározott szabályok segítségével kikövetkeztetni.

Hászkalá: felvilágosodás (héberül), az európai felvilágosodással egyidőben lejátszódó zsidó felvilágosodást jelenti, melynek vezéralakja Moses Mendelssohn volt.

Hellenista, hellenizmus: a hellenista olyan zsidó, aki a görög kultúra befolyásának engedve, lazábban fogta fel a Törvénynek való engedelmisséget, mint az ún. héber zsidók, akik szigorúbbak voltak. A hellenizmusnak széles „spektruma” van: a mérsékelt hellenisták megtartották a Törvényt, sőt a rabbinikus rendelkezéseket is, csak pl. beszéltek görögül; a szélsőséges hellenisták részben vagy teljesen elhagyták a Törvénynek való engedelmisséget is.

Hósea: Hóseás (a prófétákat általában a héber nevükön hívom).

Írott Tóra: (héberül *Tóra bichtáv*) Mózes öt könyve. (Lásd: *Tóra, Szóbeli Tóra.*) **Jechezkél:** Ezékiel (a prófétákat általában a héber nevükön hívom).

Jesája: Ézsaiás (a prófétákat általában a héber nevükön hívom).

Jirmeja: Jeremiás (a prófétákat általában a héber nevükön hívom).

Kál váchómer: „könnyebb és nehezebb”. Rabbinius következtetési szabály, melynek lényege, hogy ha egy elv egy könnyebb/kisebb esetben érvényes, akkor egy nehezebb/nagyobb esetben még inkább érvényes. Már a Tóra is használja ezt a gondolkodásmódot, valamint az Újszövetség is (utóbbiban a „mennyivel inkább” kifejezésről lehet felismerni).

Kérügma: „üzenet”, „híradás”(görög). A modern teológiában így nevezik egy bibliai elbeszélés vagy részlet „tanulságát”, „üzenetét”, lényegi mondanivalóját. A bibliakritikus teológusok szerint a mai embernek a *kérügmát* kell megértenie az egyes bibliai részekből, és ehhez nem szükséges elhinnie, hogy a leírt esemény pontosan úgy történt meg (pl. csoda), ahogyan le van írva.

K'túbbá: zsidó házassági szerződés, illetve az abban meghatározott összeg, amit a férj a feleségnek abban az esetben volt köteles megfizetni, ha elvált tőle.

Mícha: Mikeás (a prófétákat általában a héber nevükön hívom).

Midrás: „kutatás”: köznévként (*midrás*) olyan elbeszélést vagy bibliaértelmezést, magyarázatot, kommentárt jelent, amelyet bibliai szereplőkről, eseményekről stb. tartalmaz a rabbinikus irodalom. Nem vallásjogi vagy erkölcsi döntés, amit követni kell (*háláchá*), hanem a Szentírás értelmezése, ahol akár több egymástól eltérő interpretáció is elfogadható egyszerre (mert nincs gyakorlati jelentősége); de esetleg segít a *háláchá* megértésében, vagy a gyakorlati döntés meghozatalában is. Nagybetűvel, tulajdonnévként (*Midrás* vagy *Midrás Rábbá*) a *midrások* gyűjteményét jelenti, amelyek bibliai könyvenként csoportosítva, versről versre haladva az összes arra a versre vonatkozó rabbinikus értelmezést és elbeszélést tartalmazzák. A *Midrás* könyveinek elnevezése mindig az adott bibliai könyv héber neve kiegészítve a *Rábbá*, azaz „Nagy” szóval (B’résít Rábbá = Nagy Teremtés, S’mót Rábbá = Nagy Kivonulás, Vájjikrá Rábbá = Nagy Léviták, Sír Hássírím Rábbá = Nagy Énekek éneke stb.) Nincs minden bibliai könyvhöz ilyen gyűjteményes Midrás, csak a Tóra öt könyvéhez, és néhány más Íráshoz (Zsoltárok, Ruth, Énekek éneke, Siralmak, Prédikátor).

Mín: (többes számban **míním**): eretnek zsidó, aki elvi meggyőződésből engedetlen a Törvénynek.

Miskán: „lakóhely”(héber). Tulajdonnévként a mózesi Szent Sátor neve.

Misna: „ismétlés” (héber). Köznévként (*misna*) azokat a vallásjogi, háláchikus hagyományokat jelenti, amelyeket az ún. *tánnák* („ismétlők”, arámiul) adtak tovább szóban az i. sz. 1-2. században, míg végül J’húdá há-Nászí – megszegve a leírásukat tiltó *háláchát* – összegyűjtötte és leírta őket i. sz. 180-220 között. Tulajdonnévként ezt a gyűjteményt

nevezzük a *Misnának*. A név (*misna* = *ismétlés*, *tánná* = *ismétlő*) onnan származik, hogy lejegyzésükig szó szerint, fejből, változtatás nélkül ismételve adták szájról szájra a *tánnák* őket. A *misnák* képezik a Talmud alapját is, amely nem más, mint a *misnák* értelmezése és magyarázata. A *Misnából* kimaradt *misnákat bárájtának* nevezik, és ezeket külön összegyűjtötték, ez a gyűjtemény a *Tósziftá*, (de a *Talmud* ún. *G'mará* részei is tartalmazzák *bárájtákat*). Ebben a tanulmányban a *Misnát* egy kis *m*, a *Tósziftát* egy kis *t* jelzi a traktátusok neve előtt (pl. mB'ráchót, tChúllín).

Múmár: (többes számban **múmárím**) „engedetlen zsidó”. Olyan zsidó, aki részben vagy teljesen elhagyja a Törvénynek való engedelmességet, de nem elvi meggyőződésből, hanem csak a vágyai kielégítése miatt. Aki elvi meggyőződésből szegi meg a Törvényt, azt *mínnek* (eretneknek) nevezik.

Niddá: menstruáció, és a miatta beálló rituális tisztátalanság állapota.

Paradigma: egy tudományos elmélet rendszere, amely bizonyos alaptételeket, azokból levont következtetéseket tartalmaz, önmagában ellentmondásmentes, és a valóság egy részét modellezi. Például a fizikában egy paradigma a newtoni rendszer, egy másik paradigma viszont a kvantummechanika, egy harmadik a relativitáselmélet. A matematikában egy paradigma az euklidészi geometria, egy másik a Bólyai-féle (nem-euklidészi) geometria. A két paradigma teljesen másképp közelíti meg a tárgyát, a valóság más-más részét modellezzik, mások az alaptételeik, és más módszerekkel következtetnek. Régebben az emberek azt gondolták, hogy az egyik paradigma megcáfolja a másikat – a mai tudományelmélet szerint nem erről van szó (pl. a kvantummechanika nem cáfolja a

newtoni fizikát, a Bólyai-féle geometria az euklidészit), hanem a paradigmák ugyanazt a valóságot teljesen más szemszögből közelítik meg, másra kérdeznek rá, ezért különböznek. Ezért az egyik paradigma sem cáfolni, sem bizonyítani nem tudja a másikat, hanem összemérhetetlenek (inkommenzurábilisak).

Pikkúách nefes: „az élet/lélek megmentése”. Rabbinikus elv, amely szerint az emberélet megmentése érdekében minden parancsot át lehet hágni, kivéve a halálos erkölcsi bűnök tilalmait (bálványimádás, okkultizmus, szexuális bűnök, gyilkosság még életmentés érdekében sem követhetők el).

Preegzisztencia: előzetes létezés. A Messiás – vagy más ember – szellemi létezése testi megszületése előtt.

Rási: Rabbi S’lómó Jiccháki nevének rövidítését adó betűszó (R-S-I). Középkori európai rabbi volt (1040-1105), aki magyarázó kommentárokat fűzött a teljes *Tanach*hoz és a *Talmud* nagy részéhez. Kommentárjait a zsidóság igen nagy becsben tartja, olyannyira, hogy a *Talmud*-kiadásokban a lábés fejlécben, valamint a margón a talmudi szöveg mellett közlik azokat, az oldalnak mindig a könyv gerincétől számított belső oldalán. Számos homályos, érthetetlen talmudi szöveg csak az ő magyarázatával válik érthetővé.

S’chíná: „lakozás”, „jelenlét”, a mindenütt jelenlévő és örökkévaló Isten térben és időben egy bizonyos helyen „koncentrálódó”, konkrétan tartózkodó vagy megnyilvánuló jelenléte. A rabbini irodalom a Szent Szellemmel is azonosítja.

Szanhedrin: a zsidóság legfelsőbb bírói, törvényhozói és vallásitanítói testülete. A Szentély fennállásakor a Szentélyben ülésezett, 71 fős volt. Elnöke a főpap volt, és a *nászi*, azaz a legtekintélyesebb farizeus rabbi. A Szanhedrin hatalmát maga az írott Tóra határozza meg (Dt 17:8-13), a Szanhedrinnek való engedetlenség a Tóra szerint halálbüntetést érdemel. A nagyobb városokban működtek kisebb, 23 fős szanhedrinek is.

Szeptuaginta: a héber Ószövetség – és más, nem kanonikus, ókori zsidó írások – első ógörög nyelvű fordítása, amelyet az i. e. 2. században kezdtek készíteni. Szövege számos helyen eltér a számunkra ismert héber szövegtől, ezért vita tárgyát képezi. Az Újszövetség gyakran a Szeptuaginta szerint idézi az Ószövetséget, és bizonyosra vehető, hogy az apostolok görög nyelvterületen ezt a fordítást használták elsősorban igehirdetésükhöz.

Szóbeli Tóra: (héberül *Tóra sebáál-pe*) a teljes zsidó hagyomány egésze a legkorábbi időktől mindmáig, amely az *írott Tórát*, azaz Mózes öt könyvét magyarázza. Legnagyobb része természetesen azóta már szintén leíratott (*Misna, Talmud, Midrás* stb.).

Tánná: (többes számban **tánnáím**) „ismétlő”. Azokat a rabbikat nevezzük így, akik az i. sz. 1-2. században fejből, változtatás nélkül, szájról szájra nemzedékeken át ismételve továbbadták a rabbinikus hagyományokat, mert azokat nem volt szabad leírni. Az általuk továbbadott hagyományok a *misnák* („ismétlések” ld. ott). Ez az anyag képezi a Talmud alapját, ezért a *tánnák* tekintélye nagyobb, mint a későbbi, őket magyarázó rabbiké (*ámórák*). A *tánnák* véleménye gyakran eltér egymástól, mert más-más rabbik hagyományait követték, de ezekben az eltérésekben mindig a többség szava döntött, és a kisebbség, ha más

véleményen volt is, alárendelte magát a többségnek; mindamellett a *misnák* a kisebbségben maradt, elutasított különvéleményt is közlik az azt képvisel *Ótánná* iránti nagy tisztelettel.

Talmud: „tanulás”. az ókori zsidóság legnagyobb és legfontosabb rabbinikus gyűjteménye. Abban különbözik a *Midrás Rábbától* (ld. *Midrás*), hogy az főleg a bibliamagyarázatok, értelmezések, kommentárok gyűjteménye, a *Talmud* pedig a vallásjogi, háláchikus, vagyis a gyakorlati életet irányító rabbinikus törvények gyűjteménye és magyarázata. A *Talmud* felépítése a következő: tartalmazza az egész *Misnát* (ld. ott), és az abban lévő összes *misna* magyarázatát, a *g'marákat*. Tehát a *Misna* és a *G'mará* képezik együtt a Talmudot. A *Misna* az i. sz. 2. századi és az előtti hagyományt tartalmazza, a *G'mará* pedig a 3. századtól a 6. századig keletkezett magyarázatokat, ezért a *misnák* mindig nagyobb tekintélyűek, mint a *g'marák*. A *misnákat* a *tánná* („ismétlő”) közös néven nevezett rabbik adták tovább, a *g'marákat* pedig a későbbi, *ámórá* nevű rabbik, ezért általános értelmezési szabály, hogy az *ámórák* sohasem mondhatnak ellent a *tánnáknak* (bár ez néha mégis előfordul). Két *Talmud* van, amelyek részben eltérnek, részben azonosak: *Talmud Bávli* (*Babilóni Talmud*), *Talmud Jerusálmi* (*Jeruzsálemi Talmud*). Előbbi a babilóniai diaszpórában született, és később zárták le (6. sz.); utóbbi a szentföldi rabbik munkája, és korábban zárták le (4. sz.). Mindkét *Talmud* a *Misna* felosztását követi: témák szerint csoportosítva traktátusokban tárgyalja a rabbinikus hagyományt. Ebben a tanulmányban a Jeruzsálemi Talmudot egy kis *j*, a Babilónit egy kis *b* jelzi a traktátusok neve előtt (pl. jB'ráchót, bChúllín).

Tanach: az Ószövetség. A „Tóra, N'vím ú-Ch'túvím”(= Törvény, Próféták és Írások) kezdőbetűiből (T-N-Ch) alkotott betűszó. A zsidóság így hívja a zsidó Bibliát, amely a kereszténység Ószövetségével azonos.

Targum: „fordítás”, „magyarázat”(arámi). Az Ószövetség (*Tanach*) különböző arámi fordításait nevezik *targum*oknak (bár nem minden ószövetségi könyvnek van leírt *targuma*). Mivel a babilóni fogságból való hazatelepülés után a zsidóság már nem héberül, hanem különböző arámi dialektusokban beszélt, a Szentírás héber szövegét le kellett fordítani a zsinagógai istentiszteleteken arámira, hogy értsék az emberek. Hogy ezek a fordítások ne hogy avatatlanul vagy eretnek irányban értelmezzék a szöveget, a rabbik idővel jónak látták a *targum*okat írásban is rögzíteni. Egyes *targum*ok (Targum [Pseudo-]Jonatán, Targum Jerusálmi stb.) nemcsak lefordítják a bibliai szöveget, hanem „belefordítják” annak rabbinikus kiegészítéseit is (így egy kétsoros bibliai vers a *targum*okban néha fél oldalt is kitesz). A judaizmusban vallásjogilag hivatalosan elfogadott *targum* a *Targum Onkelosz*, amelyet egy Onkelosz nevű prozelita írt le az i. sz. 2. század elején, de nyilván régebbi (legalább 1. századi) hagyományt rögzítve; de a többi *targum*ot is szabad olvasni, tanulmányozni. A *Targum Onkelosz* viszonylag hűen követi a héber szöveget, nem bővíti terjedelmes kommentárokkal, de fordítási megoldásaiból, értelmezéseiből jól kiviláglik, hogy Jézus korában hogyan értelmezték a zsinagógákban a héber Szentírást. Ugyanis mivel a *targum*ok lejegyzése egy évszázaddal korábban történt, mint a *Misnáé*, majd a *Talmudé* és a *Midrásé*, ezért sok helyütt régebbi hagyományt lehet kitapintani bennük, mint emezekben. Ugyanakkor azt is tudni kell, hogy szövegüket később számtalanszor korigálhatták, újra meg újra hozzáigazíthatták a kifejlődő judaizmus

hagyományához, így nagyon nehéz megállapítani, hogy melyik bennük a legősibb, legeredetibb réteg.

Tóra: a Törvény. A zsidóság inkább Tannak szereti nevezni, mint Törvénynek, mert a szó eredeti jelentése: „útmutatás”, „tanítás”. A Szeptuaginta (i. e. 3-2. század) fordította először *törvénynek* (görögül: *nomosz*), innen vette át az Újszövetség is. A zsidó felfogás szerint két része van: az *írott Tóra* (Mózes öt könyve), és a *szóbeli Tóra* (minden későbbi prófétai és rabbinikus megnyilatkozás, ami Mózes öt könyvét értelmezi).

Tósziftá: a *Misna* nevű gyűjteményből kimaradt *misnák* (ld. ott) gyűjteménye. (Nem szabad összetéveszteni a *Tószáfóttal* és a *tószáfistákkal*!) **Tószáfót, tószáfisták:** a *Talmud* középkori kommentárjainak egy része (Rási leszármazottjai és tanítványai - a *tószáfisták* - állították össze, és a Talmud-kiadásokban a talmudi szöveg körül helyezkedik el a fejes láblécben, illetve a margón, mindig az oldal gerinctől számított külső felén).

Trinitarianizmus: Szentháromság-hit, az egyetlen Isten háromszemélyűségének tanítása.

Zechárjá: Zakariás (a prófétákat általában a héber nevükön hívom).

Felhasznált irodalom

Tanach (Ószövetség) és Újszövetség szövegkiadások és fordítások (ideértve a targumokat is) *Apostolok cselekedetei*. Ford.: Csalog Eszter, dr. Grüll Tibor. In.: Új Exodus, XIII. évf., 2. és 3. sz., 2002. augusztus, december.

Biblia. Tanakh. IMIT-fordítás, I-II. kötet. Makkabi Kiadói Kft, Budapest, 1994.

Biblia. Ford: Károli Gáspár. Magyar Bibliatársulat, Budapest, 1997.

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Ed.: A. Alt, O. Eißfeldt, P. Kahle, R. Kittel. Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart. Dritte, verbesserte Auflage 1987.

Bizánci többségi szöveg (Újszövetség). The New Testament in the Original Greek Byzantine Text Form, 2005 Compiled and arranged by Maurice A. Robinson and William G. Pierpont. In: *Bible Works for Windows*. Version 5.0.020w. BibleWorks LCC, 2001.

Evangélium. Ford.: G. Csalog Eszter, dr. Grüll Tibor, Ruff Tibor, dr. Rugási Gyula, Tóth Eszter. Hit Gyülekezete, Szent Pál Akadémia, 2001.

Görögkeletiek által elfogadott szöveg (Újszövetség). Greek New Testament Text of the Greek Orthodox Church. In: *Bible Works for Windows*. Version 5.0.020w. BibleWorks LCC, 2001.

Hebrew New Testament. 1886/1999. Salkinson-Ginsburg edition of 1886, revised 1999 to conform to the Textus Receptus Greek NT. In: *Bible Works for Windows.* Version 5.0.020w. BibleWorks LCC, 2001.

King James Version of the English Bible KJA, KJG Authorized Version (KJV) 1769 Blayney Edition of the 1611 with Larry Pierce's Englishman's-Strong's Numbering System, ASCII version. 1988-1997 by the Online Bible Foundation and Woodside Fellowship of Ontario, Canada. In: *Bible Works for Windows.* Version 5.0.020w. BibleWorks LCC, 2001. *New Jerusalem Bible.* Edited by Henry Wansbrough. 1985, by Darton, Longman & Todd Limited and Doubleday. Published by arrangement with Doubleday, a division of Random House, Inc.

Novum Testamentum Graece. Ed.: Eberhard Nestle, Erwin Nestle, Kurt Aland, Barbara Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren. Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart. 26. neu bearbeitete Auflage, 1979.

Pál apostol levele a rómaiakhoz. Ford.: Ruff Tibor, Csalog Eszter. In: Új Exodus, XIV. évf., 1. sz., 2003. december.

Pál apostol első levele a korinthosziakhoz. Ford.: dr. Rugási Gyula, Ruff Tibor. In: Új Exodus, XV. évf., 1. sz., 2004. május.

Pál apostol második levele a korinthosziakhoz. Ford.: dr. Rugási Gyula, Ruff Tibor. Új Exodus, XV. évf., 2. sz., 2004. december.

Pál apostol levelei a galáciaiakhoz és a thesszalonikaiakhoz. Ford.: Csalog Eszter, Répás László, Ruff

Tibor. In: Új Exodus, XVI. évf., 1. sz.

Pál apostol levelei az efeszosiakhoz, kolosszéiekhez, filippiekhez és Filemonhoz. Ford.: dr. Rugási Gyula, dr. Grüll Tibor, Ruff Tibor. In: Új Exodus, XVI. évf., 2. sz.

Hébererekhez írt levél. Ford.: dr. Rugási Gyula, Ruff Tibor. In: Új Exodus, XVII. évfolyam, 1. szám.

Pesitta (angolul). Peshitta James Murdock Translation (1852) A Literal Translation from the Syriac Peshito Version, 1851, Robert Carter & Brothers, New York. In: *Bible Works for Windows*. Version 5.0.020w. BibleWorks LCC, 2001. In: *Bible Works for Windows*. Version 5.0.020w. BibleWorks LCC, 2001.

Septuaginta. Ed.: Alfred Rahlfs. Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1979.

Stephanus-féle szöveg (Újszövetség). Stephanus (Robert Estienne's) 1550 GNT, unaccented text. 1994 by the Online Bible Foundation and Woodside Fellowship of Ontario, Canada. Text, as printed by Robert Estienne, taken chiefly from the fifth edition of Erasmus (1535) although the Complutensian Polyglot of 1522 was used. In: *Bible Works for Windows*. Version 5.0.020w. BibleWorks LCC, 2001.

Tanach, English Translation of D. Mandel. In: *Soncino Classic Collection.* Davka Corporation and Judaica Press, Chicago, 1991-1996 CD Version.

Targum Onkelosz (arámiul). In: *Targumim (Aramaic Old Testament)* The Targum material is derived from the Hebrew Union College CAL (Comprehensive Aramaic Lexicon)

project. In: *Bible Works for Windows*. Version 5.0.020w. BibleWorks LCC, 2001.

Targum Onkelosz (angolul).
<http://www.tulane.edu/~ntcs/tgtext.htm>

Targum Jonátán (arámiul). In: *Targumim (Aramaic Old Testament)* The Targum material is derived from the Hebrew Union College CAL (Comprehensive Aramaic Lexicon) project. In: *Bible Works for Windows*. Version 5.0.020w. BibleWorks LCC, 2001.

Targum Jonátán (angolul).
<http://www.tulane.edu/~ntcs/tgtext.htm>

Textus Receptus. The F. H. A. Scrivener 1894 Theodore Beza 1598 Greek New Testament (SCR), unaccented text, ASCII edition, 1994 by the Online Bible Foundation and Woodside Fellowship of Ontario, Canada. In: *Bible Works for Windows*. Version 5.0.020w. BibleWorks LCC, 2001.

The Greek New Testament. Ed.: Kurt Aland, Barbara Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren. United Bible Societies. Third corrected edition, 1983. *The Holy Bible: New International Version*. NIV. 1973, 1978, 1984 by International Bible Society. In: *Bible Works for Windows*. Version 5.0.020w. BibleWorks LCC, 2001.

Tischendorf-féle szöveg (Újszövetség). Tischendorf NT 8th Edition with morphological tags: Lobegott Friedrich Konstantin von Tischendorf (1815-1874) GNT 8th Edition, 1869-1872. In: *Bible Works for Windows*. Version 5.0.020w. BibleWorks LCC, 2001.

Vulgata. Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem (Vulgate Latin Bible), edited by R. Weber, B. Fischer, J. Gribomont, H.F.D. Sparks, and W. Thiele [at Beuron and Tuebingen] 1969, 1975, 1983 by Deutsche Bibelgesellschaft (German Bible Society), Stuttgart. In: *Bible Works for Windows*. Version 5.0.020w. BibleWorks LCC, 2001.

Westcott-Hort-féle szöveg (Újszövetség). Westcott and Hort GNT, 1881. Westcott-Hort Greek Text prepared by Maurice A. Robinson, Ph.D. Department of Biblical Studies and Languages, Southeastern Baptist Theological Seminary, 1995. In: *Bible Works for Windows*. Version 5.0.020w. BibleWorks LCC, 2001.

Rabbinikus irodalom

Midrás Rábbá. The Soncino Midrash Rabbah. 1983 The Soncino Press, Ltd. (A héber-arám szöveg és a Soncino-féle angol fordítás.) In: *Soncino Classic Collection*. Davka Corporation and Judaica Press, Chicago, 1991-1996 CD Version.

Rásí l'Tanach (Rásí kommentárjai a Tanachhoz héberül) in: *Soncino Classic Collection*. Davka Corporation and Judaica Press, Chicago, 1991-1996 CD Version. Ugyanez angolul: <http://www.chabad.org/library/article.asp?AID=63255>

Talmud Bávlí. The Soncino Talmud. 1973 Judaica Press, Inc. and 1965, 1967, 1977, 1983, 1984, 1987, 1988, 1990 Soncino Press, Ltd. (A Talmud Bávli héber-arám szövege Rásí és a Tószáfót kommentárjával, valamint a Soncino-féle angol fordítással.) In: *Soncino Classic Collection*. Davka

Corporation and Judaica Press, Chicago, 1991-1996 CD Version.

Talmud Yerushalmi. Silo, Jerusalem, 1969.

Tósziftá. The Tosefta: Translated from the Hebrew, with a New Introduction. (Neusner, Jacob), Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, 2002.

Tószáfót l'Bávlí (a tószafisták kommentárjai a Talmud Bávlíhoz héberül): in: *Soncino Classic Collection*. Davka Corporation and Judaica Press, Chicago, 1991-1996 CD Version. *Zóhár. The Soncino Zohar*. 1984 The Soncino Press, Ltd. (A héber-arám szöveg és a Soncino-féle angol fordítás.) In: *Soncino Classic Collection*. Davka Corporation and Judaica Press, Chicago, 1991-1996 CD Version.

Ókori történetírók, filozófusok, egyházatyák, holt-tengeri tekercsek

A qumráni szövegek magyarul. A bevezetőt írta, fordította és a jegyzeteket készítette: Fröhlich Ida. 2., javított és bővített kiadás. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Szent István Társulat. Piliscsaba-Budapest, 2000.

Augustinus: *A keresztény tanításról*, Szent István Társulat, 1944.

Didascalia Apostolorum. Clarendon Press, 1929.

Euszebiosz: *Egyháztörténete*. Ford.: Baán István. Szent István Társulat, Budapest, 1983. *Ignatius to the Philadelphians*. Angolul és görögül in: *Bible Works for Windows*. Version 5.0.020w. BibleWorks LCC, 2001.

Irenaeus: *Az eretnekségek ellen*, III. könyv, 1-12. fejezet, in: VULGO Bölcséleti Folyóirat, Debrecen, 2003/1. 102-133. o., fordította Répás László.

Josephus Flavius: *A zsidók története*. Ford.: Révay József. Talentum Kiadó.

Josephus Flavius: *A zsidó háború. - Önéletrajz*. Ford.: Révay József. Bibliaiskolák közössége, Budapest, 1990.

Josephus Flavius: *Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról*. Ford.: Hahn István. Helikon, Budapest, 1984.

Jusztinosz: *Párbeszéd a zsidó Trifónnal*. In: A II. századi görög apologéták. Szent István Társulat, 1984.

Kiáltó szó a pusztában. A holt-tengeri tekercsek. Ford.: Komoróczy Géza. Osiris Kiadó, Budapest, 1998.

The Dead Sea Scrolls. Electronic Reference Library, 2. (Az eredeti szövegek és angol fordításuk) CD-ROM, Foundation for Ancient Research... Brigham Young University, Provo, Utah.

The Works of Flavius Josephus. The Greek text is based on the 1890 Niese edition. 2003 by BibleWorks, LLC. In: *Bible Works for Windows*. Version 5.0.020w. BibleWorks LCC, 2001. Philón: *Mózes élete*. Atlantisz, Budapest, 1994.

Philón: *De praemiis et poenis. De exsecrationibus.* In: *The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus*, Translated from the Greek, C. D. Yonge, 4 vols., London: Henry G. Bohn, 1854-55. A görög szöveg in: *The Philo Concordance Database, in Greek.* 2005 by Peder Borgen, Kåre Fuglseth and Roald Skarsten, att. Kåre Fuglseth, Institute of Education and Culture, School of Professional Studies, Bodø University College, N-8049 Bodø, Norway. In: *Bible Works for Windows.* Version 5.0.020w. BibleWorks LCC, 2001.

Thukydides. Görögül és magyarul. I-III. köt. A Magyar Tudományos Akadémia Kiadványa, Budapest, 1887.

Szótárak és lexikonok

A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. Ed.: Jastrow, M., Israel: Hillel Press.

Encyclopaedia Judaica - CD-ROM Edition Version 1.0. 1977 Judaica Multimedia (Israel) Ltd. *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures.* Translated by Samuel Prideaux Tregelles, LL. D. Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, reprinted 1991.

Jewish
<http://www.jewishencyclopaedia.com>

Encyclopaedia:

Héber-magyar nagyszótár. Szerk.: Radácsy László, Raj Tamás. Akadémiai Kiadó - Makkabi Kiadó, Budapest.

The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon. Ed.: Benjamin Davidson. Zondervan Publishing House, Grand Rapids,

Michigan, 1993.

The Englishman's Hebrew and Chaldee Concordance of the Old Testament. Ed.: George V. Wigram. Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1987.

Ógörög-magyar szótár. Szerk.: Györkösy Alajos-Kapitánffy István-Tegyey Imre. Akadémiai Kiadó, Budapest 1990.

Görög-magyar szótár az Újszövetség irataihoz. Szerk.: Varga Zsigmond J. Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1992.

Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament. Ed.: Alfred Schmoller. Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1982.

Újszövetségi szómutató szótár. Szerk.: Balázs Károly. Logos Kiadó, Budapest, 1998.

The Hebrew-Greek Key Study Bible. Grand Rapids, Michigan 1988.

Másodlagos irodalom

Abrahams, I.: Studies in Pharisaism and the Gospels. I-II. köt. 1924. Alon, Gedalya: Jews, Judaism and the Classical World. Jerusalem, 1977.

Auerbach, Erich: Figura. In: Ikonológia és műértelmezés 3. A hermeneutika elmélete. Szerk.: Fabiny Tibor; Szeged 1987.

Benjamin, Walter: Teológiai-politikai töredék. In: *Angelus Novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok.* Magyar Helikon, Bp. 1980.

Bibó István: *Zsidókérdés Magyarországon 1944 után.* Katalizátor Iroda Budapest, 1994. Breisach, Ernst: *Historiográfia.* Osiris Kiadó, Budapest, 2004.

Bruce, F. F.: *New Testament History.* Doubleday, New York 1980. Bruce, F. F.: *The Book of the Acts.* Grand Rapids: Eerdmans, 1988.

Bultmann, Rudolf: *A hermeneutika problémája.* In: *Filozófiai Hermeneutika.* Filozófiaoktatók Továbbképző és Információs Központja, Budapest, 1990, 91-114. o.

Bultmann, Rudolf: *Jesus and the Word.*

Buber, Martin: *A próféták hite.* Atlantisz 1991.

Buber, Martin: *Two Types of Faith.* Harper Torchbook, New York 1961

Carr, E. H.: *A történész és a tények.* In: *Mi a történelem?* Osiris Kiadó, Budapest, 1995. Casey, P. M.: *Porphyry and the origin of the Book of Daniel.* In: *JThS* 27 (1976), 15-33. Conner, Kevin J.: *The Foundations of Christian Doctrine.* Sovereign World International Edition 1988.

Cohen, Haim: *Jézus Krisztus pöre.* Tesu, 2005.

Daube, David: *Rabbinic methods of interpretation and hellenistic rhetoric.* In: *Hebrew Union College Annual* 22, 1949.

Derrett, John Duncan Martin: Why "bed"? (Mark 2,9d : John 5,8b). In: *Bibbia e Oriente* 38,2 (1996), 111-116. o.

Eco, Umberto: A vándorlásról, a toleranciáról és arról, amit nem tűrhetünk. In: *Öt írás az erkölcsről*. Európa, 1998.

Edersheim, Alfred: *The Life and Times of Jesus the Messiah*. 1883. Philologus Religious Online Books. <http://philologos.org/eb-lat/default.htm> Fabiny Tibor: A keresztény hermeneutika kérdései és története. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1998.

Fehér Márta: Thomas Kuhn tudományfilozófiai „paradigmája”, in: Kuhn, Thomas S.: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Osiris Kiadó, Budapest, 2002.

Fehér Márta: A paradigmától a lexikonig... , in: Kuhn, Thomas S.: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Osiris Kiadó, Budapest, 2002.

Fényes Balázs: *Időszámítás és naptártörténet*. Kéziratban.

Flusser, David: *Jézus. Az ókori zsidó történelem és irodalom tükrében*. Második kiadás. Múlt és Jövő Kiadó, Budapest, 1995.

Flusser, David: *A négy birodalom a IV. Szibüllában és Dániél könyvében*. In: *A judaizmus és a kereszténység eredete*. Múlt és Jövő Kiadó, Budapest, 1999.

Fritsch, Charles T.: *The Anti-Anthropomorphisms of the Greek Pentateuch*, Princeton Univ. Press, 1943.

Frye, Northrop: *Kettős tükör. A Biblia és az irodalom.* Európa Kiadó, Budapest 1996. Fruchtenbaum, Arnold G.: *Israelology: The Missing Link in Systematic Theology.* Ariel Ministries Press, 1994.

Fruchtenbaum, Arnold G.: *Messianic Christology.* Ariel Ministries Press.

Grüll Tibor: Az első zsidó háború kitörésének okai Flavius Josephusnál, in: A zsidóság és Európa. Új fejezetek az antiszemitizmus történeti-társadalmi gyökereiről. Szerk. Grill Tibor és Répás László, Bp.: József-Műhely Kiadó, 2006., 25-71. o.

Grüll Tibor: „Világosságul adtalak a népeknek”. A judaizmus mint missziós vallás a római korban, in: Grill Tibor: A gyökér és az ágak. Savaria University Press, 2005.

Hahn István: Josephus és a Bellum Judaicum eschatologiai háttere. In: Antik Tanulmányok 8 (1961). Hahn István: Naptári rendszerek és időszámítás. Filum, 1998.

Hegel, G. W. F.: *Ifjúkori írások.* Ford.: Révai Gábor. Gondolat Kiadó, 1982.

Heidegger, Martin: *Fenomenológia és teológia.* In: *Útjelzők.* Osiris Kiadó, Budapest, 2003. Heller Ágnes: *A zsidó Jézus feltámadása.* Második kiadás, Múlt és Jövő Kiadó, Budapest, 2000. Heller Bernát: *Az evangéliumi parabolák viszonya az aggadához,* in: Magyar Zsidó Szemle, 1894. Jones, R. Grant: *The Septuagint in the New Testament.* In: *Notes on The Septuagint.* 2000.
<http://www.geocities.com/Heartland/Pines/7224/Rick/Septuagint/spexecsum.htm> Kaplan, Rabbi Aryeh: *A zsidó hit alapjai.* <http://www.zsido.com/zstsz07/05hetlevelezo.html>

Kierkegaard, Søren: *A keresztény hit iskolája*. Atlantisz, 1998.

Klausner, Joseph: Jézus élete, tanítása és korának viszonyai a zsidó, görög és római források alapján. Logos, Budapest, 1993.

Komlós Ottó: A targum Onkelosz aggádikus párhuzamai, Magyar Zsidó Szemle, 1940. Komoróczy Géza: Kiáltó szó a pusztában. A holt tengeri tekercek. Osiris Kiadó, Budapest, 1998. Köhler, Ludwig: Anthropomorphisms and their Meaning, in: Old Testament Theology, Philadelphia: Westminster Press, 1957.

Kuhn, Thomas S.: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Osiris Kiadó, Budapest, 2002. Lazarus, M.: *The Ethics of Judaism*. The Jewish Publication Society of America, 1900.

Le-Cornu, Hilary - Shulam, Joseph: *A Commentary on the Jewish Roots of Acts*. Netivyah Bible Instruction Ministry, Jerusalem 2003.

Lieberman, Saul: *Hellenism in Jewish Palestine*. New York: Jewish Theological Seminary, 1950. Longenecker, Richard N.: *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U. K. - Regent College Publishing, Vancouver, 1999.

Löwith, Karl: Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei. Atlantisz, 1996.

Luther, Martin: Előszó Szent Jakab és Júdás leveleihez (1522). In: Luther Márton: Előszók a Szentírás könyveihez. Magyarországi Luther Szövetség, 1995.

Metzger, B. M.: A Textual Commentary on the Greek New Testament. 2002 Deutsche Bibelgesellschaft, D-Stuttgart.

Metzger, B. M. – Ehrman, B. D.: Az Újszövetség szövege. Hagyományozás, szövegromlás, helyreállítás. Harmat, Budapest 2008.

Neusner, Jacob – Avery-Pack, Alan J. (szerk.): Judaism in Late Antiquity, part III.: Where We Stand: Issues and Debates in Ancient Judaism. Vol. 1. Leiden: Brill 1999.

Pannenberg, Wolfhart: *Hermeneutika és egyetemes történelem*. In: *Filozófiai Hermeneutika*. Filozófiaoktatók Továbbképző és Információs Központja, Budapest, 1990, 115-146. o.

Pesty Monika: *Órigenés Herméneus*. Bölcsészdoktori disszertáció, az ELTE BTK Assziológiai Tanszéki Szakcsoport könyvtárában.

Rahlfs, Alfred: *History of the Septuagint Text*, in: *Septuaginta*. Ed.: Alfred Rahlfs. Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1979.

Ravitzky, Aviezer: *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*. The University of Chicago Press, Chicago-London 1996.

Rosenzweig, Franz: *Ateista teológia*. In: *Nem hang és füst*. Ford.: Tatár György, Holnap Kiadó, 1990.

Roskó Gábor – Turán Tamás: *Képfogyatkozás*. Akadémiai kiadó, 2004.

Ruff Tibor: Adalékok a „Szellem exegéziséhez”... Az ószövetségi próféciák értelmezése az Újszövetségben. In: Határ 1994/1-2., 110-166. o.

Ruff Tibor: *Az újprotestáns mozgalmak zsidóságképe*. In.: *Küzdelem az igazságért*. Szerk.: Karsai László és Molnár Judit, MAZSIHISZ, Budapest, 2002.

Ruff Tibor: Holocaust és Egyház - morálteológiai szempontból. In: Holocaust Emlékkönyv, TEDISZ, 1994.

Rugási Gyula: Az értelem feláldozása. Rudolf Bultmann és a „mitológiátlanítás” programja. In: A pillanat foglya. Gond-Cura Alapítvány - Palatinus Kiadó, Budapest, 2002.

Sanders, E. P.: *Jesus and Judaism*, Philadelphia: Fortress Press, 1985.

Sanders, E. P.: *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, Philadelphia, 1990, Trinity Press International.

Sanders, E. P.: Paul, the Law, and the Jewish People. Philadelphia: Fortress Press, 1983. Santala, Risto: The Messiah in the Old Testament in the Light of Rabbinical Writings. Keren Ahvah Meshihit, Jerusalem 1992.

Schochet, J. Immanuel: *Mashiach*. <http://www.chabad.org/library/article.asp?AID=101679>
Scholem, Gershom: *Devarim be-go*. Tel-Aviv, 1975.

Scholem, Gershom: Reflections on Our Language, in: On the Possibility of Jewish Mysticism in Our Time and Other Essays. Philadelphia, 1996.

Schürer, E. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*. Rev. and ed. by G. Vermes, F. Millar, and M. Black. 3 vols. Edinburgh: T&T Clark, 1979.

Simon, Marcel: *A zsidókereszténység problémái*, in: *Világosság*, XLI. évfolyam, augusztusszeptember (2000/8-9. szám) 91-101. o. (ford. Flaisz Endre).

Smith, Morton: *Jesus' Attitude Towards The Law*, in: *Fourth World Congress of Jewish Studies Papers*, Vol I. World Union of Jewish Studies, Jerusalem 1967.

Spinoza, Benedictus: *54. levél*. in: *Politikai tanulmány és levelezés*. Akadémiai Kiadó 1957. Spinoza, Benedictus: *Teológiai-politikai tanulmány*. Akadémiai Kiadó 1953.

Stern, David H.: *Jewish New Testament Commentary*. Jewish New Testament Publications, Inc., Darksville, Maryland, 1989.

Strack-Billerbeck: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I-VI. kötet. München 1961.

Strauss, David Friedrich: *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* (1835-36): <http://digilib.ub.uni-freiburg.de/document/252311620/>

Tatár György: *A lepecsételt szakadék*, in: *A nagyon távoli város*. Atlantisz, 2003.

Tatár György: *Töretlen úton*. In: 2000, 2005. szeptember. Taubes, Jacob: *Nyugati eszkatológia*. Atlantisz 2004.

Yerushalmi, Yosef Hayim: *Záchor*. Zsidó történelem és zsidó emlékezet. Osiris Kiadó - ORZSE, Budapest, 2000.

Young, Brad H.: Paul the Jewish Theologian. A Pharisee among Christians, Jews and Gentiles. Hendrickson Publishers, Inc. 1997.

Vanyó László: Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története. Jel Kiadó, 2002. Vermes Géza: A passió. Osiris kiadó, Budapest, 2005.

Vermes Géza: A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története. Osiris Kiadó, Budapest, 1998.

Vermes Géza: A zsidó Jézus. Ahogy egy történész az evangéliumokat olvassa. Osiris Kiadó, Budapest, 1998.

Vermes Géza: *A zsidó Jézus vallása*. Osiris Kiadó, Budapest, 1999.; Vermes Géza: *Jézus és a judaizmus világa*. Osiris Kiadó, Budapest, 1997. Vermes Géza: *Jézus hiteles evangéliuma*. Osiris Kiadó, Budapest, 2005.

Weiss, Meir: The Bible from Within. The Method of Total Interpretation. Jerusalem 1984. Woodrow, Ralph Edward: Babilon misztériumvallása régen és ma. Lautec Verlag Germany, 1992.

The New Testament and the Torah Ph. D. Dissertation Tibor Ruff

Jewish Theological Seminary - University of Jewish Studies, Budapest 2007

Abstract

The past fifty years have witnessed profound changes in the paradigmatic viewpoints of historical scholarship on the New Testament. Partly as a consequence of these changes, a real revolution got underway in Christian theology as well, particularly in the field of Jewish-Christian relations. These changes were given grounds, to some degree, by powerful historical events, just to mention here the most decisive three of them: the Shoah, a unique event in the history of mankind that shook the foundations of European civilisation, in all its aspects; the rebirth of the State of Israel after 2000 years, with the subsequent reunification of Jerusalem; and the discovery and scholarly treatment of the Dead Sea scrolls. Together with, of course, the many consequences of all the above in the self-definition of both Judaism and Christianity, and in their relationship to one another.

These social breaks have also inspired and motivated a religious and theological ferment that encouraged representative figures of both Judaism and Christianity to start questioning fundamental tenets of their respective

traditions, virtually undisputed for 2000 years, and to start proposing rather original answers for the theological problems that had been burdening for centuries the relations of the two "peoples" that invoke the same God. The various Christian churches, but first and foremost certain theologians, also launched resolute initiatives to eliminate traditional Christian anti-Semitism and theological anti-Judaism; whereas Jewish scholars, like Martin Buber, Joseph Klausner, Géza Vermes, David Flusser and others made efforts to rehabilitate the highly upsetting figure of Jesus in the eyes of the Jews.

Above all, the present paper argues that the relationship between the New Testament and the Law-- simultaneously to the disappearance of Jewish Christianity and to the formation of Christian anti-Judaism--was misunderstood by Gentile Christianity since the second and third century in a number of ways, just as it was by (the than institutionalising) Rabbinical Judaism after the destruction of the Temple; with the difference, though, that the two misunderstandings aimed at the opposite directions, as each other's inverses, and remained in force for two millennia. This paper aspires to uncover an accurate structure, "matrix", of the New Testament's full teaching on Torah, a structure in which all New Testament statements on the subject can be accommodated maintaining their harmony with the text as a whole and its message.

The adherents of present-day scholarly theories, at the same time to the beginning rehabilitation of Jesus, contend that Paul was an "antinomist", who denied the validity of the Mosaic Law, and thus he essentially represented a teaching that could be regarded as heretical, and conflicting, even compared to Jesus' own. These scholars thus affirm that Paul, in ways that were contrarily to

Jesus' intentions, became the founder of Christianity, a heresy from the standpoint of Judaism.

The present paper does not represent a step " backwards" to the traditionally anti-Judaist stance of " historical Christianity", by stating that Jesus was not a fully observant Jew, but a step " forward ", by claiming that so were the Twelve and Paul as well, even with respect to the Law. The author offers a detailed analysis of the relationship of Jesus, the Jewish Christians and Paul, to the Torah, and demonstrates that they were all characterised by an unconditional adherence to the written Torah and the Tanach; while maintaining a selective and creative stance to the oral Torah, as the pluralistic Judaism of their times-- unlike the normative Judaism that took shape after the Churban--granted them the possibility to do so.

¹ Ezt pontosan a szó Thomas S. Kuhn által bevezetett tudományfilozófiai értelmében értem a továbbiakban, ld. Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*. (A lábjegyzetekben mindenkor csak a szerző vezetéknevét és könyve főcímét jelzem. A részletesebb könyvészeti adatokat lásd a *Felhasznált irodalomban*.) A későbbiekben ennek tudományfilozófiai vonatkozásait részletesebben is érinteni kívánom. Kuhn a *paradigma* szót utóbb a *szakmai mátrix*, majd a *strukturált lexikon* kifejezésekkel cserélte fel, finomítva elméletét. Felveti továbbá, hogy számára kérdéses, a teológiában és a társadalomtudományokban léteznek-e paradigmák, azonban az Ötevékenysége nyomán később sokan igyekeztek kimutatni ezeket, s a magam részéről azokhoz csatlakozom, akik szerint igen. (Erről részletesebben lásd Fehér: *Thomas Kuhn tudományfilozófiai „paradigmája”*, 233-250. o., különösen a 3. jegyzet a 248. oldalon.)

² Buber: *Two Types of Faith; A próféták hite*.

³ Klausner: Jézus élete, tanítása és korának viszonyai a zsidó, görög és római források alapján.

⁴ Vermes: *A zsidó Jézus; A zsidó Jézus vallása; Jézus és a judaizmus világa; A passió; Jézus hiteles evangéliuma*.

⁵ Flusser: *Jézus; A judaizmus és a kereszténység eredete*.

⁶ A héber *Tóra* szó inkább *útmutatást, tanítást* jelent, de már a Szeptuaginta is a *nomosz, törvény* szóval fordította görögre, s ezt vette át később az Újszövetség is. Én – mindenkor nagybetűvel írva – a *Tóra*, a *Tan*, a *Törvény* neveket egymással váltogatva fogom használni, de ugyanazt értem alattuk.

⁷ A „szóbeli Tóra” kifejezést a judaizmusban szokásos értelmezése szerint használom (lásd a Szakkifejezések magyarázatát).

⁸ Komoróczy: *Kiáltó szó a pusztában*, 31-32. o. (a kurzív tőlem).

⁹ „Házi használatra” egyelőre ezzel a kifejezéssel fogom jelölni a *Churbán* és Javné előtti állapotot, a későbbiekben ezt a fogalmat pontosabban meghatározom majd.

¹⁰ Általában a magyarban szokatlanabb *Szent Szellem* megnevezést használom, mivel ez a héber *rúách hákodes*, illetve a görög *pneuma hagion* pontos fordítása (ugyanis mind a héber, mind a görög nyelv határozottan megkülönbözteti a *szellemet* a *lélektől*).

¹¹A következőkben felsorolt bibliai, rabbinikus, qumráni és más ókori auktorok szövegkiadásait és fordításait is lásd a *Felhasznált irodalomban*.

¹² „Modern”, „modernizmus” alatt itt most tágabb értelemben a felvilágosodástól kezdődő Ötermészettudományos alapon álló világnézetet, és az általa uralt kultúrát fogom mindvégig érteni.

¹³ Például Frye: *Kettős tükör*, Bevezetés, 9-27. o.

¹⁴ Weiss: *The Bible from Within*. Introduction és I. fejj., 1-73. o.

¹⁵ Fabiny Tibor: A keresztény hermeneutika kérdései és története, 28-30. o.

¹⁶ Itt felvetődik az az ismert kérdés is, hogy létezik-e egyáltalán zsidó teológia. Bizonyos értelemben valóban nem

létezik, amennyiben a zsidóság a hangsúlyt nem arra teszi, hogy valaki mit gondol Istenről, hanem arra, hogy megteszi-e a parancsokat. Szélsőséges módon még azt is megszokták fogalmazni, hogy ehhez Isten létében sem kell hinni, bár előttem kérdéses, hogy ebben az esetben a *Shmá* ima naponkénti elmondásának parancsa teljesítésekor tartalmilag hogyan valósul meg annak szövege („Szeresd az Örökkévalót, a te Istenedet teljes szívedből...”). A teológia fogalmát tágabb értelemben véve azt gondolom, mégis beszélhetünk zsidó teológiáról. Ugyanis, bár a zsidó hagyomány dogmatikus módon nem szabja meg, hogy pontosan mit kell gondolni Istenről – jóllehet korlátokat felállít ebben –, de azért gondolkozik és beszél róla, és ez már teológia („Istenről való beszéd”). Egyelőre tehát ezt a fogalmat ebben a rugalmasabb formájában használom, nyitva hagyva a kérdést.

¹⁷Hogy a teológia mennyiben tudomány, azzal még foglalkozom a későbbiekben.

¹⁸Jer 8:8.

¹⁹Yerushalmi: *Záchor*, 102. o. A modern zsidó történetírás ezen alapproblémáját nagyszerűen tárgyalja az egész 4. fejezet (85-107. o.) Persze ez a jelenség ugyanilyen vagy még erősebb módon van jelen az egyházi történetírásban is.

²⁰Első megközelítésben Heller és Vermes már hivatkozott művein kívül ez most egyelőre csak a következő műveket jelenti: Bultmann: *A hermeneutika problémája*; Pannenberg: *Hermeneutika és egyetemes történelem*; Carr: *A történész és a tények*; Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténelem*.

²¹Carr: *A történész és a tények*, 10. o.

²²Carr: *A történész és a tények*, 25. o.

²³ Carr: A történész és a tények, 25. o.

²⁴Heller: A zsidó Jézus feltámadása, 7. o.

²⁵Heller: A zsidó Jézus feltámadása, 40. o.

²⁶Vermes: Jézus és a judaizmus világa, 14. o., kiemelés tőlem.

²⁷ Bultmann: A hermeneutika problémája, 113. o.

²⁸ Bultmann: *Jesus and the Word*, 14. o., idézi Vermes uo. 15. o.

²⁹ Cohen: Jézus Krisztus pöre, 25-35. o.

³⁰ Bultmann és a „mitológiátlanítás" kapcsán ld. még Rugási: *Az értelem feláldozása* c. tanulmányát.

³¹ Az a gondolat, amely szerint az evangélium történetei mítoszok, amelyek vallási igazságot közvetítenek, de történetileg nem hitelesek, David Friedrich Strauss *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* c. művében fogalmazódott meg először olyan meghatározó erővel, amely máig determinálja az európai teológiát.

³² Heller: A zsidó Jézus feltámadása, 48. o.

³³ Heller: A zsidó Jézus feltámadása, 44. o.

³⁴ Heller: *A zsidó Jézus feltámadása*, 47. o. Erről beszél, de kicsit más felfogásban Yerushalmi is: *Záchor*, 23-34. o.

³⁵ Pl. Löwith: Világtörténelem és üdvtörténet, 15. o., 13. l.áb.

³⁶ Auerbach: *Figura*, 20-43. o.

³⁷ Ruff: Adalékok a „Szellem exegéziséhez”..., 110. o.

³⁸ Taubes: Nyugati eszkatológia, 65. o.

³⁹ Benjamin: Teológiai-politikai tizedek, 977. o., a kiemelés t
lem.

⁴⁰ Mellékesen és utólag megjegyzem, hogy eredetileg, az ősidőkben a görög mítoszokat is történetinek érzékelték – ha nem is a modern történettudományos, hanem a naiv értelemben –, s csak a görög filozófia allegorikus mítoszértelmezése és az istenségeket relativizáló „felvilágosultsága” nyomán alakult ki az a hellénizmusra jellemző felfogás, amely a mítoszok történetiségét már nem követelte meg, csak allegorikus jelentésüket kereste. Ez a szemlélet aztán a hellénisztikus időkben „támadta meg” a Biblia történeteit, de még az allegorikus értelmezés atyáinál, Philónnál vagy később Órigenésznél, Ágostonnál sem „merészelt” azt állítani, hogy azok ne történtek volna meg a valóságban. (Órigenész az édenkerti eseményeket mítosznak állította ugyan valahol, másutt viszont kikelt az ellen, ha valaki bármely bibliai elbeszélést meg akart fosztani történeti valóságától. Erről részletesen lásd: Pesty: *Órigenés Herméneus*, valamint Auerbach: *Figura*.)

⁴¹ Pannenberg: Hermeneutika és egyetemes történelem, 132. o.

⁴² A történelmi tény, megtörtént tény, mítosz fogalmi körüli kérdéstről Bultmann Karl Barth gondolatai ellenében fejt ki álláspontját (Bultmann: *A hermeneutika problémája*, 113-114. o.). Itt a gondolati hibát mindketten abban követik el, hogy *nem veszik figyelembe az újszövetségi szöveg explicit igényét a történelmi hitelességre.*

⁴³ „A modellekről (...) nincs különösebb mondanivalóm, ezek látják el a tudósok csoportját a megfelelő analógiákkal, illetve, *ha komolyan veszik, egy ontológiával.*” (Kuhn: *Second Thoughts on Paradigms*, idézi: Fehér: *Thomas Kuhn tudományfilozófiai „paradigmája”*, 244. o., kiemelés tőlem.)

⁴⁴ Ebben Thuküdidészt tartják paradigmaticusnak, ő elveit a peloponnészoszi háborúról szóló művének első könyvében fogalmazta meg.

⁴⁵ Josephus *A zsidó háború* előszavában (17-22. o.), valamint az *Apión ellen, avagy A zsidó nép ősi voltáról* című művében tisztázza részletesen ezen elveit. Mégis folyamatos vita tárgya Josephus viszonylagos megbízhatatlansága.

⁴⁶ Erről lásd: Breisach: *Historiográfia*, 239-240. o.

⁴⁷ Lásd például: Zsolt 78:1-13kk.

⁴⁸ Yerushalmi: *Záchor*, 23-34. o.

⁴⁹ Természetesen ilyenkor emlegetnek azért különböző stílusbeli, nyelvi különbségeket, igyekeznek kimutatni, hogy a szövegben valahol formai zökkenő jelzi a toldást stb., de ezek csak másodlagos érvek (amelyeket ráadásul szaktudósok is erőteljesen cáfoltak!), *tisztán tudományelméleti-logikai alapon nézve sem rendelkeznek önmagukban olyan száz százalékos bizonyító erővel, amely alapján teljesen biztos állítás tehető;* és mint egy ultraortodox chászid barátom megjegyezte: „Érdekes, hogy ezeket a stílusbeli különbségeket sem a Talmud szerzői, sem Rási vagy a toszafisták nem vették észre. Ők bizonyára nem tudtak eléggé héberül és arámiul. Nem másról van itt szó, mint egyszerűen a prófécia lehetőségének a tagadásáról.” Az első, aki Dániellel kapcsolatban ezeket az ellenérveket

felvetette, Porphüriosz neoplatonista filozófus (i. sz. 300 körül) volt, aki a kereszténység ellen írt 12. könyvében kifejezetten a Biblia megbízhatóságával szemben érvelt azzal, hogy lehetetlen annyira pontosan megmondani a jövőt, mint ezt Őtette (Casey: *Porphyry and the origin of the Book of Daniel*).

⁵⁰ Dán 10:1. A kiemelések az ókori idézetekben természetesen mindig tőlem származnak, ezt a továbbiakban nem jelzem külön.

⁵¹ E próféciát illetően Josephus Flavius él is e tény bizonyító erejével: „... [Nagy Sándor] kezét nyújtott a főpapnak, a zsidók kíséretében bevonult a templomba, a főpap utasítása szerint áldozott Istennek és a főpapot és a papokat a legnagyobb tisztelettel tüntette ki. *Mikor Dániel könyvét is megmutatták neki, azzal a jövendöléssel, hogy egy görög ember pusztítja el majd a perzsa birodalmat, ezt a célzást is önmagára vonatkoztatta...*” (A zsidók története 11:8:5, a kiemelés tőlem)

⁵² Bibliai példa azonban van rá máshol is: 1Kir 13:2.

⁵³ Jes 41:22-29.

⁵⁴ Jes 42:9.

⁵⁵ Jes 43:9-10.

⁵⁶ Jes 44:7-8.

⁵⁷ Jes 45:21.

⁵⁸ Jes 48:3-5.

⁵⁹ Jes 34:16.

⁶⁰ Ez egyébként a *csodát* jelentő héber *pele* szó alapjelentése.

⁶¹ Josephus Flavius ezt az esetet is explicite Izrael Istene különleges voltának bizonyítékeként értelmezi: „A jövendöléshez híven Isten arra indította Kyrost, hogy egész Ázsiában ilyen tartalmú rendeletet tegyen közhírré: »Kyros király rendeli: (...) Próféták által jövendölte meg az én nevemet is és hirdette, hogy jeruzsálemi templomát Judea országában megint felépítem.« Ezt a király akkor tudta meg, mikor elolvasta ama jövendölések könyvét, amelyet Ézsaiás kétszázötven évvel azelőtt írt. (...) Így jövendölt Ézsaiás száznegyven esztendővel a templom elpusztítása előtt. Mikor Kyros ezt elolvasta, csodálta az isteni bölcsességet, s nagy buzgalom és lelkesedés töltötte el, hogy végre is hajtsa azt, ami meg van írva.”(A zsidók története 11:1:1-2)

⁶² Zsolt 78:3-12.

⁶³ mBráchót 1:5.

⁶⁴ Ex 15:10-12.

⁶⁵ Dt 34:10-12.

⁶⁶ Például Buber: A próféták hite, 168. o.

⁶⁷ Jn 19:34-35.

⁶⁸ A görög *Khrisztosz*, *Fölkent* szót ebben a tanulmányban általában a neki megfelelő *Messiás* szóval adom vissza, mivel így plasztikusabban érvényesül eredeti jelentése a zsidó közegben.

⁶⁹ Jn 20:30-31, 21:24.

⁷⁰ Lk 1:1-4

⁷¹ Lk 24:37-48

⁷² Csel 1:15-23.

⁷³ Csel 2:32.

⁷⁴ Csel 3:15.

⁷⁵ Csel 10:40-42.

⁷⁶ 1Kor 15:3-20.

⁷⁷ Ennek eredetiségét a történeti-kritikai iskola éppúgy kétségbe vonja, mint a Dániel 10-12. vagy a Jesája 40-66. szerzőségét. De a levél eleje, sőt számos későbbi részlete is egyértelműen és explicit módon Péter szerzőségét állítja, tehát a probléma és annak lehetséges elvi feloldása ugyanaz, mint amazoknál.

⁷⁸ 2Pt 1:16-18.

⁷⁹ Vermes Géza ugyan igyekszik kimutatni, hogy az Evangéliumok feltámadás-elbeszélései között kisebb ellentmondások mutathatók ki (Vermes: *A zsidó Jézus*, 51-56. o.). Ezek azonban kivétel nélkül mind könnyen feloldhatóak. A holokauszt túlélőinek személyes elbeszélései is mutatnak ellentmondásosságokat, mégsem vonhatja le józanul senki ebből azt a következtetést, hogy a Soá nem történt meg.

⁸⁰ Josephus: *A zsidók története* 17:13:5, a kiemelés tőlem.

⁸¹ Erre még Vermes is – aki maga is gyakran követi el ezt a hibát – felhívja a figyelmet egy különösen kirívó esetben Cranfield egy mondata kapcsán, mely szerint „az »úr« szó Márk evangéliumában (1:40) »nem tekinthető az eredeti szöveghez« tartozónak, »*minthogy nem jellemző Márkra, ... annak ellenére, hogy a kéziratok nyomtatékosan tanúsítják*«.” (Vermes: *A zsidó Jézus*, 167. o.)

⁸² Opponensem, Tatár György az alábbi észrevételt fűzte a fentiekhez: „Sajnálatos módon csak egészen távolról érinti azokat a 19. századi, és 20. század eleji – főként protestáns – *teológiai* fejleményeket, melyek során a teológia kísérletet tett a történelemtudomány bekebelezésére, és *történeti teológiává* vált. Schleiermacherre és követőire gondolok, akiknek kezében a hit jelenbeli élménye szinte teljesen le lett választva a hitet megalapozó múlttól. Tulajdonképpen mindmáig ez a szellem dominál a bibliai történettudomány terén, annak nyomán, hogy a teológia előre csomagolt ajándék gyanánt átnyújtotta a múltat a tudást képviselő történettudománynak.” Válaszom: valóban igen érdekes lenne alaposan és nagy figyelemmel feldolgozni ezt a területet is tanulmányom módszertani bevezetőjének tárgyával kapcsolatosan, azonban ez nem volt elengedhetetlenül szükséges ahhoz, hogy kiindulópontjaimat világosan tisztázzam (hiszen nem ez volt a fő témám), és – mivel dolgozatom így is túl terjedelmesre sikerült –, kénytelen voltam minden mellékhatást drasztikusan lementszeni.

⁸³ Heller: *A zsidó Jézus feltámadása*, 72-73. o., kiemelések tőlem.

⁸⁴ Csak megkockáztatom azt a feltevést, hogy ez a hit pedig a közös emberi lényegre hivatkozhat, melyből úgymond mindkét világnézet ered. Csakhogy ez is egy modern, humanista előfeltevésen alapul, a kinyilatkoztatás ugyanis

önmagát nem az emberi, hanem az isteni lényeg kifejeződéseként interpretálja („Isten szava”), az isteni és az emberi lényeg között pedig nem egységet, hanem összeegyeztethetlenséget, pert, feszültséget, konfliktust láttat: Isten szentsége, közelsége az emberre nézve általában életveszélyes, az isteni lényeg „megemésztő tűz” az ember számára Tanachban. Tehát az említett – téves – előfeltevés nem képes közös nevezőjévé válni a modern és a kinyilatkoztatott világnézetnek.

⁸⁵ Vö. Hos 4:1-4.

⁸⁶ Heller: A zsidó Jézus feltámadása, 73., 80. o.

⁸⁷ „Képes-e a zsidó történelem újból a konkrét valóságba belépni anélkül, hogy megsemmisülne a messiásvárás miatt [amit e belépés szükségszerűen fel fog hozni a zsidó történelem mélyéről]?” (Scholem, Gershom: *Devarim be-go*, 190. o., idézi: Ravitzky: *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, 3. o., Benke László ford., kéziratban.) „Ez az ország egy vulkán: szállást ad a nyelvnek. (...) hogyan is áll a helyzet a héber »aktualizálásával«? Nem fog-e újra felnyílni ennek a szent nyelvnek a szakadéka, ha gyermekeinkbe mélyed? Persze az ember nem tudja biztosan, mit cselekszik. Úgy hisszük, világivá tettük a nyelvet, kihúztuk belőle az apokaliptikus tövist. De hát ez nem igaz. (...) ha mi, az átmenet nemzedéke, a régi könyvek nyelvét keltjük életre őbennük [gyermekeinkben], hogy az újból megnyilatkozhassék rajtuk – nem kell-e e nyelv vallási hatalmának is kitörnie egy napon? (...) lesz-e olyan ifjúságunk, amely képes talpon maradni a szent nyelv felkelésével szemben? (...) Minden szó, melyet nem épp most alkotnak meg, hanem a »régi jó« kincstárból merítenek, a roskadásig telített. (...) Minden olyan pillanatban, amikor a nyelvben felhalmozott hatalom kibomlik, amikor a »kimondott«, a nyelv tartalma újból

alakot ölt, akkor ez a mai hagyomány ismét döntő jelként áll oda népünk elé, amellyel szemben nem lesz más választása, mint meghajolni útmutatásai előtt, vagy elpusztulni. Isten nem marad néma egy olyan nyelvben, amelyben ezerszer idézik fel életünkben.”(Scholem, Gershom: *Reflections on Our Language*, in: *On the Possibility of Jewish Mysticism in Our Time and Other Essays*, Tatár György ford. in: *A lepecsételt szakadék*, in: *A nagyon távoli város*, 47-48. o.)

⁸⁸ Heller: A zsidó Jézus feltámadása, 84-85. o.

⁸⁹ Kierkegaard: *A keresztény hit iskolája*. Ezt a művet a kereszténység önértelmezése tekintetében tanulmányomban paradigmaticusnak tekintem.

⁹⁰ Dán 2., 7. fejezet.

⁹¹ Dán 2. fejezet.

⁹² Ha a történeti-kritikai iskola felfogását veszem alapul, akkor természetesen a negyedik vadállat is a hellénizmussal azonosítandó. Ezt úgy szokták megoldani, hogy a harmadikat a Ptolemaida, a negyediket a Szeleukida utódbirodalommal azonosítják (Strack-Billerbeck: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, IV. köt. 1001-1003. o.), vagy a méd-perzsa dualista államot veszik kettőnek (ld. Flusser: *A négy birodalom a IV. Szibüllában és Dániél könyvében*, 257kk o.). A fent mondottak alapján azonban számunkra kevésbé lényeges, hogy a hellént vagy a rómaid értjük-e alatta, mivel európai civilizációnkban mindkettő tovább él. Az 1. századi zsidóság egyébként egyértelműen a rómaid látta a negyedik birodalomnak Josephus szerint (Strack-Billerbeck i. m. uo.).

⁹³ Dán 7:7, 19, 23, 25.

⁹⁴ Heller: A zsidó Jézus feltámadása, 85. o.

⁹⁵ Heller: A zsidó Jézus feltámadása, 84-85. o.

⁹⁶ Tatár: *Töretlen úton*, 56. o., és lásd a következőket is, ahol arról ír, hogy ez nem valami félreértésből vagy emberi rögeszmékből származó ellentmondásosság, hanem lényegi.

⁹⁷ Dán 2:33, 40-43.

⁹⁸ Ex 20:24-25.

⁹⁹ mMiddót 3:4.

¹⁰⁰ Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet*, 29. o., 37. láb., kiemelés tőlem.

¹⁰¹ Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet*, 216-217. o., kiemelés tőlem.

¹⁰² Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet*, 236-237. o.

¹⁰³ Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet*, 238. o.

¹⁰⁴ Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet*, 241. o.

¹⁰⁵ Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet*, 243. o. A „kereszténység mint történelmi világvallás” alatt természetesen nem a Krisztus-hit (Christentum), hanem a Christenheit, a „szoborba beépült agyag” értendő.

¹⁰⁶ Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet*, 254-255. o.

¹⁰⁷ A kuhni paradigmák inkommenzurabilitása (összemérhetetlensége) értelmében.

¹⁰⁸ Löwith: Világtörténelem és üdvtörténet, 261. o.

¹⁰⁹ Pannenberg: Hermeneutika és egyetemes történelem, 132. o.

¹¹⁰ „A fundamentalizmus nem ott kezdődik, ahol azt mondom, hogy ennek [a zsidó hagyományhoz való ultraortodox ragaszkodásnak] igenis jogosultsága van, hanem ott, ahol azt mondom, semmi másnak nincs jogosultsága, csak annak, aki utolsó jottáig követi az ortodox normatív judaizmus szöveginterpretációját...”(Heller i. m. 98. o.) Umberto Eco egy írásában az intolerancia, a fundamentalizmus és az integrizmus különbségére hívja fel a figyelmet: „Intoleráns-e szükségképpen a fundamentalizmus? Hermeneutikai szempontból igen, de politikailag nem feltétlenül... Az »integrizmus« viszont olyan vallásos és politikai állásfoglalás, amelyben a vallásos alapelvek egyszersmind a politikai élet modelljét és az állam törvényeinek forrását alkotják.”(Eco: *A vándorlásról, a toleranciáról és arról, amit nem tűrhetünk*, 102. o.)

¹¹¹ Mindezt egybevetve alapállásom filozófiailag akár posztmodernnek is tekinthető Kuhn, sőt Feyerabend „ismeretelméleti anarchizmusa” nyomán. Az ilyen gondolkodásmód persze azzal jár, hogy a kutató minden világnézeten kívülre állítja magát, azaz a metafizikai téren és időn kívül, a világnézeti semmibe, legalábbis módszertanilag. A posztmodern kifejezés hasonlít kicsit a posztkommunistára: utóbbi alatt olyan társadalmat értünk, amely ugyan „rendszer váltott”, de mélyebb beidegződéseiben még mindig leküzdhetetlenül kommunista. Hasonlóképp a posztmodern álláspont még mindig totálisan függ a moderntől, amelyet meghaladni kíván (de nem képes). Ezért csak tagadni tud,

„dekonstruál”, pozitív állítást nem tehet, mert ezt „megtiltja” neki a megtagadott voltában is még benne élő modernizmus. Mindennek a további filozófiai következményeit radikálisan és következetesen végig kellene gondolni, de erre itt nincs helyem. „Akárcsak Feyerabend, én is csillapíthatatlan kíváncsiságot érzek a miénktől eltérő gondolkodásmódok iránt, kivált akkor, ha ezek a saját múltunkhoz tartoznak. Egyszer arra gondoltam, hogy nemcsak megérthetem Paracelsust, hanem, ha megerőltetem magam, akkor írhatok is egy pseudo-paracelsiánus könyvet, (...) *Persze talán valóban komolyan beleélhetném magam Paracelsusba, de akkor aligha maradhatnék fenn a jelenlegi életem körülményei között. (...) Azaz, én vagy nem leszek képes a paracelsusi kategóriák kivetítésére, vagy pedig kihullok a saját közösségemből.*”(Hacking, Ian: *Working in a New World: the Taxonomic Solution*, in: Horwich, P. (szerk.): *World Changes, Thomas Kuhn and the Nature of Science*. MIT Press, 1993, 275. o., idézi: Fehér: *A paradigmától a lexikonig...* , 259. o., a kiemelés tőlem.)

¹¹² „... hasonló *circulus vitiosus* jellemzi a tudományos elméleteket. Zavaró vagy sem, ez a körben forgó okoskodás már nem tartalmatlan. (...) az egymással versengő paradigmák közötti választás azt jelenti, hogy a közösség az együttélés egymással összeegyeztethetetlen módjai között választ. Mivel a választás ilyen, magát a választást szükségképpen nemcsak a normál tudományra jellemző értékelő eljárások határozzák meg, hiszen ezek részben egy sajátos paradigmától függnnek, márpedig a vita éppen e paradigma körül folyik. Amikor a paradigmák a dolgok rendje szerint szerephez jutnak a paradigma megválasztása körüli vitában, ez a szerep szükségképpen körkörös okoskodáshoz vezet. Paradigmája védelmében a vitában részt vevő csoportok mindegyike saját paradigmájához folyamodik. Az így létrejövő logikai kör természetesen nem

teszi az érvelést hamissá, sőt még hatástalanná sem. Amikor valaki elfogadja azt a paradigmát, amely mellett érvel, ez nem akadályozza meg abban, hogy világosan bemutassa, milyen lesz azok kutatási gyakorlata, akik elfogadják az új természetszemléletet. Az ilyen bemutatás nagyon meggyőző, sőt olykor kényszerítő erejű lehet. Bármily erős legyen is azonban a körben forgó érvelés, nem lehet több, mint a meggyőzés eszköze. Nem lehet logikailag vagy akár probabilisztikusan kényszerítő érvényű azok számára, akik nem hajlandók belépni a körbe. A paradigmáról vitatkozó két fél előfeltevéseiben és értékeiben ehhez nincs elég közös elem. (...) Amennyiben (jelentős mértékben, de nem teljesen) két tudományos iskola különbözik abban a kérdésben, hogy egyáltalán mit tekintenek problémának és megoldásnak, szükségképpen a süketek párbeszédét folytatják, amikor egymás paradigmájának egymáshoz viszonyított értékét vitatják. A részben többnyire körben forgó érvelésbe torkolló vita mindkét paradigmáról kimutatja majd, hogy többé kevésbé eleget tesz a maga szabta kritériumoknak, és nem elégít ki néhányat az ellenfél által megszabott kritériumok közül (...) a paradigma körüli viták mindig magukban foglalják a kérdést: mely problémák megoldása fontosabb? Mint az egymással versengő normarendszerek vitája, az értékek kérdése is csak olyan kritériumok alapján dönthető el, amelyek teljesen kívül esnek a normál tudományon, s éppen ez – külső kritériumok igénybevétele – teszi a paradigmák körüli vitákat a legnyilvánvalóbban forradalmivá.” (Kuhn: A tudományos forradalmak szerkezete, 98., 102. o.)

¹¹³ Lásd Luther: Előszók a Szentírás könyveihez.

¹¹⁴ Ezzel a kérdéssel részletesebben is foglalkozom majd a harmadik részben *A Tanach kánonjának és szövegének problémája* c. alfejezetben.

¹¹⁵ Ez persze megint problematikus, mert ki határozza meg, hogy melyik irányzat tekinthető a közösség magvának?

¹¹⁶ „De vajon az Ember fia, amikor eljön, talál-e hitet a földön?”(Lk 18:8) Dániel próféta (12:7) és a rabbinikus irodalom (bSzanhedrin 98a) szerint pedig a vég – és vele a Messiás – akkor érkezik el, amikor „befejezik a szent nép erejének megrontását [kezének összetörését]”. Mindkét nép felfogása szerint az apokaliptikus megoldás (Megváltás) elérése előtti pillanatokban az emberiségnek sikerül átmenetileg száműznie, kirekesztenie az Írást.

¹¹⁷ Bár Heidegger szerint, aki igen alaposan elemzi ezt a kérdést, a teológia éppenséggel pozitív tudomány (Heidegger: *Fenomenológia és teológia*, 52kk. o.). De ugyanezen tanulmány utolsó mondatai: „... A teológia nem természettudomány. Az említett kérdésfeltevés mögött azonban ott rejtőzik a teológia pozitív feladata: a keresztény hitnek a saját területén belül és annak saját lényegéből kiindulva megfogalmazni, mi az, amiről gondolkodnia kell, és hogyan kell erről beszélnie. E feladatban ugyanakkor az a kérdés is benne foglaltatik, hogy vajon a teológia tudomány lehet-e még, *mert valószínűleg egyáltalán nem szabad tudománynak lennie.*” (Uo. 77. o., kiemelés tőlem.)

¹¹⁸ „Az önkényesség mozzanata mindenképpen jelen van, és ez is jelentősen hat a tudomány fejlődésére.”(Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*, 19. o.)

¹¹⁹ „... joggal mondhatjuk, hogy a [tudományos] forradalom után egy másik világ hat rájuk, és erre a másik világra reagálnak. (...) megkockáztathatjuk azt az állítást, hogy a forradalom után a tudósok egy másik világban dolgoznak.” (Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*, 119., 141. o.)

¹²⁰ „Lássuk, vajon én, aki tagadom kísértetek és szellemek létezését, *kevésbé értem-e ezért azokat az írókat, akik e tárgyról írtak...?*” – kérdezi Spinoza. (Spinoza: *54. levél*, 331. o., a kiemelés tőlem.) Szerintem igen. (Lásd még erről részletesen: Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány.*)

¹²¹ Opponensem, Tatár György megjegyzése ehhez: „A szerző osztja azt a ma közkeletű meggyőződést, miszerint a hagyományos csodahitet a legújabb kor természettudományos irányultságú világképe rombolta le. Ebben ugyan sok az igazság, mégis, a disszertáció alapproblémájának tekintetében is érdemes volna mérlegelnie Franz Rosenzweig ezzel szemben kifejtett álláspontját. Utóbbi szerint a reneszánszszal induló természettudományos felvilágosodás még érintetlenül hagyta a csodák általános lehetőségébe vetett hitet, és csupán a – Rosenzweigtől »történeti« felvilágosodásnak nevezett – 18. század végi felvilágosodás kezdte el annak alapjait felmorzsolni. Nála persze a dolognak két eleme is van: Rosenzweig a csodát hangsúlyozottan nem mint a természettörvény átmeneti felfüggesztését definiálja (egy helyütt kifejezetten azt mondja, hogy az »csak a felhajtáshoz tartozik«), hanem »jel és beteljesülés« viszonyaként írja le. Szerinte a csoda lényegileg a prófécia és a gondviselés kérdésköréhez tartozik. Ahhoz, hogy a természettörvényeket Isten akarata által is felfüggeszthetetlennek tartsuk, nem a természettörvényekről alkotott képünknek kell ui. megváltoznia, hanem a mindenhatóság fogalmáról. Az a csoda, hogy valami megígért bekövetkezik (ettől jel), ehhez képest huszadrangú dolog, hogy mennyire feltűnő körülmények közt következik be.” Válaszom: Még Rosenzweiggel sem értek egyet abban, hogy – legalábbis az objektív – csodák esetében a természettörvények felfüggesztése „csak a felhajtáshoz tartozik”. Ez a vélemény is leszűkíti a bibliai szöveg értelmezési spektrumát, ha nem

is annyira, mint a csodák teljes tagadása. A szent szöveg nem mondja, nem sugallja, szerintem nem is engedi meg, hogy a természettörvények felfüggesztése csak „felhajtás”. Ha mégis így akarjuk nevezni, akkor is „isteni felhajtás”, becsüljük meg tehát, mert nyilván alapos oka és célja van; hacsak nem gondoljuk tiszteletlenül, hogy az Örökkévalót, *kivjáchól*, a puszta feltűnési vágy motiválja. Számos bibliai csoda nem a „jel és a beteljesülés” viszonyaként jelenik meg, és nem a prófécia és a gondviselés kérdésköréhez tartozik. Ugyanis nem mindegyik csoda az előre megmondás, majd annak megvalósulása sémáját követi, vagyis nem mindegyik „történeti”. Van, ahol a csoda előbb történik meg, mint annak prófétai kinyilvánítása (többek között pl. 1Kir 13:4), van, ahol egyszerre, és van, ahol a jel bizonyító erejének hangsúlya kifejezetten nem a beteljesülésen, hanem a természettörvények felfüggesztésén van (többek között pl. 2Kir 20:10-11). Nem „huszadrangú dolog” tehát, hogy a megígért dolog ilyen „feltűnő körülmények közt” következik be, hanem ez is egyenrangú módon hozzátartozik az isteni üzenethez, és így kell megértenünk. Rosenzweig szerintem ezen a ponton szintén megfélemlítette a modernitás.

¹²² Gn 18:10-14.

¹²³ Gn 15:3-6.

¹²⁴ Rm 4:18-22.

¹²⁵ Ex 9:14-16.

¹²⁶ Dt 13:2-4.

¹²⁷ Zsolt 78:3-12.

¹²⁸ Ex 2:23-25.

¹²⁹ Ex 3:7-10.

¹³⁰ Lv 25:20-22.

¹³¹ Ebben a kérdésben még tisztáznom kell, hogy a rabbinikus irodalmat milyen relációban látom a Tanachhal. Ha ugyanis előbbit is teljes egészében kinyilatkoztatott szövegnek kezelem, mint amely Mózesnek adatott a Szinájon, így, ahogy van, teljesen más helyzet alakul ki, mint ha szelektíven viszonyulok hozzá. Kérdéses lehet, hogy ha a Tanachhoz való viszonyom ennyire „ortodox”, milyen alapon viszonyulok esetleg kevésbé ortodox módon a szóbeli Tanhoz. Azonban a rabbinikus források történeti igénye egészen más jellegű, mint a Tanaché, amint erről Yerushalmi részletesen is ír (Yerushalmi: *Záchor*, 34-44. o.), valamint más történészek is vitatkoznak ezen (Neusner például azon az állásponton van, hogy a rabbinikus irodalom egyáltalán nem törekszik történeti hitelességre, míg Safrai és Feldman megbízható történelmi forrásnak tartják, sőt utóbbi teljes egészében kinyilatkoztatott, szent s így tévedhetetlen szövegnek is, erről lásd: Neusner-Avery-Pack: *Judaism in Late Antiquity*, part III.: *Where We Stand: Issues and Debates in Ancient Judaism*. Vol. 1., 123-142. o. [Neusner], 143-167. o. [Safrai], 213-230.o. [Feldman]). Ezeket a kérdéseket nem tudom itt megoldani, ezért a kihívást elkerülendő arra a módszertani alapra helyezkedem, hogy mindig csak az éppen vizsgált rabbinikus szöveghelyre kérdezek rá e tekintetben a maga helyén, és csak, ha ez fontos, mivel – szerencsére – többre nincs is szükségem.

¹³² Ahány történész eddig kísérletet tett a „történeti Jézus” rekonstruálására, annyiféle „történeti Jézusunk” keletkezett. Mindenki más-más részeket vél elhagyhatónak az evangéliumi beszámolókból. Tatár György írja Spiró György

Fogság c. regényéről: „Bizonyos értelemben éppen ez a hitelesség az a »fogság«, amelyben a regény és hősei vergődnek. A tisztán történeti hitelesség. A *Fogság* című regény pontosan úgy és annyira hiteles történetileg, ahogyan és amennyire azok voltak mindazok a Jézus életrajzok, amelyeket az 1830-as évektől fogva – nagyjából az első világháborúig – sorozatban állított elő az ún. Jézus-élete-kutatás történetírói mozgalma. Ez a ma már csak hatásaiban él Őtudománytörténeti irányzat (bár kétségkívül idetartoznak még Vermes Géza magyarul mostanában napvilágot látott munkái is) eredetileg azt a célt tűzte maga elé, hogy az evangéliumok híradását megtisztítsa a korai egyház mítosznak minősített hitelemeitől, abban bízva, hogy ilyen módon eljut végül az általuk eltemetett valóságos történelemhez, jelesül Jézus történeti alakjához. A kutatástörténeti végeredmény az első századi Júdea történetileg minden részletében hiteles képe lett, amelyben azonban – mindenekelőtt Drews és Raschke munkáiban – Jézus nevű személy sohasem élt... ”(Tatár: *Töretlen úton*, 52-53. o.) A „történeti ndolkodtatóan nyilatkozik Rosenzweig is (*Ateista teológia*).

¹³³ Ezekkel a kérdésekkel később majd részletesebben foglalkozom.

¹³⁴ Ld. pl. Vermes: *A zsidó Jézus vallása*, 23-62.; *Jézus és a judaizmus világa*, 81-91. o.; Flusser: *Jézus*, 45-63. o.; Klausner: *Jézus*, 326-336. o. stb. Ezeken a helyeken megtalálható az összes téma, amivel az alábbiakban foglalkozni fogok, ezért a továbbiakban csak akkor jelzem külön, ha konkrétan hivatkozom valamelyik állításukra.

¹³⁵ Mt 5:17-19.

¹³⁶ Lk 16:17.

¹³⁷ jSzanhedrin 2:20c. Részletesen lásd: Strack–Billerbeck: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I. köt. 244-248. o. Itt megjegyezném, hogy Vermes Géza szerint Strack és Billerbeck e műve „a legfőbb veszélyforrás” azon Újszövetség-kutatók számára, akik a „másodlagos forrásoktól való függőségben” vannak, míg magát a rabbinikus irodalmat nem tudják tanulmányozni (Vermes: *Jézus és a judaizmus világa*, 43-44. o., 35. láb.). Ez a vélemény, bár szerintem túl szigorú, tartalmaz némi igazságot, mert Strack és Billerbeck éppúgy nem tárgyalják az adott témákat azok teljességében, mint ahogy Vermes sem. És mint ahogy szinte senki sem, tekintettel a rabbinikus irodalom egyedülálló sokszínűségére és sokoldalúságára. Mindenesetre éppen ezért igyekeztem nem függeni a másodlagos forrásoktól, hanem magam próbáltam meg kikutatni a rabbinikus forrásokból a vonatkozó részeket minden témámnál. Ezért elsősorban a rabbinikus szöveghelyeket fogom idézni és hivatkozni, és nem a másodlagos irodalmat.

¹³⁸ Lk 1:5-6, 59, 2:21-24, 27, 39, 41, 51; Mt 1:19. Érdekes, hogy éppen – a keresztény hagyomány állítása szerint nem zsidó származású – Lukács az, aki a legnagyobb gonddal tájékoztat bennünket mindig Jézus és a tanítványai feltétlen törvényhűségéről a legapróbb részletek tekintetében is, és rendszeresen siet általánosságban is megjegyezni újra meg újra, hogy „mindent a Törvény szerint tettek”. Euszébiosz szerint ő kifejezetten a nem zsidók közül megtérőknek írta evangéliumát (Euszébiosz *Egyháztörténete* 6:25:6, 271. o.), ez a jelenség tehát kétszeresen is figyelemre méltó, mert eszerint a szöveg eredeti szándéka az lehetett, hogy a pogánykeresztények ne kerülhessenek abba a tévképzetbe, mely szerint a zsidóknak el kellene hagyniuk a Törvényt.

¹³⁹ Mt 4:4-10, Lk 4:4-12.

¹⁴⁰ Mt 7:12 vö. bSábbát 31a.

¹⁴¹ Mt 7:21-23.

¹⁴² Mt 8:4, Mk 1:44, Lk 5:14, 17:14.

¹⁴³ Mt 15:3-9, Mk 7:9-13.

¹⁴⁴ Mt 17:27.

¹⁴⁵ Mt 19:17-19, Mk 10:17-19, Lk 18:18-21.

¹⁴⁶ Lk 16:29-31.

¹⁴⁷ Mt 18:15-16, Lk 17:3 vö. Lv 19:17, Dt 19:15.

¹⁴⁸ Mt 22:35-40, Mk 12:28-31, Lk 10:25-28.

¹⁴⁹ Mt 23:2-3 összhangban Dt 17:8-13-mal. Erről később részletesen is fogok szólni.

¹⁵⁰ Mt 23:23, Lk 11:42.

¹⁵¹ Lk 17:10.

¹⁵² Mt 23:16-21, 21:12-13, Mk 11:15-17, Lk 19:45-46, Jn 2:14-17 stb.

¹⁵³ Mt 26:17-19, Mk 14:12-16, Lk 22:7-8, Jn 2:13, 5:1, 7:2-10.

¹⁵⁴ Mt 26:29, Mk 14:25, Lk 22:18. Ez ráadásul nem kötelező, hanem önkéntes, valamint nem etikai, hanem szimbolikus-rituális jellegű a Tórában. Hogy Jézus ilyen fogadalmat tett, ez a Tóra iránti önkéntes, szívbeli, nem kikényszerített viszonyát mutatja még a szimbolikus-rituális parancsok vonatkozásában is.

¹⁵⁵ Lk 23:57.

¹⁵⁶ Jn 15:10.

¹⁵⁷ A többi részben fogom érinteni majd a megfelelő helyeken.

¹⁵⁸ Gal 4:4.

¹⁵⁹ 2Kor 5:21. Lásd még: Héb 4:15, 7:26 stb.

¹⁶⁰ Conner: *The Foundations of Christian Doctrine*, 201., 204. o.

¹⁶¹ Vermes: *A zsidó Jézus vallása*, 36-39. o.; *Jézus és a judaizmus világa*, 86-91. o. Flusser: *Jézus*, 46., 50-52. o., Klausner: *Jézus*, 327. o. stb.

¹⁶² Mt 12:9-14.

¹⁶³ Mk 3:1-6.

¹⁶⁴ Lk 6:6-11.

¹⁶⁵ „Könnyebb és nehezebb”: ha egy elv igaz a kisebb súlyú esetben, sokkal inkább igaz a nagyobb súlyú esetben (Gn 44:8, Ex 6:12, Nu 12:14; B'résit Rábbá 92:7, bBává Kámmá 25a stb.) Jézus korában a rabbinikus írásmagyarázat első szabálya volt. Maga a Tóra is alkalmazza.

¹⁶⁶ A farizeus rabbik engedélyezték az állat kimentését a Tóra állatkínzásra vonatkozó tilalmára hivatkozva (ld. alább), míg a qumrániak tiltották: „Ha pedig ciszternába vagy gödörbe esik [az állat], ne húzza ki szombat.” (*Damaszkuszi irat*, CD, 11:14-15).

¹⁶⁷ Lv 18:5, 19:16 alapján: bJómá 85a-b, bChúllín 10a, bSzanhedrin 74a stb.

¹⁶⁸ bJómá 85a, 1Makk 2:31-41.

¹⁶⁹ Pl. 1Sám 21:1-6.

¹⁷⁰ Ld. Encyclopaedia Judaica, Pikkuáh nefesh szócikk.

¹⁷¹ Ezt az alábbiakban majd röviden összefoglalom.

¹⁷² Lk 13:10-17.

¹⁷³ Lk 14:1-6. Annyiban eltérnek ezek a fenti esettől, hogy itt nem csak verbálisan, hanem kézrátételt is alkalmazva gyógyít Jézus, ami a munkatiltalom megszegésének kérdését valamivel élesebben veti fel.

¹⁷⁴ mSábbát 5:1,3,4, mBécá 5:7, bÉrúvín 20b-21a.

¹⁷⁵ mSábbát 7:5, bSábbát 74b.

¹⁷⁶ Jn 5:15-19. Vermes és Flusser azért nem is tárgyalják érdemben ezt a helyet, mert *János evangéliumát* egyáltalán nem tartják történetileg hitelesnek (ld. pl. Flusser: *Jézus*, 50. o.).

¹⁷⁷ Zsolt 41:3.

¹⁷⁸ bSábbát 12b.

¹⁷⁹ Azért csak röviden, mert egyrészt nem tartozik szorosan a témához, másrészt mert Strack-Billerbeck: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* részletesen

áttekinti az egész problémát a vonatkozó helyekkel együtt (I. köt., 622-630. o.).

¹⁸⁰ „Szabad egy zsidónak, akinek a füle fáj, meggyógyítania azt szombaton? A bölcsek így tanították: Ahol az életveszélynek csak a legkisebb kérdése is felmerül, a szombat törvényei felfüggesztődnek. Tehát a fülfájás esetében, ha az veszélyes, meg szabad gyógyítani szombaton.” (Dvárím Rábbá 10:1) „Ha valakinek fáj a torka, önthet gyógyszert a szájába, mert fennáll az emberi élet veszélyeztetettsége, és minden emberi életveszély felfüggeszti a szombatot.” (bjómá 83a – A következő oldalakon aztán részletekbe menő vita bontakozik ki arról, hogy mely betegségek sorolhatók ide, és melyek nem.)

¹⁸¹ Uo.

¹⁸² Meg kell itt jegyezni, hogy a *kál váchómer* szabály alkalmazhatósága hagyomány által továbbadott – nem írott vagy a Tórából levezetett – törvényre vitatott volt (bSábbát 132a, lásd később). Itt azonban a Tórából szigorú szükségszerűséggel következő Ótörvényről van szó (bSábbát 128b, Ex 23:5).

¹⁸³ bjómá 66b, tChullín 2:24, tJvámót 3:3-4, bÁvódá Zará 16a-b, 27b, Kóhelet Rábbá 1:8.

¹⁸⁴ bSábbát 131a-b.

¹⁸⁵ Jn 5:5-11.

¹⁸⁶ Jer 17:19-27.

¹⁸⁷ Neh 13:15-21.

¹⁸⁸ Például: „Ábáje mondta: A Mester [Rábbá] minden dologban Rávval összhangban cselekedett, kivéve ezt a hármatot, amelyekben Smuélhoz hasonlóan: az ember vehet lángot lámpáról lámpára; levehet rojtot az egyik ruháról a másik számára; és a *háláchá* Rabbi Simónt követi [valaminek] a vonszolás[á]t illetően. Mert így taníttatott: Rabbi Simón azt mondta: Az ember [szombaton] vonszolhat ágyat, széket vagy padot, ha nem azért teszi, hogy vájatot ásson vele.” (bSábbát 22a) Rabbi Simón egyébként mindig rendkívül liberális álláspontot vall a szombattal kapcsolatos kérdésekben. Hasonló, az ágy szombati hordozását szabadabban kezelő helyek még a Sábbát traktátusban: 44b, 45b-46a, 46b, 93b (ha valaki embert szállít hordágyon szombaton, nem bűnös, mert az ágy az emberhez tartozik ebben az esetben – de ha csak az ágyat viszi, az bűn). De általánosságban végül is nem volt szabad ágyat vinni szombaton.

¹⁸⁹ bÉrúvín 45a, 48a.

¹⁹⁰ Erről ld.: Derrett: *Why „bed”?* c. írását.

¹⁹¹ Jn 7:21-24.

¹⁹² bSábbát 131b-136a végig erről szól.

¹⁹³ bSábbát 132a. Rási hozzáteszi: „Mózes kapta a Szinájon.”

¹⁹⁴ Lásd még: bPeszachim 81b, bNázír 57a.

¹⁹⁵ Jn 9:6-16.

¹⁹⁶ A gyúrást a mSábbát 7:2 kifejezetten a 39 „fő munka” közé sorolja, a pépes massa megérintését pedig a mSábbát 24:3 tiltja meg. A testet sem volt szabad megkenni, csak folyadékkal (mSábbát 14:4, bSábbát 108b). A szem

megkenése gyógyító céllal szombaton mindamellett szintén nem volt – némi humorral fűszerezett – háláchikus vita nélkül: „Rabbi Zutra ben Tóviá mondta Ráv nevében: Ha valakinek a szeme rendellenes állapotba kerül, szabad bekenni szombaton. Úgy értették a véleményét, hogy ez csak akkor helyes, ha a szükséges gyógyító anyagokat az előző napon őrlték meg; de ha szombaton kell megőrölni és nyilvános területen szállítani, akkor nem engedélyezett. De az egyik rabbi, név szerint Rabbi Jákov megjegyezte neki: Számomra világossá tették Rabbi Jhúdá nevében, hogy az őrlése és a nyilvános területen való szállítása is megengedett. Rabbi Jhúdá állította, hogy megengedett a szemet bekenni szombaton. Erre Rabbi Símúél ben Jhúdá azt mondta: Aki Jhúdá véleménye szerint cselekszik, megszentelteti a szombatot. Bizonyos idő múlva, amikor neki fájdukt meg a szeme, elküldött Ráv Jhúdához, hogy megkérdezze: Meg van engedve, vagy tilos? Az így válaszolt: Mindenki másnak meg van engedve, de neked tilos... ” (bÁvódá Zárá 28b) Mindamellett a *háláchá* általánosságban azon az állásponton van, hogy a szem gyógyítása éppúgy, mint a többi gyógyítás, akkor megengedett szombaton, ha közvetlen életveszély vagy az egészség további romlásának veszélye áll fenn, különben nem. (Ld. még: Flusser: *Jézus*, 50. o.)

¹⁹⁷ Mt 12:1-8.

¹⁹⁸ Mk 2:23-28.

¹⁹⁹ Lk 6:1-5.

²⁰⁰ mSábbát 7:2, bSábbát 49b., Mechiltá S’mót 35:1 (110b), Bává Kámmá 2b.

²⁰¹ mAvót 1:1.

²⁰² jSábbát 67, bSábbát 8, mEdujót 2:6, mMáászrót 4:5, Bécá 12b, 13b. Flusser nem tudja megoldani a problémát: szerinte a kalászok szombati kimorzsolása valóban törvényszegés, ezért valójában nem is történhetett meg, hanem a görög fordító rosszul fordította az eredeti szöveget (Flusser: *Jézus*, 46. o.). Nekem nem ez az álláspontom.

²⁰³ Jes 58:13.

²⁰⁴ bSábbát 117b-119b (és számtalan más hely).

²⁰⁵ bTáánit 27b.

²⁰⁶ 1Sám 21:1-6.

²⁰⁷ Lv 24:8-9, 21:22.

²⁰⁸ bM'náchót 95b-96a.

²⁰⁹ Rási ezt a bjómá 83a alapján úgy kommentálja, hogy *búlmósz*, azaz ájuláshoz közeli éhség (lásd később) vett erőt rajtuk, vagyis közvetlen életveszély állt fenn, ezért ehettek a szent kenyérből. (De ez az összefüggés csak a középkorban lett kimondva, a Talmud még nem állítja. Nem is valószínű, hogy Dávid és emberei egyszerre kerültek volna a *búlmósz* állapotába. Az is elképzelhető, hogy az üldözöttség, a menekülés tette életfontosságúvá a táplálkozást.)

²¹⁰ bjómá 83a.

²¹¹ Vö. 1Sám 14:28-29.

²¹² bjómá 83a-b.

²¹³ bPeszachim 65a.

²¹⁴ Jn 2:19-22.

²¹⁵ Héb 7:1-28.

²¹⁶ A szombaton nem végezhető „fő munkák” különböző „almunkái” kérdésében maga a Misna is megjegyzi, hogy a rendkívül nagy mennyiségű ezzel kapcsolatos szabály igen minimális bibliai alappal rendelkezik, „mintha nagy hegyek lógnának egy hajszálon”(mChágigá 1:8).

²¹⁷ bSábbát 128b.

²¹⁸ Bár ez utóbbit Vermes vitatja. Érvelését azonban csak úgy tudja itt is megalapozni, hogy történeti-kritikai (nem szövegkritikai!) alapon eliminál számos szöveghelyet, ami a számomra keretként szolgáló paradigmában használhatatlan módszer. Ezért, megtartva a Vermes által kirekesztett szövegeket, megmarad az „ember fia” kifejezés kettős jellege: egyszerre általános alany és messiási cím is. (Ld. Vermes: *A zsidó Jézus*, 206-244. o.)

²¹⁹ M'chiltá az Ex 31:13-hoz (103b), idézi Flusser: *Jézus*, 49. o.

²²⁰ A szombat szempontjából ugyanis az nem számít, hogy kis vagy nagy munkáról van-e szó.

²²¹ A Talmud használja időnként azt a szabályt, amely szerint a pozitív/tevéleges parancsok erősebbek a negatív/tiltó parancsoknál, ha konfliktusba kerülnek; valamint néha arra is utal, hogy két egyenlő erejű parancs közül az az erősebb, amely előbb szerepel. Ezen elvet követve a szombat megszentelésének parancsa felülírja a szombati pihenés parancsát Samuel Holdheim híres német reform rabbi talmudi alapokon nyugvó érvelése szerint is (ld.

Encyclopaedia Judaica, Halakhah címszó, *Various „Reform” Perspectives* c. fejezet). Természetesen súlyos anakronizmus volna Jézusnak egy modern, reform zsidó gondolatmenetet tulajdonítani, de az emögött álló logika jelen esetben kitapinthatóan talmudi.

²²² Jes 28:9-13. Érdekes, hogy a rabbinikus irodalomban nem sikerült semmi kommentárt találnom ehhez a részhez.

²²³ Mt 23:1-24.

²²⁴ *Jesája kommentár*, 4Q162, 2:6-10, *Damaszkuszi irat* 1:14-18, 4:19.

²²⁵ Jes 58:13.

²²⁶ A legszigorúbb rabbinikus álláspont szerint ugyanis az, aki az elfogadott *háláchától* eltérően interpretálta a Tórát, halálos bünt követett el (ld. pl. bSzanhedrin 99a) – bár ez lehet Jézus koránál később keletkezett felfogás is, és kizárólag a jeruzsálemi Szanhedrin által törvényerőre emelt szabályokra vonatkozik (melyeket Jézus elfogadásra ajánlott, mint később látni fogjuk), az egyéb rabbinikus döntvényekre nem.

²²⁷ Mt 5:21-26. Itt amúgy jövő időben, vélhetően a messiási királyság majdani berendezkedésére utalva jogi szankciókat is kilátásba helyez. De ezek közvetlenül nem érintik a tórai parancsot.

²²⁸ bJómá 86b, bGíttín 36b, bSzótá 22b, mSzótá 5:1, bSzótá 31a.

²²⁹ *Az Új Szövetség a Hegyi Beszédben* c. alfejezetben, a negyedik részben.

²³⁰ mGíttín 9:10, bGíttín 89a, 90a, jGíttín 9:50d, 29, tSzótá 5:9, jSzótá 1:17a stb.

²³¹ Egyes rabbinikus vélemények szerint a messiási korban a *háláchá* Sámáj házát fogja követni.

²³² Mt 5:31-32.

²³³ Lk 16:18.

²³⁴ Mt 5:17-20.

²³⁵ Lk 16:17.

²³⁶ A hillélita farizeusok ugyanis Sámáj tanítványaitól eltérően bármilyen okból engedélyezték a válást.

²³⁷ Mt 19:3-9.

²³⁸ Mk 10:2-12.

²³⁹ Az ősatyák nem váltak: Ábrahám nem vált el, jöllehet Sára meddő volt; Jákob nem vált el Leától, jöllehet nem szerette, és csalással adták hozzá feleségül stb.

²⁴⁰ Mal 2:13-16 (a kiemelés tőlem).

²⁴¹ Dt 21:10-14.

²⁴² Márpedig ezt állítja: B'midbár Rábbá 17:5, D'várím Rábbá 6, Ez 11:19-et kommentálva, valamint bSzúkká 52a stb.

²⁴³ Schochet: *Mashiach*; Kaplan: *A zsidó hit alapjai*, VI. rész, A messiási korszak (2); Edersheim: *The Life and Times of Jesus the Messiah*, The Law in Messianic Times c. fejezet.

²⁴⁴ Kóhelet Rábbá 11:12.

²⁴⁵ Dt 21:18-21.

²⁴⁶ „Sohasem volt és soha nem is lesz »makacskodó és engedetlen fiú«. De akkor miért íratott le a törvény? Hogy tanulmányozhasd, és jutalmat kapjál.”(bSzanhedrin 71a) Ugyanez a helyzet a kiirtott város (Dt 13:13-19) és a leprás ház (Lv 14:33-57) törvényeivel is: soha nem fordult elő olyan, ami hatályuk alá esett volna. De ez a törvény érvényességét egyáltalán nem érinti.

²⁴⁷ bÁvódá Zará 5a.

²⁴⁸ Ezekről később részletesen szólok majd.

²⁴⁹ Jézus szerint Isten „kötötte őket egy igába”, ez – legalábbis az első feleségre vonatkozóan egyezik a rabbinikus állásponttal, amely szerint Isten eleve elrendeli, egymáshoz vezeti, és összeköti a házasságot, ld. pl.: B’résít Rábbá 68, Vájjikrá Rábbá 8, bSzanhedrin 22a-b. (A második feleséget illetően ezt már nem állítják, de éppen ezért kétségbe vonják, hogy ott megvalósulhat-e a felek kölcsönös, teljes egysége és kielégülése.)

²⁵⁰ A rabbinikus irodalom egyértelműen állítja, hogy a gonosz ösztön megszűnik majd a Messiás korában (D’várím Rábbá 6:14, B’midbár Rábbá 9:49, 15:16, 17:6, S’mót Rábbá 41:7, 15:6 stb.). De ha ez így van, miért lesznek a Jechezkél (Ezékiel) által leírt messiási Szentélyben bűnázatok (Ez 40:39)? Két lehetséges válasz: 1. talán a gonosz ösztön visszaszorulása csak részleges lesz; 2. talán csak Izraelben szűnik meg a gonosz ösztön, a nemzetekben részlegesen megmarad, így nekik szükségük lesz bűnázatra.

²⁵¹ B’résít Rábbá 12, 20, 21; B’midbár Rábbá 6, 13 stb.

²⁵² Így adja vissza sok másik mellett a Mandel-féle Tanachfordítás is.

²⁵³ Az első feleségre korlátozzák ezt a szigorú felfogást, a másodikra már nem.

²⁵⁴ bGíttín 90b. Ld. erről még: Abrahams: Studies in Pharisaism and the Gospels, I. köt., 66kk o.

²⁵⁵ Nu 25:1, a Báál-P'ór imádásával egybekötött paráználkodás esete.

²⁵⁶ mGíttín 9:10 (bGíttín 90a).

²⁵⁷ Jós 9:1-27.

²⁵⁸ Jós 10:1-14.

²⁵⁹ Ex 24:23-33, 34:11-16, Nu 33:51-56, Dt 7:1-5,20-24, 20:13-18.

²⁶⁰ A bGíttín 46a szerint azért, hogy az eskü megtartásával megszenteljék az Örökkévaló nevét, amelyre megesküdtek.

²⁶¹ Jós 10:14.

²⁶² 2Sám 21:1-14.

²⁶³ Bár ezt a jKiddúsín 4:1, 65c a giv'óniak vérszomjasságának tulajdonítja. De mondandóm lényegén ez mit sem változtat.

²⁶⁴ 1Krón 28:12, 19.

²⁶⁵ Ez 40-48. fejezetek.

²⁶⁶ Ez 43:12. Egyébként némely rabbik, akik ki akarták rekeszteni a kánonból Jechezkél könyvét, ezt éppen azzal indokolták, hogy szavai ellentmondanak a Tórának (bSábbát 13b).

²⁶⁷ Lásd 2Sám 7:14-15, 1Krón 17:13-14, Zsolt 89:30-37 és vö. 2Sám 12:13, 14:21,33, 1Kir 11:4-13, 31-39, 2Krón 33:1-19 (bár M'nasse részesülése az eljövendő világban vitatott a Misnában: mSzanhedrin 11:2) stb.

²⁶⁸ Lv 17:5-9, Dt 12:13-14, bSzanhedrin 89b, bZ'váchím 4b, bj'vámót 90b.

²⁶⁹ Mt 5:33-37.

²⁷⁰ Strack–Billerbeck: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, I. köt. 321-336. o.

²⁷¹ Ex 20:16, 23:1-2, Lv 19:11-12 stb.

²⁷² Vö. Héb 6:13-18.

²⁷³ Pl. Rm 3:20, 28, Héb 10:1-2.

²⁷⁴ Zech 8:19. Ez az elem egyébként a Sább'táj C'vi-féle messianisztikus mozgalomban is erőteljesen megjelent.

²⁷⁵ Jo 2:12-13.

²⁷⁶ Hegel meg is fogalmazza ezt: „Jézus nem a törvények tiszteletét hirdeti, hanem azt mutatja föl, ami betölti, ám törvényekként megszünteti őket... ” (Hegel: *Theologische Jugendschriften*, 265. o., idézi Taubes: *Nyugati eszkatológia*,

202. o., és lásd itt a Hegel dialektikája c. egész fejezetet: 200-222. o.) Taubes szerint ez a gondolkör a Törvényről és a szeretetről „a hegeli rendszer alapzata”(uo. 201. o.). Később erről részletesebben is szólok még.

²⁷⁷ Pl. Ex 22:11.

²⁷⁸ Mt 23:16-22.

²⁷⁹ Az önkéntes, nem kötelező esküt (*s'vúát bittú*, ld. mS'vúót 3:1,5,7) és a könnyelmű esküt (*s'vúát sáve*, ld. mS'vúót 3:8,10). Ez feltűnő rokonságot mutat a rabbinikus állásponttal, amely óva int a meggondolatlan fogadástételektől és esküktől (mN'dárím 2:2, mS'vúót 3:1-9, bN'dárím 20a, Vajjikrá Rábbá 6, B'midbár Rábbá 22 stb.), melyekkel kapcsolatban a Tanach is hasonló óvatosságra int (pl. Préd 5:1-7). Ugyanúgy, mint a válás esetében, itt is szoros rokonságot találunk a jézusi és a rabbinikus álláspont között, de amit a rabbik csak nem ajánlanak, azt Jézus kategorikusan eltiltja.

²⁸⁰ A Tóra által előírt, kötelező esküfajták: *s'vúát há-cédút*, *s'vúát háppikádón*, *s'vúát háddájáním* (mS'vúót 4:1,2,3; 5:1; 6:1,5; 7:1,7). Ezeket tehát véleményem szerint Jézus nem tiltotta meg tanítványainak.

²⁸¹ Jak 5:12.

²⁸² Jn 13:34-35, 15:12-13.

²⁸³ bSábbát 31a.

²⁸⁴ *Az Új Szövetség tanítása* c. alfejezetben, a negyedik részben.

²⁸⁵ B'résít Rábbá 98:9.

²⁸⁶ Mert közelebbről megnézve azért tartalmilag is új parancsról van szó, hiszen a megparancsolt szeretet intenzitása és hatásköre egyaránt más, mint az embertársi szeretet esetében. Az ugyanis minden emberre vonatkozik, és mértéke az önmagunk felé gyakorolt szeretet mértéke. Ez azonban szűken értelmezve csak Jézus tanítványaira irányul, viszont intenzitása nagyobb, mint amazé, hiszen Jézus önmagát állítja követendő példaként, vagyis olyan szeretetet vár el, amely képes a másik bűneinek következményeit, büntetéseit átvállalni, valamint az életét adni a másikkért.

²⁸⁷ Ugyanezt állítja a Sír Hássírím Rábbában az Én 2:13-hoz fűzött *midrás* a Jer 31:31-el összefüggésben. Lásd még: Edersheim: *The Life and Times of Jesus the Messiah*, Appendix 14. The Law in Messianic Times fejezet.

²⁸⁸ Dt 18:15, 18.

²⁸⁹ Ld. pl. Vermes: *A zsidó Jézus*, 127-131., 178. o.

²⁹⁰ Jer 31:30-31. Mint ismeretes ezt a helyet már a qumrániak is magukra értelmezték (*Damaszkuszi irat* 6:19, 8:21, 19:33-34, *Habakuk peser*, 1QpHab, 2:3), és az Új Szövetség megkötését i. e. 196 körülre tették. Ld. még: Vermes: *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története*, 176-183., 196-197. o.

²⁹¹ Mt 15:1-20.

²⁹² Mk 7:1-23.

²⁹³ Ebben az irányban érti teljesen félre az egész problémát többek között Smith is *Jesus' Attitude Towards The Law* című cikkében (241-244. o., különösen ld. 21. lábjegyzet), s jut

arra a következtetésre, hogy Jézus viszonya az írott Tórához ellentmondásos volt. De nem érti Vermes és Flusser sem (Vermes: *Jézus és a judaizmus világa*, 86. o., Flusser: *Jézus*, 46-49. o.). Le-CornuShulam: *A Commentary on the Jewish Roots of Acts* c. művében találtam egyedül olyan alternatív felvetést, amely az általam alábbiakban tárgyalt megoldáshoz közel áll (I. köt. 565-568. o.).

²⁹⁴ Lv 10:10.

²⁹⁵ bPeszáchím 22a.

²⁹⁶ Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures, Chálál szócikk, 3. pont.

²⁹⁷ Hét olyan rabbinikus parancs [*micvót d'rabbánán*] van, amely, jóllehet nem szerepel a Tórában és a Tanachban, és nem is vezethető le abból, mégis az írott Tóra isteni tekintélyével bír a judaizmusban, mivel megcselekvésüket azzal az áldással vezetik be: „Áldott az Örökkévaló, aki megparancsolta nekünk... ” E hét parancs egyike az étkezés előtti kézmosásé. (A többi hat:

1. hálaadás és áldásmondás minden élvezetért; 2. a szombat esti gyertya/mécses meggyújtása; 3. az *érúv*, azaz a szombati teherhordásra engedélyezett terület előkészítése; 4. a Hallél-liturgia az ünnepnapokon; 5. a *chanukkai* gyertyák/mécsesek meggyújtása; 6. az Esztertekercs felolvasása purimkor.) Azt az állítást, mely szerint ezek Isten parancsai, jóllehet valójában csak a vénekéi, a Dt 17:11-re és 32:7-re vezetik vissza (ld. még: bSábbát 23a).

²⁹⁸ A rabbinikus kézmosás rendeletéről: bChúllín 105a, 106a-b. Arról, hogy egészen Salamonig visszavezetik: bSábbát 14b, bÉrúvín 21b; sőt Ábrahámig: Bává M'cíá 87a. Kiterjesztése minden zsidó hétköznapi étkezésére:

mChágigá 2:5,7, bChágigá 78b, jChágigá 18b, tChágigá 3:2-3, tD'máj 2:2, mChúllín 2:5, mB'ráchót 6:2-4; sőt minden ember hétköznapi étkezésére: tMáchsírín 3:7. Egyéb irodalom: Alon: *Jews, Judaism and the Classical World*, 190kk, különösen 219-222; *Encyclopaedia Judaica, Purity and Impurity* szócikk, *Impurity of Hands* fejezet.

²⁹⁹ Csel 10:14, és megismétlődik még: Csel 10:28, 11:8.

³⁰⁰ Mk 7:2.

³⁰¹ Ebben az esetben nem a rabbinikus rendelkezés motiválta.

³⁰² Az esszénusok minden étkezés előtt teljesen bemerítkeztek a rituális tisztaság érdekében (Josephus: *A zsidó háború*, 2:129) Péter esszénusi háttérét esetleg alátámaszthatja az, hogy testvére, András, Keresztelő János tanítványa volt korábban (Jn 1:35-40).

³⁰³ Erre utalhat a Gal 2:11-13 is.

³⁰⁴ Bár Delitzsch a *koinosz* szót ezen a helyen a *piggúl* megfelelőjének tartja, nem a *chúllín*énak, és hasonlóképpen fordítja – legalábbis itt – a Salkinson-Ginsburg-féle *Hebrew New Testament* is. Le-Cornu-Shulam: *A Commentary on the Jewish Roots of Acts* viszont a *chúllín* jelentéséhez tartják közelebb állónak (I. köt. 565-568. o.) A szerzők ott egyenesen Péter zelóta háttérére következtetnek; Bruce szerint pedig Lukács „hitt a *chúllín* ételek papi tisztaságban való fogyasztásának szabályaiban” (Bruce: *The Book of the Acts*, 256. o.). A *piggúl* olyan áldozati húst jelent, amely el van utasítva, mivel az azt feláldozó pap nem a megfelelő belső intencióval vagy nem a megfelelő helyen vágta le (bZevachím 28a). A magam részéről ezt egyáltalán nem tudom a *koinosz* helyes fordításának tartani.

³⁰⁵ Lk 11:37-41.

³⁰⁶ A hétköznapi (világi, profán) ételek és dolgok újszövetségi teológiáját és *hálácháját* teljességében rekonstruálni lehet az alábbi szöveghelyek alapján: Mt 15:1-20, Mk 7:1-23, Csel 10:9-11:18, Rm 14:1-15:12, Jel 21:27.

³⁰⁷ A kifejezéssel a bChúllín 106a-ra utalok: „Rabbi Gámáliél, Rabbi fia, minden ételét a lévítai tisztaság feltételei között ette, és azt mondta nekem, hogy Galilea összes nagyjai így cselekedtek.” A Misnában: „Jóchánán ben Gudgádá egész életében a szent dolgok számára megkövetelt tisztasággal összhangban evett [hétköznapi ételt]... ”(mChágigá 2:7) A farizeus *chávérím* kötelezve voltak erre (tD’máj 2:2). Flusser szerint (Jézus, 46-49. o.) „az evés előtti kézmosás szabad választás tárgya, de evés után a víz kötelező”(tB’ráchót 5:13 alapján), ezzel igyekszik feloldani az ellentétet; de ennek a Tószíftá-szövegnek a középkori kommentárjai szerint ez a mondat nem jelentheti azt, amire Flusser értelmezi (hanem az evés közbeni kézmosásra vonatkozik), mert akkor ellentétbe kerülne a *háláchával*. Rási pedig a farizeus fogalmát határozza meg azzal, hogy étkezés előtt kezet mos. Ebből esetleg arra is következtethetünk, hogy még a középkorban sem minden törvényhű zsidó tartotta meg ezt a rendelkezést.

³⁰⁸ Ezen a ponton meg kell jegyezni, hogy a probléma valójában kissé összetettebb, de ennek részletes tárgyalása nem szükséges annak bizonyításához, amit itt mondani akarunk, ti. hogy Jézus nem nyilvánította tisztának a tisztátalan állatokat vagy ételeket. E lábjegyzet erejéig azonban mégis hadd térjek ki érintőlegesen a részletekre. A rabbinikus irodalom a tisztátalanság – legalább

- hat szintjét különbözteti meg. Ha valami tisztátalan egy tiszta dologhoz ér, azt magánál egy szinttel alacsonyabb tisztátalanság állapotába helyezi. Ezen kívül meg kell különböztetnünk az *alkalmatlan [pászúl]* fogalmát a *tisztátalan [támé]* fogalmától: előbbi ugyan alkalmatlan a fogyasztásra vagy az Isten tiszteletére, de nem teszi tisztátalanná az általa megérintett tiszta dolgot; utóbbi igen. Mindkét fogalom különbözik a *hétköznapi [chól, chúllín]* fogalmától is. Így tehát a rabbinikus gondolkodásmódban ezeknek a dolgoknak és érintkezéseiknek bonyolult gyakorlati rendszere jön létre, amelyet itt nincs szükség részletesen tárgyalnunk. Hogy a görög *koinosz* szó, túl a szótári jelentésein, voltaképpen melyik fogalom melyik szintjének feleltethető meg egészen pontosan (egyértelmű, hogy a *chúllín* jelentéséhez áll a legközelebb), és ennek megfelelően hol helyezhető el a rabbinikus rendszerben, azt további alapos kutatásnak kellene alávetni - de ennek megválaszolása most nem lényeges a fenti bizonyításunk szempontjából.

³⁰⁹ Mk 7:19.

³¹⁰ Így értelmezi a Vulgata, a Pesitta, és ezek nyomán több nemzeti bibliafordítás: az angol King James, a magyar Károli Gáspár stb.

³¹¹ Így értelmezi a modernebb fordítások egy része (például az angol New International Version, New Jerusalem Bible stb.).

³¹² bSábbát 14b.

³¹³ Uo.

³¹⁴ Ld. a Soncino-féle Talmud-fordítás 21. lábjegyzetét a bSábbát 14b-hez.

³¹⁵ bSábbát 14a.

³¹⁶ Lk 10:5-8.

³¹⁷ Mt 10:5-6,11.

³¹⁸ Mt 8:8, Lk 7:6.

³¹⁹ Pl. Mk 12:32-34.

³²⁰ Pl. Mt 5:23-24.

³²¹ Pl. 1Sám 15:21-23, Zsolt 50:8-15, 51:18-19, Jes 1:11-17 stb.

³²² Mt 5:24.

³²³ Jn 7:2-10.

³²⁴ mChágígá 1:1, bChágígá 6a.

³²⁵ Mt 21:12-14, Mk 11:11-24, 12:41-44, Lk 19:45-48, 21:1-4, Jn 2:13-22, 4:20-24 stb.

³²⁶ Mt 17:24-27, vö.: mS'kálím 1:5, tS'kálím 2:4.

³²⁷ Ez az eset egyúttal feltárja, hogy Jézus bensőleg szabadnak érezte magát egyes parancsoktól, mégis jó szívvel megtette ezeket pusztán azért, mert a Törvény előírta. Ez mélyen zsidó gondolkodásmódra utal, amelyhez hasonlót bőven találunk a rabbinikus irodalomban: Isten parancsainak pusztán azért is kell engedelmeskedni, mert Ő megparancsolta azokat. Jézus mentalitása szinte szélsőségesen alázatosnak mondható az ilyen típusú „l'art

pour l'art engedelmességet" illetően, lásd: Mt 3:13-15 (vö. még: Fil 2:5-8).

³²⁸ Pl. Mt 23:38-24:2,15, Mk 13:1-3,14, Lk 21:5-6,20-24 stb.

³²⁹ Dán 9:26-27, Zak 14:1-2 stb. Így értelmezi a Dán 9:24-et a bNázír 32b, Jálkút 2:79d.

³³⁰ Pl. 1Sám 2:27-32, Zsolt 78:67-68, Jer 7:1-15 stb.

³³¹ Josephus a *Zsidó háború* 6:5:4 [311] fejezetében arról ír, hogy a közkeletű nézet szerint a Második Szentély akkor pusztul el, amikor „négyzetessé alakítják”. Hahn István szerint ez „téglalap alakúvá alakítást” jelent (Josephus és a Bellum Judaicum eschatologiai háttere, 199-220. o.), és Jes 10:39 egy értelmezésén alapul. Ez könnyen azonosítható a heródesi átépítésekkel, amelyek a Templomtér alaprajzát négyzetből téglalappá alakították, és magát az épületet is hasonlóképp érintették. A Misna – érdekes módon – nem is vesz tudomást a Templomteret érintő átalakításról, és azt továbbra is négyzet alakúnak tudja (mMiddót 2:1), talán éppen azért, mert Heródes északi és déli „bővítményét” nem fogadja el szent területnek. Ha ez a profetikus vélemény valóban közismert volt, akkor a heródesi átépítés kapcsán a Szentély közeli pusztulásáról beszélni nem is jelentett jézusi „specialitást”. (Lásd még: Grüll: *Az első zsidó háború kitörésének okai Flavius Josephusnál*, 25-71.)

³³² Lk 19:41-44.

³³³ Pl. Mt 23:34-24:2.

³³⁴ bJómá 9b. Itt a Második Szentély pusztulásának spirituális-erkölcsi okaként a nép között dúló ok nélküli gyűlöletet nevezik meg. Érdekes, hogy ez lényegében

harmóniába hozható Jézus álláspontjával, aki önmagával kapcsolatban szóvá teszi ugyenezt a jelenséget (Jn 15:25).

³³⁵ Jn 8:3-11. Megjegyzendő, hogy ezt a történetet a szövegkritikusok többsége nem fogadja el eredetinek. Nem feladatom ebben a tanulmányban ezzel külön foglalkozni, mert ha a történet nem lenne eredeti, akkor a törvényi probléma sem merülne föl vele kapcsolatban. Mindamellett a szöveget hordozó szent közösség eredetinek tekinti, így a *Módszertani bevezetésben* erről mondtak értelmében a történészek ellenérvei a hit szempontjából irrelevánsak.

³³⁶ Dt 13:10, 17:7, mSzanhedrin 6:4.

³³⁷ Mk 2:2-12 (Mt 9:1-8, Lk 5:17-26). Hasonló tartalmú történet még: Lk 8:36-50.

³³⁸ Zsolt 130:3-4.

³³⁹ Pl. Mt 1:21, 8:16-17, 26:28, Lk 9:42-45, Jn 1:29, Rm 4:25, 5:6-10, Hébr 9:13-10:18 stb.

³⁴⁰ bSzanhedrin 98b, Jes 53:4. A Jes 53:5-ben leírt helyettesítő szenvedést a Messiásra vonatkoztatja a Rúth Rábbá 5:6 is.

³⁴¹ Targum Jonátán Jes 53:4.

³⁴² A Jálkút Sim'óni 2:66c pedig a következő módon kommentálja a Jer 31:20-at: „Amikor a Messiás ellenségei elmenekülnek előle, Isten egy megegyezést köt a Messiással: »Azoknak a bűnei, akik veled együtt vannak elrejtve, azt okozzák, hogy vasiga alá kerülsz, úgy cselekszenek veled, mint ezzel a borjúval, amelynek szemei el vannak takarva, szellemedet fojtogatják ez alatt az iga alatt, és bűneik miatt a nyelved szájpadról sodhoz tapad.« A

Messiás erre megkérdezi, hogy ezek a szenvedések évekig fognak-e tartani, és a Szent azt válaszolja neki, hogy egy [év]hetet határozott meg, de ha a lelke elbúsul, Ő azonnal eloszlatja ezt a bánatot. Erre a Messiás ezt feleli:

»Világmindenség Ura, örömmel és boldog szívvel veszem mindezt magamra azzal a feltétellel, hogy akkor Izraelből senki sem fog elveszni, sőt, nemcsak azok fognak megmenekülni, akik az én napjaimban élnek, hanem azok is, akik el vannak rejtve a porban; és nemcsak azok a halottak, akik az én napjaimban haltak meg, hanem azok is, akik az első Ádám napjai óta haltak meg; sőt, nemcsak ezek, hanem azok is, akik koraszülöttként haltak meg; sőt, nemcsak ezek, hanem azok is, akiket Te elgondoltál, hogy megteremted őket, de még nem teremttetek meg. Így beleegyezem, és így magamra veszem.« Abban a [z év]hétben, amikor Dávid Fia eljön, vasgerendákat hoznak, és vasigát készítenek azokból a nyakára, amíg termete meghajlik. De akkor kiált, sír és hangját felemeli, és ezt mondja Ő előttte:

»Világmindenség Ura, mi az én erőm, a szellemem, a lelkem és a tagjaim? Hát nem test és vér vagyok én?« Abban az órában Dávid sír, és azt mondja: »*Erőm kiszáradt, mint a cserép.*« Abban az órában a Szent, áldott legyen a Neve, így szól: »Efrájim, Messiás, én igazam, magadra vetted ezt Te már a világ hat napja előtt, most a te szenvedésed olyan, mint az én szenvedésem; hiszen attól az időtől fogva, amikor a gonosz Nebukadneccár feljött, lerombolta a Házamat, felégette a Szentélyemet, és én fogságba küldtem gyermekeimet a nemzetek gyermekei közé, életemre és a te életedre [mondom], nem ültem le a trónomra. És ha nem hiszel nekem, nézd meg a harmatot a fejemen, ahogy meg van írva: *Fejem tele van harmattal.*« Abban az órában a Messiás így felel Neki:

»Világmindenség Ura, most már csendben maradok, mert elég a szolgának, ha olyan, mint a gazdája.« Rabbi Izsák

megjegyz, hogy abban az évben, amikor a Messiás Királynak meg kell jelennie, minden nemzet egymás ellen fog támadni (...) a Rabbik hagyománya szerint pedig az utolsó napok ban az atyák felkelnek niszán hónapjában, és azt mondják neki: »Efrájim, Messiás, igazságunk, bár mi vagyunk a te atyáid, te mégis jobb vagy nálunk, mert magadra vetted fiaink minden bűnét, kemény és gonosz mérték jött rád, amilyen sem a korábban, sem a később élőkre nem jött. És te nevetés és gúny tárgyává lettél a nemzetek között Izraelért, sötétségben és ködben laktál, szemeid nem láttak világosságot, világosságod egyedül önmagadba kapaszkodhatott, tested kiszáradt, mint a fa, szemed elsötétült a böjtöléstől, és *erőd kiszáradt, mint a cserép*, és mindez a mi gyermekeinkért. Örömet leled abban, ha fiaink élvezni fogják mindazt a jót, amit Isten bemutatott nekik? Vagy talán a szenvedésért, amit értük kellett elviselned, mivel ők leláncoltak téged a börtönbe, nem fogsz adni nekik abból?« ő azt válaszolja nekik: »Világ atyái, amit tettem, a ti és a fiaitok érdekében tettem, hogy élvezhessék mindazt a jót, amit a Szent, áldott legyen, megmutatott nekik.« Ekkor azt mondják neki a világ atyái: »Efrájim, Messiás, igazságunk, békülj meg velünk, ahogyan kibékítettél minket és a Teremtőnket.« Rabbi Sim'ón ben Pászí [azt mondja]: Abban az órában a Szent, áldott legyen a neve, felmagasztalja a Messiást az egek egeiig, és körülveszi dicsőségének ragyogásával a világ nemzetei miatt és a gonosz perzsák miatt. Ekkor azt mondják neki a világ atyái:

»Efrájim, Messiás, igazságunk, legyél te a bírójuk, és tedd velük, amit a lelked kíván. Mert ha a kegyelmek nem lettek volna megsokasítva rajtad, réges rég már hirtelen kiirtottak volna a világból, ahogy meg van írva: *Hát Efrájim nem szeretett fiam-e?*« És miért [szerepel ott] a kifejezés: *Megkegyelmezve megkegyelmezek majd?* Az első *megkegyelmezés* [kifejezés] arra az órára vonatkozik,

amikor börtönbe láncolták őt, amikor napról napra csikorgatták rá a fogukat, hunyorogtak rá a szemeikkel, csóválták a fejüket, és nagyra tátották a szájukat, ahogy meg van írva a Zsolt 22:7-ben; a második *megkegyelmezés* [kifejezés] pedig arra az órára vonatkozik, amikor kijött a börtönből, amikor nem egy ország, nem is kettő támadt ellene, hanem száznegyven ország kerítette be, és a Szent, áldott legyen a neve, így szólt hozzá: »Efrájim, Messiás, én igazam, ne félj, mert ezek mind elvesznek ajkad lehellettől, ahogyan meg van írva... «”(Az idézet Edersheim nyomán: *The Life and Times of Jesus the Messiah*, II. könyv, 5. fejezet, a Jer 31:20-hoz fűzött kommentár.)

³⁴³ A Rási a Kiddúsín 31b-ben található megnyilatkozást úgy értelmezi, hogy az embernek fel kell ajánlania, hogy apja túlvilági büntetését ő rója le itt a földön.

³⁴⁴ Szó szerint a görögben csak egyszerű múltidő áll: följajánlottam. Ugyanakkor a görögben múltidővel fejezik ki a sikertelen próbálkozást, meg nem valósult akaratot is (imperfectum de conatu), tehát a mondat így is fordítható: Megpróbáltam följajánlani / föl akartam ajánlani. Egyszerű múltidővel azonban, amely a szó szerinti változat lenne (felajánlottam), egyetlen bibliafordítás sem meri visszaadni. Az általam följajánl-nak fordított eukhomai szó jelentései egyébként: ünnepélyesen megígér/megfogad; imádkozik, kér, könyörög; kíván; büszkén vallja magát valaminek; állít, kijelent, mond.

³⁴⁵ Rm 9:3.

³⁴⁶ mSzanhedrin 2:1.

³⁴⁷ bB'ráchót 62b.

³⁴⁸ Ti. a halotti tisztátalanságtól megtisztító vörös üsző (Nu 19:1-22), illetve az engesztelőnapkor a pusztába kiűzött bűnbak (Lv 16:1-34) szarvára kötött megkülönböztető szalagról.

³⁴⁹ bJómá 42a.

³⁵⁰ bMóéd Kátán 28a.

³⁵¹ Ld. erről még: Buber: *A próféták hite*, 264-284. o., Taubes: *Nyugati eszkatológia*, 309-313. o.

³⁵² Jn 9:1-3.

³⁵³ bSábbát 55a, Ez 18:20 és Zsolt 89:33 alapján.

³⁵⁴ Zsolt 103:3.

³⁵⁵ bN'dárím 41a.

³⁵⁶ Mt 8:16-17.

³⁵⁷ Jn 18:28-29.

³⁵⁸ Vermes: *A passió*, 86. o.

³⁵⁹ Erről ld. Hahn: *Naptári rendszerek és időszámítás*, 45-54. o.

³⁶⁰ Vermes: *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története*, 210. o. (az egész naptár-kérdést lásd: 209-211. o.). Ha a qumráni közösség az i. e. 150-es évektől i. sz. 70-ig létezett, akkor ez végül már mintegy kétszáz napos csúszást jelentett, ami bizony bőven észrevehető kellett, hogy legyen, tehát Vermes érvelése ezen a ponton nem kielégítő.

³⁶¹ Mt 12:39-40.

³⁶² A peszach munkaszüneti napját a rabbinikus irodalom is *sábbátnak* hívja (bM'náchót 65a-b), éppen ezzel érvelnek a szadduceus ünnepszámítás ellen (ld. alább)! Részletesen lásd: Mk 16:42, 16:12, Lk 23:54-24:2, Jn 19:42-20:1. E „hosszabb verzió” szerint Jézust niszán 14-én (szerdán) végezték ki és temették el (még munkanapon), majd napnyugtától másnap napnyugtáig a niszán 15-ei munkaszüneti nap (csütörtök) következett, amelyen semmiképpen nem vásárolhattak (Mk 15:1) és készíthettek (Lk 23:56) a nők illatszereket a temetéshez, mivel megtartották a munkaszünetet (Lk 23:57)! Hanem ezt a rákövetkező félünnepen (niszán 16, péntek, az *ómeráldozat*, az első zsengek meglóbálásának ünnepe) végezték el, majd ismét munkaszüneti nap következett (niszán 17, szombat), és a rákövetkező hajnalon, *még sötétben* (Jn 20:1) Jézus már nem volt a sírban. Hasonló koncepciót képviselt az ókeresztény korban a Didascalia Apostolorum (amely szerint Jézus széderestéje kedden este volt, letartóztatása szerdán – ezért a szír keresztények szerdán böjtöltek –, viszont csak pénteken feszítették keresztre), valamint Epiphániosz, Lactantius, Victorinus Pettau, ma pedig számos protestáns keresztény, akik szerint a „nagy-péntekhez” kötődő katolikus felfogás egy pogány vallási elem átvételéből származott. (Bővebben ld. Woodrow: *Babilon misztériumvallása régen és ma*, 140-146. o.; *Didascalia Apostolorum*, XXI. fej.) Jézus feltámadását egyébként Pál explicit módon is az *ómeráldozathoz* köti (1Kor 15:22-23).

³⁶³ Dt 17:8-13.

³⁶⁴ Mt 23:2-3.

³⁶⁵ Pl. Jn 2:13, 5:1, 7:1-10, 10:22 stb.

³⁶⁶ A bárányokkal egy időben, mintegy kifejezve ezzel azt a Keresztelő Jánostól a Jelenések könyvéig explicite is többször megfogalmazott felfogást, amely szerint ő is egy áldozati bárány a nép bűneiért és szabadulásáért (vö. Jn 1:29,36, Jes 53:7, 1Kor 5:7, Jel 5:6-13kk stb.).

³⁶⁷ bJómá 18b, 19b.

³⁶⁸ bM'náchót 65a-b.

³⁶⁹ Ez éppen a feltámadott Jézus első megjelenéseinek napjára esett tehát. Így amikor Pál a feltámadott Jézust a „feltámadás első zsengejének” nevezi (1Kor 15:22-23), lényegében az ómeráldozat szaduceus értelmezését követi.

³⁷⁰ Lv 23:11.

³⁷¹ bRós Hásáná 22a-b.

³⁷² mRós Hásáná 2:8-9.

³⁷³ Vermes: *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története*, 154. o. Naptárukról Vermes is azt mondja, hogy papi eredetű volt (Uo., 210. o.)

³⁷⁴ Ez az elvi probléma persze a *Churbán* után a javnéi, majd a tibériási stb. Szanhedrinek esetében is megjelent.

³⁷⁵ „Az *esszénusok* fent ismertetett naptárának eredetével kapcsolatban fel kell hívni a figyelmet két tényezőre, melyek mindegyike az *esszénusok* szellemi gyökerei felé mutat. Bár az *esszénusok* politikailag és szellemileg is szembenálltak a Róma-barát sőt Rómát kiszolgáló *cádokita/szaduceus* papsággal, az egyértelműen papi vezetés következtében »...a szekta... pro-szaduceus beállítottságú...« volt

(Vermes: *Qumrán...* 187. o.). A *Misnában* (*Peszachim* 6:1) vita folyik arról, hogy a *peszach*-áldozat bemutatásának mely résztevékenységei végezhetők *sabbat*kor, és melyek nem. Bár a megállapított *halacha* szerint a bárány levágása megengedett *sabbatra* eső *erev Peszach*kor, úgy néz ki, hogy a rabbinikus hagyományt elutasító *cádokita/szadduceus* körök ebben az esetben előrehozták a *peszach*-áldozat bemutatását *sabbat* előttre. Másrészt az ünnepeknek a hét mindig ugyanazon napjára történő rögzítéséhez a kiindulópontot talán az *ómer*-áldozat bemutatása idejének *cádokita* értelmezése adta. A Tóra szerint (*Vájikró* 23:16) az *ómer*-áldozatot a „*sabbat* másnapján” (...) kellett bemutatni, ami a hagyományos rabbinikus értelmezés szerint egyszerűen a *Peszach*-ünnep másnapját, vagyis *niszán* 16-át jelenti (*bMenachosz* 65b). Ezzel szemben a *cádokita/szadduceus* értelmezés szerint ez a *Peszach*-ünnep első napja utáni vasárnapot (*sabbat chol hamoed* másnapját) jelenti, amiből következően az *ómer*-áldozatot mindig vasárnap kellett volna bemutatni, és az *ómer*-áldozat bemutatása utáni ötvenedik napra eső *Savuot*-ünnep is mindig vasárnapra kellett volna, hogy essen.” (Fényes Balázs: *Időszámítás és naptártörténet. Kéziratban.*)

³⁷⁶ Ezt azonban komolyan is lehet venni. A Szanhedrin végletes doktrinális megosztottsága valójában nagyon súlyos helyzetet eredményezett spirituális és erkölcsi szempontból egyaránt. Erről később részletesen írok majd. Kissé szélsőségesen, sarkítva és költőileg, de nem teljesen alaptalanul úgy is fogalmazhatunk, hogy Jézus – többek között – a Szanhedrin megosztottságába, illetve az ebből fakadó spirituális, erkölcsi és háláchikus katasztrófahelyzetbe halt bele.

³⁷⁷ Még ez sem elképzelhetetlen, hiszen az esszénizmusnak volt olyan ágazata, akik a polgári társadalomban éltek

továbbra is, és bizonyos korlátozásoktól eltekintve a többiek normális életét éltek. Valószínű, hogy Jeruzsálemben volt esszénus negyed vagy kolónia, ha ez így van, akkor ott mások is kedden este fogyaszthatták a peszachi bárányt.

³⁷⁸ Ez a megfogalmazás ugyan nem teljesen szabatos, mert szigorúan véve niszán 15. volt a kovásztalan kenyerek első napja, azonban a kifejezést maga a Tóra (Ex 12:15), valamint ezt kommentálva a rabbinikus irodalom is (bPeszachim 5a) használja ebben a lazább felfogásban, tehát ez nem okoz valódi problémát.

³⁷⁹ Mt 26:17-20, Mk 14:12-18, Lk 22:7-14.

³⁸⁰ Ebben sem következetes önmagához képest, hiszen szinte minden más esetben János evangéliumát nem tartja történetileg hitelesnek, és mindig a szinoptikus véleménye mellett dönt. Itt pedig több szinoptikus tanúságtételt utasít el egyetlen jánosi mondat miatt. (Vermes: *A passió. Az ezzel kapcsolatos érveket* ld. a 35-38., 41., 47., 74., 85-86.o.)

³⁸¹ Merthogy azt, egyesek szerint, a másnap első órájáig még elvileg el lehetett fogyasztani (Strack-Billerbeck: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I. köt. 987989. o.). Ez alig valószínű, így a „peszachi vacsorát reggelivé változtatták volna”, mondja Edersheim (*The Life and Times of Jesus the Messiah*, V. könyv, 9. fej.)

³⁸² Erről részletesen ld. Cohen: *Jézus Krisztus pöre*; Vermes: *A passió*, 23-33., 38-56., 87-94., 97-98. o. Bár az állításaik nagy részével nem tudok egyetérteni, mivel az evangéliumok beszámolóinak történeti igényét ab ovo tagadják, jól érzékeltetik a fenti problémát. Ez a probléma azonban megszűnik abban a pillanatban, ha kiderül, hogy

Jézus 13-án napnyugta után már levágta és elfogyasztotta a peszachi bárányt, így letartóztatása és pere még munkanapon, az *előkészület napján* zajlott le, amit a Lk 23:54 explicite is megerősít.

³⁸³ Mt 26:3-5, Mk 14:1-2, Lk 22:1-6., kiemelés tőlem.

³⁸⁴ ²⁵⁵ Ti. a *chágigának*, azaz ünnepi áldozatnak nevezett állatra, lásd Edersheim: *The Life and Times of Jesus the Messiah*, V. könyv, 14. fejezet. Az általa hivatkozott bibliai és rabbinikus helyek ebben a vonatkozásban: Dt 16:1-3, 1Krón 35:1-2,6,18, mChágigá 1:3, jChágigá 76a,c, bChágigá 9a.

³⁸⁵ Kollégám, Hack Márta szóbeli közlése alapján.

³⁸⁶ Ex 12:6, Lv 23:5, Nu 9:3,5,11.

³⁸⁷ *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*, Erev szócikk, 1. pont; Josephus: *A zsidó háború*, 6:9:3. (a magyar kiadásban: 442. o.), bPesachim 58a. Josephus szerint egy ízben 255 600 bárányt vágtak le du. 3-tól 5-ig!

³⁸⁸ bZevachim 11b.

³⁸⁹ ^oUo. A mindennapi áldozatra vonatkozó kérdéshez ld.: Ex 29:39,41, Ex 30:8, Nu 28:4,8. A Tóra a mindennapi esti egészen eléggő áldozat és illatáldozat felől is ugyanezzel a kifejezéssel rendelkezik, felmerül tehát a kérdés, hogy akkor ezeket is egész nap be lehet mutatni? A vita során megfogalmazódik, hogy azok esetében nem helyes ez az értelmezés (mivel ott más, az időpontra utaló kifejezés is szerepel), de a peszach-áldozat esetében igen (mert ott nem szerepel más, az időpontot közelebbről meghatározó kifejezés)!

³⁹⁰ Melyet itt nem szükséges részletesebben ismertetnünk, lásd: bZevachim 11b-12a.

³⁹¹ Főként a targumok (ld. később).

³⁹² 2Sám 7:12-14.

³⁹³ Zsolt 89:27.

³⁹⁴ Zsolt 2:2,4-7. Azt, hogy Istennek van *egy konkrét fia*, az Írás máshol is nyíltan állítja: „Mi a neve [Istennek], és *mi fiának neve [ú má sem b' n ó]*, hogyha tudod?” (Péld 30:4)

³⁹⁵ Pl. ld. Jer 31:9, 20.

³⁹⁶ Ruff: Adalékok a „Szellem exegéziséhez”... , 116-156. o.

³⁹⁷ bSábbát 63a, bj'vámót 24a.

³⁹⁸ Ezzel az érveléssel szemben opponensi véleményében Tatár György megjegyezte, hogy „a *psat* így nem definiálható (hozzáteszem: ez nem számonkérés, mert Biblia-tanáromtól azt tanultam Jeruzsálemben, hogy minden jelentésréteget meg tudunk pontosan határozni, kivéve a *psat*-ot). De az mindenesetre biztos, hogy annak a kérdésnek, miszerint »Nem olyan-e az én beszédem, akár a tűz?«, nem az a *psat*-ja, hogy adott esetben fűteni is lehet vele. Az az igazság, hogy – a Bibliától függetlenül – már maga a nyelv is metaforikus természetű »is«: ha pl. valakire azt mondjuk, hogy »nagy ember«, ez nem jelenti feltétlenül, hogy nem fér be az ajtón.” Válaszom: „Való igaz, hogy a rabbinikus tudomány a *p'sát*ot nem tudja pontosan meghatározni, szemben a többi értelmezési síkkal, és ez, mint azt Tatár György is észrevételezi, kapcsolatban áll azzal a ténnyel, hogy a nyelv egyszerű, természetes síkja is tele van képiséggel, nyelvi metaforákkal, idiómákkal. Mi a »hegy

lába« *p'sátja*? Hogy cipőt húzhatunk rá? A hétköznapi, természetes gondolkodásmód számára nyilván nem, azonban a rabbinikus, a holt-tengeri és az újszövetségi iratok *számtalan* példát szolgáltatnak arra a hermeneutikára, amely a nyelv e természetes képiségét is gyakorta kifordítja hétköznapi jelentéséből, és betű szerint értelmezi. »Honnan tudjuk – kérdezi a Talmud –, hogy a Szent, áldott legyen, imádkozik? Mert írva áll: Eljöttök és megálltunk előttem *imádságom házában*. Nem azt mondja: *imádságotok*, hanem azt: *imádságom*. *Innen van, hogy a Szent, áldott legyen, imádkozik.*« Nyilvánvaló, hogy az idézett szentírási mondat kulcskifejezésének (*imádságom házában*) hétköznapi, idiomatikus jelentése ez lenne: »*házamban, amely az imáé*« vagy »*a hozzám szóló ima házában*«. A rabbinikus, a holt-tengeri és az újszövetségi hermeneutika azonban – mai gondolkodásmódunk számára botrányos módon! – betű szerint veszi a kifejezés értelmét, eltekint metaforikus jellegétől és értelmétől, és ezzel *bizonyít* (abból a hitből, hogy Isten szavában a legapróbb részlet sem lehet véletlenül vagy fölöslegesen úgy, ahogy van). Nem egyszer, és nem is kétszer. Ez most akkor *p'sát* vagy valami más? A keresztény hermeneutika a *sensus plenior* (teljesebb értelem) kategóriába sorolja ezt a jelenséget, aminek semmi köze az allegorikus stb. értelmezéshez, hiszen *nem a képiség irányába mozog, hanem az ellenkező irányba: a nyelv természetes képiségét is visszabontja a logikailag legalsó, legkonkrétabb jelentésrétegig*. Tehát nem lehet *remez* vagy *szód*. Talán a *d'rás* egyik típusa lenne? Szerintem nem – és akkor marad a *p'sát* –, de érdekes kutatási terület lenne ennek alapos feltárása. Mindenesetre én csak annyit kívántam mindezzel felmutatni, hogy az »Isten fia« illetén betű szerinti értelmezése egyáltalán nem volt idegen a kor hermeneutikájától, sőt vallásjogi bizonyításaitól. (Ugyanez az értelmezési elv jelenik meg egyébként a *bén há-árbájim* fentebb tárgyalt talmudi értelmezésében is.)”

³⁹⁹ *A gyülekezet szabályzata* 1Q28a számú töredéke 2:11-12. Vermes *A zsidó Jézus* 253. o.-án még tagadja, hogy a szöveg helyes olvasata ez volna, mert „értelmetlen, hacsak a messiás nemzését nem metaforaként használják”(jóllehet elismeri, hogy ugyanez szerepel a Zsolt 2:7-ben); de ugyanennek a könyvének 1994-es kiadásához írott előszavában már kijavítja önmagát, mert a kézirat számítógépes elemzése a *jólíd* olvasatot erősítette meg: „Ez tehát azt jelentené, hogy Qumránban az ároni messiást tekintették »Isten fiának«.”(Uo. 19-20. o.)

⁴⁰⁰ Strack–Billerbeck: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, III. köt. 15-20. o., kiemelés tőlem.

⁴⁰¹ Pl. Jn 5:17-47, 10:29-39.

⁴⁰² Jn 5:18, 10:33.

⁴⁰³ Jn 12:44-45,49-50.

⁴⁰⁴ Jn 14:7-11. Kevésbé direkt megfogalmazásban felfedezhető még ez a felfogás: Mt 10:40, Lk 9:48, Jn 13:20 stb.

⁴⁰⁵ Kol 1:14-15.

⁴⁰⁶ 2Kor 4:4.

⁴⁰⁷ Héb 1:3a

⁴⁰⁸ Ex 20:4-5a.

⁴⁰⁹ Dt 4:12,15-18.

⁴¹⁰ Itt most nem kívánok belemenni abba a kérdésbe, hogy a szöveg egyáltalán mindenfajta képmás készítését tiltja-e (tehát magát a képzőművészetet, családi fényképezést stb. is), vagy pedig az Ex 20. fejezetének 4. és 5. verse közötti nyelvtani átkötés úgy értelmezendő (célhatározói módon), hogy csak *abból a célból* nem szabad képmást készíteni, *hogy* azt vallási tisztelet tárgyává tegyünk. A zsidóságban is az utóbbi értelmezés az elterjedtebb az utóbbi időkben – de bármelyiket fogadjuk is el, a mi kérdésünk szempontjából ez most nem lényeges. (Vö. Roskó-Turán: *Képfogyatkozás*, 25. o.)

⁴¹¹ Gn 1:26-27.

⁴¹² Erről ld. még Roskó-Turán: *Képfogyatkozás*, 73-78. o. „A »legitim«, természetes látványok között kitüntetett – és kitüntetetten problematikus – az ember, akinek képmási voltát a midrás helyenként nagyon is »képszerűen« fogja fel. (...) ... az ember előtt – mint egy utcai felvonulás, processzió során a rendezők – kikiáltják: »adjatok utat Isten képmásának (ikonin)«.”(Uo. 73. o., az idézet eredete: B’résít Rábbá 4:4.) Az ember istenképűségéről ld. még: bTáánít 20a-b.

⁴¹³ Nu 12:6-8.

⁴¹⁴ Dt 4:12,15.

⁴¹⁵ Ezt egyébként a – későbbi – zsidó hagyományban a Zóhár értelmezi így (III. 261a).

⁴¹⁶ Ex 3:6.

⁴¹⁷ bBr’áchót 7a, S’mót Rábbá 3:1, 45:5.

⁴¹⁸ Rási kommentárja a Nu 12:8-hoz.

419 Mert: Ex 33:23.

420 bB'ráchót 7a, S'mót Rábbá 45:5.

421 S'mót Rábbá 3:1.

422 S'mót Rábbá 3:1.

423 S'mót Rábbá 45:5.

424 Ex 24:1-2,9-11

425 És a Vájjikrá Rábbá 20:10, B'midbár Rábbá 2:25, valamint a Targum Onkelosz és Jonátán úgyszintén.

426 Ugyanis a Nu 12:8-ban a *tükör* szó szerepel!

427 1Kor 12:7-11.

428 1Kor 13:12.

429 Uo. Ugyanezt a párhuzamot állítja világosan a 2Kor 3:7-4:6 is!

430 Héb 1:3.

431 Vájjikrá Rábbá 20:10. Vö. Pál fenti állításával, amely szerint a teljesség eljövetelekor mindenki szemtől szemben fogja látni. A bibliai idézet helye: Jes 40:5. Ugyanezt a verset idézi Jézusra vonatkoztatva a Lk 3:6!

432 Nu 15:39.

433 B'midbár Rábbá 17:5, Szótá 17a, Chullín 89a, M'náchót 43b. S aki így cselekszik, „olyan, mintha az Isteni Jelenléttel

lenne együtt”, teszi hozzá Rási.

⁴³⁴ Ex 33:11, Dt 34:10.

⁴³⁵ B’midbár Rábbá 14:22.

⁴³⁶ Úgy, mint Izsák.

⁴³⁷ D’várím Rábbá 11:3.

⁴³⁸ Ld. erről még Roskó-Turán: *Képfogyatkozás*, 23-24. o. (főként a 30. láb.) és 85-92. o.

⁴³⁹ Részletesebben ld. pl. Fritsch: *The Anti-Anthropomorphisms of the Greek Pentateuch*; Köhler: *Anthropomorphisms and their Meaning*, 22-25.o.

⁴⁴⁰ Gn 3:8.

⁴⁴¹ B’résít Rábbá 19:7.

⁴⁴² Gn 6:6-7.

⁴⁴³ A tórai mondathoz fűzött kommentárjában.

⁴⁴⁴ Gn 3:16.

⁴⁴⁵ B’résít Rábbá 27:4.

⁴⁴⁶ „... a bibliai felfogás ősi rétegeiben Isten látható, noha ez később problematikussá vált... Abban bizonyára igaza van [Boyarin-nek], hogy Isten láthatósága, vizuális manifesztációi csak a görög filozófia hatására válnak terhes antropomorfizmusokká... ”(Roskó-Turán: *Képfogyatkozás*, 24. o., a vonatkozó szakirodalmat, többek közt a

Maimonidész–Halévi ellentét irodalmát ebben a kérdésben ld. ott.)

⁴⁴⁷ Talán meglepően hangzó felvetésemet ebben a dolgozatban szintén nincs helyem tételesen bizonyítani, és az általam tárgyalt gondolatmenethez ez nem is szükségszerű. De e lábjegyzet erejéig ismertetem ezzel kapcsolatos sejtésemet. A fent tárgyalt jelenség okát tehát két összetevőben látom: 1. hellenisztikus hatás; 2. a bálványimádás eshetőségének kiküszöbölése. 1. A hellenisztikus hatást abban látom, hogy – mint közismert – a görög filozófia Xenophanésztől Parmenidészen át egészen Arisztotelészig logikai-rationális úton először is erőteljes kritika alá vonta az istenekről alkotott antropomorf képzeteket, majd lépéseket tett egy teljesen negatív lét-, illetve istenfogalom irányában. Véleményem szerint a Nagy Sándor utáni időszakban, a hellénizmussal folytatott ideológiai élet-halál harcban a Tanachot védelmező „ortodox” körök kénytelenek voltak megvédeni a Tóra Istenét a görög „filozófusok istenéről” szóló, meggyőzően hangzó, racionális-logikai kényszerítő erővel ható érveléseivel, dezantropomorfizált, sőt negatív istenfogalmával szemben. Amint ez lenni szokott, a vita hevében az „ortodox” oldal is átvette annak bizonyos, aktuálisan cáfolhatatlannak tűnő elemeit. Hogy a hellenisztikus gondolkodás ilyen indirekt és akaratlan módon hatott az ellene küzdő farizeus tradícióra, az a rabbinikus érvelések erőteljesen logikai jellegéből, stílusából is következik (még csak hasonlót sem találunk a Tanachban sehol), mint ezt Liebermann meggyőzően kimutatta (*Hellenism in Jewish Palestine*). Így az általunk fentebb tárgyalt antropomorfistenkép voltaképpen a hellenisztikus (pogány) hatással szemben az eredeti tórai istenképhez való visszatérés, és nem ennek az ellenkezője, amint azt a vallástörténészek mostanában látják. 2. A másik erő, amely motiválta a tórai istenkép dezantropomorfizálását, a

bálványimádás lehetőségének kiküszöbölése. Ez jól beilleszthető, a „készítetek védőkerítést a Tórához” farizeus programjába. Az írott Tóra sokkal kevésbé kezeli neuralgikusan, „idegesen”, aggályosan az általunk fent tárgyalt „Isten-látások” kérdését, mint a szóbeli Tan, és nem érződik, hogy ezzel kapcsolatban a bálványimádás veszélyétől ennyire tartana. Az a benyomásom, hogy szintén a pogány világgal szembeni kultúrharc jegyében született meg az a szigorúbb felfogás, amely még az elvi lehetőségét is ki akarta zárni a képmások imadásának, s ez a másik oka annak, hogy a szóbeli hagyomány ennyire aggályossá vált ezen a területen. Meg kell még említenünk, hogy a középkor folyamán a fŐtendencia ugyanebben az irányban erősödött tovább egészen addig, amíg Maimonidész 13 hitelvében kicsúcsosodott, amelynek a – sajnos valóban képtisztelő – kereszténységgel szembeni éle nyilvánvaló, de hasonlóképp evidens a részben Arisztotelész ihlette iszlám negatív teológia hatása is benne. Miután a 13 hitelv a napi imába is beépült, teljessé lett a – szerintem – *paradox módon éppen ezen a módon* hellenisztikus jellegűvé váló, túlzottan dezantropomorfizált, racionalizált, negatív istenfogalom rögzülése a zsidóságban mindmáig, és azóta a *t’mánát Ádonáj* megközelíthetetlen titokként és tabuként kezeltetik a hivatalos tanításban (a kabbalában nem).

⁴⁴⁸ bKíddúsín 49a.

⁴⁴⁹ Gn 18:1kk. Ugyanez a kifejezés a Gn 12:7-ben, 17:1-ben is.

⁴⁵⁰ Gn 19:1.

⁴⁵¹ Szintén külön tanulmányt igényelne ennek részletes elemzése, amire itt nincs terem, de bárki könnyen ellenőrizheti állításaimat az alábbiak alapján. A Tóra szövege

elfogulatlan közeli olvasatban a fejezet (Gn 18.) alábbi verseiben tulajdonít antropomorf jelleget a *S'chínának*: 1-2 (megjelent az Örökkévaló... és íme három férfiú áll előtte), 8 (ettek), 10, 13-14, 17 (*egyik szám első személyben beszél az egyik férfi mint az Örökkévaló*), 22 (ketten közülük elmennek Szodomába, Ábrahám pedig *az Örökkévaló előtt áll* továbbra is, és beszélget vele), 23 (Ábrahám *odalép az Örökkévalóhoz*), 33 (és *elment az Örökkévaló*, miután *befejezte a beszélgetést*). A Midrás az alábbi helyeken igyekszik a fenti antropomorfizmusokat tételesen kiküszöbölni: B'rásit Rábbá 48:1-50:2, valamint lásd még Rási kommentárját a vonatkozó tórai versekhez. A szóbeli Tóra itt kétségbeesett küzdelmet folytat az írott Tóra átértelmezésére.

⁴⁵² Gn 26:2, 24.

⁴⁵³ D'várím Rábbá 11:3.

⁴⁵⁴ Gn 35:9.

⁴⁵⁵ Gn 32:25-31.

⁴⁵⁶ Ebben az esetben az angyalként való értelmezést a Szentírás is alátámasztja (Hos 12:5). De ez sem zárja ki azt, hogy egyúttal a *S'chíná* is volt ez a „férfi”, mivel létezik olyan angelológiai felfogás, amely szerint az Isteni Jelenlét, illetve a Messiás angyal képében is meg tud jelenni; illetve a héber *mál'ách* szó egyszerűen követet jelent, ami számos esetben emberekre is vonatkozik a Tanachban, valamint néha kifejezetten a Messiásra. A Targum Jonátán egyébként Micháél angyal emberi formában történő megjelenéseként értelmezi a szöveget, a Targum Onkelosz visszafogottabb, csak egyetlen helyen említi az *Elóhím* helyén „az Örökkévaló angyalá”-t. Ld erről még: Santala: *The Messiah in the Old Testament...* , 84-88. o. Szerinte ugyanerre a „vizuális

jelenségre”, amelyet eddig tárgyaltam, vonatkoztatható a rabbinikus irodalomban az egymással átfedést mutató, titokzatos *Szár Háppánim, Metatron, Tártiél* nevek mind ugyanazt a lényt, a preegzisztens Messiást, a *t'múnát Ádónájt* takarják. A Jálkút Sim'óni 2:53:3 a Jes 52:13-hoz hozzáfűzi: „»Íme jó szerencsés lesz szolgám«: Ez a Messiás Király. »Magasságos, felséges és dicső lesz nagyon«: Feljebb fog emeltetni Ábrahámnál, feljebb Mózesnél, és magasabbra lesz emelve a szolgáló angyaloknál.” (Idézi Stern: *Jewish New Testament Commentary*, 664. o.)

⁴⁵⁷ B'résít Rábbá 77:3. Érdekes, hogy Rabbi Lévi mondatát néhány kiadás kihagyja.

⁴⁵⁸ B'résít Rábbá 78:3, Targum Jonátán.

⁴⁵⁹ B'résít Rábbá 78:2-3 és Rási kommentárja a Tóra-vershez.

⁴⁶⁰ Itt még érdemes megjegyezni, hogy ez a küzdelem időnként a Tóra szövegébe való beavatkozásra is kiterjedt. Az írástudók egyik javítása a szent szövegben (a *tikkuné szóf'rím* egyike) éppen azon a helyen történt, amely azt állítja, hogy „Ábrahám még az Örökkévaló előtt állt”, holott az eredeti szöveg úgy hangzott: „az Örökkévaló még Ábrahám előtt állt”(Gn 18:22 vö. B'résít Rábbá 49:7).

⁴⁶¹ Úgy tűnik, a zsidó hagyománytól nem idegen még az a gondolat sem, hogy Isten látása a Tóra korában más volt, mint később: „Rabbi J'húdá ben Rabbi Iláj mondta: Olyan ez, mint amikor egy királynak van egy lánya, és mielőtt felnőtt, és elérte a felnőttkort, az utcán is találkozott vele, és nyilvánosan beszélt vele egy folyosón vagy egy udvarban; de miután felnőtt, és elérte a felnőttkort, azt mondta: Nem illendő, hogy nyilvánosan érintkezzem a lánnyal. Készítsetek egy pavilont számára, és ha beszélgetni akarok majd vele, a pavilonban fogom ezt tenni. Ezért írva áll:

»Mikor Izrael gyermek volt, szerettem... « (Hos 11:1)
Egyiptomban az izraeliek nyilvánosan látták Istent, amint írva áll: »Átvonul majd az Örökkévaló, hogy sújtsa Egyiptomot... « (Ex 12:23) A Vörös-tengernél nyilvánosan látták Őt, amint mondja: »Látta Izrael a nagy kezét... «, (Ex 14:31) és a gyerekek rámutattak az ujjukkal, és azt mondták: »Ez az Istenem, hadd dicsóítem... « (Ex 15:2) A Szinájon látták szemtől szembe, amint mondja: »Az Örökkévaló a Szinájról jött... « (Dt 33:2) De miután Izrael a Szináj előtt állt, átvette a Tórát, és azt mondta: »Mindent, amit szólt az Örökkévaló, megteszünk és meghallgatunk... « (Ex 24:7), és teljesen Isten népévé lettek, a Szent, áldott legyen, így szólt: Nem illendő, hogy a népemmel nyilvánosan beszéljek. Építsenek ezért nekem egy sátrat, és amikor beszélni kívánok majd velük, a sátor közepéből fogok beszélni velük. És ezért monda: »Amikor pedig bement Mózes az Örökkévaló színe elé, hogy beszéljen vele... « (Ex 34:34)»(Sír Hássírím Rábbá 3:19)

⁴⁶² Itt megváltoztattam az IMIT-fordítást, ugyanis a *máré* szót minden helyen *látszatnak* fordítja – ami egyúttal remek példa mindarra, amiről itt beszélünk.

⁴⁶³ Ez 1:26-28. Ezt a bibliai szöveget a B'midbár Rábbá 19:4-ben Rabbi J'húdán és Rabbi J'húdá ben Rabbi Sim'ón így kommentálja: „Nagy a próféták hatalma, hiszen a fenséges Mindenható alakját egy ember alakjához hasonlítják.”

⁴⁶⁴ Ex 33:20.

⁴⁶⁵ Jes 6:1.

⁴⁶⁶ Jes 6:5.

⁴⁶⁷ J'vámót 49b.

468 Jn 1:18.

469 Jn 12:40-41.

470 Uo. 44-50. versek.

471 Pl. Ez 4:1-3, 5:1-17, Jer 13:1-11, 19:1-13 stb.

472 Pl. Hos 1-3. fej., Ez 24:1-18 stb.

473 Olyannyira, hogy a Midrás (B'résít Rábbá 48:14) és Rási a Tóra-vershez fűzött kommentárjában siet leszögezni, hogy *csak úgy tettek, mintha ennének*, minden fogást eltüntetve, mire a következő megérkezett! Azonban itt is megfigyelhetjük a törekvést, melynek során még a Tóra szó szerinti értelmét („és ők ettek”) is megtagadja a *midrás*, hogy teológiai koncepcióját érvényre juttathassa. A szöveg közeli olvasata szerint azonban – bármilyen megdöbbentő – az angyalok és a *S'chíná* egyaránt *ettek*.

474 Jn 1:1-3,14a.

475 1Jn 1:1.

476 Jel 19:11-13.

477 Pl. Strack–Billerbeck: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, II. köt. 349, 351-352. o.

478 Keveset, de nem semmit, mint ezt később tárgyalni fogom.

479 Jákób mondja a Targum Onkeloszban (Gn 28:21): „... és az Örökkévaló Mémrája lesz Istenem”[vÍhé mémrá d'Ádónáj lí láÁlá]. Részletesen minderről ld.: Santala: *The Messiah in the Old Testament...* , 88-94. o. Itt bizonyítani igyekeznek,

hogy a *Mémrát* is azonosítja a rabbinikus felfogás a *Metatronnal*, *Szár Háppánímmal* stb., valamint azt is állítja, hogy Philónnál a *Logosz* szintén azonosítható mindezekkel.

⁴⁸⁰ Ez zajlik is, ld. Santala idézett művét és annak bibliográfiáját.

⁴⁸¹ Pl. Mt 22:41-45, 28:18, Mk 12:35-37, 16:19, Lk 20:41-44, Jn 5:19-27, 16:15, 17:2, Csel 2:34-36, 1Kor 15:24-28, Ef 1:20-23, Fil 2:6, Héb 1:2-4, 10:12 stb.

⁴⁸² Zsolt 110:1.

⁴⁸³ Ld. pl. a zsoltár targumának 4. versét, illetve a Zsolt 2:7-hez fűzött *midrást*, ahol ez explicite szerepel.

⁴⁸⁴ bChágigá 14a.

⁴⁸⁵ Flusser: *Jézus*, 119. o., a kiemelés tőlem.

⁴⁸⁶ Ef 1:20-22, Kol 2:10-15 stb.

⁴⁸⁷ 1Krón 29:23.

⁴⁸⁸ bSzanhedrin 20b.

⁴⁸⁹ Pl. Jn 14:28.

⁴⁹⁰ 1Kor 15:24-28.

⁴⁹¹ Ld. még minderről Strack–Billerbeck: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I. köt. 1017. o.

⁴⁹² Jn 1:1-3,14a.

⁴⁹³ Amelyet plasztikusan bemutat a fentebb már idézett bKiddúsín 49a és a toszafisták ahhoz fűzött kommentárja.

⁴⁹⁴ Itt megjegyezhető, hogy ebből fakadóan a keresztény krisztológia azonosítja a Messiást magával a Szentírással, így a Tórával is, valamint a Péld 8:12-36-ban szereplő Bölcsességgel (mivel a *chochmá* szó helyesen fordítható *logosznak* is görögre), amely a világ teremtése előtt létezett, és partnerként, építőmesterként, illetve „dajkált fiúként” (*ámún*) részt vett a Teremtés művében. Pontosan ugyanezt az azonosítást teszi meg, és ugyanezt a felfogást vallja a Midrás is a B’résít Rábbá 1:1-ben.

⁴⁹⁵ Gondoljunk Tertullianus híres, még a korai keresztény felfogást tükröző *credo quia absurdum est* (azért hiszem, mert képtelenség) elvére. Meggyőződésem szerint ennek a paradox jellegnek az oka az, amit Kant *A tiszta ész kritikájában* bizonyított: amikor a véges emberi értelem saját a priori felfogásmódjain (pl. tér és idő) túli (transzcendens) tárgyakat igyekszik megragadni (márpedig Isten lényege és minden lényegi tulajdonsága ilyen), akkor szükségszerűen ellentmondásokba keveredik, egymással logikailag ellentétben lévő állításokat fogalmaz meg egyszerre.

⁴⁹⁶ Ebionitán a Jézus isteni természetébe vetett hitet elutasító zsidókeresztény irányzatot értem itt.

⁴⁹⁷ Jn 10:24-38, kiemelések tőlem.

⁴⁹⁸ Zsolt 82:1-2,6-7.

⁴⁹⁹ Pl. bSanhedrin 6b, 7a. Egyes értelmezők ebben az értelemben magyarázzák a Tórában ezeken a helyeken is:

Ex 21:6, 22:7,8, de ez nem szükségszerű értelmezés (Istennek is nehézség nélkül lehet értelmezni).

⁵⁰⁰ bÁvodá Zará 5a.

⁵⁰¹ Ugyanezt a gondolatot megfogalmazza az Újszövetség a 2Pt 1:3-4-ben is: Isten szava és ígéretei által a hívők „*isteni természetben részesültek [genészthe theiasz koinónoi phüszeósz]*”.

⁵⁰² A tárgyalt zsoltárvers alapján állítja egyébként a rabbinikus irodalom, hogy a *S'chíná* jelen van az imádkozó gyülekezetben (B'résít Rábbá 48:7, B'midbár Rábbá 11:2, D'várím Rábbá 7:2, Sír Hássirim Rábbá 2:24, bB'ráchót 6a, mAvót 3:6). Ez szoros hasonlóságot mutat Jézus önmagára vonatkozó szavaival (Mt 18:20).

⁵⁰³ Explicit módon Istennek és/vagy „az Úr”-nak a következő helyeken állítja az Újszövetség Jézust: Mt 28:6, Mk 16:19-20, Lk 7:13,31, 10:1, 11:39, 12:42, 13:15, 17:6, 18:6, 22:31, 22:61, 24:34, Jn 4:1, 6:23, 13:14, 20:28, 21:7, 21:12. Az *Apostolok Cselekedeteiben* pedig: 9:5-6,10-11,15,17, 20:28 (egyes szövegváltozatokban). Implicit módon pl.: Mt 1:23, 9:6, Jn 8:58 stb. Részletesebben ld. Conner: *The Foundations of Christian Doctrine*, 167-171.o.

⁵⁰⁴ 1Tim 3:16, kiemelés tőlem.

⁵⁰⁵ Minderről ld. Metzger-Ehrman: *Az Újszövetség szövege*, 58. o., 27. jegyzet, 285-286. o.; Metzger: *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 573-574. o.

⁵⁰⁶ A zsidóságból hozva párhuzamot: a Tanach hivatalosan elfogadott maszoretikus szövegénél ma már ismertek régebbi változatok például Qumránból, a kairói genizából vagy a Szeptuagintából visszakövetkeztetve. Ez mégsem

befolyásolja a vallási közösség által szentesített maszoretikus szöveg (melynek legrégebbi kéziratai is ezer évvel későbbiek a qumrániaknál) továbbra is uralkodó jellegét. A tulajdonképpeni *szent szöveg* továbbra is a maszoretikus szöveg. A filozófiai-teológiai kérdés tehát az: *ki mondja meg, hogy mi a szent szöveg, ki „hordozza” azt? A hitbeli közösség vagy a történészek? Alá van-e rendelve a Szent Írás a történettudománynak?* A régebbi kézirat biztosan hitelesebb-e, mint az elfogadott szöveg (amely alapulhatott még régebbi, de mára elveszett kéziratokon)? Ez ismét egy külön nagy tanulmányt igényelne, ezért én most a levegőben hagyom a kérdést. Mindamellett nyilvánvaló a válasz: *a Szentírást mint szent írást* a hitbeli közösség hordozza, és nem a történészek. Vö. még a *A Tanach és az Újszövetség szövege egységének posztulátuma* c. alfejezetben írottakkal.

⁵⁰⁷ Pl. a Hebrew New Testament.

⁵⁰⁸ Kol 2:8-9.

⁵⁰⁹ Rm 9:3-5.

⁵¹⁰ Így: „... a Messiás származik test szerint. Ő , aki mindenek fölött való Isten, legyen áldott... ’; vagy így: „... a Messiás származik test szerint, aki mindenek fölött áll. Isten legyen áldott... ”

⁵¹¹ A részletes szövegkritikai vita, valamennyi álláspont és az azok mellett szóló érvek, valamint kimerítő szakirodalom megtalálható: Metzger: *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 459-462. o. Az eltérő verzió melletti döntés kifejezetten teológiai motiváltságú.

⁵¹² Említeni szokták még ezzel párhuzamos helyként a Tit 2:13-at, amely hasonlót állít.

⁵¹³ 1Kor 12:3.

⁵¹⁴ Vermes: A zsidó Jézus, 136-168. o.

⁵¹⁵ Ugyanezt hangsúlyozza a Mt 16:17 is.

⁵¹⁶ Héb 1:8,10, 1Jn 5:20, 2Pt 1:1, Fil 2:6.

⁵¹⁷ A kurzivált nyolcszavas nevet betű szerint lefordítottam, nem az IMIT-fordítást követtem, mivel az maga is már tendenciózus: *Csodálatosat határoz a hatalmas Isten, Örök atya, Béke fejedelme.*

⁵¹⁸ A Targum és a D'várím Rábbá 1:20 egyértelműen a Messiásra vonatkoztatja (és ld.: B'midbár Rábbá 11:7 is), a Szifré a Nu 6:26-hoz szintén messianisztikus értelemben kommentálja (Edersheim: *The Life and Times of Jesus the Messiah*, II. köt., 5. fejj. nyomán)

⁵¹⁹ bSzanhedrin 94a.

⁵²⁰ Rút Rábbá 7:2, B'résít Rábbá 97.

⁵²¹ bSzanhedrin 94a.

⁵²² bSzanhedrin 99a.

⁵²³ „Azt mondta [Jákób] neki [Ézsaunak]: Még meg kell születnie tőlem a Messiásnak, akiről meg van írva: Egy gyermek születik nekünk... ”

⁵²⁴ Erről és a Messiás isteni természete körüli vitáról, rabbinikus szövegekről részletesen lásd Fruchtenbaum *Messianic Christology* c. művét.

⁵²⁵ A Jastrow szerkesztette A Dictionary of the Targumim... szócikke nyomán.

⁵²⁶ Zech 12:8, kiemelés tőlem.

⁵²⁷ bSzúkká 52a.

⁵²⁸ Mi 5:1, kiemelés tőlem.

⁵²⁹ Hasonlóképp az Újszövetség (Mt 2:4-6), valamint a Pirké de-Rabbi Eliézer (3.), és más késői rabbik (Edersheim: *The Life and Times of Jesus the Messiah*, II. köt., 5. fejj. nyomán)

⁵³⁰ Akkor nem, ha úgy értjük, hogy *genealógiája, családfája vezethető vissza a kezdetekig* – de ez persze minden egyes emberről elmondható, tehát nem messiási kiváltság...

⁵³¹ Ld. Strack–Billerbeck: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II. köt. 349, 351-352. o. Mindamellett minden emberi lélek preegzisztenciáját viszont tanítja a rabbinikus irodalom, így ennyiben nyilván a Messiásét is. Valamint: „A világ teremtésének kezdetén a Messiás király már létezett, mivel Isten gondolatában [mind] már létezett még a világ teremtése előtt.” (Pesziktá Rábbáti 33:6, idézi Stern: *Jewish New Testament Commentary*, 670. o.)

⁵³² B’résít Rábbá 2:4. Ez Rabbi Sim’ón ben Lákis értelmezése (250 körül) a Jes 11:1-2 alapján. A *midrás* szövege alapján nem egyértelmű, hogy allegorikusan érti-e, vagy szó szerint. A Messiás mint Isten szava kapcsán pedig már láttuk a Tóra preegzisztenciáját, és azt, hogy a korai kereszténység azonosította a Messiást a Tórával (is).

⁵³³ Fruchtenbaum *Messianic Christology* című művében az általam tárgyalt három Tanachhelyen kívül még az

alábbiakat elemzi, mint a Messiás isteni természetének bizonyítékait: Jer 23:5-6, Zsolt 2:7-12, Jes 7:14, Zsolt 110., Péld 30:4, Zsolt 45:6-7, Hos 1:7, Zech 2:10-11.

⁵³⁴ Pl. Ez 28:2-10, Jes 14:13-14, Dán 11:36 stb. A posztbiblikus zsidóság szemében a gyilkos rémuralmat bevezető Antiokhosz Epiphanész önistenítése minősítette végleg a legsúlyosabb és legveszedelmesebb bűnné azt, ha egy ember önmagát istenként állította be.

⁵³⁵ Pl. 2Thes 2:4, Jel 13:4-15, 14:9-11. Az Újszövetség az Antikrisztusról mondja, hogy ember léteire Istenként imádtatja magát, az őt imádók számára pedig az örök kárhozat büntetését ígéri.

⁵³⁶ Nem a felekezet értelmében.

⁵³⁷ Nu 23:19, kiemelés tőlem.

⁵³⁸ A. B. Bruce, idézi Conner: The Foundations of Christian Doctrine, 159.o.

⁵³⁹ A Szeptuaginta szerint: „Az Isten nem olyan, mint az ember, hogy ingadozzon, és nem is olyan, mint az ember fia, hogy megijedjen... ” A targumok szerint: „Nem olyan az emberek fiainak szava, mint Isten szava [mémár előhá]; az emberek fiai beszélnek, de hazudnak; nem is olyan, mint a test gyermekeinek tettei, akik elhatározzák, hogy megteszik, de meggondolják magukat, és tanácsukat megváltoztatják... ”(Onkelosz így, Jonátán is hasonlóan).

⁵⁴⁰ jTáánít 65b: „R. Avíhú mondta: Ha egy ember azt mondja, Isten, az hazudik; ha azt mondja, Emberfia, nevetnek rajta; ha azt mondja, felmegyek az égbe, akkor nem tartja meg.” A Talmud szerint Jézust nem ezért, hanem varázslásért és bálványimádásra való felbujtásért ítélték halálra

(bSzanhedrin 43a, 67a, 107b), de ezek a vélemények mind későiek (3-4. sz.).

⁵⁴¹ bSzanhedrin 106a, amelyben Rabbi Sim'ón ben Lákis a Nu 24:23-at, Bil'ám szavait haggadikus módon (nemcsak a pontozást, hanem a mássalhangzókat is) megváltoztatva így idézi: „Jaj annak, aki életre kelti magát Isten nevével”; és lásd a Rási kommentárját is ehhez: „Bil'ám, aki életre keltette magát Isten nevével, magát Istennek nevezi.” Herford szerint ez Jézusra utal (Herford: *Christianity in Talmud and Midrash*, idézi a Soncino-féle fordítás, bSzanhedrin 106b, 42. láb.). Klausner szerint ezt vallja Geiger és Laible is, ő maga viszont tagadja (Klausner: *Jézus*, 17-19. o.)

⁵⁴² Pl. bJómá 9b, bSzótá 48b, bSzanhedrin 11a. Bár Hillél 30 tanítványáról máshol azt mondják, az isteni Szellem – melyet a *S'chíná*val is azonosítanak – rajtuk volt (bSzúkká 28a), azt bizonytalán állíthatjuk, hogy megnyilvánulásai ritkák voltak – később még inkább –, és a rabbinikus döntésektől egyáltalán nem kívánják meg, hogy általa hozassanak meg. Ezzel szemben az Újszövetség középpontjában álló egyik állítás az, hogy Jézus által a hívők a Szent Szellemet kapják meg, akár tömegméretekben is (Mt 3:11, Mk 1:8, Lk 3:16, 11:13, Jn 1:31-33, 7:37-39, 14:16-17,26, 16:7-15, Csel 2:1-18,33, 8:15-17, 10:44-47, 19:1-6, 1Kor 12-14. feje. stb.).

⁵⁴³ Opponensem, Domán István főrabbi úr ezen a ponton az Isten egységével vagy megosztottságával kapcsolatosan általam írottak ellenében hitet tesz amellett, hogy „az Ehód szó megkerülhetetlen, ami félreérthetetlenül szögezi le Isten megosztathatlan egységét.” Ezt nem is vitatom, sőt az Újszövetség sem vitatja. Hiszen utóbbi az Atya és a Fiú egységét számtalan helyen hangsúlyozza, amit a modern héber Újszövetség-fordítások mindenhol az *echád* szóval fejeznek ki (de az ókori szír Pesittá is a megfelelő *chád* szóval). A

szónak ez a használata ugyanakkor, a többség egysége, az egység többsége, bár a nyelvben megengedett, mondható, sőt tartalmaz, mégsem logikus. Erre tórai példa is van: a férfi és a nő házastársi egységét a szöveg a „*lesznek egy testté*”, *v'hájú l'vászár echád* kifejezéssel írja le, ennek ellenére a házaspárok két külön ember maradnak testileg, nem nőnek össze, nem válnak sziámi ikrekké. Az *echád* szónak tehát van olyan tórai jelentése, amelyben az egység kettősséget hordoz. Számos hebraista szerint az *echád* éppenséggel összetett egységet jelent, míg az oszthatatlan egységet a *jáchíd* szó jelenti. Ennek az *Echádnak* a további értelmezése az, ahol a zsidóság és kereszténység párbeszéde, valamint maga a gondolkodás elhagyja minden lehetséges racionális teológia és történettudomány birodalmát a hit irracionális fókuszpontjába tartva. Ha Istent véges értelmünkkel meg tudnánk érteni, az biztos bizonyítéka lenne annak, hogy megint nem Őt értettük meg, hanem valami mást, amit nem akartunk. Így – mint ezt jeleztem is dolgozatomban – ennek megoldására tudományosan nem vállalkozhattam.

⁵⁴⁴ Erről egyébként már Marcel Simon is írt *A zsidókereszténység problémái* c. tanulmányában.

⁵⁴⁵ Amely valójában egyáltalán nem következik a keresztény teológiából, ugyanis annak állítása szerint nem a zsidók, hanem az egész emberiség egyformán bűnrészes a Messiás halálában, és csak az által válhat valaki kereszténnyé, bármilyen nemzetből származik is, ha ezt önmagára nézve elismeri, ám mindez éppen azért történt, hogy az egész emberiség bűnbocsánatot kaphasson. Ezért egy igazi keresztény semmilyen körülmények között, semmilyen mértékben sem fogadhatja el a teológiai – vagy bármilyen más – antiszemizmust. Erről bővebben lásd: Ruff: *Holocaust és Egyház – morálteológiai szempontból; Az újprotestáns mozgalmak zsidóságképe.*

⁵⁴⁶ Rm 9-11. fej.

⁵⁴⁷ Bár – főleg talán Franz Rosenzweig munkássága nyomán – a modern európai zsidóságban megkezdődött ennek az ellentétességnek egy mélyebb filozófiai feldolgoása is. De ezek már nem a klasszikus, ókori judaizmus „egyszerű”, elutasító álláspontját tükrözik.

⁵⁴⁸ Mt 5:17-20, kiemelés tőlem. Jegyezzük meg: az „egek királysága” az újszövetségi szövegekben nem a keresztény „mennyországot”, a túlvilágot, de még csak nem is az eljövendő világot [ólám hábá] jelenti, hanem a szó Dániel által használt értelmében (Dán 2:44, 7:27) a Messiás és szentjei által *a földön* a történelem végén megvalósuló világbirodalmat, amelyben Isten akarata uralkodik a nemzetek fölött. Az ebbe, mint közeli lehetőségbe való belépés feltétele az idézett rész utolsó mondata.

⁵⁴⁹ Mt 15:1-9.

⁵⁵⁰ Mk 7:1-13.

⁵⁵¹ Mt 16:5-12.

⁵⁵² Mt 23:1-4.

⁵⁵³ Mt 9:11-13, Mk 2:16-17, Lk 5:30-32, 15:2, 19:7 v . bB’r ch t 43b.

⁵⁵⁴ Jn 4:7-9. Ez a rabbinikus szabályozás értelmében tisztátalanságot okozott, mert a samaritánus nők „szüntelenül menstruálóknak”, azaz súlyosan tisztátalanoknak minősültek, akikkel minden érintkezést kerültek.

⁵⁵⁵ Mt 23:16-26.

⁵⁵⁶ Bibó: Zsidókérdés Magyarországon 1944 után, 22., 25., 33-34. o.

⁵⁵⁷ Mt 22:34-40. A legnagyobb parancsnak Isten teljes személyiségünkkel való szeretetét, a második legnagyobb az embertárs szeretetét tartotta.

⁵⁵⁸ Mt 5:18-19.

⁵⁵⁹ Mk 12:28-34, Mt 15:4-5, Mk 7:10-13.

⁵⁶⁰ Beleértve a fejezet első részében már tárgyalt problémákon (pl. szombati gyógyítás, kalásztépés stb.) kívül még az alábbi helyeket: Mt 9:9-13, 23:13-28, Mk 2:13-17, Lk 5:27-32, Jn 7:21-24 stb.

⁵⁶¹ Encyclopaedia Judaica, Halakhah szócikk, Approaches to Halakhah, Ortodox, The Analytical Approach c. fejezet.

⁵⁶² Jn 10:22.

⁵⁶³ Mt 14:19, 15:36, 26:26-27, Mk 6:41, 8:6-7, 14:22-23, Lk 9:16, 22:17,19, 24:30,35 (!), Jn

6:11. Pál apostol az étkezés előtti áldást kötelezővé tette még a pogánykeresztény hívőkre nézve is: 1Tim 4:3-5.

⁵⁶⁴ Mt 26:30, Mk 14:26.

⁵⁶⁵ Jn 7:2-10.

⁵⁶⁶ Mk 11:16, vö. pl. bJvámót 6b.

⁵⁶⁷ Mt 22:23-33, Mk 12:18-17, Lk 20:27-40.

⁵⁶⁸ Bár ez főleg Onkelosz Targumára vonatkozik, ami az 1. században még nem készült el. De az a fordítási hagyomány, amit képvisel, szóban nyilvánvalóan régebb óta létezett már. A targumok szövegtörténete, mint ismeretes, azért nehéz kérdés, mert az i. e. 2 és az i. sz. 7. század között vélhetően folyamatosan javították a szövegeiket az éppen érvényes *háláchát* követve.

⁵⁶⁹ jPeá 2:17a, bBráchót 5a.

⁵⁷⁰ Smót Rábbá 41:6.

⁵⁷¹ jPeá 2:17a, bMgillá 19b.

⁵⁷² Menj és nézd meg, hogyan cselekszik a sokaság” (bBráchót 45a); Hillél pedig így szól:

„Hagyjad Izraelre: ha nem is próféták, de próféták fiai”(bPeszáchím 66a). Itt meg kell jegyezni, hogy ha ezt az elvet a mai zsidóságra is alkalmazom, akkor az ortodoxia, a „Sulchán Áruchzsidó” ideálja megbukik, hiszen elenyésző kisebbségben van mind a diaszpórában, mind az Erecben.

⁵⁷³ bBává Mciá 59b, rövidesen részletesen is tárgyalni fogom.

⁵⁷⁴ bTmúra 14b, kiemelés tőlem. Hasonló ehhez: „Zűrzavar keletkezne az elmédben, ha leírnád a *szóférek* szavait. Hogy miért? Mert ha le akarnád írni őket, olyan mennyiségű anyagot találnál, hogy végtelen és határtalan mennyiségű könyvet kellene írnod. Ezért van megírva: »A sok könyvcsinálásnak nincs vége.« (Préd 12:12)”(Bmidbár Rábbá 14:4)

⁵⁷⁵ Vermes Géza fő kritikai észrevétele Strack–Billerbeck *Kommentar...* c. általam is használt művével szemben, hogy nem veszi figyelembe a rabbinikus irodalom történeti fejlődését, és 3-4. századi rabbik véleményét úgy idézi, mintha azok relevánsak lennének az 1. századi állapotok tekintetében (Vermes: *Jézus és a judaizmus világa*, 133-135. o.). Ez valóban nagy probléma, melynek egyik fő gyökere éppen az, hogy a rabbinikus irodalom ahistorikus, időtlen szerkesztést mutat, és szándéka szerint ilyen tanítást ad. Ezért késői rabbik szájából is hallhatunk elvileg nagyon régi hagyományt; míg egy korai *bárájtáról* is kiderülhet viszont, hogy történetileg kétes hitelességű. Én ebbe a nagyon nehezen tisztázható és kezelhető történettudományi problémába nem akartam belebocsátkozni, ezért bánok a rabbinikus irodalommal általában úgy, teológiai szempontból, mintha időtlennek tekinteném, legalábbis akkor, amikor maga a szöveg nem ad kifejezett támpontot az időbeliség meghatározhatóságára és jelentőségére. De itt azért szeretném leszögezni, hogy természetesen figyelembe veszem a rabbinikus iratok keletkezésének idejét, és – ha nem jelzem is mindig külön – történeti szempontból kisebb súllyal veszem figyelembe például a nagyon késői Jálkút Simónínak vagy Smót Rábbának stb. a tanúságtételét, mint egy korai és hitelesnek látszó *misnáét* vagy *bárájtáét*. Teológiai szempontból viszont a szóbeli Tan időtlen valóság: minden részlete azonos tekintéllyel áll szemben vagy támaszt alá egy-egy újszövetségi állítást.

⁵⁷⁶ Dt 17:8-13.

⁵⁷⁷ Vermes: A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története, 187. o.

⁵⁷⁸ „Ezek a Pimaszok, akik Jeruzsálemben vannak, ők azok, akik elvetették az Úr törvényét, és Izrael Szentjének szavát megvetették (...) Ez a Pimaszok gyülekezete, akik

Jeruzsálemben vannak... ”(*Jesája kommentár*, 4Q162, 2:6-10, Fröhlich Ida fordítása.) Szerintem ez a hely is vonatkozhat a farizeusokra: „A fal építői – akik a Cav után mennek; a Cav – ő a Csepegtető... ”(*Damaszkuszi irat*, CD, 4:19) A „fal építői” vonatkozhat az „építsetek védőkerítést a Tóra köré” farizeus alapelveire (bÁvót 1:1), a „Cav” pedig egyértelműen a Jes 28:10-ben szereplő, valószínűleg *parancs* jelentésű szó, melyről a próféta ezt mondja: „parancs parancsra, parancs parancsra [cáv lácáv cáv lácáv]”, azaz aprólékos törvényi túlszabályozásra utal. A „csúfolót”, a „csepegtetőt” és a „sima dolgok kutatását” azonosítja a *Damaszkuszi irat* 1:14-18, ez tehát mind a farizeusokra és szadduceusokra vonatkozhat, akik eltévelyítették Izraelt.

⁵⁷⁹ Vö. Mt 3:7.

⁵⁸⁰ Josephus: *A zsidók története*, 18:116.

⁵⁸¹ Josephus: *A zsidók története*, 17:42. A nép létszámáról való becslés: Vermes: *Jézus és a judaizmus világa*, 26. o., Josephus: *A zsidó háború*, 6:9:3.

⁵⁸² Mt 4:12-16, Jn 1:47.

⁵⁸³ Ezt rövidesen részletesen ismertetem majd.

⁵⁸⁴ Szanhedrin 88b.

⁵⁸⁵ A mai kor viszonyait tekintve azonban a rabbinikus judaizmus klasszikus formája elvesztette ezt a hatékonyságát, mint ezt jól mutatja a zsidóság újbóli pluralizálódása az újkortól fogva, valamint a rabbinikus judaizmus ambivalens viszonya Izrael államához. Ma már az első század szinte minden irányzata újból létezik (ortodox, konzervatív, reform, vallásos és nem vallásos, cionista,

zsidókeresztény stb.) talán az esszénusokat és a szaduceusok főpapi pártját kivéve.

⁵⁸⁶ Én most az Encyclopaedia Judaica Halakhah szócikke alapján tekintem át ezeket (Dogmatics of the Halakhah. Sources of Authority c. fejezet).

⁵⁸⁷ A Tóra szerint tévedhet az egész nép is: Lv 4:13.

⁵⁸⁸ Jewish Encyclopaedia, Oral Law szócikk.

⁵⁸⁹ Utalva ezzel a Dt 30:12-re: „Nem az égben van [a parancsolat], hogy mondanád: ki száll föl számunkra az égbe, hogy elhozza nekünk és hirdesse azt nekünk, s megtegyük... Hanem közel van hozzád az ige nagyon, szádban és szívedben, hogy megtegyed.” A fenti történetben olvasható koncepciónak ellentmondani látszik, hogy mennyei hang döntötte el Javnéban a Hillél és Sámáj iskolája között fennálló versengést: a *bát-kól* nyilatkoztatta ki, hogy „a *háláchá* mindig Hillél házát követi” (bÉrúvín 13b, jBráchót 1:7,3b). Ebben az esetben nem merült fel, hogy a *háláchá* „nem a mennyben van”.

⁵⁹⁰ Utalás az Ex 23:2-re, amely ezt a fordulatot, úgy tűnik, éppen ellenkező értelemben használja: „Ne légy a sokaság mellett a rosszra, és ne vallj pörös ügyben, hajolván a sokaság felé joghajlításra [*vló tááne ál riv lintót áchéré rábbím lcháttót = és ne felelj törvényi vitában, hogy hajolj sokak/nagyok után hajlítva*].”

⁵⁹¹ Szó szerint „*megáldották*”, de ez itt eufemizmus. Eszerint Rabbi Eliézer nem fogadta el a többségi határozatot, hiszen akkor nem közösítették volna ki.

⁵⁹² A kiközösítetteknek kellett ezt tenniük.

⁵⁹³ A *nászi*, aki a kiközösítést ösztönözte.

⁵⁹⁴ Hogy imája során ne tudja kiönteni szívét Isten előtt.

⁵⁹⁵ Az újholdkor mondott imákból kihagyták a személyes kéréseket megfogalmazó részt, így akkor nem állt fenn ez a veszély. A hiányos hónap azt jelenti, hogy az újhold nem a 30., hanem 29. nap után állt be.

⁵⁹⁶ bBává Mčíá 59a-b.

⁵⁹⁷ Mivel a Dt 13:1-4 alapján csoda vagy jel sem igazolhat egy törvénytől való elszakadást, ezért a törvényi vitákban a csoda nem érv.

⁵⁹⁸ Mint ismeretes, II. Rábbán Gámáliél *nászi*ként óriási erőfeszítéseket tett arra, hogy a *háláchát* egységesítse, a javnéi Szanhedrin tekintélyét megerősítse annyira, hogy az pótolni tudja a jeruzsálemit, és így a nemzet egysége megmaradjon. Nemcsak sógorát közösítette ki ennek érdekében, de Rabbi Jósuával is súlyos konfliktusai voltak, melyek végül ahhoz vezettek, hogy társai egy időre elmozdították a *nászi* hivatalából.

⁵⁹⁹ Dt 13:2.

⁶⁰⁰ Dt 17:11.

⁶⁰¹ jBráchót 1:3b:58. Ugyanez: jSanhedrin 11:30b:1, jÁvodá Zará 2:41c:49. Ld. még: bSanhedrin 88b.

⁶⁰² Szifré Dt 17:10 §154 (105a), idézi Strack-Billerbeck: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, I. köt., 910. o.

⁶⁰³ Vermes: A zsidó Jézus, 91-113. o.

⁶⁰⁴ Alapvetően a Dt 17:1-13 és 16:18-22.

⁶⁰⁵ A fentiekkel némileg ellentétben a talmudi források éppúgy, mint a qumrániak, az Újszövetség vagy Josephus, megemlékeznek arról, hogy a Szent Szellemnek rendszeres megnyilvánulásai fordultak elő egyes embereken, csoportokon Maleáchi prófétától fogva folyamatosan a Szentély pusztulásáig, sőt még az után is (Hillélnek például harminc olyan tanítványa volt a Talmud szerint, akiken a Szent Szellem volt). Nem volt kizárva, hogy próféta – sőt a Próféta – léphet fel. Az az állítás, amely szerint a Szent Szellem működése megszűnt, valószínűleg csak úgy értendő, hogy inspirált, a kánon részét képező szent iratok nem születtek ebben az időszakban.

⁶⁰⁶ Bár arról, hogy a nép válságát, életveszélybe sodródását ilyenkor ki is okozza valójában, abban is eltérhet a próféta véleménye a hivatalos vezetőségtől: „És volt, amint meglátta Acháb Élijáhút, így szólt hozzá: Te vagy-e az, Izraél megzavarója? Mondta: Nem én zavartam meg Izraélt, hanem te és atyád háza azzal, hogy elhagytátok az Örökkévaló parancsolatait és jártál a Báalok után.”(1Kir 18:17-18)

⁶⁰⁷ Jóel 2:28-32. Újszövetségi értelmezését lásd: Csel 2:14-33.

⁶⁰⁸ Nu 11:25-29

⁶⁰⁹ Nu 17:1-9, Dt 12:4-14.

⁶¹⁰ 2Kir 18:19-39, a rabbinikus hivatkozás: bZváchím 4b, bJvámót 90b.

⁶¹¹ ⁶⁴ bSanhedrin 89b.

⁶¹² Lieberman: *Hellenism in Jewish Palestine*; Daube szerint még az „építsetek védőkerítést a Tórának” programja is görög eredetű, mert Platónnál is szerepel (*Törvények* 7 793B, idézi Daube: *Rabbinic methods of interpretation and hellenistic rhetoric*, 243. o.).

⁶¹³ Ex 23:2.

⁶¹⁴ bBráchót 45a, bPeszáchím 66a.

⁶¹⁵ Lv 4:13.

⁶¹⁶ Mt 23:1-2.

⁶¹⁷ Dt 16:18-20.

⁶¹⁸ Dt 17:8-13

⁶¹⁹ Amivel a házasságtörés gyanújába került nőt próbára tették a Nu 5:11-31 törvénye által.

⁶²⁰ Hos 4:14.

⁶²¹ bSzótá 47a (*misna*).

⁶²² Josephus: A zsidók története, 20:6:1.

⁶²³ Josephus: A zsidók története, 20:8:5.

⁶²⁴ bSzúkká 28a

⁶²⁵ bJómá 39b.

⁶²⁶ tSzótá 14:1-2.

627 Dt 1:17.

628 Uo.

629 A bírák befolyásolására.

630 A Talmud általános véleménye, hogy az ítélethozatalban való hamisság miatt hagyja el Izraelt a *Schíná*, és az abban való igazságosság miatt van jelen.

631 Zsolt 82:1.

632 Ez 33:31.

633 Jes 5:20.

634 Mivel a Jes 5:20 szerint ez jár azoknak, „akik a jót rossznak, a rosszat jónak mondják”.

635 Bír 17:6.

636 Dt 15:9.

637 Jes 3:16.

638 Péld 15:27.

639 A „két Tóra” kifejezést a rabbinikus irodalom az írott és a szóbeli Tóra közötti különbségtételre használja elsősorban, tehát arra is érthető (Sír Hássírím Rábbá 1:16,21; bSvuót 29a). De úgy is értelmezhető ez a kifejezés itt, hogy a farizeusok két iskolája nem tudott megegyezésre jutni, hiszen csak jóval később, a Szentély pusztulása után, a javnéi Szanhedrinben nyilatkoztatta ki egy égi hang, hogy „a *háláchá* mindig Hillél házát követi” (bÉrúvín 13b, jBfáchót 1:7,3b).

⁶⁴⁰ bSzótá 47b.

⁶⁴¹ bSzanhedrin 88b.

⁶⁴² Rábbán Simón ben Gámáliél volt ekkoriban a Szanhedrin elnöke, a *nászi*.

⁶⁴³ Josephus: *Önéletrajz*, 191kk. (a magyar kiadásban: Josephus: *A zsidó háború. – Önéletrajz*, 513-532. o.).

⁶⁴⁴ Ezek a papok tulajdonát képezték a Lv 7:8 alapján.

⁶⁴⁵ A kifejezés a héten éppen szolgáló papi nagycsaládot jelenti.

⁶⁴⁶ Szó szerint a „karok emberei”, a papok között lévő erőszakos emberek.

⁶⁴⁷ Amelyekkel a népet verik, ld. lentebb. A boithiánus főpapok és követőik ráadásul hellenista eretnekek is voltak. Mindegyik itt felsorolt család főpapi család!

⁶⁴⁸ Minden bizonnyal azonos az idősebbik Anannal (ez az evangéliumokban szereplő Annás), vagy fiával, a fiatalabbik Anan főpappal Josephusnál. Előbbi Jézus, utóbbi Jakab, Jézus testvére kivégeztetésében volt részes, amiről Josephus azt írja, hogy törvénytelenül történt – olyannyira, hogy Agrippa le is váltotta miatta Anant –, jóllehet az egész Szanhedrin részt vett benne (Josephus: *A zsidók története*, 20:9:1 [20:197-203], a magyar fordításban: 580-581. o.) Valamelyik Anan ezek közül az, akit a fentebbi Josephus-idézet is korrumpálhatósággal vádol. Tehát ismét valamennyi korabeli forrás – Talmud, Josephus, Qumrán, Újszövetség – egybehangzóan megerősíti a korrupció és törvénytelenség vádját a Szanhedrint és a főpapokat illetően. Egyébként a

főpapokat köztudomásúan mindig vagy a Heródesek vagy a római helytartók nevezték ki és váltották le, ami szintén nem túl bizalomgerjesztő tény rájuk nézve: nyilvánvaló, hogy az elnyomó birodalom bábjai voltak. Szintén valamelyik Anan volt az, akit Pál a Szanhedrin előtt állva „kimeszelt fal”-nak szólított törvénytelenége miatt.

⁶⁴⁹ Titkos tanácskozásaik, amelyeken jogtalan tetteket vittek végbe.

⁶⁵⁰ Josephusnál is szerepel: *A zsidók története*, 20:1:3.

⁶⁵¹ Amelyekkel jogtalan határozataikat megírták.

⁶⁵² Utalás a Sámuel próféta idejében szolgáló főpapra, akinek fiai paráználkodtak és erőszakkal elvettek az áldozatokból, ami miatt az emberek meggyűlöltek Isten szolgálatát, Isten pedig elvetette a Silóban felállított mózesi Sátor, s a frigyláda is fogságba került. Maga a Talmud is Éli főpap fiaival állítja tehát párhuzamba a fentebb felsorolt főpapi családokat. Így a Második Szentély pusztulása is párhuzamba kerül a silói Sátor pusztulásával a talmudi szövegben.

⁶⁵³ bPeszáchím 57a.

⁶⁵⁴ Josephus: *A zsidók története*, 20:8:8.

⁶⁵⁵ Josephus: *A zsidó háború*, 7:8.

⁶⁵⁶ Hos 4:7.

⁶⁵⁷ Dvárím Rábbá 2:19. Szinte szó szerint ugyanez fogalmazódik meg Pálnak a tanítókkal szembeni panaszában: Rm 2:17-29; és hasonlóra utal Jézus is: Lk 18:2, valamint Jakab: Jak 3:1.

⁶⁵⁸ mHórájót 1:1.

⁶⁵⁹ Dt 17:8, ld. fentebb.

⁶⁶⁰ bSzanhedrin 86b.

⁶⁶¹ Mt 9:14, Mk 2:18, Lk 5:33.

⁶⁶² Az egyetlen ilyen eset, amikor Péter megfeddi őt amiatt, hogy Messiásként a szenvedéséről és haláláról beszél (Mt 16:21-23). De ez nem a Törvény, hanem a messianisztikus próféciaák értelmezésének kérdését érinti.

⁶⁶³ Mt 10:9-10, Mk 6:8-9, Lk 9:3, 10:4, vö: mB'ráchót 9:1.

⁶⁶⁴ Mt 10:11, Lk 10:7.

⁶⁶⁵ Lk 24:53.

⁶⁶⁶ Mt 10:4, Mk 3:18, Lk 6:15, Csel 1:13.

⁶⁶⁷ András és Fülöp görög nevükből és nyelvtudásukból ítélve hellenista beállítottságú családból származhattak: Jn 12:20-22. Ugyanakkor András Keresztelő János tanítványa is volt, tehát ő maga a Törvény szigorúbb megtartására hajlott.

⁶⁶⁸ Jn 1:35-41.

⁶⁶⁹ Mt 9:9-13, Mk 2:13-17, Lk 5:27-32.

⁶⁷⁰ Péterre is gyanakodhatunk e tekintetben, mint azt az előző részben említettem.

⁶⁷¹ Jn 18:15-16.

⁶⁷² Ld. Euszebiosz: *Egyháztörténete*, 3:3:5-7 (95. o.), 3:25:129-132. (124. o.).

⁶⁷³ Csel 2:46, 5:42.

⁶⁷⁴ Csel 5:12.

⁶⁷⁵ Csel 6:7.

⁶⁷⁶ Csel 2:1.

⁶⁷⁷ Csel 6:1-7.

⁶⁷⁸ Csel 6:8-7:60.

⁶⁷⁹ Csel 8:5-40.

⁶⁸⁰ Csel 10:14-16.

⁶⁸¹ Ld. a Rási kommentárját a mChágigá 8:18-hoz.

⁶⁸² Csel 10:19-29, 34-35, 11:1-4, 12-18.

⁶⁸³ Gal 2:11-14.

⁶⁸⁴ Csel 15:10-11.

⁶⁸⁵ Csel 21:17-26.

⁶⁸⁶ Csel 22:12.

⁶⁸⁷ Érdekes, hogy a későbbi keresztény teológiában a kifejezetten zsidóknak címzett két levelet is (Jak, 1Pt) „katholikosz”, azaz „egyetemes”, „közönséges” leveleknek

nevezték el, szándékosan elrejtve a hétköznapi olvasók elől, hogy ezek zsidókhöz szólnak.

⁶⁸⁸ Jak 2:8-13.

⁶⁸⁹ A diaszpórában a rituális és tisztasági parancsok nagy részének megtartása lehetetlen vagy majdnem lehetetlen volt. Ezzel később foglalkozom. A diaszpórazsidóság nem a kereszténység miatt lett engedékeny e tekintetben, hanem már korábban és helyzetéből fakadó szükségszerűségből is az volt.

⁶⁹⁰ Jak 4:11-12.

⁶⁹¹ 1Pt 2:13, vö. bN'dárím 28a, bGíttín 10b, bBává Kámmá 113a, bBává Bátrá 54b, 55a. A S'múél nevű *ámóra* nevéhez kapcsolódó szabály mindamellett csak a 3. század közepén fogalmazódott meg, így a Péter-levél útmutatása jóval korábbi megfogalmazása ennek az elvnek. ³²

⁶⁹² 2Pt 1:16-18.

⁶⁹³ 2Pt 1:19-21.

⁶⁹⁴ 2Pt 3:15-17.

⁶⁹⁵ 1Jn 1:7, 2:2, 4:10 stb.

⁶⁹⁶ Istenre és Jézusra egyaránt vonatkozhat a névmás, itt is, és a következő mondatokban is.

⁶⁹⁷ 1Jn 2:3-9.

⁶⁹⁸ 1Jn 5:2-3.

⁶⁹⁹ A Jézus által adott új parancsról lásd Az „új parancs” c. alfejezetben írottakat.

⁷⁰⁰ 1Jn 3:11-16.

⁷⁰¹ 2Jn 5-6.

⁷⁰² 1Jn 3:4-9.

⁷⁰³ A többi újszövetségi könyv is tartalmaz helyyel-közel apokrif vagy pszeudoepigráf szövegekre való utalást vagy használ olyan szófordulatokat, amelyek azokban is előfordulnak. Ezek nagy részben nem is a nem kanonikus könyveket kívánják támasztékul felhasználni mondandójuk alátámasztásához, hanem egyszerűen csak a kor vallási nyelvhasználatába beivódott kifejezéseket alkalmazzák, így nem tekinthetők egyértelműen apokrif vagy pszeudoepigráf hivatkozásoknak. A szerző nevével együtt, kifejezett idézetként azonban egyedül itt fordul elő ilyesmi.

⁷⁰⁴ Júd 14-15.

⁷⁰⁵ Ti. utal a Micháél angyal és a Sátán között Mózes teste fölött zajló vitára, amely – egyes egyházatyák szerint – szerepel egyrészt a *Mózes mennybemenetele* című apokrifiratban – bár annak ránk maradt szövegében nem –; de a D’várím Rábbá 11:5-10 is hasonlóról számol be.

⁷⁰⁶ Jel 11:1-2.

⁷⁰⁷ Jel 8:5 vö. mTámíd 5:5-6. Arról a szokásról van szó, hogy a mindennapi áldozat során bemutatott illatáldozat egyik parazsastálját a benne lévő parázssal együtt egy pap a Szentély lépcsőiről ledobta a földre az oltár és a Templomépület közé. A hatalmas döndülés, melyet egész Jeruzsálemben hallani lehetett, figyelmeztette az

embereket, hogy az illatáldozatot kísérő közös ima perceken belül elkezdődik. A Jelenések-beli mennyei Templomból a földre ledobott parazsastál szintén figyelmeztető jellegű, lezuhanását mennydörgések, hangok, villámok és földrengés kísérik a földön. A párhuzam nyilvánvaló.

⁷⁰⁸ Jel 5:2, a tekercs felnyitására és felolvasására szóló nyilvános felhívás mozzanata.

⁷⁰⁹ Jel 7:3-8, 14:1-5.

⁷¹⁰ Jel 12:17, 14:12.

⁷¹¹ Csel 5:1-10.

⁷¹² Nu 19:11-22.

⁷¹³ Csel 3:1.

⁷¹⁴ Nu 19:14.

⁷¹⁵ Nu 19:13.

⁷¹⁶ A halott miatt tisztátalanok beléphettek a Templom-hegyre, csak magába a Templomba nem (bPeszáchím a); míg a menstruáció vagy magömlés miatt tisztátalanok a Templom-hegyre sem (bj'vámót 7b).

⁷¹⁷ „A tisztátalansági szabályok teljesen hatályon kívül kerülnek, ha egy egész közösség van tisztátalan állapotban.”(bSzanhedrin 12b, és ld. még: bPeszáchím b, 77a, bM'náchót 9b stb.) Még az áldozatok is bemutatathatók ilyenkor. Ezt a *háláchát* a 2Krón 30:17-20-ra alapozzák.

⁷¹⁸ Pl. 1Kor 8:4-6 stb.

719 Pl. 1Kor 10:14, 1Jn 5:21 stb.

720 Pl. 1Kor 8:10-13, 10:19-28 stb.

721 Pl. Jel 2:14-15, 20 stb.

722 Pl. Csel 15:19-20, 29 stb.

723 Pl. Gal 5:20, Jel 21:8 stb.

724 Pl. Csel 15:20, 29 stb.

725 Pl. Csel 15:20, 29, 1Kor 6:9-20 stb.

726 Pl. 1Kor 5:11, 6:9, Gal 3:19 stb.

727 Pl. 1Kor 5:1.

728 Pl. Rm 1:26-27, 1Kor 6:9 stb.

729 Pl. Gal 5:19, 2Kor 12:21, Kol 3:5 stb.

730 Pl. Ef 4:28 stb.

731 Pl. Rm 13:9 stb.

732 Pl. Kol 3:9, Ef 4:25 stb.

733 Csel 21:20.

734 *Az allegorista kifejezés alatt most és a továbbiakban azt a felfogást értem, amely a Tóra rituális parancsait, sőt esetenként más részleteit (például történeteit) is úgy értelmezi allegorikusan, hogy eközben tagadja is azok gyakorlati megtartásának szükségességét, vagy - történetek esetében - azok történeti hitelességét. Élesen*

megkülönböztetem ezt az *allegorikus* fogalmától, amely ebben a tanulmányban mindössze annyit jelent, hogy *egy rituális cselekmény vagy egy történet értelmezhető allegorikusan is, de ez az allegorikus értelmezés nem vitatja el a szövegtől a szó szerinti érteleme érvényességét* (azaz például allegorikusan magyarázhat egy áldozati rítust vagy egy történetet, de nem tagadja, hogy azt gyakorlatilag is el kell végezni, illetve történetileg is megtörtént). A két fogalom – *allegorista*, illetve *allegorikus* – lényegileg különbözik tehát, s míg az előbbi a Tóra és a judaizmus szempontjából súlyos eretnekség, addig az utóbbit maga a Tanach és a judaizmus is használja (*remez*). Előbbi megtagadja egyes Tanach-beli mondatok, parancsok egyszerű (*p'sát*) értelmét, utóbbi viszont ragaszkodik ahhoz a zsidó írásmagyarázati elvhez, mely szerint „a Tóra egyetlen mondata sem vesztheti el soha *p'sát* értelmét” (bSábbát 63a; bJ'vámót 24a).

⁷³⁵ Csel 15:5.

⁷³⁶ Ld. pl. Jn 12:20-22.

⁷³⁷ Csel 6:8-14.

⁷³⁸ Ld. Csel 7:1-53.

⁷³⁹ Jes 66:1-2.

⁷⁴⁰ 1Kir 8:27-29.

⁷⁴¹ 1Sám 2:12-17, 27-36, 2:10-18.

⁷⁴² Jer 7:1-14, 26:1-7.

⁷⁴³ Jer 26:8-24.

⁷⁴⁴ Az összes eltérés valamennyi lehetséges okát számba veszi: Le Cornu-Shulam: *A Commentary on the Jewish Roots of Acts*, I. köt. 343-370. o.

⁷⁴⁵ Csel 7:16.

⁷⁴⁶ Jós 24:32.

⁷⁴⁷ Ez lehet az oka a Csel 7:4-ben elkövetett kis hibának is, Terach ugyanis még élt, mikor Ábrahám az ígért földjére költözött; valamint a 43. versben Ámósz pontatlan idézésének.

⁷⁴⁸ Vermes: *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története*, 236. o.

⁷⁴⁹ Csel 7:22-23.

⁷⁵⁰ Csel 7:42-43.

⁷⁵¹ Csel 7:38, 53, vö. Dt 33:2 a Szeptuagintában. Ld. még: Josephus: *A zsidók története*, 15:5:3 (136); Longenecker: *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, 103. o.

⁷⁵² Csel 8:5-25.

⁷⁵³ Csel 8:26-40.

⁷⁵⁴ Jn 4:7-9, 40.

⁷⁵⁵ Csel 10:9-23, 27-36, 44-48.

⁷⁵⁶ A „teljes prozelita”, illetve az „istenfélő” pogány fogalmát pontosan tisztázom majd egy későbbi alfejezetben. Addig legyen elegendő annyi, hogy a „teljes prozelita” olyan betért pogányt jelent, aki körülmetélkedett, és a Törvény

teljes megtartására elkötelezte magát; míg az „istenfélő” csak külső szimpatizánsnak tekinthető, aki Izrael Istenéhez vonzódik, és kisebb-nagyobb mértékben elkötelezte magát egyes parancsok megtartására, valamint támogatja – anyagilag is – a zsidóságot (erről részletesen ld. Grüll Tibor: *„Világosságul adtalak a népeknek”*, 119-152. o.). Corneliusról az elemzett szövegrész azt állítja, hogy a helyi zsidók előtt közismert „istenfélő” volt.

⁷⁵⁷ bSzanhedrin 59b.

⁷⁵⁸ Ezt a kérdést már részleteiben is tárgyaltam Péter kapcsán *A tisztátalan ételek engedélyezésének kérdése* című alfejezetben a második részben, lásd ott.

⁷⁵⁹ Eszerint a zsidókeresztény ősegyház képes volt integrálni a farizeus beállítottságúakat is!

⁷⁶⁰ Csel 15:5-12.

⁷⁶¹ Opponensem, Tatár György az alábbi megjegyzést fűzte ehhez a témához: „Ismételten és rendszeresen elhangzik – többnyire Pálra hivatkozva – az az állítás, miszerint a zsidó Törvényt még soha senkinek nem sikerült maradéktalanul betartani. Könnyen lehet, hogy ez igaz. A kereszténység azonban ezeket a törvényeket – kiegészítve Jézus radikalizáló értelmezéseivel – erkölcsi törvényekként fogja fel. Feltennék egy pikírt kérdést: és van, aki ebben az erkölcsi értelemben valaha is betartotta e törvények összességét?” E „pikírt kérdésre” válaszom: nincs. Azonban a kereszténység alapállítása éppen ezért az, hogy az ember Isten kegyelméből, hit által üdvözülni, és nem tetteiért való jutalom gyanánt. Amennyiben a judaizmus is hasonló álláspontra helyezkedik, *mint ahogy ezt teszi, legalábbis Izrael végső megmenekülését tekintve*, annyiban a két álláspont könnyen harmonizálható. Ha azonban azt a

szokásos, „vulgárijudaista” ellenvetést fogalmazzák meg a kereszténységgel szemben, mely szerint az eljövendő világban való részesülés a parancsok tökéletes megtartásáért jár, és nem Isten irgalmából fakad, akkor áll elő a fenti probléma – csak hogy ez a vélemény a judaizmus szempontjából nézve sem igaz.

⁷⁶² Ez szintén alátámasztható mindazon Tanach-beli szereplők sorsával, akiken Isten Szelleme volt, mégis követtek el hibákat Mózesről fogva Sámsonon, Dávidon, Salamonon és számos prófétán át Jónásig, és tovább.

⁷⁶³ Ezt a nézetet mélyen elítélik a levelek, mint a hamis prófétákra jellemző ördögi felfogást, ld. pl.: Rm 6:1-23, Jak 2:14-26, 1Jn 2:4, Júd 1:4 stb.

⁷⁶⁴ Azt a rabbinikus érveléstechnikát értve most ez alatt, amely a szent szövegben található ellentmondásokat látszólagosnak tételezi, mivel posztulálja a szent szöveg egységét; és így a – látszólag – ellentétes kijelentések érvényességi körének korlátozásával oldja fel az ellentmondásokat.

⁷⁶⁵ Jak 5:12.

⁷⁶⁶ Mt 5:33-37.

⁷⁶⁷ 1Pt 2:5.

⁷⁶⁸ Pl. Héb 13:15-16.

⁷⁶⁹ Ez 11:16.

⁷⁷⁰ Vö. az ott is hivatkozott bÁvodá Zára 5a-val.

⁷⁷¹ Csel 4:12.

⁷⁷² Ex 29:38-42, Lv 6:20-23, Nu 28:2-8.

⁷⁷³ mTámíd 5:1,6, 7:3, bB'ráchót 26a-b, bTáánit 2a.

⁷⁷⁴ Dán 6:10. A rabbinikus irodalom a három ôsatyára vezeti vissza a napi háromszori ima szokását (bB'ráchót 26b).

⁷⁷⁵ Szó szerint *kilence*, azaz kb. du. háromra.

⁷⁷⁶ Lk 24:53, Csel 2:46 stb.

⁷⁷⁷ Csel 10:14. Ezt kimerítően elemeztem a A tisztátalan ételek engedélyezésének kérdése, A zsidókeresztények törvényhűségét igazoló szöveghelyek az Újszövetségben és a Péter látomása és látogatása a római századosnál c. alfejezetekben.

⁷⁷⁸ Csel 11:1-18.

⁷⁷⁹ Ld. pl. Encyclopaedia Judaica, Strangers and Gentiles, Gentile szócikkek.

⁷⁸⁰ bÉrúvín 63b szerint például nem volt szokás, hogy akár csak közös udvarban is éljenek, ezért nem is hoztak rendelkezést erre nézve.

⁷⁸¹ bGíttín 61a, tRós Hásáná 1:3, 57a.

⁷⁸² Pl. bÁvodá Zará 17a-b.

⁷⁸³ Ételeik csak részben vannak eltiltva a zsidóktól, erről részletesebben lásd: bBécá a, mÁvodá Zará 2. fejezet összes *misnája* és a hozzájuk fűzött *g'marák*.

⁷⁸⁴ bNiddá 56b.

⁷⁸⁵ Lv 15:2-12.

⁷⁸⁶ bSábbát 83a, bÁvodá Zará 44b-től végig.

⁷⁸⁷ bPeszáchím 9a.

⁷⁸⁸ Mivelhogy a nem zsidók országai is tisztátalanoknak minősültek (a bálványimádás és az általuk bárhol eltemetett halottak feltételezhetősége miatt), az ott tartózkodás automatikusan kizárta a lévitai tisztaság lehetőségét (pl. bÉrúvín 30b). Az általuk lakott terület is tisztátalan (bSábbát 14b-15a). Minden pogány országban, vagy a Szentföldön lévő, de pogányok által lakott területen élő zsidó ennél fogva tisztátalan.

⁷⁸⁹ Ez már csak azért is bizonyos, mert a Misna külön rendelkezéseket tartalmaz arra nézve, hogy mit kell kerülnie egy zsidónak, amikor közös asztalnál étkezik egy pogánnyal – tehát megtehetette ezt (pl. bÁvodá Zará 69a, 75b).

⁷⁹⁰ Ld. pl. Peszáchím 51a.

⁷⁹¹ Bár több felosztásuk is létezik, az általános rabbinikus felfogás szerint a hét noachita parancs: 1. bíróságok felállítása igazságszolgáltatás végett; 2. tartózkodás a bálványimádástól (és a varázslástól); 3. az istenkáromlástól; 4. a vérfertőzéstől (illetve a szexuális bűnöktől); 5. a gyilkosságtól; 6. a rablástól; 7. élő állat testrészének fogyasztásától, illetve más vélemények szerint: a vér evésétől; illetve az állatok kasztrációjától vagy fajkeverésétől (bSanhedrin 56a-b).

⁷⁹² bÁvodá Zará 64b. A nem kóser állatok megevését maga az írott Tóra engedélyezi a *gér tósávnak*: Dt 14:21 (ld. a Rási kommentárját a vershez, valamint bPeszáchím 21b).

⁷⁹³ Grüll: „Világosságul adtalak a népeknek”, 125-128. o.

⁷⁹⁴ Bizonyos rituális szempontok tekintetében „a *gér tósáv* egyenrangú a pogánnyal. Ami pedig a *kutit [szamaritánus]* és a *múmárt [a Tórárt meg nem tartó zsidó]* illeti, némelyek szerint egyenrangúak a pogánnyal, némelyek szerint viszont az izraelitával egyenrangúak.”(bGittín 44a)

⁷⁹⁵ Csel 10:1-2, 4, 22, 30, 35.

⁷⁹⁶ Lk 7:2-10.

⁷⁹⁷ Az igaz nem zsidó részesül az eljövendő világban is (tSzanhedrin 3:2, bBává Bátrá 10b).

⁷⁹⁸ Mt 9:20-22, Mk 5:24-34, Lk 8:43-48 stb.

⁷⁹⁹ Mt 8:2-3, Mk 1:40-43, Lk 5:12-14 stb.

⁸⁰⁰ Mt 9:23-25, Mk 5:35-43, Lk 8:49-55, Lk 7:11-15 stb.

⁸⁰¹ „Ahogyan a víz megtisztítja az embert a rituális tisztátalanságtól, amint mondja: *És hintek rátok tiszta vizet, hogy megtisztuljatok* (Ez 36:25); ugyanúgy a Tóra is megtisztítja a tisztátalan embert rituális tisztátalanságából, amint mondja: *Az Örökkévaló mondásai tiszta mondások* (Zsolt 12:7). Ahogyan a víz megtisztítja a testet, amint mondja: *Fürödjön meg vízben* (Lv 17:15); ugyanúgy a Tóra is megtisztítja a testet, amint mondja: *Salaktalan [tiszta, kipróbált] a te szavad nagyon* (Zsolt 119:140).”(Sír Hássírím Rábbá 1:19.) A vizet a *midrások*ban rendszeresen a Tórával azonosítják. Ezzel a véleménnyel tökéletesen egyezik a keresztény tipológia is, amely szerint a Messiás a nem zsidó egyházat „megtisztítja vízfürdővel az igehirdetésben [katharizasz tó lutró tu hüdatosz en rhémati]”(Ef 5:26).

⁸⁰² bÁvodá Zárá 3a. Bár ezzel homlokegyenest ellentétes véleményt is találunk, mely szerint egy pogányt nem szabad a Tórára tanítani (bChágigá 13a).

⁸⁰³ Jo 2:28-29.

⁸⁰⁴ Csel 2:15-21, 33.

⁸⁰⁵ Grill: „Világosságul adtalak a népeknek”, 127. o.

⁸⁰⁶ A teljes történetet kimerítően és részletesen elemzi Le-Cornu-Shulam: *A Commentary on the Jewish Roots of Acts* a teljes rabbinikus irodalom fényében, és nagyjából ugyanerre a következtetésre jut (I. köt. 573-612. o.).

⁸⁰⁷ Gal 2:11-14. Pál talányos, paradox és tömör – igazi talmudi stílusú – mondata valószínűleg úgy értelmezhető: „Ha te zsidó létedre olyan erkölcsi nívón élsz, mint egy nem zsidó (vagyis képmutató módon), akkor hogyan fogod megtanítani a nem zsidókat arra, hogy olyan erkölcsi szintre emelkedjenek, mint egy zsidó (azaz ne legyenek álnokok)?”

⁸⁰⁸ Ezt alátámasztja Josephus is, aki Jakab törvénytelen kivégzéséről azt írja, hogy az mélyen fölháborította a városban éppen a legszigorúbb törvényhűeket: „Az ifjabb Anan azonban, akinek főpapi kinevezését éppen most említettem, szenvedélyes és vakmer Őtermészetű ember volt, és a szadduceusok irányzatához tartozott, akik, mint már föntebb említettem, az ítékezésben minden más zsidónál szigorúbbak és ridegebbek. Mivel Festus meghalt, Albinus pedig még nem érkezett meg, úgy gondolta Anan, hogy itt a jó alkalom kegyetlen ösztönei kielégítésére. Tehát a nagytanácsot törvényszéki ülésre hívta össze, és eléje állította Jakabot, aki testvére volt Jézusnak, akit Krisztusnak neveznek, s még néhány más embert; *törvénytértéssel*

*vádolta őket és végül megkövezte. Ez még a város legistenfélőbb embereit, a törvény legszigorúbb híveit is felháborította, és ezért titokban követeket küldtek a királyhoz azzal a kéréssel: írásban figyelmeztesse Anant, hogy a jövőben nem fog tűrni ilyen hatalmaskodást, mert ez a mostani is törvénytelen volt. (...) Agrippa az eset miatt mindössze három hónapi hivataloskodás után megfosztotta főpapi méltóságától... ” (Josephus: *A zsidók története*, 20:9:1 [20:197-203], a magyar fordításban: 580-581. o.)*

⁸⁰⁹ bPeszáchím 49b. Az *ám háárecet* egyes vélemények szerint minden további nélkül meg lehetett ölni (még *jóm kippurkor* és szombaton is), éhínségben nem kellett támogatni stb. (erről részletesen ld. Strack-Billerbeck: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II. köt. 499-519. o.).

⁸¹⁰ jKiddúsín 4:11, 66c.

⁸¹¹ bChágigá 13a.

⁸¹² bÁvodá Zará 3a.

⁸¹³ jRós Hásáná 1:3, 57a.

⁸¹⁴ Grill: „Világosságul adtalak a népeknek”, 119-137. o.

⁸¹⁵ bSábbát 31a.

⁸¹⁶ bÉrúvín 13b, jB’ráchót 1:7,3b.

⁸¹⁷ Ld. pl. Csel 22:21-23, 1Thess 2:16.

⁸¹⁸ Ugyanezen az állásponton van ma a lubavicsi chábád chászidizmus, amely a hét noahita parancs megtartására szólítja fel a nem zsidókat a következő szlogennel: „Do the

Seven - Go to Heaven!" Ez is mutatja, hogy ez a felfogás nem idegen a szóbeli Tantól sem.

⁸¹⁹ Ld. Csel 15:5, Gal 1:7-10, 2:1-5, 5:1-12 stb.

⁸²⁰ 1Pt 2:11-17.

⁸²¹ bN'dárim 28a, bGittín 10b, bBává Kámmá 113a, bBává Bátrá 54b, 55a.

⁸²² Mt 23:2-3.

⁸²³ Értsd: nem voltak vallási tisztségre ordinálva. Az itt szereplő görög *idiotész* szót vette át a rabbinikus arámi is: *hedjót*, jelentése: *közember, magánember, [vallásilag] képzetlen* (pejoratíve is), *laikus*. Nem pap – bár előfordul a *kóhén hedjót, egyszerű/képzetlen pap* kifejezés is –, nem ordinált vén, nem írástudó, nem tanult ember. Néha a Talmud a kereskedőtől vagy az iparostól is megkülönbözteti (bBává M'cíá 51a, bMóéd Kátán 10a). A Szentföldön kívül minden zsidó *hedjót*, mivel ott nem lehetséges a teljes értékű ordináció (bGittín 88b). A közember feletti ítélkezésre más elvek vonatkoznak mind az írott Tórában, mind a hagyományban, mint a vezető, főpap, tanító, próféta stb. feletti bíraskodásra (pl. bSzanhedrin 18b), ezért ez fontos szempont a fenti történet megértéséhez. Mindamellett ha egy szellemi vezető hamis tanítóvá lett, egyúttal közemberré is minősült vissza (bSzanhedrin 84a, 89b).

⁸²⁴ Csel 4:1-22, kiemelések tőlem.

⁸²⁵ Le-Cornu-Shulam: *A Commentary on the Jewish Roots of Acts* minden részletre kiterjedően elemzi a teljes rabbinikus irodalom fényében (215-247. o.)

⁸²⁶ Dt 17:8-13.

827 Mt 23:1-2.

828 mHórájót 1:1.

829 Dt 17:8.

830 Ők is hasonlóan értelmezik Péter űgyes visszakérdezését, és az annak következtében előálló törvényi helyzetet, mint én (Le-Cornu-Shulam: *A Commentary on the Jewish Roots of Acts*, 246. o.).

831 Csel 5:17-42.

832 Dt 13:1-5.

833 Dt 17:11.

834 jB'ráchót 1:3b, 58. Ugyanez: jSzanhedrin 11:30b, 1, jÁvodá Zará 2:41c, 49. Ld. még: bSzanhedrin 88b.

835 Szifré Dt 17:10 §154 (105a), , idézi Strack-Billerbeck: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I. köt., 910. o.

836 Dt 17:8.

837 Ezt a kérdést szintén bőségesen elemzi Le-Cornu-Shulam: *A Commentary on the Jewish Roots of Acts* (286-288. o.).

838 A Csel 11. fejezetétől fogva.

839 Dt 17:8-10.

840 Szifré Dt 17:10 §154 (105a), idézi Strack-Billerbeck: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und*

Midrasch, I. köt., 910. o.

⁸⁴¹ Itt jegyezhetjük meg, mivel azóta is fel-felvetődik a Szanhedrin helyreállításának gondolata (mint ezt pedig például a vallásos cionizmus atyja, az idősebb Rav Kuk is igényelte), hogy a jeruzsálemi Szanhedrinnel azonos tekintélyű nagytanács csak akkor lenne felállítható, ha lenne Szentély, és az abban ülésézhetne. Mivel a zsidóság egyes köreiben újra meg újra, ha csak sporadikusan és szűk körben is, de felvetődik Jézus törvényi rehabilitálásának ötlete is (például maga Dávid Ben-Gurion megbízást adott erre Chaim Cohennek, az izraeli Legfelsőbb Bíróság elnökének, aki erről írta *Jézus pöre* c. könyvét), erre nézve azt kell mondanunk, hogy azt hivatalosan, teljes háláchikus érvénnyel csak egy, az akkori jeruzsálemi Szanhedrinnel azonos tekintélyű és létszámú Szanhedrin tudná megtenni, mivel a zsidó jogalkotásnak alapelve, hogy egy bíróság döntését csak egy nagyobb tekintélyű és létszámú bíróság érvénytelenítheti. Ehhez azonban előbb fel kellene épülnie a Szentélynek.

⁸⁴² Teljes, aprólékos részletességgel, az Újszövetségben szereplő Ótanach-idézetek pontos statisztikáinak elkészítésével stb. feldolgozta mindezt Jones: *The Septuagint in the New Testament*.

⁸⁴³ Ld. pl. Encyclopaedia Judaica, Apocrypha and Pseudoepigrapha címszó.

⁸⁴⁴ Néhány a legnyilvánvalóbbak közül: Héb 1:6, 11:35-37, Júd 6, 9, 14-15 stb.

⁸⁴⁵ Pl. Mt 5:17-18, Jn 10:35, 2Tim 3:16-17, 2Pt 1:20-21 stb.

⁸⁴⁶ Rm 3:1-4.

⁸⁴⁷ Jones: The Septuagint in the New Testament, Figure 3.

⁸⁴⁸ Jones művén kívül ld. még magyar nyelven: Vanyó: Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története, 26-143. o.

⁸⁴⁹ Philón: Mózes élete, 2:40.

⁸⁵⁰ Vanyó: Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története, 53-54. o.; Rahlfs: History of the Septuagint Text, LVI-LXV. o.

⁸⁵¹ Jusztinosz: Párbeszéd a zsidó Trifónnal, 68:77-8, 71:1-73:6, 84:3

⁸⁵² Erről részletesen ld. Vermes: A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története, 234-241. o.; Vanyó: Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története, 140-142. o.

⁸⁵³ A maszoretikus héber szövegben (Ám 9:12) *ember [ádám]* helyett *Edóm* szerepel (a teljes, vávos alak). Az idézet a Szeptuagintát követi. Az *ádám-edóm* felcserélés a rabbinikus irodalomban fordított irányban is előfordul az *ál tikt'ú* szabály alkalmazásával (ld. pl. B'résít Rábbá 34:13).

⁸⁵⁴ Az *aliszgéma* (rituális tisztátalanság), igei alakban (*aliszgeó*) háromszor fordul elő a Szeptuagintában: Dán 1:8; Mal 1:7; 1:12.

⁸⁵⁵ Nem csak bálványáldozati hús vagy más étel elfogyasztásáról van szó, hiszen a templomokban rituálisan levágott állatok részeit sok mindenre felhasználták: bőrükből ruhát varrtak, csontjaikból enyvet főztek stb.

⁸⁵⁶ Csel 15:1-29.

⁸⁵⁷ Ez a fenti szöveg szerint nemcsak ételekre vonatkozik, hanem minden bálványimádással kapcsolatos dologra!

⁸⁵⁸ Csel 21:17-25.

⁸⁵⁹ Csel 16:4.

⁸⁶⁰ Pl. 1Kor 8:4-6 stb.

⁸⁶¹ Pl. 1Kor 10:14, 1Jn 5:21 stb.

⁸⁶² Pl. Gal 5:20, Jel 21:8 stb.

⁸⁶³ Pl. 1Kor 6:9-20 stb.

⁸⁶⁴ Pl. 1Kor 5:11, 6:9, Gal 3:19 stb.

⁸⁶⁵ Pl. 1Kor 5:1.

⁸⁶⁶ Pl. Rm 1:26-27, 1Kor 6:9 stb.

⁸⁶⁷ Pl. Gal 5:19, 2Kor 12:21, Kol 3:5 stb.

⁸⁶⁸ Pl. Ef 4:28 stb.

⁸⁶⁹ Pl. Rm 13:9 stb.

⁸⁷⁰ Pl. Kol 3:9, Ef 4:25 stb.

⁸⁷¹ 279-280. o.

⁸⁷² Dt 14:21: „Ne egyetek semmi dögöt, *a jövevénynek, aki kapuidban van (Rási ehhez a Szifré nyomán: »Ez a gér tósáv«)*, adjad, hogy egye, vagy add el az idegennek, mert szent nép vagy te az Örökkévalónak, Istenednek.”

⁸⁷³ Lásd: bSzanhedrin 56a-b. A hét parancsból hatot a B'résít Rábbá 16:6 szerint már Ádám is megkapott (ő növényevő lévén a hetediket még nem).

⁸⁷⁴ Pl. 1Kor 10:14, 1Jn 5:21 stb.

⁸⁷⁵ Pl. Gal 5:20, Jel 21:8 stb. Rabbi Sim'ón és Rabbi Jósze a bSzanhedrin 56b-ben kiterjeszti a bálványimadás tilalmát minden okkultizmusra, utóbbi szerint a Dt 18:10-12 teljes egészében kötelező a nem zsidókra is (ezt a véleményt látszik osztani az Újszövetség is).

⁸⁷⁶ Pl. 1Kor 8:4-6 stb.

⁸⁷⁷ Pl. Ef 4:31, Kol 3:8. A rabbinikus irodalom a Lv 24:15 alapján állítja (bSzanhedrin 56a), hogy az istenkáromlás tilalma a nem zsidókra is vonatkozik, mivel ott az áll: „bárki” (szó szerint: *férfi, férfi [és és]*). Egyesek szerint viszont nem vonatkozik rájuk (bSzanhedrin 56b).

⁸⁷⁸ 1Kor 6:1-8. Egyes rabbinikus álláspontok ezt kihagyják a hét noachita parancs közül (bSzanhedrin 56b).

⁸⁷⁹ Pl. Rm 13:9 stb.

⁸⁸⁰ Pl. 1Kor 6:9-20 stb.

⁸⁸¹ Pl. 1Kor 5:1.

⁸⁸² Pl. Rm 1:26-27, 1Kor 6:9 stb.

⁸⁸³ Pl. 1Kor 5:11, 6:9, Gal 3:19 stb. A rabbinikus álláspont szerint is kiterjed a pogányoknak adott tilalom a homoszexualitásra, a bestialitásra (szodómia, állatokkal való fajtalanság) és a házasságtörésre.

⁸⁸⁴ Pl. Gal 5:19, 2Kor 12:21, Kol 3:5 stb.

⁸⁸⁵ Pl. 1Kor 5:11, 6:10.

⁸⁸⁶ Pl. Ef 4:28 stb.

⁸⁸⁷ Pl. 1Thess 4:6.

⁸⁸⁸ Lv 17:11, 14.

⁸⁸⁹ Ugyanezt a véleményt képviseli Rabbi Chánánjá ben Gámáliél is (B'rásit Rábbá 34:8, bSzanhedrin 56b)!

⁸⁹⁰ Néhány vélemény szerint a noachita törvények közé tartozik még az állatok keresztezésének és a kasztrálásnak a tilalma is a Gn 8:19 nyomán (B'rásit Rábbá 34:8, bSzanhedrin 56b). Ezt a tilalmat az Újszövetség nem tartalmazza.

⁸⁹¹ Gn 9:3.

⁸⁹² Gn 6:8-9, 7:1. Bár a B'rásit Rábbá 30:9-ben vita van arról, hogy csak saját nemzedékéhez képest volt-e igaz (Rabbi Júda álláspontja), vagy minden nemzedékhez képest (Rabbi Nechemjá). Utóbbi álláspont látszik az erősebbnek.

⁸⁹³ Gn 7:2, 8, 8:20.

⁸⁹⁴ Lv 19:33-34. Rási kommentárja szerint még szavakkal sem szabad bántalmazni a betelepült idegent; a „ti Istenetek” kifejezés a végén pedig arra utal, hogy „a te Istened, és az ő Istene”. Vagyis Izrael Istene a *gér tósáv* Istene is.

⁸⁹⁵ Erről részletesen lásd Strack-Billerbeck: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, III. kötet, 144-145. o.; valamint: bÁvodá Zará 3b, 24a, jÁvodá Zará 2:40c,13, B'résít Rábbá 98 (62a), bChúllín 92a.

⁸⁹⁶ *Jewish Encyclopedia, Gentile* szócikk
(<http://jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=142&letter=G#543>)

⁸⁹⁷ Heller: A zsidó Jézus feltámadása fülszövege.

⁸⁹⁸ Jn 17:17-23.

⁸⁹⁹ Mt 18:18-20.

⁹⁰⁰ Mt 12:25.

⁹⁰¹ Csel 1:13-14.

⁹⁰² „Szó szerint: *epi to auto*; ezt a kifejezést a Szeptuaginta *együtt, össze, egyszerre, ugyanúgy* értelemben használja; esetleg lehet így is érteni: *ugyanazon volt* (célhatározói értelemben).” (Grüll Tibor lábjegyzete a Szent Pál Akadémián készülő új fordításhoz.)

⁹⁰³ Csel 2:44-46.

⁹⁰⁴ Fil 1:27.

⁹⁰⁵ Rm 16:17.

⁹⁰⁶ Lk 10:16.

⁹⁰⁷ Jn 13:20.

⁹⁰⁸ 2Kor 11:5.

909 1Kor 1:11-13, 3:3-9.

910 Mt 5:17-20.

911 Csel 15:1-29.

912 Csel 21:17-26.

913 2Pt 3:14-18.

914 Pál így értelmezi korát, és ebben az értelemben beszél Isten „haladékáról”, „fegyverszünetéről” [anokhé], a „kegyelem napjáról”, „megmenekülés évéről”, ld. Rm 2:4, 3:25-26, 2Kor 6:1-2 stb.

915 Philón: De praemiis et poenis. De execrationibus 1:126.

916 Josephus: *A zsidó háború*, 7:264. (a magyar kiadásban „tiltott eledel”, 7:8, 468. o.). A görög szöveg in: *The Works of Flavius Josephus*.

917 Gal 2:1-10.

918 Csel 9:29.

919 Pl. Csel 13:14-41, 17:1-3, 10-12.

920 Csel 15:2, 12 stb.

921 Csel 16:4.

922 Csel 16:3.

923 „Még egyszer tanúsítom minden körülmetélkedett ember előtt, hogy köteles az egész Törvényt betartani!” (Gal 5:3)

⁹²⁴ Csel 16:20-21.

⁹²⁵ Csel 17:16-17, 22-31.

⁹²⁶ Csel 18:8, 17 vö. 1Kor 1:1.

⁹²⁷ Csel 18:13.

⁹²⁸ Csel 18:18.

⁹²⁹ Csel 18:20-22, 19:21, 20:16, 21:12-13, 1Kor 16:8 stb.

⁹³⁰ Csel 19:18-20.

⁹³¹ Csel 20:6.

⁹³² Csel 21:21-22.

⁹³³ Csel 21:26.

⁹³⁴ Csel 21:23-27.

⁹³⁵ Csel 21:27, 24:11, 18.

⁹³⁶ Csel 22:17.

⁹³⁷ Ez minden bizonnyal azonos a Josephusnál szereplő fiatalabbik Anannal (Josephus: *A zsidók története*, 20:9:1 [20:197-203], a magyar fordításban: 580-581. o.; *Önéletrajz*, 191kk., a magyarban: 513-532. o.), és a Talmudban szereplő Cháninnal (bPeszáchím 57a). Mindkét forrás – egybehangzóan az Újszövetséggel – e főpap súlyos törvénytelenységét erősíti meg.

⁹³⁸ Csel 23:1-5.

⁹³⁹ Csel 23:6-10.

⁹⁴⁰ Csel 24:20-21.

⁹⁴¹ Ugyanezzel a szóval fejezi ki a Jézus-hitet a Csel 19:23 22:4 és 22:24 is. Bár a görög *hodosz* szó szerinti fordítása héberben a *derech* lenne, megkockáztatom, hogy itt akár a *háláchá* („járás”, „az út, amelyen járni kell”) szó is állhat e mögött; vagyis, mint már jeleztem, a zsidókeresztények voltaképpen egy alternatív *háláchá*ként fogták fel hitüket.

⁹⁴² Szó szerint: „szerte/végig a Törvényben [*kata ton nomon*] és a Prófétákban [*en toisz prophétaisz*].

⁹⁴³ Csel 24:11-20.

⁹⁴⁴ Csel 25:7-8, 10-11.

⁹⁴⁵ Csel 26:4-8, 19-23, 27-28, 30-32.

⁹⁴⁶ Csel 28:17-24.

⁹⁴⁷ Pl. Rm 1:23-32, 1Kor 5:11, 6:9-10.

⁹⁴⁸ Pl. Rm 3:20.

⁹⁴⁹ Rm 2:12-13.

⁹⁵⁰ Rm 2:20.

⁹⁵¹ Rm 3:31.

⁹⁵² Hebrew New Testament.

⁹⁵³ Ugyanerről ld. még Young: Paul the Jewish Theologian, 64-66. o.

⁹⁵⁴ Rm 7:12.

⁹⁵⁵ 1Tim 1:8.

⁹⁵⁶ Rm 8:4.

⁹⁵⁷ 1Kor 5:1.

⁹⁵⁸ 2Tim 3:15-17.

⁹⁵⁹ Erről ld.: Fruchtenbaum: *Israelology*, 658-665. o.

⁹⁶⁰ Ld. A hellenizmus problémája és A nem zsidó keresztények és a Törvény című fejezeteket.

⁹⁶¹ Ex 31:13, 17 vö. bB'ráchót 49a, bSábbát 132a.

⁹⁶² Gn 17:11 vö. bSábbát 132a.

⁹⁶³ Ex 13:9.

⁹⁶⁴ Ex 13:16, Dt 6:8 vö. bSábbát 132a.

⁹⁶⁵ Ez következik bÉrúvín 96a-ból.

⁹⁶⁶ Gn 1:14.

⁹⁶⁷ Kol 2:16-17.

⁹⁶⁸ Héb 8:4-5, 10:1 stb.

⁹⁶⁹ bSanhedrin 58b.

970 Rm 12:1-2 vö. Zsolt 95:7, Ez 34:31.

971 1Kor 3:17, 6:19, 2Kor 6:16.

972 1Kor 5:7-8.

973 1Kor 7:19, Kol 2:11, Fil 3:2-3, Gal 5:6, 6:15-16 stb. Ez az elv már a Tórában is megjelenik: Dt 10:16; és a Prófétáknál: Jer 4:4.

974 1Kor 9:8-11, 1Tim 5:17-18 stb.

975 1Kor 9:13-14, Fil 4:18.

976 1Kor 10:1-11.

977 1Kor 10:18-32.

978 2Kor 2:14-15.

979 2Kor 6:14-18.

980 2Kor 8:14-15.

981 2Kor 10:4-5.

982 Ef 5:26.

983 Fil 2:17.

984 Fil 4:6.

985 1Thess 4:4.

986 Héb 7:1-10:31

⁹⁸⁷ Héb 13:15-16.

⁹⁸⁸ Pl. Zsolt 50:7-15, 22-23, 51:9-19, 141:2, Hos 14:3 stb.

⁹⁸⁹ Pl. Jes 1:11-17, 66:1-3, Jer 7:1-23, Am 5:21-24, Mi 6:6-8 stb.

⁹⁹⁰ Nemrég egy izraeli újság internetes oldalán, a „Rabbi válaszol” rovatban egy észak-kanadai zsidó megkérdezte a rabbit, hogy olyan helyen, ahol a nappal és az éjszaka egyaránt fél évig tart, mikor kell elmondani a reggeli és esti imát (amely háláchikusan a napkeltéhez és napnyugtához kötődik), nem beszélve a szombat bejövetelének és kimenetelének problémájáról stb. A rabbi válasza valahogy úgy kezdődött: „Az északi sarkkör közelében igen nehéz háláchikus zsidóként élni...”

⁹⁹¹ Nagy betűvel és külön írom, amikor erre a fogalomra vonatkozik, hogy megkülönböztessem a könyvtől (Újszövetség), és ugyanakkor jelezzem rögzült fogalom mivoltát.

⁹⁹² Mk 14:24.

⁹⁹³ Részletesen ld. Metzger: A Textual Commentary on the Greek New Testament, 95. o.

⁹⁹⁴ Metzger i. m., 148-150. o.

⁹⁹⁵ Lk 22:20.

⁹⁹⁶ 2Kor 3:6-14, Héb 8:6-13, 10:15-18.

⁹⁹⁷ A Szeptuagintát követve.

⁹⁹⁸ Jer 31:30-33.

⁹⁹⁹ Ti. az első szövetséget. A hiányos – talmudi stílusú – fogalmazást kiegészítve tehát: „Azzal, hogy az »új szövetség« kifejezést használja (ld. 8. vers), régivé nyilvánította az első szövetséget... ”

¹⁰⁰⁰ Héb 8:6-13.

¹⁰⁰¹ Héb 10:15-18, a Jirmeja-idézetet kurziváltam.

¹⁰⁰² Jer 31:30-33.

¹⁰⁰³ Ebben az értelemben magyarázza az Új Szövetséget – a szamaritánus háttérű – Jusztinosz is már a 2. században (*Párbeszéd a zsidó Trifónnal*, 11:3-23:2), egészen tragikus, brutálisan antijudaista és ugyanakkor tipikus módon értelmezve félre az apostolok tanítását a Törvényről. Bár egészen kelletlenül és nagy nehezen elismeri, hogy a Törvényt megtartó zsidókeresztények üdvözülhetnek „gondolkodásbeli gyengeségeik” (47:2) ellenére (47:1-4). Jusztinosz eszerint a Tizenkettőt is gyengének látta a gondolkodásban önmagához képest, bár végül megengedőleg úgy is fogalmaz a zsidókeresztényekről: „a törvény megtartásával is megvallják Krisztust” (47:4).

¹⁰⁰⁴ Még ahol kommentálják is ezeket a verseket, ott is kínosan kerülnek magát az Új Szövetség kifejezést, jóllehet az a Tanachban szerepel. Olyannyira, hogy e versek kommentárjai között én egyetlen helyet sem találtam, amely a Jirmeja-verset úgy idézte volna, hogy ez a szókapcsolat szerepelt volna benne vagy magyarázatában! Ez egészen nyilvánvalóan már a kereszténységgel szemben alakulhatott így. A qumráni szektariánus szövegekben is sűrűn hivatkoznak az Új Szövetségre ennek a próféciának a nyomán, és azt úgy értelmezik, hogy valamikor a babilóni fogságból való visszatérésük utáni időszakban kötötte meg

a csoport tagjaival Isten. Ez a koncepció eltér mind a rabbinikus, mind az újszövetségi értelmezéstől. A rabbinikus szövegek esetleg nemcsak a keresztények, hanem az esszénusok miatt is tartózkodhattak az Új Szövetség kifejezés használatától.

¹⁰⁰⁵ Sír Hássírím Rábbá 8:19.

¹⁰⁰⁶ Kóhelet Rábbá 2:1.

¹⁰⁰⁷ Zóhár III. 23a.

¹⁰⁰⁸ Jálkút I. 196c, 78c; II. 54b, 66d. (Edersheim nyomán: *The Life and Times of Jesus the Messiah*, II. könyv, 5. fejezet.)

¹⁰⁰⁹ Pl. Sír Hássírím Rábbá 1:15.

¹⁰¹⁰ Ez 11:19-20.

¹⁰¹¹ Ez 36:25-27.

¹⁰¹² És bSzúkká 52b.

¹⁰¹³ bSzúkká 52a.

¹⁰¹⁴ Jo 3:1 (2:28). A *midrás* is összefüggést lát tehát Isten Szellemének Izraelre – sőt minden emberre – való kollektív kiöntése, a messiási kor és a kőszív (= gonosz ösztön) eltávolítása között, mint ez az alábbiakból is látszik.

¹⁰¹⁵ D'várím Rábbá 6:14.

¹⁰¹⁶ B'midbár Rábbá 17:6, és hasonlóan fogalmaz a 15:16-ban és a 9:49-ben is.

¹⁰¹⁷ S'mót Rábbá 41:7, hasonló a 15:6-ban is.

¹⁰¹⁸ A pórosz szóból, amelynek jelentése: tufakő, cseppkő, kőszerű lerakódás az emberi testben (epekö, vesekő stb.)

¹⁰¹⁹ 2Kor 3:2-17.

¹⁰²⁰ Opponensem, Tatár György felhívta a figyelmemet, hogy itt nem teljesen pontosan használom Immanuel Kant fogalompárját, mert ő autonóm erkölcsnek azt tekinti, amelynek a forrása is belül van. Filozófiatörténelmi szigorral kezelve a pontatlan használatukra figyelmeztető ellenvetés helytálló. Azonban azzal, hogy az Új Szövetséget a Tóra autonóm erkölcsként való megélésének neveztem, éppen azt kívántam radikálisan kifejezni, hogy a szabad döntéséből teljes szívéből és teljes lelkéből megtérő ember úgy interiorizálja a Tórát, hogy az már mintegy saját belső törvényeként jelenik meg. Így értendő, hogy Isten „felnőtt fiává” válik, mintegy *átveszi örökségét*, amely mindenekelőtt maga a Tóra, azaz mintegy önmaga törvényhozójaként újra meghozza a Törvényt. Felnőttként már nem azért nem követ el bűnt, mert nem szabad, hanem azért, mert nem akar. Így értendő, hogy Atyjának Szelleme most már őbenne (is) van. Szíve immár valóban nemcsak „működési bázisa, támaszpontja” a Tórának, hanem forrása is – mivel önmagának ő hozta meg ezt a Törvényt. A *saját törvénye* az, hogy Isten Törvényét tartja meg, mivel az a sajátja is. Amikor élete minden döntéshelyzetében – minden külső kényszer megszűnése után is (és ezért van szükség a modern korra) – mindig a Tóra megtartása mellett dönt, minden ilyen döntése újra és újra autonóm. Erkölcsé tehát folyamatosan autonóm. Maga Tatár György egyszer egy előadásában arra hivatkozott, hogy Ábrahám hitét és engedelmisségét csak úgy tudná értelmezni: „az ősatya autonóm módon a heteronóm törvény mellett döntött”. *Nos, Ábrahám e döntés következtében létrejövő erkölcsisége autonóm vagy heteronóm volt? Akár a prófétai, akár a*

rabbinikus, akár az újszövetségi szövegek alapján mi más lenne az erkölcsi értelemben megváltott, a gonosz ösztöntől megszabadított ember ideálja, mint egy olyan ember, aki teljesen szabad és teljesen jó *egyszerre*? És milyen más értelemben lehetne *jó*, mint a tórai értelemben?

Tovább árnyalva a képet természetesen meg kell állapítanunk, hogy a kereszténység sem befejezett történet mindaddig, amíg a *parúzia*, a Messiás el-/visszajövedele be nem következik. Ami etikailag azt jelenti, hogy nem valósult meg teljes mértékben az autonóm erkölcsbe, a felnőttkorba, az Új Szövetségbe való átlépés – mivel ez a zsidóság nélkül nem is lehetséges –, hanem *a kereszténység két évezrede nyugaton az emberiség erkölcsi „kamaszkorának” idejeként jellemezhető, annak minden súlyos válságával, mind e mai napig. A heteronóm és az autonóm erkölcs együttes jelenléte, az előbbiről az utóbbira való átállás átmeneti, kritikus, neurotikus periódusa a már nem gyermek, de még nem felnőtt, mai ember(iség) jellemzője.*

¹⁰²¹ Gal 4:1-7.

¹⁰²² Valószínűleg ezért mondja Jakab is levelében: „Aki a testvére ellen beszél, vagy elítéli a testvérét, a Törvény ellen beszél, és a Törvényt ítéli el.”(Jak 4:11)

¹⁰²³ Rm 6:14-15.

¹⁰²⁴ Vagy: a testi gondolkozásmód, a testi beállítottság/irányultság [fronéma]. Jól láthatóan ugyanarról van szó, mint a rabbinikus gonosz ösztön fogalma.

¹⁰²⁵ Rm 8:3-17.

¹⁰²⁶ bSzótá 22b. Az utolsó mondat valószínűleg arra utal, hogy Isten, a szívek ismerője, úgymint megbünteti azokat, akik

érdekből, képmutató módon tartják csak meg a parancsokat.

¹⁰²⁷ Ex 20:6.

¹⁰²⁸ Dt 7:9.

¹⁰²⁹ bSzótá 31a. Ez a *g'mará* a megelőző *misnát* magyarázza, amelyben azt bizonyítják, hogy Jób szeretetből szolgálta Istent (mSzótá 5:1).

¹⁰³⁰ Hos 14:2.

¹⁰³¹ Ez 18:27.

¹⁰³² bJómá 86b.

¹⁰³³ bGíttín 36b, a bibliai idézet: Bír 5:31. Ennek a szövegrésznek a párhuzamossága nyilvánvaló Jézus tanításával, aki az ilyen magatartást szintén a nap ragyogásához hasonlítja: „Hallottátok, hogy megmondattok: Szemet szemért, fogat fogért. Én viszont azt mondom nektek: ne szálljatok szembe a gonosszal, hanem aki megüti az arcodat jobb felől, fordítsd felé a másik arcodat is; és annak, aki pereskedni akar veled, hogy elvegye a ruhádat, add oda a köpenyedet is! És aki egymérföldes útra kényszerít, menj el vele kettőre! Aki kér tőled, annak adjál, aki pedig kölcsön akar tőled kérni, attól ne fordulj el! Hallottátok, hogy megmondattok: Szeresd embertársadat, gyűlöld ellenségedet! Én viszont azt mondom nektek: szeressétek ellenségeiteket; imádkozzatok azokért, akik zaklatnak és üldöznek titeket, hogy mennyei Atyátoknak a fiai legyetek, mert Ő felkelti napját mind a gonoszokra, mind a jókra, és esőt hullat az igazakra és az igazságtalanokra is! Mert ha azokat szeretitek, akik titeket szeretnek, miféle fizetséget kaptok? Nem ugyanezt teszik a vámszedők is?! És

ha csak a testvéreiteket üdvözlitek, mi abban a rendkívüli? Nem teszik meg ugyanezt a nem zsidók is?! Legyetek tehát tökéletesek, ahogyan mennyei Atyátok tökéletes!”(Mt 5:38-48)

¹⁰³⁴ Pl. bÁvódá Zará 3b: „Hogyan értendő akkor, hogy nem akkora jutalmuk, mint azé, aki kötelezve van arra, hogy megtegye, hanem csak akkora, mint azé, aki nincs kötelezve? Rabbi Chániná azt mondta: Akinek meg van parancsolva, és megteszi, nagyobb, mint akinek nincs megparancsolva, és megteszi.” Erről ld. bővebben: Lazarus: *The Ethics of Judaism*, 123kk o.

¹⁰³⁵ Lk 17:10.

¹⁰³⁶ Pl. 1Kor 9:14-18.

¹⁰³⁷ Ugyanis a Hébererekhez írt levél a Szentélyről egyértelműen jelen időben beszél, mint ami még fennáll a levél írásakor (pl. Héb 9:9).

¹⁰³⁸ Gondolok itt olyasmire, mint például, hogy a „szemet szemért, fogat fogért” elvét, melynek teljesítését a szaduceusok szó szerint követelték meg, a farizeus rabbik pénzbüntetésre változtatták emberiség okokból, jóllehet ennek lehetőségére az Írásban nincs explicit bizonyíték; vagy hogy a halálbüntetés kiszabását annyira szigorúan szabályozták, hogy szinte lehetetlenné vált stb.

¹⁰³⁹ A Jézus szigorító rendelkezései a „Hegyi Beszédben”, különös tekintettel a válás és az eskü teljes eltiltására; valamint az „új parancs” c. alfejezetben.

¹⁰⁴⁰ Az arámi szó jelentése valószínűleg „köpés”, „senki”, „semmirekellő” stb.

¹⁰⁴¹ Mt 5:21-22.

¹⁰⁴² Mt 5:27-30.

¹⁰⁴³ Mt 6:1-6.

¹⁰⁴⁴ Mt 6:16-18.

¹⁰⁴⁵ Ezeket a sorokat a keresztény bibliafordítások le sem merik szó szerint fordítani, például a Szanhedrin szót igyekeznek más irányban fordítani, a bírói ítéletet pedig az isteni ítélet irányában fordítják általában...

¹⁰⁴⁶ Szó szerint: ismered az Akaratot.

¹⁰⁴⁷ Szó szerint: a tudás és igazság formájával [morfószisz tész gnószeósz kai tész alétheiasz]. Esetleg így is érthető: a formális [értelemben vett] tudással és igazsággal. Pál itt arra utalhat, hogy a Törvény az igazság és a helyes tudás megjelenése, de a Szellem nélkül mégis csak formális, külsődleges értelemben. A mózesi Törvény rendszere az igazságnak külső formája, amely az eredeti szellemi tartalom nélkül üres, sőt betűi akár szembe is fordíthatók azzal, mint ahogy ez minden erkölcsi elvrendszerrel előfordulhat.

¹⁰⁴⁸ Szó szerint: *aki a betű és a körülméltéség által megszaged a Törvényt*. Ez a görög mondat nyelvtanilag kétféleképpen értelmezhető: 1. *aki a betűk közepette, a körülméltéség állapotában [mégis] megszaged a Törvényt*, vagy: 2. *aki [éppen] a betű és a körülméltéség által szaged meg a Törvényt* (ti. a betűt és a körülméltéséget a Törvény eredeti szellemével ellentétes módon megélve).

¹⁰⁴⁹ *A rejtekben* ugyanaz a kifejezés, mint a Mt 6:4-6-ben, tehát: „akkor is zsidó, amikor nem látják”. A mondat

befejezése is a Mt 6-ra utal: „nem az emberektől, hanem Istentől részesül dicséretben" vö.: „Atyád, aki a rejtekben is lát, megfizet neked nyilvánosan.”

¹⁰⁵⁰ Rm 2:17-29.

¹⁰⁵¹ Pál itt – minden ellenkező híreszteléssel szemben – *nem tagadja meg a test fizikai körülmetélésének parancsát a zsidókra nézve*. Túl azon, hogy itt is azt mondja: „van ugyan előnye a körülmeteltségnek – de csak akkor, ha cselekszed a Törvényt”; már a fent idézett rész utáni első mondatban így folytatja: „Nos, akkor hát mi a különleges a zsidókban, vagy mi a körülmeteltség előnye? Minden szempontból sok minden.”(Rm 3:1)

¹⁰⁵² Zsolt 14:1-3 (53:1-3); 5:9; 140:3; 10:7; Jes 59:7-8; Zsolt 36:1. A görög idézetek a Szeptuagintát követik.

¹⁰⁵³ „A Törvénytől függetlenül: ezt gyakran úgy fordítják: a Törvény nélkül. A khórisz szó jelentése azonban egészen pontosan: valamitől elkülönítve, különválva; eltérően, másképpen; függetlenül; valamire való tekintet nélkül, valamit nem számítva stb. Ez azért nagyon fontos, mert – az antijudaista keresztény tradícióval és a közhiedelemmel ellentétben – Pál nem azt tanítja, hogy a hitből való megigazulás a Törvénnyel *ellentétes* dolog, hanem hogy a Törvénytől *független*. Hiszen Pál idejében a zsidókeresztények megtartották a Törvényt, minden jel szerint maga Pál is (lásd pl. Csel 21:18-26) – de megigazulásukat nem ettől remélték. Így a Törvényt megtartó zsidókeresztények és a Törvényt meg nem tartó nem zsidó hívők a megigazulás tekintetében azonos platformra kerültek, amint azt Péter apostol kifejti a Csel 15:7-11-ben, ahol röviden pontosan ugyanazt mondja, amit Pál itt részletesen elemez.” (*Pál apostol levele a rómaiakhoz, lábjegyzet.*)

¹⁰⁵⁴ Rm 3:9-28. Lásd még erről a témáról az utána következőket is: Róm 4:1-8:39, valamint: Gal 3:1-29kk, Ef 2:4-9 stb.

¹⁰⁵⁵ Csel 15:7-11.

¹⁰⁵⁶ Zsolt 130:3-4, 7-8.

¹⁰⁵⁷ Dán 9:5-6, 8-9, 18-19.

¹⁰⁵⁸ Gn 15:6.

¹⁰⁵⁹ Zsolt 32:1-2.

¹⁰⁶⁰ Rm 4:1-8, 18-25.

¹⁰⁶¹ B'résít Rábbá 31:1.

¹⁰⁶² B'résít Rábbá 28:8-31:1.

¹⁰⁶³ bB'ráchót 7a.

¹⁰⁶⁴ Jer 3:22.

¹⁰⁶⁵ Jes 52:3.

¹⁰⁶⁶ Mal 3:7.

¹⁰⁶⁷ Jer 3:14. Rási kommentárja szerint az „Úr lettem fölöttetek” arra vonatkozik, hogy „még akaratotok ellenére is”. Vagyis az egész nemzet megtérése nélkül is visszaviszi őket Cijjónba, és helyreállítja őket.

¹⁰⁶⁸ Jes 30:15.

¹⁰⁶⁹ Jes 49:7: „A megvetett lelkűhöz” – arra utal, hogy még mindig van egy megtéretlen ember (Rási), vagy hogy megrontatásuk önmagában is elhozza a megváltást.

¹⁰⁷⁰ Vagyis: a földre.

¹⁰⁷¹ Jer 4:1.

¹⁰⁷² Dán 12:7. Így bizonyítja, hogy a Messiás eljövetele csak Izrael teljes megrontásától függ, és nem a teljes megtérésétől.

¹⁰⁷³ bSzanhedrin 97b-98a.

¹⁰⁷⁴ Ez 36:32.

¹⁰⁷⁵ Rm 11:29-32.

¹⁰⁷⁶ Rm 3:9, 27-30, Ef 2:9 stb., vö. Jes 2:9-17.

¹⁰⁷⁷ Gn 15:6.

¹⁰⁷⁸ Hab 2:4.

¹⁰⁷⁹ Zsolt 15.

¹⁰⁸⁰ Jes 33:15.

¹⁰⁸¹ Mi 6:8.

¹⁰⁸² Am 5:4.

¹⁰⁸³ Vermes egy helyen az egész „redukciót” idézi, kivéve ezt az utolsó mondatot! (Vermes: *A zsidó Jézus vallása*, 61. o.) Ez nem teljesen fair. Nyilván nem akarta, hogy a Pállal való nyilvánvaló egybecsengés szemet szúrjon az olvasónak.

¹⁰⁸⁴ Rm 1:16-17, Gal 3:11.

¹⁰⁸⁵ Rm 5:20-6:15.

¹⁰⁸⁶ Jak 2:14-26.

¹⁰⁸⁷ Luther: *Előszó Szent Jakab és Júdás leveleihez*, 158-159. o., a kiemelések tőlem. Ezt a véleményét Jakabról Luther később sem revideálta.

¹⁰⁸⁸ Ugyanilyen értelemben tanítja Jézus zsidó hallgatóit, amikor azok hitük növelését kérik tőle, amire ő egy látszólag egészen másról szóló példázattal válaszol: „Az apostolok azt mondták az Úrnak: Növeld meg a hitünket! Mire az Úr azt felelte: Ha olyan hitetek volna, mint egy mustármag, azt mondanátok ennek a szederfának: Szakadj ki gyökerestül, és gyökerezz meg a tengerben! – és engedelmeskedne nektek! De melyikőtök az, aki ezt fogja mondani a szolgájának, amikor az visszatér a szántásból vagy a legeltetésből: Gyere, ülj mindjárt az asztalhoz! Nem inkább ezt fogja-e mondani neki: Készíts valami vacsorára valót, övezd fel magad, és szolgálj ki engem, mialatt eszem és iszom, te pedig azután egyél és igyál? Vajon megköszönie a szolgának, hogy teljesítette a parancsait? Nem hinném. Ugyanígy ti is, mikor mindazt megtettétek, amit megparancsoltak nektek, így szóljatok: Olyan szolgák vagyunk, akik nem hoztunk hasznot, csak annyit tettünk, amivel tartoztunk.”(Lk 17:5-10)

¹⁰⁸⁹ Mi 5:5.

¹⁰⁹⁰ Ef 2:11-18.

¹⁰⁹¹ Jn 3:3-8.

¹⁰⁹² Régi énünk, régi személyiségünk, a bennünk élő régi ember.

¹⁰⁹³ Itt ugyanaz a *katargeó* szó szerepel, amelyet fentebb olvastunk „a tételes parancsok törvényének *felfüggesztése*” esetében. A *katargeó* betű szerinti jelentése: *tétlenné tesz*. A páli tanításban a „bűn teste”- ez megfelel a rabbinikus „gonosz ösztön” fogalmának - *tétlenné lesz*, és ennek következtében vagy ezzel egyidejűleg a külső kontrollként működő Ótörvény is *tétlenné válik*.

¹⁰⁹⁴ Jós 7:19-26.

¹⁰⁹⁵ bSzanhedrin 43b.

¹⁰⁹⁶ 2Kor 5:14-17.

¹⁰⁹⁷ Kol 2:20-3:6.

¹⁰⁹⁸ Gal 6:14.

¹⁰⁹⁹ 1Kor 15:31.

¹¹⁰⁰ Lk 9:23-24. Ld. még: 1Jn 3:16.

¹¹⁰¹ bB'ráchót 6b.

¹¹⁰² Vagy: helyettem.

¹¹⁰³ Szó szerint: ok nélkül, indokolatlanul, ingyen, értelmetlenül stb.

¹¹⁰⁴ Gal 2:19-21.

¹¹⁰⁵ Szó szerint: nekem az a parancs, amely az életre [való], az a halálra [való].

1106 Rm 7:1-13.

1107 bSábbát 30a.

1108 1Tim 1:5-11.

1109 bSzanhedrin 97a-b.

1110 bSzanhedrin 97b.

1111 A Törvény általános jellegével foglalkozó páli tanítások lelőhelyei a következők: Rm 1:16-15:13, 2Kor 3:3-18, Gal 1:6-6:17, Ef 2:1-3:13, Fil 3:2-17, Kol 1:27-3:15, 1Tim 1:3-15, 2Tim 3:14-17, Tit 1:9-16, 3:3-9, 13, Héb 3:1-13:17.

1112 Ef 2:19-3:7.

1113 Kol 1:26-27.

1114 Ld. pl. Rm 15:5-12.

1115 Gal 1:6-9.

1116 Pl. Gal 3:1-3, 4:8-5:12, 6:12-16, Fil 3:2-19 stb.

1117 Flusser: *Jézus*, 60. o.

1118 A fentiekén kívül ld. még: 1Kor 7:17-24, Kol 2:1-23, 1Tim 4:1-5, Tit 1:9-15 stb.

1119 Ld. pl. Gal 4:8, amiből világosan látható, hogy nem zsidóknak mondja az utána következőket; valamint vö. Csel 21:20-26 és az ezzel kapcsolatban már elmondottak.

1120 Pl. Csel 6:5.

1121 Gal 5:3.

1122 Fil 3:5.

1123 Pl. Rómában, ahol pedig a zsidó közösség az átlagosnál erősebben kötődött a judaimushoz, az 534 eddig talált zsidó tárgyú feliratból csak öt van héberül; Egyiptomban a 116-ból szintén csak öt (*Encyclopaedia Judaica, Hellenism* szócikk).

1124 Az Ex 22:28-ban szereplő elóhím ló t'kállél mondatot a Szeptuaginta így fordítja: az isteneket ne szidalmazd [theusz u kakologészeisz].

1125 bGíttín 44a.

1126 bGíttín 47a.

1127 bÁvódá Zará 26b.

1128 bChúllín 4b.

1129 bÉrúvín 69a.

1130 bÉrúvín 69b.

1131 Az alább tárgyalandó szövegrészekből.

1132 Rm 14:1-15:12, kiemelések tőlem.

1133 Gal 4:8-11, 5:1-12, Kol 2:8-23.

1134 Josephus is ír olyan paptársairól, akik Rómában élve „sem tértek le az istenfélelem útjáról, hanem csak fügén és

dión tengették életüket”. (Önéletrajz 1:14, a magyar kiadásban: 491. o.)

¹¹³⁵ Vö. Dán 1:3-16. Dániel idejében sem élt így a teljes Babilónba hurcolt zsidóság, csak a négy fiatalember – tehát ez nem tehető kötelezővé. Másrészt Dániel és társai a babilóni király ételeiből kaptak, és eltökéltségük arra irányult, hogy nem teszik tisztátalanná magukat „a király ételével és a borral, melyből az iszik”. Vélhetően a király ételei és italai mind rituálisan fel lettek ajánlva az idegen isteneknek – ez nem állt fenn minden diaszpórazsidó esetében. Istennek csodát kellett tennie, hogy a fiatalok ne károsodjanak emiatt. Végezetül: később már maga Dániel is fogyasztott húst, jóllehet továbbra is az idegen birodalomban élt (Dán 10:3).

¹¹³⁶ Csel 21:21.

¹¹³⁷ 1Kor 7:17-24.

¹¹³⁸ Csel 16:1-3.

¹¹³⁹ Gal 5:3.

¹¹⁴⁰ Feltűnő és nagyon elgondolkodtató, hogy a modern, kritikai szövegkiadások itt tartalmazzanak egy közbeszúrást: „*pedig jómagam nem állok a Törvény alatt*”. A régi Újszövetség-fordítások és szövegkiadások (a Textus Receptus, a Pesitta, a bizánci szövegek többsége, a görögkeletiek által elfogadott szöveg, Stephanus-féle kiadás) ezt egyöntetűen *kirekesztik*, közülük egyedül a Vulgata tartalmazza; míg a modern, főként *német protestáns* kiadások visszaemelik a főszövegbe (Westcott-Hort-, Tischendorf-; Nestle-, Aland-féle kiadások). A szöveghagyomány bizonytalansága mögött is az általam tárgyalt téma nehézségei állhatnak.

¹¹⁴¹ 1Kor 8:12-9:1, 9:19-23.

¹¹⁴² Tit 3:9.

¹¹⁴³ Opponensem, Tatár György vetette fel ezt a problémát.

¹¹⁴⁴ Csel 16:1-3, 1Tim 1:5.

¹¹⁴⁵ Ez pedig az Újszövetség egyik legmélyebb és legdrámaibb teológiai kérdéséhez vezet át bennünket, amelyet itt csak címszavakban tudok ismertetni. Ti. Pál beszél arról, hogy a zsidó nép többségének Istentől származó „megkeményítése”, azaz Jézussal szembeni elutasítása üdvtörténeti szükségszerűség mindaddig, ameddig a nem zsidók elrendelt száma hitre jut (Rm 11. fejezet). Azonban ez a szükségszerűség nem érthető. Ugyan miért előfeltétele a zsidóság ellenállása a nem zsidók megtérésének? E problémának szerintem csak egyetlen irányban van magyarázata: a zsidóság nemzetként való megőrzésének – amelyre Istent, szeretetén kívül, a próféták ígéretei is kötelezik a messiási királyság eljöveteleig és azon túl – egyetlen lehetősége az volt, éppen a vegyesházasságok, vagyis az asszimiláció problémája miatt, ha a nemzetek megtérése befejezéséig a zsidóság többsége nem hisz Jézusban és nem csatlakozik az egyházhoz, hanem a nemzetektől és az egyháztól egyaránt elkülönítve marad. Ezt ugyanis az Újszövetség egyértelműen nem emberi engedetlenség, hanem Isten döntése következményének tekinti (ld. Róm 9-11.)! Az apostolok elképzelése e tekintetben akkor lett volna utópikus, ha az egész zsidóság kereszténnyé válására számítottak volna – amire nem számítottak.

¹¹⁴⁶ Tit 1:14-15.

1147 Rm 14:20.

1148 1Tim 4:1-7.

1149 Zech 13:2.

1150 B'midbár Rábbá 19:8, Pesziktá 40a.

1151 Lv 13:2.

1152

1153 B'midbár Rábbá 19:1.

1154 B'midbár Rábbá 19:5.

1155 Mt 3:13-15.

1156 1Kor 8-10.

1157 1Kor 8:4-13.

1158 *Szó szerint: hogy a bálványáldozat van, vagy a bálvány van?* Pál itt visszautal gondolatmenetének kiindulópontjára, ahol azt mondta, „semmilyen bálvány nincs a világon, és hogy nem létezik semmilyen más Isten, csak egy”(8:4). Most azonban már az ellenkező következtetéssel válaszol, mint akkor!

1159 1Kor 10:14-11:1.

1160 Jel 2:14-16.

1161 Jel 2:20-26.

1162 Rm 11:13-15.

¹¹⁶³ Rm 15:20-21.

¹¹⁶⁴ Gal 2:9.

¹¹⁶⁵ Csel 6:1.

¹¹⁶⁶ Zsolt 110:4.

¹¹⁶⁷ Bár a Málkí-Cedek nevet a Targum köznévként, „igazságos király”-nak fordítja a *kóhén*, *pap* szót pedig *rábbának*, azaz *fejedelemnek*, *vezetőnek*.

¹¹⁶⁸ A Midrás és a Talmud helyenként Ábrahámra vonatkoztatja, és ezzel igyekezik bizonyítani, hogy Ábrahám főpap volt (B'résít Rábbá 39:8, 46:5, 55:6-7, Vájjikrá Rábbá 25:6, D'várím Rábbá 2:7, bN'dárím 32b, bBává Bátrá 15a, bSzanhedrin 108b). Viszont a B'résít Rábbá 85:9 és a B'midbár Rábbá 18:23 a zsoltárt egyértelműen a Messiásra értelmezi.

¹¹⁶⁹ Ezen a ponton az értelmezés máris radikálisan elválik a rabbinikustól, amely azt állítja, hogy Málkícedek Sémmelel, Noé fiával azonos, aki amikor megáldotta Ábrahámot, Ábrahám azt válaszolta: „Előbb kell megáldani a szolgát a Mesterénél?” – értve ezt arra, hogy Málkícedek előbb áldotta meg őt, mint Istent (bN'dárím 32b, Vájjikrá Rábbá 25:6), s ezért elvétetett tőle a főpapság, hogy Ábrahámé lehessen. Ezzel szemben a Héberrekhez írt levél ezzel érvel: „Gondoljatok csak bele, hogy mennyire jelentős ő, akinek még Ábrahám, az ősatya is tizedet adott a hadizsákmányból! És noha azokat, akik Lévi fiai közül kapják meg a papságot, parancs kötelezi arra, hogy a Törvénynek megfelelően tizedet szedjenek a néptől, vagyis tulajdon testvéreiktől, pedig ők is Ábrahám ágyékából származnak; az viszont, aki nem közülük származott, tizedet vett

Ábrahámtól, és megáldotta azt, aki az ígéreteket kapta. Márpedig minden vitán felül áll, hogy a kiválóbb áldja meg a kisebbet.” (7:4-7) A rabbinikus kommentár a fenti ággádikus elemből így következtet tovább: ezzel az áldással Ábrahámra szállt át az *Él Eljón* főpapjának tisztje, ezért nem olvassuk, hogy Málkicedek gyermekei is papok lettek volna. Ezzel szemben a Héber-levél szerint – bár Málkicedek leszármazottjairól egyáltalán nem beszél, mint ahogy a Tóra sem –, a zsoltárvers értelmében a Messiás örökölte Málkicedek főpapságát.

¹¹⁷⁰ Az eddigiek és a rabbinikus irodalom fényében ez úgy értelmezendő, hogy a gyengébb, és az élethelyzetből fakadóan túlhaladottá vált parancs nem válik érvénytelenné, hanem kiüresedik, és az erősebb, nagyobb parancs által (ld. következő mondatok) felülíródik.

¹¹⁷¹ Itt állapítja meg, hogy a málkicedeki papságra vonatkozó igevers erősebb (lásd az előző lábjegyzetet), mint a lévítai papságra vonatkozó igerészek (mivel ez eskü alatt hangzik el, míg azok nem).

¹¹⁷² Héb 7:9-28.

¹¹⁷³ Héb 8:6-13.

¹¹⁷⁴ A korábban már idézett és hivatkozott Hegel és Taubes-helyeken túl, az Új Szövetségről mondtak fényében lásd még: Hegel: *Milyen formát kell öltetnie a morálnak az egyházban* c. töredékét (in: Hegel, *Ifjúkori írások*, 62-69. o.). Ugyanakkor óvakodnék Hegel ezzel kapcsolatos valamennyi nézetét elfogadni, mert a jó kezdet után végső soron ő is tipikus keresztény antijudaista értelmezést ad a „szeretet”-nek, amely mintegy teljesen fölold a Törvény alól, és ilyeneket mond például a zsidóságról: „Az a nép, amely elutasít minden idegen istent, szükségképpen az egész

emberi nem iránti gyűlöletet hordozza szívében.” (*Szeretet és vallás*, uo. 115. o.) Ez a Törvénynek már nem megszünten-megőrzése, hanem csak megszüntetése. Érdekes és fontos lenne filozófiai szempontból teljesen újragondolni mindazt, amit a „lutheránus filozófusok” (Kant, Hegel, Kierkegaard) a morál és a hit/szeretet különbözőségeiről mondtak, mert mindannyian szinte mindenhol az utóbbit az előbbi ellenében tudják csak értelmezni, mintegy tartalmilag is, és nemcsak formailag – ez lutheranizmusukból egyenes szükségszerűséggel következik. Alig fordul elő olyan lehetőség gondolkodásmódjukban, amely a morál hitből/szeretetből való, formailag nem-morális, de tartalmilag a Törvénnyel mégis azonos megélését elképzelhetőnek tartaná. Pedig Pál *csakis* erről beszél, és nem az „idegen istenek emberszeretetből való elfogadásáról” – ami Jézus és az apostolok szemében magával a törvénytelenséggel lenne egyenlő. Az európai „lutheránus filozófusok” igen gyakran a megváltatlan állapotot állítják be megváltott állapotként, és számos markionita elem van gondolkodásmódjukban. Mindez egészen Lutherig, rajta keresztül pedig Ágostonig, sőt Jusztinoszig visszavezethető. De ennek részletes tárgyalására itt nincs helyem.

¹¹⁷⁵ Ex 25:40.

¹¹⁷⁶ Héb 10:1.

¹¹⁷⁷ Héb 9:9.

¹¹⁷⁸ Héb 10:19-25.

¹¹⁷⁹ Héb 10:4.

¹¹⁸⁰ Ex 19:6.

1181 Héb 10:32-39, 5:12.

1182 Héb 12:1-11.

1183 Héb 12:26-27.

1184 Héb 13:11-13.

1185 Héb 13:14.

1186 Héb 13:15-16.

1187 Zsolt 141:2, Hos 14:2 (3).

1188 1Pt 2:5.

1189 bB'ráchót 32b.

1190 Ez 36:24, 28.

1191 Augustinus: A keresztény tanításról, 197-198.o.

1192 Augustinus: A keresztény tanításról, 164.o.

1193 Erről a hermeneutikai jelenségről, és annak teológiai cáfolatáról részletesen ld. Ruff: *Adalékok a „Szellem exegéziséhez”...*

1194 Lásd Dán 9:24-27.

1195 Bár ez az állításom ellentétes a rabbinikus felfogással, amely a hetven évhetet az Első és a Második Szentély pusztulása közötti idővel azonosítja.

1196 Jel 11:1-2.

¹¹⁹⁷ Erre az antijudaista keresztények azt a választ szokták adni, hogy nem földi, hanem menynei Templomra vonatkozik. Ezt azonban a szövegösszefüggés teljességgel kizárja.

¹¹⁹⁸ Rosenzweig: Nem hang és füst, 7. o.

¹¹⁹⁹ Mindamellett óva intenek attól, hogy ma, kétezer év elmúltával a mai zsidókeresztények (Messianic Jews) a tanulmányomban írtakat automatikus, mechanikus módon alkalmazzák a Törvényhez, a rituális parancsokhoz és a rabbinikus hagyományhoz való viszonyukban akár Izraelben, akár a diaszpórában! Én az 1. századi helyzetet igyekeztem elemezni, nem a mostanit. Tudomásom van róla, hogy - főként az izraeli - zsidókeresztény gyülekezetek és vezetőik között izzó viták zajlanak jelenleg is ezekről a témákról, és egyelőre nem találták meg a mindenki számára egyformán megnyugtató megoldást. Kívánom, hogy a téma hasonlóan alapos kutatása ebben végül sikerre és egységre vezessen az érintettek között, de ebben ez a tanulmány legfeljebb csak némi segítséget adhat, a mai, akkoritól teljesen különböző helyzet megoldását nem tartalmazza.

¹²⁰⁰ Tit 1:14.

¹²⁰¹ Hebrew New Testament.

¹²⁰² 1Tim 1:3-4.

¹²⁰³ 1Tim 4:7.

¹²⁰⁴ 2Tim 4:3-5.

¹²⁰⁵ jPeá 2:6, 17a.

¹²⁰⁶ jNázír 7:2.

¹²⁰⁷ Encyclopaedia Judaica, Aggadah szócikk.

¹²⁰⁸ Ide szokták sorolni műfajilag Jézus példázatait is (pl. Heller: *Az evangéliumi parabolák viszonya az aggadához*, 258-266, 336-361. o.). Ezzel kapcsolatban azért annyi megkülönböztetést tennünk kell, hogy a hétköznapi életből vett hasonlatok, illetve a Tanach szereplői élettörténetének fiktív részletei között, bár mindkettő *elbeszélés [aggádá]*, tartalmilag jelentős különbség van. Utóbbi ugyanis, ha komolyan vesszük, jelentős változást fog okozni az Írás értelmezésében, és ezzel a háláchikus döntésekre is hathat, mint Ábrahám és Málchicedek esetében láttuk fentebb. Nem valószínű, hogy Pál elítélte volna Jézus, vagy bárki más szemléltető példázatait, mint mítoszokat. Inkább a Tanach szereplőivel, illetve egyes rabbikkal stb. kapcsolatos *aggádák* ellen léphetett föl.

¹²⁰⁹ 2Tim 3:8. E két név a Tanachban nem szerepel Mózesrel kapcsolatban, viszont a rabbinikus szóbeli hagyományban (Talmud, Jálkut, Tanchuma), a qumráni közösség irataiban (*Damaszkuszi irat, Cádókita töredékek*), a Targum Jonatánban, valamint görög és római történetíróknál, filozófusoknál (Plinius, Apuleius, Numeniusz) és egy *Jannész és Jambrész* című, csak görög és latin fordításokban fönmaradt, nem-kanonikus zsidó iratban. Ez tehát több, mint egy *aggádá*.

¹²¹⁰ 1Kor 10:4. A párhuzamos helyek a rabbinikus irodalomban: Targum Onkelosz Nu 21:19, bTáánít 9a stb. (Lásd: Komlós: *A targum Onkelosz aggádikus párhuzamai*, 53-106. o.)

¹²¹¹ 1Tim 4:4-5.

¹²¹² 1Kor 6:1-2, vö. bBává Kámá 113b-114a.

1213 1Kor 6:4, vö. bSzanhedrin 2a-5a.

1214 1Kor 11:2-16.

1215 bN'dárím 30b.

1216 bK'túbbót 72a-b.

1217 bK'túbbót 28a.

1218 Az Újszövetség ezt a szót használja negatív értelemben a vének hagyományaira, amelyeket elítél (Mt 15:2-6, Mk 7:3-13, Gal 1:14, Kol 2:8); és néha pozitív értelemben az apostolok rendelkezéseire (2Thess 2:15, 3:6, és a fenti hely).

1219 Csel 21:28.

1220 Vélhetően azonos a Jakabot, Jézus testvérét kivégeztető Anannal Josephusnál (Josephus: *A zsidók története*, 20:9:1 [20:197-203], a magyar fordításban: 580-581. o.), és a talmudi Cháninnal (bPeszáchím 57a), mindkét forrás törvénytelen és rosszindulatú emberként mutatja be.

1221 Ex 22:27.

1222 Csel 23:1-10.

1223 Csel 24:1-22.

1224 Csel 24:20-21.

1225 Csel 25:1-12.

1226 Csel 24:13, 19-21, 25:7-8.

¹²²⁷ Irenaeus: Az eretnekségek ellen, 3:12:15.

Ruff Tibor

Az
Újszövetség
és a
Tóra

jószöveg
műhely kiadó