

Studia Biblica Athanasiana 12.



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

Alapítva: 1998-ban

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

BIBLIKUS TANULMÁNYOK

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

ISSN 1419-5224

L'Harmattan

Főszerkesztő: Xeravits Géza

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

STUDIA BIBLICA ATHANASIANA 12.

BIBLIKUS TANULMÁNYOK

Craig EVANS: Messiási remények és alakok a késő ókorban	3–30
John J. COLLINS: Messianizmus a Makkabeus-korban.....	31–43
Giorgio GIURISATO: Egy szövegkritikai kérdés régészeti megoldása (Jn 13,10)	45–53
Miguel PÉREZ FERNANDEZ: A Misna szóbeli hagyományai az evangéliumokban	55–76
Miguel PÉREZ FERNANDEZ: Újszövetségi szövegértelmezés a Misna segítségével	77–86
EGERESI László Sándor: Jeruzsálem „ostroma”, különös tekintettel Ézsaiás könyvének 36. fejezetére.....	87–110
VETŐ Ágnes: A Misna és a Jakab ősevangélium között: hogyan változott a „keserű víz” szertartás jelentése a korai kereszténység illetve a misnai judaizmus értelmezésében?	111–120
KÖNYVISMERTETÉSEK	121–138

STUDIA BIBLICA ATHANASIANA

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

Főszerkesztő: Dr. Xeravits Géza

A szerkesztőbizottság tagjai:

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

Kiadja:

Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola

Nyíregyháza, Bethlen G. u. 13-19.

Tel.: 06-42-597-600; fax: 42-420-313

Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola

Budapest, Piarista köz 1.

Tel.: 06-1-486-4400; fax: 06-1-486-4412

© szerzők, 2011

© Sapientia, 2011

© GKHF, 2011

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

Xeravits Géza

1364 Budapest, Pf. 235.

xeravitsabris@yahoo.com

A folyóirat kiadói gondozása:

L'Harmattan Könyvkiadó és Terjesztő Kft.

1088 Budapest, Múzeum u. 7.

Kiadásra előkészítette: Xeravits Géza

ISSN 1419-5224

MESSIÁSI REMÉNYEK ÉS ALAKOK A KÉSŐ ÓKORBAN*

Craig A. Evans

Acadia Divinity College, Wolfville, NS

A messiási eszme természete és jelentősége a korai zsidóságban és kereszténységben állandó vita tárgya.¹ Meghatározása, illetve hogy meddig lehet visszamenőleg nyomon követni, a leghevesebb vitákat kiváltó kérdések közé tartozik.² Egy másik fontos kérdés azt érinti, hogy a messianizmus mennyiben játszott szerepet a különböző zsidó és keresztény teológiai kifejezések formálódásában.³ Például a messiási eszme olyan központi, alapvető tantétel volt a korai zsidóságban, mint ahogy később a kereszténység számára az lett?

Jelen tanulmány ezekkel a témákkal foglalkozik, megkísérel vázlatos képet adni a messiási eszmék eredetéről, fejlődéséről, formáiról és hatá-

* „Messianic Hopes and Messianic Figures in Late Antiquity”, *JGRCh* 3 (2006), 9–40. Fordította: Szabó Xavér OFM.

¹ A tanulmány korábbi változatát 2004-ben adtam elő a Calgary Egyetemen. Hálás vagyok vendéglátómnak, Douglas Schantz professzornak meghívásáért és vendégszeretetéért, illetve Eliezer Segalnak válaszáért, segítő kérdéseiről és néhány kritikai megjegyzéséért.

² A király feje fel- (vagy meg-) kenésének hagyománya nem bizonyított az ókori Egyiptomban és Perzsiában. Igazolt viszont a hittita forrásokban; úgy tűnik, néhány kánaanita városban szokás volt, beleértve a jebuzita Jeruzsálemet is. Éppen ezért lehetséges, hogy az ősi izraeli szokást Kánaánban vették fel. Lásd: „Χρῖω”, *TDNT*, IX, 496–497.

³ Ebben az összefüggésben szükséges emlékeztetnem idénünk Marinus de Jonge nem elhanyagolható fenntartását („Messiah”, *ABD*, IV, 777–788: „Mivel a kereszténység központi tétele mindig is az a meggyőződés volt, hogy Jézus a Krisztus (az Izrael népe által várt Messiás), nagy figyelmet fordítottak a zsidó messiási várakozások tanulmányozására. A Jézus személyére irányuló keresztény figyelem azonban – még a legújabb kutatók munkáiban is – oda vezetett, hogy a zsidó gondolkodásmódban fellelhető Messiás *személye* kapott túl sok figyelmet. Tudnunk kell, hogy az Ószövetségben a 'felkent' kifejezést sohasem alkalmazták a jövőbeli szabadítóra/megváltóra, és azt is, hogy a kifejezés a Kr. e. 200 és Kr. u. 100 közötti késői zsidó írásokban csak ritkán áll kapcsolatban a jövőben várható isteni szabadítás személyeivel” (777).

sukról a késő ókorban. Időrendi megközelítést alkalmazunk. Dávid idealizálásával és az ószövetségi proto-messianizmussal kezdve megvizsgáljuk az intertestamentális messiási eszme kifejeződéseit, a római időszak alatti „messiási” alakokat, illetve a kereszténységben és a rabbinikus zsidóságban felbukkanó messiási eszméket. Ez a kronológia természetesen csak hozzávetőleges, a megfelelő kategóriák tételei néha átfedik egymást.

1. DÁVID IDEALIZÁLÁSA ÉS A PROTO-MESSIANIZMUS

Dávid dinasztiájának idealizálása régi keletű, magának az uralkodóháznak az idejére megy vissza, annak is késői időszakára.⁴ A messiási hagyomány a királyi ideológiában gyökerezik,⁵ amelyben az izraelita királyság eszményei jutnak kifejezésre. Ezek az ideálok általában véve éppúgy gyökert vertek az egész Közel-Keleten, mint Izrael népének sajátos tapasztalataiban és vallásos meggyőződéseiben.⁶

A legrégebbi hagyománynak Nátán jövendölése tűnik, amelyben megtalálható az ún. „dávidi szövetség” (2Sám 7,12–16). Prófétája által Isten megígéri Dávidnak:

¹²Amikor ugyanis letelnek napjaid, s aludni térsz atyáidhoz, felemelem utánad ivadékokat, aki ágyékdoból származik, s megszilárdítom királyságát. ¹³Ő fog házat építeni nevemnek, s én megszilárdítom királysága trónját mindörökre. ¹⁴Atyja leszek neki, s ő fiam lesz nekem: ha valami gonoszat cselekszik, megfenyítém őt az emberek vesszejével, s az emberek fiainak csapásaival. ¹⁵De irgalmasságomat meg nem vonom tőle, mint ahogy megvontam Saultól, akit eltávolítottam szíнем elől, ¹⁶hanem állan-

⁴ Témába vágó fontos irodalom: H. Ringgren, „König und Messias”, ZAW 64 (1952), 120–147; S. Mowinckel, *He that Cometh* (Nashville és New York 1954); M. Rehm, *Die königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja* (ESt NF, 1; Kevelaer 1968); K.-M. Beyse, *Serubbabel und die Königservwartungen der Propheten Haggai und Sacharja: Eine historische und traditionsgechichtliche Untersuchung* (Stuttgart 1972); K. Seybold, „Spätprophetische Hoffnungen auf die Wiederkunft des davidischen Zeitalters in Sach. 9–14”, *Judaica* 29 (1973), 99–111; T. N. D. Mettinger, *King and Messiah: The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings* (ConBOT, 8; Stockholm 1976); J. Becker, *Messiaservwartung im Alten Testament* (SBS, 83; Stuttgart 1977); valamint *Messianic Expectation in the Old Testament* (Philadelphia 1977); A. S. van der Woude, „Serubbabel und die messianischen Erwartungen des Propheten Sacharja”, ZAW 100 (1988), 138–156; A. Laato, *Josiah and David Redivivus: The Historical Josiah and the Messianic Expectations of Exilic and Postexilic Times* (ConBOT, 33; Stockholm 1992); M. Saebø, „Zum Verhältnis von „Messianismus“ und „Eschatologie“ im Alten Testament: Ein Versuch terminologischen und sachlichen Klärung”, *JBT* 8 (1993), 25–55; K. E. Pomykala, *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism: Its History and Significance for Messianism* (SBLEJL, 7; Atlanta 1995); A. Laato, *A Star Is Rising: The Historical Development of the Old Testament Royal Ideology and the Rise of the Jewish Messianic Expectations* (USF International Studies in Formative Christianity and Judaism, 5; Atlanta 1997); R. S. Hess és M. D. Carroll R. (szerk.), *Israel's Messiah in the Bible and the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids 2003), különösen az első két fejezet D. I. Block, és J. D. Hays tollából. Tekintettel tanulmányunkra, a felsorolt irodalomjegyzékben néhány tétel egyformán vonatkozik más kategóriára is.

⁵ Laato, *A Star Is Rising*, 4.

⁶ Laato, *A Star Is Rising*, 13–32.

dó lesz házad és királyságod mindörökké szíнем előtt, és szilárd lesz trónod mindenkor.

Ebből a jövendölésből fog a messiási „paradigma” kiemelkedni: Dávid utódjára vár, hogy felépítse Isten házát. Királyi trónja szilárd lesz, Isten lesz az Atyja, ő pedig Isten fia lesz.

Néhány király-zsoltár utal erre a szövetségre. A legismertebbek között tartjuk számon a 2. és a 89. zsoltárt:

¹Miért dühöngenek a nemzetek, terveznek hiúságokat a népek? ²Fölkelnek a föld királyai, egybegyűlnek mind a fejedelmek az Úr ellen, s az ő Fölkentje ellen: ³„Szakítsuk széjjel láncukat, igájukat rázzuk le magunkról!” ⁴A mennyekben lakó kineveti őket, az Úr kigúnyolja őket. ⁵Haragjában így szól majd hozzájuk, bosszúságában szétzavarja őket: ⁶„Fölkentem királyomat a Sionon, az én szent hegyemen!” ⁷Hirdetem az Úr rendeletét. Mert így szólt hozzám az Úr: „Fiam vagy te, a mai napon nemzettelek téged. ⁸Kérd tőlem, és odaadom neked a nemzeteket örökségedül, s osztályrészedül a föld határait. ⁹Kormányozd őket vasvesszővel, cserépedényként törd össze őket.” (Zsolt 2,1–9)

²⁶Ráteszem kezét a tengerre és jobbát a folyóvizekre. ²⁷Így szól majd hozzám: „Atyám vagy te, én Istenem és szabadításom kősziklája!” ²⁸S én elsőszülöttemmé teszem őt, legfőbbesebbé a föld királyai között. ²⁹Örökre megőrzöm irtalmamat iránta, és szövetségem mindig vele marad. (Zsolt 89,26–29)⁷

A második zsoltár kijelenti, hogy Isten beiktatta királyát (6. vers: „királyomat”) Sion hegyén. Ez a király az Úr felkentje (2. vers), Isten fia (7. vers: „fiam”), aki az Úrnak – jelképes értelemben – „elsőszülöttje”. Izrael királya győzedelmeskedni fog a föld királyai felett. A 89. zsoltár az Úr felkentjét (ld. 20. vers: „Rátaláltam szolgálomra, Dávidra, szent olajommal fölkentem őt”, vö. 52. vers) „elsőszülöttjének” hívja, aki így szólíthatja Istent: „Atyám vagy te!” (26. vers). A dávidi szövetség kifejezetten megjelenik a 3–4. versekben („Szövetségre léptem választottammal, megesküdtem szolgálomnak, Dávidnak...”, ld. még 35–36. versek). Dávid háza fennmarad „örökre”, és „trónja nemzedékről nemzedékre”. Az isteni „szövetség biztosan fennáll számára”. Ahogy a 2. zsoltárban, úgy 89. zsoltárban is, Dávid ivadéka „a föld királyainak legfelségesebbje” lesz.

A prófétai jövendölésekben a dávidi szövetség és dinasztia idealizálása kiemelt szerephez jut. A dávidi hagyomány megjelenése a prófétai jövendölésekben fontos lépésnek bizonyult az eszkatologikus reményekkel összefonódott királyi eszme felé. Ez a kombináció – a királyi ideológia és az eszkatologikus remények – biztosítja azt a mintát, amelyből a későbbi messianizmus kinő.

⁷ Ez ellentétben áll a dávidi szövetség feltételelességével, ahogy a 132. zsoltár kifejezi. Lásd még a Jer 22,4-et: „Mert ha valóban megteszitek ezt az ígét, akkor ennek a háznak kapuin királyok fognak bemenni, akik Dávid trónján ülnek, kocsikon és lovakon járnak, ő, a szolgái és a népe.”

Ózeás próféta kifejezi reményét és bizalmát, hogy „az utolsó napokban” (בְּאַחֲרֵי הַיָּמִים) az elidegenedett északi, izraeli törzsek megtérnek, keresik Istenüket és „királyukat, Dávidot” (Óz 3,4–5). Az „utolsó napokban” kifejezés tematikus lesz az erősen eszkatologikus beállítottságú Holttengeri tekercek peserjeiben (pl. 1QpHab 9.6; 4Q162 2 1; 4Q163 23 ii 10; vö. CD 4.44; 6.11; 1QSa 1.1). Az egyik szövegben a dávidi szövetséget kifejezetten ennek az eszkatologikus várokozásnak a fényében értelmezik: „[Bírákat jelöltem ki] népem, Izrael felett’. [2Sám 7,10–11a] Ez a ‘hely’ az a ház, amelyet [ők építenek majd Neki] az utolsó napokban [בְּאַחֲרֵי הַיָּמִים]...” (4Q174 3.2).

Mikeás előre látja, hogy Betlehem egy napon ismét dávidi királyt biztosít Izraelnek: „De te, Efrata Betlehemje kicsiny vagy ugyan Júda ezrei között; mégis belőled származik majd nekem Izraelnek jövődjő uralkodója, származása az ősidőkre, a régmúlt időkre nyúlik vissza” (Mik 5,1). A várva várt dávidi király titokzatossága csak növekszik Izajás híres jövendölésében:

¹A nép, amely sötétségben jár, nagy világosságot lát; akik a halál árnyékának országában laknak, azokra világosság ragyog. ²Megsokasítod az ujjongást, megnöveled az örömet; örvendenek színed előtt, ahogy örvendenek aratáskor, és amint ujjonganak, akik a zsákmányt osztják. ³Mert összetöröd terhes igáját, a vállára nehezéd botot, és sanyargatójának pálcáját, mint Mádián napján. ⁴Mert minden dübörögve menetelő katonacipőt és vérben megforgatott ruhát elégetnek, tűz martaléka lesz. ⁵Mert gyermek születik nekünk, fiú adatik nekünk; az uralom az ő vállán lesz, és így fogják hívni nevét: Csodálatos Tanácsadó, Erős Isten, Örökkévalóság Atyja, Béke Fejedelme. ⁶Uralma növekedésének és a békének nem lesz vége Dávid trónján és királysága fölött, hogy megszilárdítsa és megerősítse azt joggal és igazsággal, mostantól fogva mindörökké. A Seregek Urának féltő szeretete műveli ezt. (Iz 9,1–6)

A dávidi szövetség világosan visszhangzik ebben az ígéletben: „Uralma növekedésének és a békének nem lesz vége Dávid trónján és királysága fölött, hogy megszilárdítsa és megerősítse azt joggal és igazsággal, mostantól fogva mindörökké.” Az Iz 9,6 nyelvezete fejtörést okoz, és eddig rengeteg tudományos vitát váltott ki. Bármilyen legyen is annak eredeti jelentése és alkalmazása, nem nehéz belátni, hogy új eszmét adott hozzá a királyi ideológiához, olyan gondolatokat, amelyek majd táplálják a később kialakuló messianizmust.

Röviddel a dinasztia vége előtt, vagy nem sokkal az után egy másik izajási jövendölés is tükrözi a királyi ideológiát:

¹Vessző kél majd Jessze törzsokeiből, és hajtás sarjad gyökereiből. ²Rajta nyugszik az Úr lelke: a bölcsesség és az értelem lelke, a tanács és az erősség lelke, a tudásnak és az Úr félelmének lelke; ³és kedve telik az Úr félelmében. Nem aszerint ítéld majd, amit a szem lát, és nem aszerint dönt, amit a fül hall, ⁴hanem igazságosan ítéld majd a gyen-

géket, és méltányosan dönt a föld szegényeinek érdekében; megveri a földet szája vesszejével, és ajkának leheletével megöli az istentelent. ⁵Igazságosság lesz derekának öve, és a hűség csipőjének kötője. (Iz 11,1–5)

A szöveg rögtön a dávidi dimenziót juttatja eszünkbe: Jessze törzsoke, Dávid apja. Az „Úr lelke” nyugszik majd ezen a leszármazotton, amiként Dávidon is nyugodott (1Sám 16,13). De Dávid leszármazottjának tulajdon-ságai olyan kifejezésekben öltenek testet, amelyek úgy tűnik, hogy felül-múlják nagy elődjét. Ez a jóslat is jelentős mértékben hozzájárult a messiási várakozások kibontakozásához (pl. 1QSb 5,22, 25, 26; 4Q161 8–10, iii 15-29; 4Q285 5 i 3; SalZsolt 17,24. 29. 36–37). A bölcs, eszményi király máshol is szerepel Izajásnál: „Íme, igazságosan uralkodik majd egy király, és a fejedelmek jog szerint kormányoznak” (Iz 32,1).

Két másik fontos szöveg közül, amelyet meg kell említenünk, egyik sem kifejezetten dávidi, de a későbbi hagyományokban néha messiási jövendölésként tekintettek rájuk. Az első a Ter 49,10, Jákobnak Júda fiára mondott áldásának része: „El nem vétetik a fejedelmi pálca Júdától, sem a vezér botja az ő térdei közül, míg el nem jön az, akié az, akinek a népek engedelmeskednek”. A másik a Szám 24,17: „Látom őt, de nincs még itt, nézem őt, de nincs még közel. Csillag támad Jákobból és királyi pálca kél fel Izraelből s megveri Moáb fejedelmeit, mind elpusztítja Szetnek gyermekeit”. A Holt-tengeri tekercsekben mindkét szöveg összekapcsolódik az Iz 11-gyel, a dávidi „ág” szövegével (vö. 4Q252 1 v 1–6, amelyek a Ter 49,10-et, és a 1QSb 5,20–29, amely a Szám 24,17-et idézi). Hogy visszamenőleg meddig tudnánk nyomon követni a Ter 49,10 és a Szám 24,17 messiási értelmezését, azt nehéz megmondani. Mindkét imént említett tekercs valószínűleg a Kr. előtti első századból származik. A messiási értelmezés igazolható Philónnál (*De Praemiis et Poenis* 16 [§95]) és Josephusnál is (*BJ* 6.5.4 [§312–313]; vö. 3.8.9 [§400–402]). Úgy tűnik, hogy ennek a hagyománynak az utalásai jelen vannak a Tizenkét pátriárka végrendelete c. írásban is (pl. Júda testamentuma 24,1 a Ter 49,10-re utal, a 24,5 pedig Szám 24,17-re, a 24,6 pedig az Iz 11-re).

A megújuló dávidi dinasztia reményei a fogság alatti időszakban nyernek kifejezést, főképpen Jeremiás és Ezekiel prófétánál figyelhetjük meg. Jeremiás így vigasztalja Júdát:

⁶Ez történik majd azon a napon, – mondja a Seregek Ura: – összetöröm igáját, mely a nyakadon van, és kötelékeidet szétszakítom. Nem vetik szolgaságba őt többé idegenek, ⁷hanem az Urat, az ő Istenüket fogják szolgálni, és Dávidot, a királyukat, akit támasztok nekik. (Jer 30,8–9)

A próféta megígéri, hogy Isten Júdának „Dávidot, az ő királyukat” támasztja majd. Itt most nem eszkatologikus, esetleg rendkívüli hatalommal

felruházott alakot képzel el. A próféta egy idealizált Dávid-ivadékat vár, aki által a dinasztia és a nemzet megújul.⁸ Ezekiel alapvetően ugyanazt reméli, bár ő másféle ecsettel festi meg a képet:

²³Egyetlen pásztorot állítok majd fölélük, szolgálmat, Dávidot, hogy legeltesse őket; ő legelteti majd őket, és ő lesz a pásztoruk. ²⁴Én pedig, az Úr, leszek az ő Istenük, és Dávid, az én szolgálóm lesz a fejedelem közöttük; én, az Úr, szóltam. (Ez 32,23–24)

²⁴Dávid, az én szolgálóm lesz a király felettük, és egyetlen pásztor lesz valamennyiüknek; törvényeim útján járnak majd, és parancsaimat megtartják és megcselekszik.

²⁵Azon a földön fognak lakni, amelyet szolgálómnak, Jákobnak adtam, amelyen atyáitok laktak; rajta laknak majd ők maguk és fiaik, és fiaiknak fiai mindörökké; és Dávid, az én szolgálóm lesz a fejedelmük mindörökké. (Ez 37,24–25)

Ezekiel egy új Dávid, egy „pásztor”, „király”, „fejedelem” után vágyódik, aki hűségesen vezeti Isten népét. A „pásztor” epiteton emlékeztet Mózes imájára, amelyben kéri, hogy Isten gondoskodjon népe számára pásztorról (Szám 27,16–17: „Rendeljen tehát az Úr, minden test lelkének Istene, valakit e fölé a nép fölé, hogy kimenjen és bemenjen előttük, kivezesse vagy bevezesse őket, hogy ne legyen az Úr népe olyan, mint a pásztor nélküli juhnyáj”). A „fejedelem” epiteton pedig valószínűleg arra utal, hogy Júda alárendelt Istennek, mint az igaz királynak alávetett uralkodó. (Mindenesetre a „fejedelem” megjelölés nem zárja ki a királyi vagy dávidi funkciót és azonosítást, magára Salamonra is így tekintettek, vö. 1Kir 11,34).⁹

A második templom és a fogság időszakának próféciai megjövendölték egy király eljövételét, aki beteljesíti a dávidi eszményt: egy király, aki engedelmeskedik a Tórának, helyreállítja és védelmezi Jeruzsálemben az igazi istentiszteletet, a békének és a jólétnek egy örökké tartó és eddig soha nem látott időszakát hozza el. Bár még nem „messianizmus”, mégis ezek a remények végeredményben további lépésnek bizonyulnak a messianizmus kialakulása felé.

A fentebb megvizsgált bizonyítékok azt sugallják, hogy bizonyos körökben az első templom időszakának végső szakaszában felbukkant egyfajta „dávidizmus”, amely egy Dávidhoz hasonló király eljövele után áhítozott. Izrael királyának eszményítése a fogságban és a fogság utáni időszakban felerősödött, és nagyon fontos, hogy sor került a főpapság idealizálására is. A két felkent személy – a király és a főpap – eszményítése is fontos szerepet fog játszani a zsidó (és keresztény) messiási eszme későbbi fejlődésében.

⁸ Pomykala, *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism*, 32–34.

⁹ Pomykala, *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism*, 28 megjegyzően javasolja, hogy a „fejedelem” cím egy nagyobb hatalomnak való alárendeltségre utal, amely Izrael esetében az Úr. Salamon vétké miatt a tíz északi törzs elpártol majd, aminek következtében Salamon és utódjának királyi tekintélye csökken.

A kettős uralomra vonatkozó restaurációs remények bennfoglaltan megjelennek Aggeusnál:

¹² Zerubbábel, Salátíel fia, és Józsué, Joszedek fia, a főpap és az egész nép hallgatott is az Úrnak, Istenüknek szavára és Aggeus próféta beszédére, amint őt az Úr, az ő Istenük hozzájuk küldte; és félni kezdett a nép az Úrtól. ¹³ De Aggeus, az Úr követe az Úr megbízásából így szólt a néphez: „Én veletek vagyok”, – mondja az Úr. ¹⁴ És az Úr felkeltette Zerubbábelnek, Salátíel fiának, Júda helytartójának buzgóságát, és Józsuének, Joszedek fiának, a főpapnak buzgóságát, és az egész nép buzgóságát, és elkezdték a munkát a Seregek Urának, Istenüknek házában. (Agg 1,12–14)

² Szólj Zerubbábelhez, Salátíel fiához, Júda helytartójához, és Jézushoz, Joszedek fiához, a főpaphoz, és a többi néphez, és mondd nekik: ³ Ki van közületek még életben, aki látta ezt a házat hajdani dicsőségében? És milyennek látjátok most? Nemde olyan a szemetek előtt, mintha nem is volna? ⁴ Nos, bátorság, Zerubbábel! – mondja az Úr. – Bátorság, Jézus főpap, Joszedek fia! Bátorság, a föld egész népe, – mondja a Seregek Ura; – Dolgozzatok! Hiszen én veletek vagyok! – mondja a Seregek Ura. (Agg 2,2–4)

Zerubbábel dávidi leszármazású kormányzó volt, Józsué pedig cádokita származású főpap. Mivel mindkettő „engedelmeskedett az Úr hangjának”, Isten „felszította” lelkükben a vágyat, hogy újjáépítsék a Templomot, és megtisztítsák az istentiszteletet. A próféta azt várja, hogy ezt a feladatot végezzék el, ekkor jelenti be Júda ellenségeinek vesztét és Zerubbábel felemelkedését:

²⁰ A hónap huszonnegyedik napján másodszor is a következő szöveget intezte az Úr Aggeushoz: ²¹ „Szólj Zerubbábelhez, Júda helytartójához, és mondd neki: Megrendítem majd én az eget és a földet egyaránt. ²² Ledöntöm az országok trónját és összeűzöm a pogányok országának hatalmát; felforgatom a szekeret és a rajta ülőt, elesnek a lovak, és egymás kardjától azok, akik rajtuk ülnek. ²³ Azon a napon – mondja a Seregek Ura –, veszlek téged, Zerubbábel, Salátíel fia, én szolgám – mondja az Úr – és mintegy pecsétgyűrűvé teszlek, mert téged választottalak ki” – mondja a Seregek Ura. (Agg 2,20–23)

Az ígéret, hogy Zerubbábelt „pecsétgyűrűhöz hasonlóvá” teszi (vö. Jer 22,24), valószínűleg azt jelenti, hogy Júda kormányzója Isten helyetteseként fog cselekedni, uralkodni az eljövendő új világrendben. Habár túlzás lenne azt állítani, hogy Aggeus restaurációs látomása „messiásinak”¹⁰ tekinthető, egy zsidó király és egy főpap felemelkedésének összekap-

¹⁰ Az „Aggeus” próféta könyvéhez írt jegyzetek kiadója (in B. M. Metzger és R. E. Murphy [szerk.], *The New Oxford Annotated Bible with Apocryphal/Deuterocanonical Books: New Revised Standard Version* [New York 1991], 1217) úgy összegzi a próféta üzenetét, mint a reményt arra nézve, hogy „Isten... megszilárdítja Zerubbábelt, mint messiási királyt Dávid trónján”. A „messiási” jelző itt pontatlan és félrevezető. Véleményem szerint Aggeus (és Zakariás) prófétának a helyreállításról való látomása egy „felező-pontot” jelent meg a dávidi dinasztia restaurációjának korábbi reménye és a Messiás eljövételére vonatkozó későbbi reménye között.

csolása egy nagyobb eszkatologikus eseménnyel, mégis a jövőre vonatkozó messiási találgatásoknak veti meg jelentőségteljes alapját.

A kettős uralom helyreállításának látomása kifejezetten Zakariásnál szerepel:

⁶Aztán az Úr angyala bizonyosságot tett Józsuénak: ⁷„Így szól a Seregek Ura: Ha útjaimon jársz és megtartod előírásaimat, akkor viszonzásul te kormányozod majd házamat, te őrized udvaraimat, és bejárást engedek neked azok közé, akik most itt állnak. ⁸Halljad, Józsué főpap, te és a társaid, akik előtted ülnek, mivel jelképes férfiak: íme, én elhozom szolgálmat, a Sarjadékot. ⁹Íme, a kő, amit Józsué elé helyeztem: Egy kövön hét szem van; íme, én faragom ki faragványát – mondja a Seregek Ura – és egyetlen napon eltörlöm én e föld gonoszságát. ¹⁰Azon a napon – mondja a Seregek Ura – mindenki meghívja majd barátját szőlője és fügefája alá.” (Zak 3,6–10)

A 8. vers utalása Isten szolgájára, „a Sarjadékra” (צמח, vö. Zak 6,12) felidézi a Jer 23,5-öt: „Íme, jönnek napok – mondja az Úr –, amikor igaz sarjat támasztok Dávidnak; királyként uralkodik majd, és okosan cselekszik, jogot és igazságot szolgáltat az országban” (vö. Jer 33,15). A „Dávid sarja” epiteton (צמח רוד) feltűnik a Holt-tengeri tekercsekben (ld. lentebb). Amikor Isten elővezeti szolgáját, az megszűnteti az ország bűnösségét, és jólét köszönt be.

A Zak 4 szakaszai aláhúzzák Júda politikai helyreállításának kettőségét:

²És kérdezte tőlem: „Mit látsz?” És mondtam: „Íme, egy színarany mécstartót látok; a tetején olajtartó van, hét mécses van rajta, s a rajta levő mécseseknek hét csövecskéjük van; ³és mellette két olajfa van, az egyik a mécstartótól jobbra, a másik pedig tőle balra.” ⁴Ekkor megszólaltam, és megkérdeztem az angyalt, aki bennem beszélt: „Mik ezek, uram?” ⁵És felelt az angyal, aki bennem beszélt, és kérdezte tőlem: „Vajon nem tudod-e, mik ezek?” És mondtam: „Nem, uram.” (Zak 4,2–5)

¹¹Én pedig megszólaltam és azt mondtam neki: „Mí az a két olajfa a mécstartótól jobbra és balra?” ¹²És másodszor is mondtam neki: „Mí az olajfáknak az a két hajtása, amelyből két aranytölcséren keresztül ömlik az aranyszínű olaj?” ¹³Ő így szólt hozzám: „Nem tudod-e, hogy mik ezek?” Mondtam: „Nem, uram.” ¹⁴Ő azt mondta: „Ez az a két felkent [szó szerint: „az olaj két fia”], akik az egész föld uralkodója előtt szolgálnak.” (Zak 4,11–14)

Az „olaj két fia, akik az egész föld Ura előtt állnak”, Zerubbábel és Józsué. Az „olaj fiai” epiteton nem messiási, hanem inkább az ország eredményességére és a jólétre utal, amely ezután következik. Mindazonáltal az epiteton előhívhat messiási képzeteket, mint ahogy ez a Holt-tengeri tekercsek egyikében lehetett (4Q254).¹¹ Ez a kép is érdekes, mivel a két alak az egész

¹¹ C. A. Evans, „The Two Sons of Oil: Early Evidence of Messianic Interpretation of Zechariah 4:14 in 4Q254 4 2”, in D. W. Parry és E. Ulrich (szerk.), *The Provo International Conference on the Dead*

föld Urának színe előtt áll, és kozmikus, egyetemes dimenziót idéz fel, amely túlmutat a helyreállított és ellenségein győzedelmeskedő Júda régi és kevésbé ambiciózus vízióján.

Aggeus és Zakariás próféta restaurációs reményei alapvető folytonosságot mutatnak a fentebb vizsgált jövendölésekkel. Túlzás lenne azt állítani, hogy látomásuk „messianisztikus”, azt azonban leszögezhetjük, hogy jellegzetes elképzeléseik – a kettős uralom, egy hangsúlyosabb eszkatológia és világméretűen túlfűtött eszmék – alapvetően hozzájárulnak az ószövetségi teológia mintájához, amelyre a későbbi messiási várakozások épülnek.

2. A MESSIÁSI ESZME INTERTESTAMENTÁLIS KIFEJEZŐDÉSEI

Az ún. intertestamentális időszak alatt zajlik le az átmenet: a dinasztia restaurációjának reményéből (a Dávid-ház királyainak örökösödésével) a messiási várakozásokba. Amit „messianizmusnak” tekinthetünk, szemben Izrael királya egyszerű restaurációs reményével, az egy isteni felkentnek és egy olyan felhatalmazott alak eljövetelének várása, aki valami drámaian újat léptet életbe, ami felülmúlja Dávid és fia, Salamon idealizált uralkodását is. Amikor ez a felkent király eljön, nem lesz utódja. Minden örökre megváltozik. Egyes hagyományok ebben az időben ítéletet képzelnek el: az ismert történelem a végéhez közeleg (mint ahogy Dániel könyvének 12. fejezete tanúsítja). Más hagyományok úgy képzelik, hogy a történelem végeztével Izrael messiásának uralma köszönt be (mint Ezdrás negyedik könyvében).

A messianizmusba való átmenet természetesen nem mindenhol egy időben és azonos módon zajlott. A „dávidi eszme” valójában soha nem halt ki, még időszámításunk kezdetén is jelen volt. A késői intertestamentális időszak végén azonban a királyi restaurációs remények új vonásokat kezdtek magukra öltetni, olyanokat, amelyeket – utólag visszatekintve – fontos lépéseknek tarthatunk a „messianizmus” fejlődésében. Azt mondhatjuk, hogy a „dávidi eszme” „messianizmussá” fejlődik, párhuzamosan azzal, ahogy az idealizmus helyét fokozatosan átveszi az apokaliptikus szürrealizmus. Ez a szürrealizmus aztán különböző messiási várakozásokat hoz magával.¹²

Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues (STDJ, 30; Leiden 1998), 566–575.

¹² Témába vágó fontos irodalom: J. Neusner és mások (szerk.), *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era* (Cambridge 1987); J. H. Charlesworth (szerk.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* (Minneapolis 1992); I. Gruenwald, „From Priesthood to Messianism: The Anti-Priestly Polemic and the Messianic Factor”, in I. Gruenwald és mások (szerk.), *Messiah and*

A dávidi eszmének, talán még a messianizmusnak is vannak nyomai a Septuagintában. Rögtön itt van az Ez 34,25, amelynek héber szövege így hangzik: „a béke szövetségére lépek velük”, a görög változat ellenben: „Dáviddal a béke szövetségére lépek”. A várakozás, hogy az eszkatologikus „Dávid” (újra) felépíti a Templomot, megjelenik a 2Sám 7,11-ben, ahol a héber szövegben ezt olvassuk: „íme, előre megmondja neked az Úr, hogy házat alkot neked az Úr”, a görög szövegben viszont ez áll: „előre megmondja neked az Úr, hogy te házat fogsz építeni neki”. Ha ezek a szövegrészek valóban a messianizmus nyomai, akkor ezek lehetnek a legrégebbi elemek.

Némelyek azt állították, hogy egy nagyon korai messianizmus jelen van Sirák fia bölcsességének könyvében (kb. Kr. e. 180).¹³ Gyakran idézik a Sír 47,13-at: „Az Úr megtisztította őt bűneitől, és felmagasztalta szarvát örökre, neki adta a jogot a királyságra, és a dicső trónt Izraelben.” Az ígéretre való utalás szembeötlő hiánya egy fiúra, aki Dávid trónján ül mindörökké. Pomykala *Ben Szíra* Dávidra való utalását – helyesen – történelmiként értelmezi, nem pedig eszkatologikusan vagy messiásiként. Sőt helyesen megjegyzi, hogy Ben Szíra átviszi a király szerepeit és előjogait a főpapra.¹⁴ Ezért nincs dávidi messiási eszme Sirák fia könyvében.

A *Salamon zsoltárai* egy olyan csoporttól származnak,¹⁵ amelyet szoros kapcsolat fűzött a farizeusokhoz.¹⁶ A SalZsolt 17-ben (és később, másodlagosan a tizennyolcadik költeményben) szerepel a messianizmus talán legkorábbi egyértelmű kifejezése. A legfontosabb szakaszok a következők:

“Te, Uram, Izrael királyává választottad Dávidot, megesküdél neki ivadéka felől mindörökre, hogy uralma nem szűnik meg színed előtt. [...]”²¹Íme, óh, Uram, támaszd nekik királyul Dávid fiát, arra az időre, melyet kiválasztottál, óh, Isten, hogy a te szolgád uralkodjék Izrael fölött. [...]”²⁶hogy szent népet gyűjtsön össze, amit

Christos: Studies in the Jewish Origins of Christianity (TSA), 32; Tübingen 1992), 75–93; W. Horbury, *Jewish Messianism and the Cult of the Christ* (London 1998); idem, *Messianism among Jews and Christians: Twelve Biblical and Historical Studies* (London és New York 2003).

¹³ Lásd: M. R. Lehman, „Ben Sira and the Qumran Literature”, *RevQ* 9 (1961), 103–16; J. D. Martin, „Ben Sira’s Hymn to the Fathers: A Messianic Perspective”, in A. S. van der Woude (szerk.), *Crises and Perspectives* (OTS, 24; Leiden 1986), 107–23; S. M. Olyan, „Ben Sira’s Relationship to the Priesthood”, *HTR* 80 (1987), 281–286.

¹⁴ Pomykala, *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism*, 131–152.

¹⁵ G. L. Davenport, „The ‘Anointed of the Lord’ in Psalms of Solomon 17”, in J. J. Collins és G. W. E. Nickelsburg (szerk.), *Ideal Figures in Ancient Judaism* (Chico 1980), 67–92; M. de Jonge, „Psalms of Solomon”, in M. de Jonge (szerk.), *Outside the Old Testament* (Cambridge Commentaries on the Writings of the Jewish and Christian World, 4; Cambridge 1985); idem, „The Expectation of the Future in the Psalms of Solomon”, *Neot* 23 (1989), 93–117. A magyar fordítást az alábbiakban a következő kötetből idézzük: Szabó Xavér, *Salamon zsoltárai. Bevezetés – fordítás – jegyzetek*. Budapest 2009, 117–118.

¹⁶ G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah* (Philadelphia 1981), 204.

igazságosságosan fog vezetni, hogy megtélje a nép törzseit, melyet Istene, az Úr szentel meg.²⁸Különválasztja őket törzseik között a földön, jövevény és idegen többé nem lakik velük. [...] ³⁰Megtisztítja, megszenteli Jeruzsálemet, ahogy kezdetben volt. ³¹Igazságos, Istentől tanított király lesz fölöttük; és az ő napjaiban nem lesz közöttük igazágtalanság, mert mindnyájan szentek lesznek, és királyuk az Úr felkentje (*a görögben szó szerint: „a felkent úr”*). ³⁶Ő maga büntől mentes lesz, hogy uralkodhasson egy nagy nép felett, hogy megfeddje a fejedelmeket, és eltörölje a bűnösöket szavának erejével. ³⁷Nem gyengül meg napjaiban Istene miatt, mert Isten erőssé tette a szentség lelke által, bölcsé az értés tanácsa, az erő és az igazságosság által. ⁴⁰Erős lesz műveiben, hatalmas az istenfélelemben, az Úr nyáját hűséggel és igazságossággal legeteti majd; és nem hagyja, hogy bárki közülük elgyengüljön legelőjükön. ⁴²Ez Izrael királyának méltósága, akit Isten megismert, hogy Izrael háza fölé állítsa, és nevelje azt.

Ezek a versek, és más, itt most nem idézett részletek a 2Sám 7-re, Iz 11-re és Izajás prófétának a Szolga énekeire, illetve a Jer 23,5-ben megénekelt igazságos királyra utalnak. A SalZsolt 17,31-ben azt olvassuk: „a pogányok eljönnek a föld határaitól, hogy meglássák dicsőségét”. A szakasz az Iz 55,5-re (és talán az 56,6–7-re) utal, és emlékezetünkbe idézi Salamon hírnevét (egy közismert hagyományról van szó, Jézus is utal rá: Mt 12,42 ≅ Lk 11,31). A Jer 23,5-re történt utalást minősíti az Iz 54,13-ra való hivatkozás, ahol arról olvasunk, hogy a várt Messiás „Istentől tanított lesz”. A Tórához való hűségét máshol is hangsúlyozza a költemény. A rabbinikus irodalom ezt a témát nagyon gazdagon fejti majd ki, ahol bizonyos hagyományokban a Messiást úgy ábrázolják, mint egy nagy szentírástudóst.

Talán a legtöbb érdeklődést kiváltó jellemvonás az, hogy a *SalZsolt* 17 Izrael várt királyára felkent úrként utal. A görög kéziratok ezt írják: *καὶ βασιλεὺς αὐτῶν χριστὸς κύριος* („és királyuk a felkent Úr”), bár a modern kiadásokban a következőképpen igazítják ki a szöveget: *καὶ βασιλεὺς αὐτῶν χριστὸς κυρίου* („és királyuk az Úr felkentje”). Robert Wright úgy gondolja, nincs kényszerítő ok arra, hogy a szöveget ily módon javítsuk, hiszen minden görög és szír kéziratban „a felkent Úr” olvasat található.¹⁷ Ráadásul a *χριστὸς κύριος* feltűnése a Lk 2,11-ben bizonyítja az epiteton messiási használatát, ugyanakkor a Nagy Heródesre és Heródes Agrippára való utalás, mint *βασιλεύς κύριος* („uram, királyom”) azt igazolja, hogy az „úr” megszólítás használatos lehetett pusztán udvariassági formulaként is. Wright helyesen jegyzi meg: „csak abban az esetben feltételezhetjük, hogy egy vallásos júdeai zsidó számára a *christos kyrios* egy lehetetlen szóösszetétel volt, ha a *christos*-t a későbbi *krisztológia* jelentésének formájában értelmezzük, nem pedig az akkori

¹⁷ R. B. Wright, „Psalms of Solomon”, in J. H. Charlesworth (szerk.), *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ABRL; New York 1983–85), II, 639–70 (667–668. „z” jelzetű lábjegyzet).

korban használatos politikai jelzőként”.¹⁸ Innen nézve az eljövendő dávidi király „felkent úr” titulusa nagy megtiszteltetéssel ruházza fel ezt az alakot, de nem isteni mivolttal.

Más pszeudoepigráf írások számos különböző módon ábrázolják a messiási alakokat.¹⁹ A *Tizenkét pátriárka végrendeletei* – amelyek datálását és kompozíciójának történelmét elég nehéz meghatározni – a papi és királyi alakokat dicséri, talán Aggeus és Zakariás kettős messiási uralmát tükrözi. *Izakár testamentuma* 5,7–8 szerint:²⁰

Lévít és Júdát emelte dicsőségre az Úr Jákob fiai között, közöttük vetett sorsot, egyiknek papi tisztet, másiknak a királyságot adta. Hallgassatok tehát reájuk, járjatok atyátok egyszerűségének megfelelően, mert Gádnak adatott meg, hogy elpusztítsák mindazokat, akik megrabolják Izraelt!

Amíg ez a szakasz Izrael múltjára tekint *Neftalim végrendelete* (8,2) a jövőt fürkészi:

Ti is ugyanúgy hagyjátok meg gyermekeiteknek, hogy maradjanak meg a Lévivel és Júdával való egységben. Mert Júdából fog feltámadni Izrael szabadulása, és benne nyer áldást Jákob.

A kettős uralom elég egyértelműnek tűnik *Simeon végrendeletében* (7,1–2):

Most tehát gyermekeim, hallgassatok Lévire, és végezzétek el a tisztulást Júdában, és ne kerekedjétek fölé ennek a két törzsnek, mert belőlük fog fölkelni néktek az Isten szabadítása. Mert Léviből főpapként, Júdából királyként kelti föl az Isten és embert; így fogja ő megszabadítani az összes pogányt és Izrael népét.²¹

Más szakaszokat is lehetne még idézni. Ahogy azonban Pomykala kimutatta, nem világos, hogy a *Tizenkét pátriárka végrendeletei* eredetileg milyen

¹⁸ R. B. Wright, „Psalms of Solomon”, 668. „z” jelzetű lábjegyzet. Wright arra is rámutat, hogy a későbbi rabbinikus irodalomban ezt az epitetont alkalmazták Simon ben Kosibára.

¹⁹ A témába vágó fontos irodalom: P. G. R. de Villiers, „The Messiah and Messiahs in Jewish Apocalyptic”, *Neot* 12 (1978), 75–110; J. H. Charlesworth, „The Concept of the Messiah in the Pseudepigrapha”, *ANRW* II/19.1 (1979), 189–218; M. de Jonge, „Two Messiahs in the Testaments of the Twelve Patriarchs?”, in J. W. van Henten és mások (szerk.), *Tradition and Reinterpretation in Jewish and Early Christian Literature* (SPB, 36; Leiden 1986), 150–62; újranyomva: de Jonge, *Jewish Eschatology, Early Christian Christology and the Testaments of the Twelve Patriarchs: Collected Essays* (NovTSup, 63; Leiden 1991), 191–203; M. A. Knibb, „Messianism in the Pseudepigrapha in the Light of the Scrolls”, *DSD* 2 (1995), 165–84.

²⁰ A magyar fordítást a következő kiadás alapján idézzük: Ladocsi Gáspár (ford.) „A XII patriárka végrendeletei”, in *Apokrifek* (Ökeresztény Írók, 2; szerk. Vanyó László), Budapest 169–255.

²¹ A zárórész („Isten és embert; így fogja ő megszabadítani az összes pogányt és Izrael népét”) valószínűleg későbbi keresztény betoldás. Kee (H. C. Kee, „Testaments of the Twelve Patriarchs”, in Charlesworth [szerk.], *Old Testament Pseudepigrapha*, I, 787) csak az „Isten és embert” kifejezést teszi zárójelbe, mint betoldást.

mértékben tartalmazznak dávidi messianizmust.²² A kettős uralom restaurációs reményei elég világosnak tűnnek, de a messiási elemek (amennyiben vannak) homályosak.

Ezdrás negyedik könyve az első század végéről való, és két fontos utalást tesz a Messiásra (latinul: *unctus*).²³ Más szövegek, amelyek a „Szolgá”-ra utalnak (a szemita szövegben, bár valószínűleg másodlagosan; a latinban: *filius meus*): 13,32. 37. 52 és 14,9. A 4Ezd 7,27–30 és a 12,32–34 szakaszok így szólnak:

²⁷És mindaz, aki megszabadult az említett bűnöktől, meglátja nagy tetteimet.²⁸ Mert kinyilatkoztatom az én fiamat, Krisztust, azokkal együtt, akik hozzátartoznak, és vigádoznak majd a megmaradottak négyszáz esztendeig.²⁹ És történik majd e négyszáz év után, hogy meghal Krisztus, az én fiam, és minden ember, akiben lélegzet lakik.³⁰ És a világ visszatér ősi csendjébe hét napra, mint ahogyan volt azelőtt, és senki életben nem marad.

³²Ő a Fölkent, akit a Magasságos a végidőre tartott fenn, aki Dávid magvából ered, eljön és beszélni fog velük, hogy vádolja őket és gaztetteiket, hogy szemükre hányja igazságtalanságaikat, és nyíltan rájuk bizonyítsa gőgjüket.³³ Mert először elevenen állítja őket ítélszék elé, vádat emel ellenük, és úgy semmisíti meg őket.³⁴ Megmaradt népemet pedig fölszabadítja irgalmasan: azokat, akik megmenekedtek a végidőre. Örömmel tölti el őket, amíg el nem jön a vég, az ítélet napja, amelyről kezdettől fogva beszéltem neked.

Az első szakaszban a Messiás négyszáz évig uralkodik, ezzel zárul az emberi történelem. Érdekes, hogy az emberiség történelemét nem megjelenése zárja le, hanem *uralkodása után* ér véget. A második szakaszban a Messiás kifejezetten „Dávid magvából” származik. Bizonyos mértékben a *SalZsolt* 17-re emlékeztet: ez a dávidi messiás leleplezi és eltávolítja a gonoszságot. Az első szakasszal közös motívum, hogy a messiási uralom örömet hoz „amíg el nem jön a vég, az ítélet napja”.

Hének képes beszédeinek könyvében számos utalást találunk az Emberfiára, a Válaszottra, és két további utalást a Messiásra (48,10; 52,4). Az Emberfiára tett utalások egyértelműen Dániel látomásán alapulnak (vö. *1Hén* 46,1–6). Az Emberfia „Választott” lesz (48,6), és valószínűleg a

²² Hasznos kritikai diszkusszió: Pomykala, *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism*, 246–255.

²³ M. E. Stone, „The Concept of the Messiah in 4 Ezra”, in J. Neusner (szerk.), *Religions in Antiquity* (Studies in the History of Religions, 14; Leiden 1968), 295–312; idem, *Fourth Ezra: A Commentary on the Book of Fourth Ezra* (Hermeneia; Minneapolis 1990), 207–13; B. M. Metzger, „The Fourth Book of Ezra”, in Charlesworth (szerk.), *Old Testament Pseudepigrapha*, I, 517–59. A magyar fordítás egy apró változtatással Jelenits István munkája, in *Apokalipszisek* (Apokrif iratok; szerkesztette: Adamik Tamás), Budapest 1997, 41.

Messiással kell azonosítani. A Messiás trónra ül majd és megítéli a föld királyait.²⁴

A Holt-tengeri tekercsek igazolják a második Templom időszakának zsidósága által használt messiási alakokra utaló legtöbb kifejezés meglétét. Az egyértelmű kifejezések ezek: משיח, נשיא, צנח, דוויד és שבט ש. Kevesbé bizonyos, gyakran vitatott címek közé lehet sorolni a בן szót (és néhány variációját: ברה דאֵלֵהָ רבא, ברה די אל, בר ליון, בר בכור, בן) illetve a בחיר אֵלֵהָ kifejezést. A tekercsek messianizmusát alaposan megvitatták a tudósok; az összes többi szöveg (főleg a negyedik qumráni barlang kéziratának) publikálásától azt várhatjuk, hogy a diszkusszió folytatódik.²⁵ Kollégámmal együtt egy közelmúltban publikált tanulmányban áttekintettük az összes messiási szöveget (a biztosakat és a bizonytalanokat is).²⁶ Nem áll szándékomban itt is végignézni minden szöveget. Ehelyett inkább összefoglalom a legfőbb kérdéseket, és rámutatok azokra a pontokra, ahol a tekercsek messianizmusa egybeesik más irodalom messianizmusával.

A qumráni messiási szövegek két alapvető csoportba sorolhatók: 1) a szektás szövegek, amelyek egyértelműen rámutatnak, hogy az Új Szövet-

²⁴ Hénok képes beszédeiben a messianizmus értékeléséhez lásd: M. Black, „The Messianism of the Parables of Enoch: Their Date and Contributions to Christological Origins”, illetve J. C. VanderKam, „Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in 1 Enoch 37–71”, in Charlesworth (szerk.), *The Messiah*, 145–68, 169–91. VanderKam arra a következtetésre jut, hogy a különböző címek egyetlen személyre utalnak.

²⁵ A témába vágó legfontosabb szakirodalom: K.G. Kuhn, „The Two Messiahs of Aaron and Israel”, *NTS* 1 (1954–55), 168–80; repr. in K. Stendahl (szerk.), *The Scrolls and the New Testament* (New York 1957; repr. New York 1992), 54–64, 256–59; A.S. van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrán* (Studia semitica neerlandica, 3; Assen 1957); A. Caquot, „Le messianisme Qumránien”, in M. Delcor (szerk.), *Qumrán: Sa piété, sa théologie et son milieu* (BETL, 46; Paris és Gembloux 1978), 231–47; E. Puech, „Messianism, Resurrection, and Eschatology at Qumran and in the New Testament”, in E. Ulrich és J. C. VanderKam (szerk.), *The Community of the Renewed Covenant: The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls* (Notre Dame 1994), 235–56; J. C. VanderKam, „Jubilees and the Priestly Messiah of Qumran”, *RevQ* 13 (1988), 353–65; idem, „Messianism in the Scrolls”, in Ulrich és VanderKam (szerk.), *The Community of the Renewed Covenant*, 211–34; J. J. Collins, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (ABRL; New York 1995); C. A. Evans, *Jesus and his Contemporaries: Comparative Studies* (AGJU, 25; Leiden 1995), 53–181; idem, „A Note on the 'First-Born Son' of 4Q369”, *DSD* 2 (1995), 185–201; F. García Martínez, „Messianic Hopes in the Qumran Writings”, in F. García Martínez és J. Trebolle Barrera, *The People of the Dead Sea Scrolls* (Leiden 1995), 159–89; idem, „Two Messianic Figures in the Qumran Texts”, in D. W. Parry és S. D. Ricks (szerk.), *Current Research and Technological Developments on the Dead Sea Scrolls: Conference on the Texts from the Judean Desert*, Jerusalem, 30 April 1995 (STDJ, 20; Leiden 1996), 14–40; J. H. Charlesworth, Hermann Lichtenberger, és Gerbern S. Oegema (szerk.), *Qumran-Messianism: Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls* (Tübingen 1998); J. Zimmermann, *Messianische Texte aus Qumran: Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran* (WUNT, 2.104; Tübingen 1998).

²⁶ M. G. Abegg Jr és C. A. Evans, „Messianic Passages in the Dead Sea Scrolls”, in Charlesworth, Lichtenberger, és Oegema (szerk.), *Qumran-Messianism*, 191–203. A legfrissebb bibliográfiához ld. *Qumran-Messianism*, 204–214.

ség emberei mire is számítottak;²⁷ 2) egyéb szövegek, amelyek nem szektás jellegűek, vagy legalábbis nem qumráni eredetűek, valószínűleg más zsidó nézőpontokról, Palesztina különböző részeiről származó zsidó csoportokról beszélnek nekünk. A feltűnőbb szövegek közül néhány ehhez a második csoporthoz tartozik. Ezek közül kettőt fogok röviden áttekinteni.

A 4Q521 egy olyan Messiásról beszél, „akinek az ég és a föld engedelmeskedni fog”. A szöveg folytatja azoknak az eseményeknek a leírását, amelyekre várhatóan sor kerül: Isten „lelke lebeg majd a szegények felett, és erejével megújítja a hűségeseket”. Kiszabadítja majd a foglyokat, visszaküldi látásukat a vakoknak, meggyógyítja a sebesülteket, feltámasztja a halottakat és a szegényeknek hirdeti az evangéliumot. A bebörtönzött Keresztelő Jánosnak adott jézusi válasz párhuzamára már rámutattak (Mt 11,5 ~ Lk 7,22).²⁸ Jézus válasza, a 4Q521-hez hasonlóan nagy mértékben támaszkodik az Iz 26,19; 35,5–6; és 61,1–2 szavaira és mondataira. A párhuzamok mindenképpen arra utalnak, hogy Jézus választát implicit igényként értették a messiási szerepre (bár alapvetően a királyi és prófétai rátermettsége továbbra is nyitott kérdés marad).

A 4Q246 egy arámi nyelvű szöveg, amelyben egy látnok nyilván egy látomást vagy egy álmot értelmez a királynak. Bár ez vitatott, sokan gondolják, hogy az „Isten fia” és a „Magasságbeli fia”, akinek „királysága örök királyság lesz”, egy messiási alak.²⁹ Az Újszövetséggel való párhuzamok ismét szuggesztívek. Ezúttal azonban a párhuzamok segítik a qumráni szöveg értelmezését. Az angyali üdvözlés (Lk 1,32–35) számos meglepő párhuzamot kínál a 4Q246-hoz. Lukács evangéliumának kontextusában az

²⁷ Elfogadom azt az általános véleményt, hogy a szektás tekercsek az esszénusok alkotásai.

²⁸ A témába vágó legfontosabb szakirodalom: E. Puech, „Une apocalypse messianique (4Q521)”, *RevQ* 15 (1992), 475–522; J. D. Tabor és M. O. Wise, „On ‘Resurrection’ and the Synoptic Gospel Tradition: A Preliminary Study”, *JSP* 10 (1992), 150–61; R. Bergmeier, „Beobachtungen zu 4Q521 f 2, ii 1–13”, *ZDMG* 145 (1995), 38–48; J. J. Collins, „The Works of the Messiah”, *DSD* 1 (1994) 98–112; idem, *The Scepter and the Star*, 117–22; M. Becker, „4Q521 und die Gesalbten”, *RevQ* 18 (1997), 73–96; K.-W. Niebuhr, „Die Werke des eschatologischen Freudenboten (4Q521 und die Jesusüberlieferung)”, in C. M. Tuckett (szerk.), *The Scriptures in the Gospels* (BETL, 131; Leuven 1997), 637–47; E. Puech, „Some Remarks on 4Q246 and 4Q521 and Qumran Messianism”, in Parry and Ulrich (szerk.), *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls*, 545–65; M. Labahn, „The Significance of Signs in Luke 7:22–23 in the Light of Isaiah 61 and the Messianic Apocalypse”, in C. A. Evans (szerk.), *From Prophecy to Testament: The Function of the Old Testament in the New* (Peabody 2004), 146–68.

²⁹ E. Puech, „Fragment d’une apocalypse en araméen (4Q246 = pseudo-Dan) et le ‘royaume de Dieu’”, *RB* 99 (1992), 98–131; J. A. Fitzmyer, „The ‘Son of God’ Document from Qumran”, *Bib* 74 (1993), 153–74; F. García Martínez, „The Eschatological Figure of 4Q246”, in F. García Martínez, *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran* (STDJ 9; Leiden 1992), 162–79; Collins, *The Scepter and the Star*, 154–72. Collins szerint az „Isten fia” egy messiási figura, Fitzmyer úgy véli, hogy egy zsidó trónörökös. Továbbá: J. D. G. Dunn, „‘Son of God’ as ‘Son of Man’ in the Dead Sea Scrolls? A Response to John Collins”, in S. E. Porter és C. A. Evans (szerk.), *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After* (JSPSup, 26; RILP, 3; Sheffield 1997), 198–210.

angyal jelzői nyilvánvalóan messiási jelentést hordoznak, ezért ésszerű feltételezni, hogy a 4Q246 fenségcímeit is így kell érteni. Így, bár az ábrázolt alakok tettei Lukács evangéliumában és a 4Q246-ban jelentősen eltérőek, a közös nyelvezet azt sugallja, hogy mindkét írás a Messiásról beszél.

A szektás jellegű írásokban a Messiás képe következetes, mert olyan kifejezéseket használ, mint „Messiás” (CD 12.23–13.1; 14.19 [= 4Q266 18 iii 12]; 1QS 9.11; 1QSa 2.11–15, 20–21; 4Q252 1 v 3–4), „Dávid ága” (4Q161 8–10 iii 22; 4Q174 3 i 11; 4Q252 1 v 3–4; 4Q285 5 3–4), „Fejedelem” vagy „a(z egész) gyülekezet Fejedelme” (CD 7.19–20 [= 4Q266 3 iv 9]; 1QSB 5.20; 1QM 5.1; 4Q161 2–6 ii 19; 4Q285 4 2, 4 6; 5 4; 6 2; 4Q376 1 iii 1). A *Damaszkuszi iratban* és a *Közösség szabályzatában* a Messiás eljövetele összekapcsolódik a főpap (azaz Áron felkentjének) eljövetelével. Együttműködése a főpappal nyomtatékosan megjelenik az 1QSa és az 1QSB iratokban. Harciasságát világossá teszi a 4Q285, ahol találkozik a csatamezőn a *kittim* vezetőjével – aki alatt a római császárra tett utalást érthették –, majd megöli őt.³⁰ Egyesek úgy gondolják, hogy a 4Q285 része a *Háborús tekercsnek*.

A Holt-tengeri tekercsnek Messiása egyes pontokon hasonló a SalZsolt 17 és 4Ezd messiásához. Mindazonáltal az előbb említett messiásképek kevésbé magasztos és jobban összekapcsolódik az Új Szövetség közösségének törvényi és papi jellegű érdeklődésével. Az utóbbi messiásképek nem mondanak semmit a főpap-szerepről.

A qumráni Messiás talán legszembetűnőbb jellemzője a helyreállított papsággal való kapcsolata. Együttműködik a főpappal, talán még alárendeltje is,³¹ és viszonylag kisebb szerepet játszik (legalábbis ahogy a fennmaradt anyagokból kitűnik). Annyira szorosan összekapcsolódik a főpappal, hogy a kettőt gyakran együtt említik, mint „Áron és Izrael felkentjét” (ez különösen a *Damaszkuszi iratban* látszik). A legtöbb ilyen részben a „felkent” szó egyes számban áll, bár az egyik szövegben többes számban szerepel (1QS 9,11).³² A tekercsnek felfedezését követő első években nagy izgalom volt ezek körül a szakaszok körül. Sokan meglepőnek gondolták, hogy a qumráni emberek két messiást vártak. Végül azonban kimutatták,

³⁰ Abegg végképp leszámol a téves elképzeléssel, hogy a 4Q285 szerint a Messiást a rómaiak ölik meg: M. G. Abegg Jr, „Messianic Hope and 4Q285: A Reassessment”, *JBL* 113 (1994), 81–91. Illetve P. S. Alexander, „A Reconstruction and Reading of 4Q285 (4QSefer ha-Milhamah)”, *RevQ* 19 (2000), 333–48.

³¹ Ez a gyakran hangoztatott vagy feltételezett állítás vitatott.

³² S. Talmon, „The Concept of Masiah and Messianism in Early Judaism”, in Charlesworth (szerk.), *The Messiah*, 79–115, itt a 105. oldal, 64. lábjegyzet. Azokra a szakaszokra hivatkozva, ahol a „felkent” szó egyes számban szerepel. Talmon megjegyzése helyes: „a disztributív egyes szám itt többes számot jelent”.

hogy nincs ebben semmi különös, mert a qumráni kettős uralmi messianizmus egész egyszerűen Izrael írásainak és történelmének kettős uralmát tükrözik.³³ Dávid király és Cádok pap mintáját követve azt várták, hogy egy nap Isten egy főpapot és egy felkent fejedelmet támaszt népének. Amikor a prófécia beteljesül, Izrael helyreállítatik és a gonosz Birodalom megsemmisül.

3. „MESSIÁSI ALAKOK” A RÓMAI IDŐSZAKBAN

A messiási várakozások irodalma a késő ókorban nem csupán elmélet maradt, hanem némely esetben tényleges kísérletek történtek, hogy beteljesítsék ezeket a próféciákat. Erre az időszakra vonatkozóan Josephus Flavius a legjobb forrás,³⁴ bár ő sajnálatos módon elkerüli a messiási eszme kifejtését. Minden információ, amit tőle begyűjthetünk, különböző elfogult beszámoló a lehetséges szabadítók kudarcairól. Bármennyire is borúlátóak Josephus nézetei, beszámolóí segítségünkre lehetnek. Egy helyen utal a messiási reményekre, amelyeket néhány honfitársa elfogadott. Egy olyan környezetben, amelyben a 66-os háború kitörésének okait fejtegeti, Josephus megállapítja:

De leginkább behajszolta őket a háborúba egy kétértelmű jövendölés, amelyet ugyancsak a szent iratokban találtak, tudniillik, hogy ebben az időben valaki az ő országukból elnyeri a világalmat. Ezt valamelyik honfitársukra vonatkoztatták, és sok írástudó is tévedett ennek a jövendölésnek a magyarázatában, mert a jóslat arra

³³ Ld. J. J. M. Roberts, „The Old Testament’s Contribution to Messianic Expectations”, és Talmon, „The Concept of Messiah and Messianism”, in Charlesworth (szerk.), *The Messiah*, 39–51 és különösen 79–115. Mindkét tudós helyesen hangsúlyozza az izraeli vezetés kettős uralmi aspektusát, ahogy az az Ószövetségben és a tekercsekben megjelenik. Ld. még: C. A. Evans, „The Two Sons of Oil”; idem, „Diarchic Messianism in the Dead Sea Scrolls and the Messianism of Jesus of Nazareth”, in L. H. Schiffman, E. Tov, és J. C. VanderKam (szerk.), *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20–25, 1997* (Jerusalem 2000), 558–67; idem, „Qumran’s Messiah: How Important Is He?”, in J. J. Collins and R. A. Kugler (szerk.), *Religion and Qumran* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature; Grand Rapids 2000), 135–49; idem, „The Messiah in the Dead Sea Scrolls”, in Hess és Carroll (szerk.), *Israel’s Messiah in the Bible and the Dead Sea Scrolls*, 85–101.

³⁴ Alapvető irodalom: M. de Jonge, „The Use of the Word ‘Anointed’ in the Time of Jesus”, *NovT* 8 (1966), 132–48; D. Hill, „Jesus and Josephus’ Messianic Prophets”, in E. Best és R. Mc L. Wilson (szerk.), *Text and Interpretation* (Cambridge 1979), 143–54; R. A. Horsley, „Popular Messianic Movements around the Time of Jesus”, *CBQ* 46 (1984), 47–95; R. A. Horsley és J. S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements at the Time of Jesus* (New Voices in Biblical Studies; Minneapolis 1985; repr. San Francisco 1988); S. Talmon, „Types of Messianic Expectation at the Turn of the Era”, in S. Talmon (szerk.), *King, Cult and Calendar in Ancient Israel* (Jerusalem 1986), 202–24; T. Rajak, „Hasmonean Kingship and the Invention of Tradition”, in P. Bilde és mások (szerk.), *Aspects of Hellenistic Kingship* (Studies in Hellenistic Civilization, 7; Aarhus 1996), 99–115.

vonatkozott, hogy Vespasianus lesz az uralkodó, akit Júdeában kiáltottak ki császárnak. (BJ 6.5.4, §312–314)³⁵

Melyik szentírási jóslatra utalt Josephus? A két legvalószínűbb: Ter 49,10 („El nem vétetik a fejedelmi pálca Júdától”) és a Szám 24,17 („csillag [LXX: ἄστρον] támad Jákobból és királyi pálca kél fel Izraelből”). A kettő közül az utóbbi a legvalószínűbb. Az a tény, hogy Josephus ebben a kontextusban beszéli el nekünk (BJ 6.5.3, §289), hogy az egyik előjel egy csillag (ἄστρον) volt az égen, amely felkelésre ösztönözte a zsidó népet, azt sugallja, hogy ez így van. Mi több, számos ókori szöveg idézi vagy utal a Szám 24,17-re azért, hogy megtámogassa az eszkatologikus és/vagy messiási eszméket (Júda Testamentuma 24,1–6; 1QM 11,4–9; Mt 2,1–12; talán Philón Mózes élete 1,52 §290; *De praemiis et poenis* 16 §95).

Bármennyire is csalárd és egyben politikailag helyes volt Josephus értelmezése, a Szám 24,17 alkalmazása Vespasianusra közvetve igazolja ennek a szakasznak a messiási értelmét. Arról is tanúskodik, hogy a messiánizmus egy viláгурalkodót látott maga előtt.

A Róma-ellenes lázadás során két ember volt, aki különösképpen kitűnt lehetséges messiás-jelöltként. Josephus azt mondja, hogy az egyik Menahem volt (66 körül). A galileai Júdás egyik fia vagy unokája feltörte Heródes fegyverraktárát Maszadában, követőit és más „banditákat” is felfegyverzett, aztán „király [βασιλεύς] módjára visszatért Jeruzsálembe, ott a lázadók vezére lett és átvette az ostrom vezetését”. Követői elfoglalták a római kaszárnyákat, végül elfogták és kivégezték Ananiás főpapot. Teljesítményeinek eredményeként – Josephus szerint – legyőzhetetlennek hitte önmagát és „elviselhetetlenül zsarnokoskodni [τύραννος]” kezdett. Végül az Ananiás fiához, Eleázárhoz hűséges felkelők ellene fordultak. Menahem „királyi öltözetben [βασιλικῆ]” volt, amikor megtámadták a Templomban. Bár először sikerült neki elmenekülnie és elbújnia, végül elfogták, kiráncigálták a szabadba, megkínózták és megölték (BJ 2.17.8–9 §433–448).

A lázadás legfontosabb vezetője Simon bar Giórasz (בר גיורא, ami arámiul annyit tesz, mint „a prozelita fia”), egy gerazai (ma: Jerash) férfi volt.³⁶ Simon vitézségével és ravaszságával hírnevet szerzett magának (BJ 2.19.2 §521; 4.6.1 §353; 4.9.4 §510; 4.9.5 §514–520), rengetegen követték, mert „a rabszolgáknak szabadságot, a szabadoknak dús jutalmat ígért” (BJ

³⁵ Josephus Flavius, *A zsidó háború*, Budapest 1999, 478, fordította: Révay József. (A tanulmányban a mű rövidítése: BJ, azaz Bellum Judaicum.)

³⁶ O. Michel, „Studien zu Josephus: Simon bar Giora”, *NTS* 14 (1968), 402–408.

4.9.3 §508; 4.9.7 §534 [„40 000 ember”]).³⁷ Serege úgy engedelmeskedett neki, „mint valami királynak [βασιλέα]” (BJ 4.9.4 §510). Josephus megerősíti, hogy Simon már pályája elején is mutatott zsarnoki jeleket (BJ 2.22.2 §652 [τυραννεῖν]; 4.9.3 §508 [ὁ δὲ τυραννιῶν]; 5.1.3 §11; 7.2.2 §32 [ἐτυράννησεν]; 7.8.1 §265 [τύραννον]). Simon meghódította egész Idumeát (BJ 4.9.6 §521–528). Az uralkodó papok, egyeztetve az idumeaiakkal és számos városlakóval, úgy döntöttek, hogy meghívják Jeruzsálembé, hogy védje meg a várost Giszkalai Jánostól (BJ 4.9.11 §570–576). Simon 69 tavaszán lépett a városba és vette át a parancsnokságot (BJ 4.9.12 §577). A lázadás vezetőjét „Simont tisztelték a legjobban, és félték is tőle; alárendeltjei annyira rajongtak érte, hogy parancsára hajlandók lettek volna akár öngyilkosságot is elkövetni” (BJ 5.7.3 §309). Megbízásából pénzt vertek, kikiáltva „Sion megváltását”.³⁸ Végül vereséget szenvedett, egy ideig bujkált, fehér ruhát öltött, fölébe pedig bíborköntöst, és azon a helyen, ahol régebben a templom állt, drámai módon megjelent a rómaiak előtt (BJ 7.2.2 §29). Azok láncba verték (BJ 7.2.2 §36), Itáliába küldték (BJ 7.5.3 §118), Rómában a győzelmi ünnep részeként mutogatták (BJ 7.5.6 §154) és végül kivégezték (BJ 7.5.6 §155).³⁹

Hogy Menahemet vagy Simont ténylegesen Izrael messiási reményére adott válaszként értékelték-e, lehetetlen meghatározni. Lehetséges, hogy néhány kortársuk így gondolta, míg mások nem. Nem meglepő, hogy a kutatók megosztottak ebben a kérdésben. Véleményem szerint Menahe- met, Simont és más hozzájuk hasonló embert néhány követőjük tekintett messiásnak, de a messianizmusnak ez a formája valószínűleg nem a titokzatosabb és egzaltált fajta volt (amelyre mi, modernek gyakran, mint a zsidó messianizmusra gondolunk).

³⁷ Elgondolkodhatunk, vajon Simon „rabszolgáknak tett szabadtási ígérete” részét alkothatta-e a jubileumi esztendő meghirdetésének (a Lev 25,13 és az Iz 61,1–2 alapján), amikor is minden adósságot eltöröltek. Ezek a szövegek együtt jelennek meg a 11QMelchizedek 2-ben, és szintén befolyásolhatták Jézus prédikációját (vö. Lk 4,16–30).

³⁸ B. Kanael, „The Historical Background of the Coins »Year Four ... of the Redemption of Zion«, BASOR 129 (1953), 18–20. Kanael szerint Simon bar Giórás azokat a rézpénzeket veretette, amelyeknek ez volt a felirata: „Sion megváltásának negyedik éve”, míg Giszkalai János korábban vert ezüstérméjén ezt olvashatjuk: „Sion szabadságának harmadik éve”. Kanael továbbá azt állítja, hogy ez a különbség „rávilágít Simon és János különbözőségére: János csak politikai szabadságért küzdött, míg Bar Giórás egy messiási mozgalom élén állt, ezért van az ő pénzérméjén a »Sion megváltása« felirat” (20). Kétlem, hogy ez a fogalmazásbeli különbség alátámasztana egy ilyen súlyú következtetést.

³⁹ Még ma is ott áll Rómában, nem messze a Forumtól Titusz diadalíve, amely ábrázolja ezt a győzelmi felvonulást. A diadalív belső részének egyik oldala Tituszt lovakkal és harci szekerével ábrázolja, a diadalív belső részének másik oldalán zsidó foglyok vannak a Menórával, aranytrombitákkal és más, Templomból elhozott tárgyakkal.

A késői ókor másik fontos alakja Simon ben Kosiba volt, a Hadriánus császár uralkodása alatti nagy lázadás (132–135) vezetője.⁴⁰ Bár kezdetben sikeres volt, a felkelést – mindkét oldalon súlyos veszteségek árán – leverték. A római, keresztény és rabbinikus történetek eltérő mértékben kínálnak történelmi értékű részleteket. A legtöbb rabbinikus hagyomány pusztá legenda és fikció.

A hagyomány fontos rabbinikus adata azt mondja, hogy Rabbi Akiba elismerte Simont Messiásként (j. *Ta'an.* 4,5 = spec. Rab. 2.2 §4). Az ebből az időszakból fennmaradt levelek és érmék viszont soha nem nevezik Simont messiásnak, csupán „fejedelemnek” (מֶלֶךְ). Talán néhány követője Simont Izrael messiásának tekintette?

Jusztinosz vértanú az *Első apologiájában* kifejezetten utal Simon ben Kosibára. Utalása fontos bizonyíték arra nézve, hogy Simont egyesek Izrael messiásának tekintették. „Mivel ez történt” – mondja Jusztinosz –, a prófétaí könyvek „mindmáig megmaradhattak az egyiptomiaknál, és mindenütt, ahol csak zsidók vannak – akik ugyan felolvassák ezeket, de nem értik meg –, bennünket pedig idegeneknek és ellenségeiknek tartanak, és hozzátok hasonlóan, amennyire csak erejükből telik, minket pusztítani és büntetni akarnak, ahogy erről ti is meggyőződhetek. Mert a nemrégiben lezajlott zsidó háborúban Barkhókhebasz [Βαρχωχέβας],⁴¹ a zsidó felkelés vezére csupán a keresztényeket büntette meg keményen, hogy tagadják meg, és káromolják Jézust, a Krisztust.”⁴²

Úgy tűnik, hogy Jézus messiásként való keresztény megvallása egyenesen ellentmondott annak, amit Simon ben Kosibáról állítottak. Ezért a zsidó-keresztényekre erős nyomás nehezedett. Emiatt és más egyéb okok miatt Peter Schäfer nagyon óvatosan arra a következtetésre jut, hogy

⁴⁰ G. S. Aleksandrov, „The Role of 'Aqiba in the Bar-Kokhba Rebellion”, *REJ* 132 (1973), 65–77; P. Schäfer, „R. Aqiva und Bar Kokhba”, in P. Schäfer, *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums* (AGJU, 15; Leiden 1978), 65–121; idem, „Rabbi Aqiva and Bar Kokhba”, in W. S. Green (szerk.), *Approaches to Ancient Judaism: Volume II* (BJS, 9; Chico 1980), 113–30; idem, *Der Bar Kokhba-Aufstand: Studien zum zweiten jüdischen Krieg gegen Rom* (TSAJ, 1; Tübingen 1981); idem, „Hadrian's Policy in Judaea and the Bar Kokhba Revolt: A Reassessment”, in P. R. Davies és R. T. White (szerk.), *A Tribute to Geza Vermes: Essays on Jewish and Christian Literature and History* (JSOTSup, 100; Sheffield 1990), 281–303; B. Isaac és A. Oppenheimer, „The Revolt of Bar Kokhba: Ideology and Modern Scholarship”, *JJS* 36 (1985), 33–60; A. Reinhartz, „Rabbinic Perceptions of Simeon bar Kosiba”, *JSJ* 20 (1989), 171–94; C. A. Evans, „Was Simon ben Kosiba Recognized as Messiah?”, in Evans, *Jesus and his Contemporaries*, 183–211.

⁴¹ Jusztinosznál és Euszébiosznál Bar-Kochba neve Βάρ Χωχέβας-ként (vagy egybeírva) vagy egyszerűen Χωχέβας-ként illetve Χωχέβας-ként jelenik meg. Jeromos latinra *Bar-chochebas* és *Barchochabas* formában írja át.

⁴² PG 6.376–377.

Akiba rabbi valóban elismerhette Simont messiásként.⁴³ Azonban a numizmatikus Leo Mildenberg visszautasítja ezt a messiási azonosítást. Véleményem szerint feltételezett, de nem megvizsgált messiás-definíció alapján teszi ezt. Mildenberg szerint:

Bár ez a messiási szójáték (bar Kosiba/bar Kochba) a háború alatt közismert lehetett, a zsidó harcosokat és partizánokat nem kellene úgy lefesteni, mintha valóban hitték volna, hogy Simon ben Kosiba a messiás. A júdeai sivatag dokumentumai egyértelművé teszik, hogy a zsidók tudták: vezérük olyan ember volt, mint ők maguk. Az arámi kreatív szójáték a vezér nevével egyszerűen egy népszerű csatakiáltása volt a zsidóknak.⁴⁴

Ez a kijelentés azonnal felvet két kérdést:

1) Miféle „messiásra” gondolt Mildenberg? Azt gondolja, hogy volt egy egységes, széles körben elfogadott messiás-fogalom, és hogy a messiás nem másokhoz hasonló ember?⁴⁵ Ezt a véleményt rendkívül vitathatónak találom. Ha Josephus Kr. u. 69-ben alkalmazhatta a Szám 24,17-et (ezt a „kétértelmű jövendölést”) Vespasianus tábornokra – Izrael idegen meghódítójára –, miért ne alkalmazhatná Akiba Kr. u. 133/134-ben Simon ben Kosibára, egy törvényhez hű zsidó emberre, aki remélte, hogy felszabadítja Izraelt? Úgy tűnik, Simon messiási mivolta nagyon földies, akinek Dávidéhoz hasonló uralkodóként az volt a célja, hogy felszabadítsa Izraelt a pogány elnyomás alól.⁴⁶

2) Simonnak a Szám 24,17 csillagával való azonosítása nem lehet-e több, mint egy „népszerű csatakiáltás”? Nem jelenthetne-e sokkal többet, legalább Simon néhány követőjének? Mivel a Szám 24,7 messiási értelmezése Qumránban és a targumokban adott, úgy tűnik „a csillag fia” (Simon elnevezéseként) arra utal, hogy őt valóban messiásnak tartották (mindazonáltal ezt is szükségessé meghatározni).

⁴³ Schäfer, „R. Aqiva und Bar Kokhba”; idem, „Rabbi Aqiva und Bar Kokhba”. Reinhartz kevésbé óvatos („Rabbinic Perceptions”, 192), arról beszél, hogy ez „megcáfolhatatlan bizonyíték Bar Kosiba messiásként való azonosítására”. Úgy gondolom, hogy a bizonyítéka nyomós, de semmiképpen sem cáfolhatatlan.

⁴⁴ L. Mildenberg, *The Coinage of the Bar Kokhba War* (Typos: Monographien zur antiken Numismatik, 6; Frankfurt 1984), 76. Ld. még idem, „Bar Kokhba Coins and Documents”, *HSCP* 84 (1980), 311–35.

⁴⁵ Gyakran így gondolják ezt azok a keresztények, akik a zsidó messiási eszmét kritikátlanul az újszövetségi messiási eszme kifejezéseivel határozzák meg. Jóllehet, az újszövetségi krisztológia képviseli a zsidó messianizmus bizonyos kifejeződéseit, de nem öleli fel mindet. Az újszövetségi krisztológia vonásai teljes mértékben elfogadhatatlanok számos zsidónak, miközben sok zsidó messiási elképzelés soha nem találja meg helyét az újszövetségi krisztológia keretei között. A messiási eszme pluralizmusára érzékeny művek: Neusner és mások (szerk.), *Judaisms and their Messiahs*; és Charlesworth (szerk.), *The Messiah*.

⁴⁶ Ez Schäfer („R. Aqiva und Bar Kokhba”, 120) és Reinhartz („Rabbinic Perceptions”, 190) nézőpontja.

Aligha meglepő, hogy a heródesi dinasztia összeomlásának következtében és a közvetlen római uralom előrenyomulásával a palesztinai zsidók vágyódní kezdtek a felszabadulás után. Sokan úgy hitték, hogy a felszabadulás csak akkor lehetséges, ha a dávidi sarj megjelenik. Válaszul erre a vágyakozásra fellépett néhány férfi, akik karizmájuk, bátorságuk, rátermettségük által meggyőztek némelyeket (néha többeket is), hogy ők Isten felkentjei, és készek arra, hogy kiűzzék a rómaiakat és helyreállítsák Izraelt. Tevékenységük (és katasztrofális kudarcuk) végül is formálja majd azt a messianizmust, amelyet a messiás-központú kereszténység megörökölt és újradefiniált, de a zsidóságot is, amely egyre inkább háttérbe szorította a messiási reményt.

4. MESSIÁSI ESZMÉK A KERESZTÉNYSÉGBEN ÉS A RABBINIKUS ZSIDÓSÁGBAN

Jelen tanulmányunk keretei között lehetetlen kimerítően tárgyalni az újszövetségi messianizmust. A téma rendkívül bonyolult, és a másodlagos irodalom is hatalmas.⁴⁷ Csupán néhány részt érintek, amelyek véleményem szerint teljes mértékben igazolják Jézusnak a zsidó-palesztinai messiási eszme kontextusában elfoglalt helyét. Ez a kontextusba-helyezés megvilágítja majd a korai kereszténységben lezajlott krisztológiai fejlődés állomásait is. A következő négy pontról van szó:

1. Jézus üzenetének lényege az Ország, vagyis Isten uralmának a meghirdetése (Mk 1,14–15; Lk 11,20). Jézus üzenete istenközpontú, és csak másodlagosan, mondhatni mellékesen messiási. Jézus *a küldetése miatt* Isten messiása, nem pedig azért kapja Isten Országáa meghirdetésének feladatát, *mivel ő a Messiás*. A keresztények végül is a második alternatíva keretében kezdtek el gondolkodni, s ez azzal az eredménnyel járt, hogy a történeti

⁴⁷ A legfontosabb irodalom között szerepelnek: R. N. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity* (SBT, 17; London 1970); U. B. Müller, *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes* (Gütersloh 1972); O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (Philadelphia 1975); I. H. Marshall, *The Origins of New Testament Christology* (Downers Grove 1977); C. F. D. Moule, *The Origin of Christology* (Cambridge és New York 1977); M. Saeboe, „Messianism in Chronicles? Some Remarks to the Old Testament Background of the New Testament Christology”, *HBT* 2 (1980), 85–109; M. de Jonge, „The Earliest Christian Use of Christos: Some Suggestions”, *NTS* 32 (1986), 321–43; idem, *Christology in Context: The Earliest Christian Response to Jesus* (Philadelphia 1988); D. H. Juel, *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity* (Philadelphia 1988); J. D. G. Dunn, *Christology in the Making* (London, 2nd edn, 1989); B. Witherington, *The Christology of Jesus* (Minneapolis 1990); A. Chester, „Jewish Messianic Expectations and Mediatorial Figures”, in M. Hengel és U. Heckel (szerk.), *Paulus und das antike Judentum* (WUNT, 58; Tübingen 1991), 17–89; R. E. Brown, *An Introduction to New Testament Christology* (London és New York 1994); M. Hengel, *Studies in Early Christology* (Edinburgh 1995); R. Schnackenburg, *Jesus in the Gospels: A Biblical Christology* (Louisville 1995).

Jézus tényleges üzenete elhalványodott. A Jézus iránti érdeklődés átvette a régi istenközpontúság helyét, ami Jézus tanítását jellemezte.

A szinoptikus evangéliumok (nem így János evangéliuma) tanúsítják ezt az istenközpontúságot. Főleg így van ez Márk esetében. Az ő evangéliuma életrajz, zsidó értelemben Isten megváltó munkájának elbeszélése.⁴⁸ A hellenisztikus biográfiával ellentétben, amely a hős és hősnők erőnyeit hangsúlyozza, az izraelita életrajz a központi személy Isten általi meghívását emeli ki. Az izraelita életrajz (mint ahogy ezt számos történeti könyvben igazolva látjuk) érdeklődésének középpontjában a főszereplő missziója, az Istentől kapott és általa irányított küldetés betöltése áll. Márk istenközpontúságát Máté és Lukács evangéliuma átalakítja; leírják a gyermekség-történetet, és más egyéb részleteket is elbeszélnek olvasóiknak Jézusról. Itt a görög-római befolyás valószínűleg szerepet játszott. De még így is figyelemre méltó az, ahogy a szinoptikus evangéliumok visszafogottak ilyen részletek tekintetében. Ez a visszafogottság észrevehető ellentétben áll a második és harmadik század kánonon kívüli evangéliumaival, ahol a hangsúly egyenesen Jézusra esik. Ezekben az írásokban az érdeklődés középpontjába a Jézus születéséhez vezető körülmények, az Egyiptomban kisgyermekként eltöltött idő kalandjai, gyermekként tanúsított, figyelemre méltó hatalma kerül. Különösen Jézus erejére, és különböző, szokatlan vonásaira hívják fel a figyelmet. Küldetésének és üzenetének lényege már elemésztődött a Jézus alakjáról való féktelen spekulációban.

Ezekkel a későbbi, másodlagos tendenciákkal szemben a történeti Jézus annak sugallata alatt tevékenykedett, aki őt küldte. Jézus nyilvánvalóan Izajás üzenetéhez folyamodik. Maga az üzenet az Iz 40,9 és 52,7 szakaszokból való, amelynek arámi nyelvű parafrázisa így hangzik: „Istened országa/királyi uralma kinyilvánult!” Izajás „evangéliumát” (בשריה = εὐαγγέλιον) Isten királyságának kinyilatkoztatásaként kell érteni. Pontosan ez az, amit Jézus hirdetett: „Az idő beteljesült, elérkezett az Isten országa; térjete meg és higgyetek az evangéliumban!” (Mk 1,15) A Jézus igehirdetése és az arámi parafrázis közötti nyelvezeti és tematikus koherenciát megfelelő módon tisztázta és megvédte tanulmányaiban Bruce Chilton.⁴⁹

⁴⁸ Mint ahogy azt helyesen állította K. Baltzer, *Die Biographie des Propheten* (Neukirchen-Vluyn 1975). Lásd még O. H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten: Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum* (WMANT, 23; Neukirchen 1967), akinek tanulmánya azt a háttérrel nyújtja, melynek köszönhetően a „prófétai életrajz” helyesen érthető.

⁴⁹ B. D. Chilton, *A Galilean Rabbi and his Bible: Jesus' Use of the Interpreted Scripture of His Time* (GNS, 8; Wilmington 1984); idem, „The Kingdom of God in Recent Discussion”, in B. D. Chilton és C.

2. Bár a történelmi Jézus számára nem volt első rendű a messianizmus, mégis teljesen téves lenne azt állítani, hogy Jézusnak nem volt messiási öntudata. Mint hangsúlyoztuk, szolgálatának lényege nem önmaga volt, hanem Isten országának üzenete. Azt, aki meghirdette Isten Országát, meg kellett hívni, és ennek megfelelő hatalommal kellett rendelkeznie. Jézus is Izajásra hivatkozik, hogy tisztázza, miért volt hatalma meghirdetni Isten Országát. Ebben a hivatkozásban találjuk messiási öntudatának meggyőző bizonyítékát.

Ahogy már említettük, Jézusnak az Országról szóló ígehirdetése Izajás prófétától veszi az egyes kifejezéseket, de annak kezdőszavai („Az Úr kent fel engem, hogy hirdessem az evangéliumot”) világossá teszik, hogy Jézus mit gondol önmagáról: őt már felkente az Isten Lelke, hogy hirdesse Isten evangéliumát. Jézus az a „felkent” (ami arámiul kifejezetten prófétai értelemben értendő), aki Istentől küldetett, hogy hirdesse az evangéliumot.

Jézus messiási öntudatát tanúsítja egy különösen fontos szöveg, amely a bebörtönzött Keresztelő Jánosnak adott választ tartalmazza (Mt 11,5; Lk 7,22). Ennek fontossága nemcsak abban áll, amit feltár, hanem abban is, hogy nem egykönnyen lehet mellőzni, mint az ősegyház alkotását. Nincs elfogadható magyarázat arra, hogy miért találtak volna ki a keresztények egy beszélgetést Jézus és János között, ahol az utóbbi nyíltan kifejezi kétségét az előbbi identitása és küldetése iránt. Jézus arra utal, hogy valóban ő az „Eljövendő”, és ezt igazolják azok a dolgok, amelyek szolgálatát kísérik: „a vakok látnak, a sánták járnak, a leprások megtisztulnak, a süketek hallanak, a halottak föltámadnak, a szegényeknek pedig hirdetik az evangéliumot”. Ahogy azt a 4Q521 sugallja (a diszkussziót lásd fentebb), ezek az utalások Izajás könyvének szövegeire (köztük az Iz 61,1–2-t is) mind a Messiás tetteiként értendők. Úgy tűnik, Máté evangélista csakugyan tisztában volt ezzel az értelmezési hagyománnyal, mert a Jézus és János közötti szóváltást így vezeti be: „Amikor János a börtönben Krisztus tetteiről hallott...” (Mt 11,2a).

Ennek végeredményeként az Ország meghirdetése és Jézus messiási öntudata szétválaszthatatlanul összefonódott. Egyáltalán nem szabad megkísérelni az Isten Országát meghirdető hiteles Jézust elválasztani egy nem hiteles Jézustól, aki azt tartotta magáról, hogy Isten Lelke kente fel

őt, és így jogosult a meghirdetésre.⁵⁰ Mindkettő hiteles, és csak együtt tudjuk őket helyesen értelmezni.

Jézus ígéhirdetésével és messiási öntudatával nagyon is összefér a különös „Emberfia” önmegjelölés gyakori használata. Ez az epiteton nem fenségcím vagy szakkifejezés, sem Dániel könyvének hetedik fejezetében, ahonnan származik, sem Jézus ajkán. A későbbi keresztény írásokban (és Hénok képes beszédeinek könyvében szintén) lehetett fenségcím, szakkifejezés, akár messiási is, de Jézus ajkán nem.

Chilton helyesen érvelt,⁵¹ hogy Jézusnak a névelő következetes használata („az Emberfia”, szemben a határozatlan „emberfia” kifejezéssel) sajátos címet kölcsönöz, és a Dán 7,13–14 „emberfia” alakjához irányít minket. Ez az alak Istentől tekintélyt és királyságot nyert, ezért mondhatja azt Jézus, hogy az emberfiának hatalma van a földön bűnöket megbocsátani (Mk 2,10), vagy hogy az emberfia ura a szombatnak is (Mk 2,28).

De van egy másik tényező is, amely erősen támogatja Jézus messiási öntudatának valószínűségét. A korai keresztény irodalomban Jézust mindenütt Messiásnak (vagy görögül Krisztusnak) hívják.⁵² Nincs olyan Jézusról szóló tanítás, amelyben Jézusra nem messiásként tekintenek. Még az ebioniták is, akik visszautasították Jézus istenségét, úgy tekintenek rá, mint Izrael Messiására és a messiási próféciaik beteljesítőjére. Csak bizonyos gnosztikusok tagadták a második században és azt követően Jézus messiási identitását,⁵³ ezek a tagadások azonban a dogmákban gyökerestek, nem pedig a kezdetleges történelmi hagyományban.

Ez a leghihetőbb magyarázat Jézusnak és tanítványainak tudható be, nem pedig egy húsvét utáni, későbbi hitnek köszönhető, ami máskülönben nem-messiási hagyomány, hogy Jézust követői meglehetősen korán és széles körben Izrael messiásának ismerték fel. Szinte lehetetlen magyarázni a Jézus identitására vonatkozó vélemények különbözőségének

⁵⁰ Ebben rejlik az észak-amerikai *Jesus Seminar* nem-messiási Jézus-portré fő hibája (Jézus, aki meghirdeti az Országot, amelynek célja egy egalitárius közösség). Ez a kép nem egyeztethető össze sem a forrásokkal, sem a zsidó eszmékkel, amelynek fényében szemlélni kell Jézus üzenetét és tevékenységét.

⁵¹ B. Chilton, „The Son of Man: Human and Heavenly”, in J. Neusner (szerk.), *Approaches to Ancient Judaism. New Series. IV. Religious and Theological Studies* (SFSHJ, 81; Atlanta 1993), 97–114.

⁵² Ezen a ponton meglepően ritkán engedik magukat meggyőzni az Újszövetség-tudósok, ld. Hengel, *Studies in Early Christology*, 1–72.

⁵³ Jézus messiási mivoltának legkorábbi, feltehetően keresztényektől való tagadása az 1Ján 2,22-ben található: „Ki a hazug, ha nem az, aki tagadja, hogy Jézus a Krisztus?” Mindazonáltal nem bizonyos, hogy a „hazug” valóban gnosztikus értelemben értendő. Ez a polémia irányulhatott a zsinagóga ellen is, amely határozottan visszautasította a Jézusra vonatkozó keresztény igényeket (ahogy ez világosan látszik János evangéliumában).

hiányát, ha messiási mivolta valójában nem a húsvét előtti szolgálatból származik.

3. Az ősegyház nemcsak Jézus messiási mivoltáról volt szilárdan meggyőződve, hanem szolgálatának, halálának és feltámadásának bizonyító erejéről is. Így az őskeresztények minden olyan címet, kategóriát és jelzőt, ami a messianizmushoz és az üdvösségközvetítő eszmékhez kapcsolódott, Jézusra alkalmaztak, aki király lett, próféta és pap (különösen a Zsidókhöz írt levélben). Mint a mágnes, amely a vasat vonzza, felhasználták minden elgondolást, erényt és próféciát, amely valamely módon Jézus életére és szolgálatára alkalmazható volt. Ebből az ötvözetből aztán egy komplex krisztológia formálódott, amelyben Jézus, az Egyház Messiása oly fokra magasztosult – már amennyire mi tudjuk –, ami példátlan volt a zsidó hagyományokban.

Jézus lett a Messiás; ennek fényében a tudósok a múltban sok mindent kritikátlanul és anakronisztikusan belemagyaráztak a kereszténység előtti forrásokba. A keresztény krisztológia természetfeletti dimenziója valójában gyakran elhomályosította a kereszténység előtti zsidó messiási eszme megértését. Ez a probléma hasonló ahhoz a néhány zsidó kutató körében létező tendenciához, amely a korai zsidó messianizmust a Talmud későbbi emelkedett és szürreális messianizmusának fényében határozza meg.

4. A krisztológia szükségszerűen a keresztény teológia központi fogalmává vált. Jézus eredeti üzenetét (Isten Országa) félretették, vagy jelentősen újradefiniálták (pl. az Egyház vagy Krisztus uralma szempontjából). Ez az a pont, talán jobban, mint bármely más (mint például a pogányok szabad felvétele a közösségbe), amely határozottan megkülönböztette a kereszténységet a késői ókor zsidóságának formáitól és kifejezéseitől. A Krisztus-központú kereszténység azt jelentette, hogy a kereszténység nem élhetett tovább „felekezetként” egy pluralista zsidóság széles kontextusában. Így értelmezve az utak szétválása elkerülhetetlen volt.⁵⁴

Míndez a rabbinikus zsidóság messianizmusának rövid áttekintéséhez vezet el bennünket. Itt ismét jelentős mennyiségű, erről szóló másodlagos irodalom van, bár abból kevés a kritikai szakirodalom.⁵⁵ Két tanulmányt

⁵⁴ Erről a témáról ld. J. D. G. Dunn, *The Partings of the Ways* (London és Philadelphia 1991). Illetve tudományosabb tanulmányok gyűjteményét Dunn szerkesztésében, *Jews and Christians: The Partings of the Ways A.D. 70 to 135* (WUNT, 66; Tübingen 1992).

⁵⁵ J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel: From its Beginning to the Completion of the Mishnah* (New York 1955); G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality* (repr. New York 1971); S. H. Levey, *The Messiah: An Aramaic Interpretation: The Messianic Exegesis of the Targum* (MHUC, 2; Cincinnati 1974); J. Neusner, *Messiah in Context: Israel's History and Destiny in Formative*

szükséges megemlítenünk: egy rövid bevezető esszét Willam Scott Greentől, és egy monográfiát Jacob Neusnertől, akiknek munkásságából remélhetőleg újabb megközelítések fognak születni.⁵⁶ Green esszéje különösen hasznos, hogy felismerjük a kritikátlan feltevéseket az egységes és széles körben elterjedt messianizmusról a késő ókorban, Neusner tanulmánya pedig lebontja ezt a mesterséges szintézist, rámutatva a különböző rabbinikus íráások jellegzetes tendenciáira, a Misnától kezdve a Babiloni Talmudig és a későbbi antológiáig. Green és Neusner hangsúlyozzák, hogy a messianizmus viszonylag kis jelentőséget játszott a zsidó életben és gondolkodásban. A késő ókori judaizmust nem szabad úgy tekinteni, mint ami a messianizmusra irányult.

A messianizmus azonban nem tűnt el egyszerűen a judaizmusból, hanem különböző hangsúlyokkal, de rejtetten jelen volt. Ellentétben néhány fentebb megvizsgált messianizmussal, a rabbinikus irodalomban a messiási eszme veszélytelen „túlvilági” eszmévé vált, így nem jelentett veszélyt a római és később a bizánci politikai rendszerek számára. Ez az alapvető különbség a rabbinikus messiási eszme és az Újszövetség idején, illetve a korábbi egyéni és csoportok által képviselt messianizmus különböző formái között. Ez utóbbiak messiási elvárásainak az „itt és most” drámai változásai lebegtek szemei előtt, amelyeknek zavaró vonatkozásai voltak a fennálló politikai és társadalmi rendszerek felé. Az intertestamentális időszak és az időszámításunk utáni első két évszázad zsidó messianizmusa valós veszélyt jelentett a római rendnek. Három egymást követő hullám (66–70, 115–116 és 132–135) katasztrófális lázadásai jól illusztrálják a prófétai várakozás és a katonai fellépés közötti keskeny hézagot.

Ezzel a háttérrel nem nehéz megérteni, hogy a Palesztinában állomásozó római hatóságok – valószínűleg a zsidó vallásos előljárósággal való konzultációt követően – miért torolták meg kegyetlenül azt, ami nekünk, modern embereknek csupán ártalmatlan vallási szélsőségeknek tűnik: Theudást, aki megígérte, hogy kettéválasztja a Jordán folyót. Ez a névtelen egyiptomi zsidó megígérte, hogy ledönti Jeruzsálem falait. Ezek nem

Judaism (Philadelphia 1984); W. S. Green, „Messiah in Judaism: Rethinking the Question”, in Neusner és mások (szerk.), *Judaisms and their Messiahs*, 1–13; C. A. Evans, „Mishna and Messiah ‘in Context’: Some Comments on Jacob Neusner’s Proposals”, *JBL* 112 (1993), 267–89 (ld. Neusner válaszat: „The Mishna in Philosophical Context and Out of Canonical Bounds”, 291–304); R. Kimelman, „The Messiah of the Amidah: A Study in Comparative Messianism”, *JBL* 116 (1997), 313–24; M. Pickup, „The Emergence of the Suffering Messiah in Rabbinic Literature”, in J. Neusner (szerk.), *Approaches to Ancient Judaism. New Series. XI* (SFSHJ), 154; Atlanta 1997), 143–62.

⁵⁶ Vö. W. S. Green, „Messiah in Judaism: Rethinking the Question”, in Neusner és mások (szerk.), *Judaisms and their Messiahs*, 1–13; J. Neusner, *Messiah in Context: Israel’s History and Destiny in Formative Judaism* (Philadelphia 1984).

félreértésből származtak, ezért nem is tekinthetők eltúlzott reakciónak. Éppen ellenkezőleg, nagyon jól megértették ezeknek, és más lehetséges szabadítóknak az elvárásait és szándékait.

A nagy háborúzások következményeként a rabbinikus és a keresztény messianizmus egyre inkább elméletivé vált, és nagyon eltávolodott a mindennapi élettől. Egy napon eljön majd a Messiás, de ez csak az idők végén fog bekövetkezni. Az intések magukkal hozták az etikai és szolgálati kötelezettségeket. Nem hívtak fegyverbe. Ezért nem furcsa, hogy a judaizmus számára a messianizmus perifériára szorult. Fennmaradt, mert a zsidó nép nem vesztette el érdeklődését az eszkatológia iránt, de többé már nem buzdított fellépésre (néhány elszigetelt esetet figyelembe véve az ötödik és a későbbi századokban).⁵⁷

Természetesen – tekintettel a kereszténység krisztologikus központúságára –, a messianizmus aligha szorulhat perifériára. Ám karaktere jelentős változásokon ment keresztül. Jézus közelgő visszatérésének várása átadta helyét a stabilitásnak és az intézményszerűségnek. A kereszténység fő áramában éppúgy, mint a zsidóságban megerősítették ezt a világot. A zsidóság és a kereszténység is éretté vált. Persze egyik hit sem hagyta el a messianizmust, és nem is szabad elhagyniuk, hiszen végül a messianizmus arra emlékeztet, hogy a világ elszámolási kötelezettséggel tartozik Isten felé.

Bizonyos szekták figyelemre méltó kivételével (például a Chábád Lubavicsiak, Branch Davidians, vagyis a Dávidiánusok) a zsidóság és a kereszténység átalakította a messianizmusról vallott saját nézeteit. A hangsúly most kevésbé az eszkatológiára és kevésbé az apokaliptikára esik, inkább magára Istenre irányul a figyelem. Különösképpen a mai tendenciák – bizonyos szempontból – jobban nyomon követik Jézus üzenetének eredeti ösvényét: Isten erőteljes és átalakító jelenlétét. Ezen a ponton a zsidóság és a kereszténység eljuthat egy gyümölcsöző közös alaphoz.

⁵⁷ Simon bukását követően (Kr. u. 135) három évszázadnak kell eltelnie, hogy ismét megjelenjen a messiási szenvedély. Különböző számítások alapján úgy hitték, hogy a Messiásnak 440-ben (*b. Sanh.* 97b) vagy 471-ben (*b. 'Abod. Zar.* 9b) kell eljőnie. De más időpontokat is javasoltak. Ennek a várakozásnak megfelelően egy bizonyos „kréti Mózes” (448 körül) megígérte, hogy átvezeti a zsidó népet a tengeren száraz lábbal, Kréta szigetétől Palesztínáig. Parancsára sok követője vetette magát a Földközi tengerbe. Néhányan megfulladtak, másokat kimentettek. Maga Mózes eltűnt (Socrates Scholasticus, *Historia Ecclesiastica* VII,38; magyarul: Baán István [ford.], *Szókratész egyháztörténete* [Ókeresztény Írók, 9], Budapest 1984, 466–467). Úgy látszik, a Mózes-típológia továbbra is fontos szerepet játszott a restaurációs remények fejlődésében. Számos más álmessias túnt fel az iszlám időkben (különösen a 8. században), a kereszties háborúk idején (különösen a 12–13. században), de még később is a 16., 17. és 19. századokban (vö. *Jewish Encyc.*, X, 252–255).

MESSIANIZMUS A MAKKABEUS-KORBAN*

John J. Collins
Yale Divinity School

A SZÓHASZNÁLAT

A „messiás” és „messianizmus” kifejezéseket a modern szaktudomány különböző módokon használja. Néha a „messianizmus” szót nagyon tág értelemben alkalmazza az Izrael szabadítására vonatkozó mindenfajta eszkatologikus ábrázolásra, függetlenül attól, hogy megjelenik-e benne egy individuális messiás, vagy sem. Emil Schürer klasszikus műve, a *The History of the Jewish People* legújabb, javított kiadása „a messiási eszme szisztematikus áttekintését kínálja, amely az intertestamentális forrásokon alapul, beleértve a Holt-tengeri tekercseket is; viszont Báruk és Ezdrás apokalipsziseinek felkínált sémája alapján mutatja be azt, mivel ebben a két késői kompozícióban találjuk az eszkatologikus várakozás legfejlettebb formáját”.¹ Bármennyire is hasznos lehet egy ilyen összefoglalás, amely összegyűjti a motívumokat, bizonyosan torzítja a történeti képet azzal, hogy egy kései, Kr. u. 1. századi mintát vetít vissza a megelőző évszázadokra és elmossa a tényleges messiási várakozás határait. Még ha a diskurzusban szigorúan egy individuális alak elképzelésére szorítkozunk is, a Messiás kifejezés még mindig több értelemben használatos:

* John J. Collins, „Messianism in the Maccabean Period”, in *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era* (szerkesztették: Jacob Neusner, William Scott Green és Ernst S. Frerichs), Cambridge 2003, 97–109. Fordította: Tamás Dániel.

¹ Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*. Vol. 2, javított és átdolgozott kiadás, Geza Vermes, Fergus Millar és Matthew Black szerkesztésében, Edinburgh 1979, 514.

1. Talán a legegyszerűbb feltétel a messiási szöveghelyek meghatározására az, hogy hol használják a *māšīah* szót, vagy ennek megfelelőit (*christos, unctus* stb.)². A messiás szó modern tudományos használata azonban nem teljesen egyezik a szó ókori használatával, mivel ez csak eszkatologikus jelentőséggel rendelkező felkent alakokra korlátozódik. A Sámuel második könyvében megjelenő felkent királyra, vagy a 2. zsolttárban előkerülő Isten felkentjére, vagy éppen a qumráni tekercsek felkent prófétáira történő utalásokat gyakran nem tekintik messiásinak. A messiás kifejezés eszkatologikus használatai még így is jelentősen eltérnek. A felkent személy lehet király vagy pap, de akár egy olyan természetfeletti alak is, mint aki *Hénok képes beszédeinek könyvében* megjelenik.³
2. A kifejezést néha kifejezetten a dávidi messiásra szűkítik.⁴ Ez a lehatárolás azonban azért veszélyes, mert szem elől téveszthetjük a szövegekben szereplő sokféle messiási figurát.
3. Sok kutató olyan szöveghelyekre is kiterjeszti a messiási elképzelést, ahol ez szó szerint nem is szerepel, csak bizonyos értelemben a szabadulás közvetítőjére történik utalás. Schürer értekezése tartalmazza a *Szibillai jóslatok* 3,49. 652–56 szakaszait is, amik egy eljövendő királyra utalnak, de nem használják a felkent jelzőt; nem ritkán Lévi messiásáról is beszélnek a Lévi testamentuma 18. alapján, ahol ez a jelző szintén nem jelenik meg. Ez a tágabb értelmezés szintén összesomos jelentős különbségeket, de rámutat arra a tágabb környezetre, amelyben a zsidó messianizmust szemlélünk kell.

Semmi sem tanúskodik arról, hogy a *māšīah* szó vagy ennek megfelelője eszkatologikus értelemben szerepelne bármely, bizonyíthatóan a Kr. e. 2. századból származó szövegben, noha a qumráni szóhasználat minden bizonnyal ebből a korból ered. Aránylag kevés szövegtanú maradt ebből a korból, amely a dávidi vonal helyreállításának reményéről szól, ehelyett a különböző csoportosulásokban rengeteg eltérő üdvösségközvetítő alakot találhatunk.

² Ezt a kritériumot követte J. H. Charlesworth: „The concept of the Messiah in the Pseudepigrapha”, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Berlin 1979/2.19.1, 188–218. Charlesworth az ószövetségi alakokhoz kapcsolódóan a teljes pszeudoepigráf iratgyűjteményt vizsgálja meg egy meghatározott történelmi korszak helyett.

³ Lásd A. S. van der Woude és M. de Jonge, „Messianistic Ideas in Later Judaism”, in *Theological Dictionary of the New Testament* 9, 1974, 509–527.

⁴ Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*. Vol. 2, i. m. 518–519.: „A kereszténység előtti zsidóság – már amennyire pontosan meg tudjuk határozni a várakozásukat – a Messiást teljesen embernek, Dávid házából származó királyi sarjnak tartotta.” A messiás itt egyértelműen elkülönül a holt-tengeri tekercsekben tetten érhető papi és prófétai alakoktól.

MESSIANIZMUS A KR. E. 2. SZÁZADBAN

A Sirák fia könyve egy, a Kr. e. 2. század elején élt jeruzsálemi, mélyen vallásos írástudó nézeteit tárja elénk. Ahogy az jól ismert, Sirák fia kevés érdeklődést mutat bármilyen eszkatológia iránt. Az isteni közbeavatkozást kérő imádság (Sir 36,1–17) hangneme annyira eltérő a könyv többi részétől, hogy hitelességét meg kell kérdőjelezni. Azonban még itt sem találunk hivatkozást a Messiásra. Sirák fia hosszan dicséri Dávidot (Sir 47,1–11), de nem él azzal a lehetőséggel, hogy a dávidi vonal helyreállításáról beszéljen. A kijelentés, hogy Isten felemelte szarvát mindörökre (Sir 47,11), még nem feltétlenül jelenti, hogy a dinasztia örökre fennmarad.⁵ A 49,4–5-ben a szerző azt állítja, hogy a dávidi királyok „szarva” másnak adatott, mert három király kivételével mindenki bűnös volt. Csak az 51. fejezetbe beillesztett héber nyelvű zsoltár 12. és 13. versében találhatjuk meg a dávidi vérvonal visszaállítását (a „h” sorban), de ez a zsoltár szinte biztosan későbbi betoldás. Sirák fia számára Dávid dicsősége a múlté. Ráadásul a Sir 45,25 összehasonlítja a dávidi szövetséget az áronival és azt sugallja, hogy ez utóbbi bizonyos szempontból elsőbbséget élvez.⁶ Az Áronnal kötött szövetség sokkal részletesebben kidolgozott, mint a dávidi (Sir 45,6–22). Semmi kétség, hogy Sirák fia a maga korában Simon főpapot tekintette az isteni áldás közvetítőjének (Sir 50,1–21). A bölcslet a dávidi messianizmus azért érdeklí kevésé, mert elégedett a papi teokratikus vezetéssel.

A legtöbb kutató egyetért abban, hogy Sirák fiát nem érdekli a dávidi Messiás.⁷ Ezzel szemben a harmadik szibillai jóslatot gyakran idézik a messianizmusról szóló értekezések.⁸ A leglényegesebb bekezdés a *Szibillai jóslatokból* a 3,652–656: „Azután királyt küld az Isten a naptól, aki véget vet a harcoknak az egész földön, némelyeket megöl, másokat szövetségre kényszerít. Ezeket pedig nem saját terve alapján teszi, hanem a hatalmas Isten nemes tanításainak engedelmességgel.” Erről a királyról azonban

⁵ Lásd: A. Caquot, *Ben Sira et le Messianisme*, Semitica (1966/16) 55., lásd még: H. Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, Tübingen, Mohr, 1980, 160.

⁶ A görög szöveg jelzi a királyi szövetség korlátait, ami csak apáról fiúra száll, ezzel szemben a papi szövetség érvényes Áron minden leszármazottjára. A zsidó *nahalat 'is lipnê k'vódô* valószínűleg a korekciója a *nahalat 'is libnô l'badô* kifejezésnek, melynek jelentése „az egyedül az apáról fiúra szálló örökség”. B. Vawter, „Realized Messianism”, in *De la Tôrah au Messie*, Mélanges Henri Cazelles, Párizs 1981, 270.

⁷ Lásd Caquot, *Ben Sira et la Messianism*. i.m. Lásd még T. Middendorp: *Die Stellung Jesu Ben Sira zwischen Judentum und Hellenismus*, Leiden 1973, 174; Stadelmann: *Ben Sira*, i. m., 164. Néhány kutató ennek ellenére itt is megtalálja a dávidi messianizmus nyomait: G. Maier: *Mensch und freier Wille, Nach den jüdischen Religionsparteien zwischen Ben Sira und Paulus*, Tübingen 1971, 57; R. H. Lehmann: *Ben Sira and the Qumran Literature*, *Revue de Qumran* (1961/3), 103–116.

⁸ Például Schürer, *The History of the Jewish People* vol. 2, 501. „A legősibb Szibillai jóslatokban (Kr. e. 140 körül) a messiási prófécia jelenléte gazdag és bőséges.”

senki nem mondja, hogy dávidi származású, sőt azt sem, hogy zsidó lenne. Máshol a jóslat többször is kijelenti, hogy a történelmi fordulópont akkor érkezik el, amikor eljön a „hetedik birodalom, amikor Egyiptom görögök nemzetségéből származó királya fog uralkodni” (*Szibillai jóslatok* 3,193; vö. 3,318 és 3,608). A Ptolemaida dinasztia hetedik királyáról, VI. Ptolemaiosz Philométorról (ha Nagy Sándort is számítjuk), vagy sokkal valószínűbb, hogy az őt követő Ptolemaiosz Neósz Philopátérról van szó. A *Szibillai jóslatok* 3,652–656 nagy valószínűséggel ugyanerre a királyra utalnak. A „Naptól érkező király” kifejezés az egyiptomi mitológiából ered, és megtalálható még a hellenisztikus kor egyiptomi eszkatologikus prófécijában, a *Fazekas jóslatában* is.⁹ Más művemben felvettem, hogy a harmadik szibillai jóslatot IV. Oniás egyik követője szerkesztette, aki a zsidó főpap leszármazottja volt és Ptolemaiosz Philométór hadseregében katonai vezetővé vált.¹⁰ Mindenesetre a jóslat tükrözi a zsidók nézeteit, akik Egyiptom politikai és katonai erejére úgy tekintettek, mint ami megvédi Júdeát a szír Szeleukida fenyegetéstől. Itt újra találkozunk egy olyan politikai nézettel, ahol nincs helye zsidó Messiásnak, ráadásul figyelmen kívül hagyja a Makkabeus-felkelés történelmi realitását.¹¹

El kell vetni azt az elképzelést, hogy messiási utalásnak tekintsük a *Szibillai jóslatok* 3,265–294-et.¹² A szakasz egy bizonyos királyi törzs helyreállítására utal, „kinek magva soha nem szakad meg”, de az utalás itt a zsidó népre vonatkozik és nem a dávidi dinasztiára. A szöveg kontextusa a babiloni fogságból való hazatérő zsidók restaurációja. A király, akit a mennyei Isten küld (*Szibillai jóslatok* 3,286), kétségkívül Círusz perzsa király.¹³ Ha ennek a bekezdésnek a jóslatban bármi köze is van a végidőhöz, akkor az azt sugallja, hogy a zsidók végső helyreállítása egy idegen király által megy végbe.¹⁴

⁹ Bővebben lásd J. J. Collins, *The Sybilline Oracles of egyptian Judaism*, Missoula 1974, 40–44; *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, New York 1983, 68–70. A Fazekas jóslatáról ld. L. Koenen, *The Profecies of a Potter: A Profecy of World Renewal Becomes an Apocalypse*, *Proceedings of the Twelfs International Congress of Papyrology*, Ann Arbor 1970, 249–254.

¹⁰ *The Sybilline Oracles*, *The Old Testament Pseudepigrapha*, szerk. J. H. Charlesworth, New York 1983, 355–356.

¹¹ A. Momigliani, *La Portata Storica dei vaticini sul Settimo Re nel Terzo Libro degli Oracoli Sibillini, Forma Futuri*, in *Studi in Onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Torino 1975, 1077–1084. A szerző talál olyan helyet a 194. versben, amely támogatja a Makkabeus-felkelést – „és akkor a hatalmas Isten népe újra erős lesz” –, de ez a jövőre utal, és nem határoz meg semmilyen kapcsolatot a Makkabeusokkal.

¹² J. Nolland, „Sib. Or. III.265-94, An Eraly Maccabean Messianistic Oracle”, in *Journal of Theological Studies* (1979/30) 158–167. Kritikámat lásd: *Between Athens and Jerusalem*, 67.

¹³ Ld. Schürer, *The History* vol. 2, i. m., 501.

¹⁴ *Szibillai jóslatok* 3,49, ami megjelenik egy római kori jóslatban is, ahol egy „szent fejedelemlről” írnak, aki uralni fogja a földet. Talán egy zsidó királyra utal, vagy esetleg magára Istenre.

Általános az egyetértés abban, hogy a Makkabeus-kor apokalipsziseit kevésbé érdekli a dávidi vérvonal helyreállítása. Századokon keresztül a zsidók és a keresztények a Dániel 7-ben megjelenő személyt, aki „az Emberfiához hasonló”, a Messiással azonosították,¹⁵ de ez az értelmezés ma már nehezen tartható.¹⁶ A messiási értelmezéssel az a probléma, hogy Dániel sohasem hivatkozik kifejezetten dávidi Messiásra, és nem mutat semmifajta érdeklődést a dinasztia helyreállítása iránt.¹⁷ Az üdvösség egyetlen egyértelműen azonosítható közvetítője Mihály arkangyal, aki a feltámadás előtt felkel a győzelemre (Dán 12,1). A nézetet, mely szerint a Dán 7-ben az „Emberfiához hasonló” egy természetfeletti alak, alátámasztja a hasonlóság a 10–12. fejezetben Mihály arkangyal egyértelmű szerepe, valamint magának a 7. fejezetnek az ábrázolásmódja között.¹⁸ Ez az emberi alak *olyan, mint* az Emberfia, csakúgy, mint az angyali hírnök Dán 8,15-ben, akinek emberi a megjelenése, ugyanúgy, mint az Ezekiel látomásában szerepelő személynek, aki „emberi alakhoz hasonló” (Ez 1,26). (A Dániel 10,5 és 12,6–7 az angyalokról egyszerűen úgy beszél, mint „emberekről”.) A mennyei lény, aki Dánielnél „az Emberfiához hasonló”, előfutára a *Hének képes beszédeiben* megjelenő Emberfiának, akit Messiásnak is hív, de Dániel nem tulajdonít neki messiási szerepet. Az egyedüli „felkent” személyek, akikről Dániel beszél, a helyreállítás idejének „felkent fejedelme” (talán Józsué főpap) és a föl kent, akit 62 hét után letaszítottak (a meggyilkolt III. Oniás főpap).

Dániel könyvének a Dávidnak tett ígéret iránti érdektelenségét együtt kell szemlélni a bölcs tanítók vagy *maskilim* elképzeléseivel, akikkel a szerző feltehetően azonosítható. A dánieli hagyomány pre-Makkabeus részét képező 1–6. fejezetekben a próféta és barátai pogány királyok hűséges szolgálói. A Dán 2-ben megjelenő kő, amelyet nem emberi kéz faragott és később nagy hegygyé válik, valószínűleg a zsidó királyságot jelképezi, de a hangsúly a történetben inkább Dániel látnoki képességein van, és nem a

¹⁵ Az Emberfia alakjának értelmezéseiről készült összegzésről lásd A. J. Ferch: *The Son of Man in Daniel 7*, Berrien Springs 1979, 4–36.

¹⁶ A messiási interpretáció védelmében lásd G. R. Beasley-Murray, „The Interpretation of Daniel 7”, in *Catholic Biblical Quarterly* (1983/45) 44–58.

¹⁷ Vö. Jonathan A. Goldstein, „How the Authors of 1 and 2 Maccabees Treated the ‘Messianic’ Promises”, in *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era* (szerkesztették: Jacob Neusner, William Scott Green és Ernst S. Frerichs), Cambridge 2003, 69–96.

¹⁸ Bizonyítéknak lásd J. J. Collins, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*, Missoula 1977, 123–152; Uő., *The Apocalyptic Imagination*, New York 1984, 81–83. Az angyali értelmezést szintén védi A. Lacocque: *The Book of Daniel*, Atlanta 1979, 133; C. Rowland, *The Open Heaven. A Study of Apocalypsis in Judaism and Christianity*, New York 1982, 178–182; és Ferch, *The Son of Man*, i. m., 174.

királyság eljövételének várásán.¹⁹ A 7–12. fejezetek az idegen uralmat sokkal direkterben elutasítják. A 7. fejezetben azt olvashatjuk, hogy a királyság a Magasságbeli szentjeinek adatik, ami ismét csak az egyetemes kiterjedésű zsidó királyság. Ennek a királyságnak a jellege azonban nincs kidolgozva. Az a tény, hogy a királyság összekapcsolódik a „szentekkel” vagy az angyalokkal, arra utal, hogy Dánielt jobban izgatja a királyság mennyei dimenziója, mint a földi. Dánielnek tudomása van a „szentek” párbeszédeiről (Dán 8,13–14) és angyali kinyilatkoztatásokat kap.²⁰ A könyv leghangsúlyosabb kinyilatkoztatása a 12. fejezetben a feltámadásról és a csillagokba való felmagasztaltatásról szól. Úgy tűnik, hogy a *maškilim* elsődleges elképzelése a tiszta élet (Dán 11,35) és a mennyei bölcsesség mellett a halál utáni felmagasztaltatás. Ezeknek az embereknek a Makkabeusok törekvései nem segítettek – ha egyáltalán segítettek –, és a dávidi Messiás is teljesen érdektelen maradt számukra.

Nem azt feltételezem, hogy a dánieli elképzelések összeegyeztethetetlenek a messiási várakozással, pusztán csak azt gondolom, hogy a messianizmust nem tartják lényegesnek. Dániel könyvéhez hasonlóan a hénoki hagyományt is kifejezetten érdekli a mennyei világ. Az *Állat-apokalipszis* már támogatja Makkabeus Júdást, és előrevetít egyfajta eszkatologikus vezetőt. Hogy az *1Hén* 90,37–38-ban megjelenő „fehér bika” a dávidi Messiás-e, ezt nehéz eldönteni. Goldstein azt állítja, hogy a bika „minden biztonnyal királyi származású és uralkodik a zsidók és a nemzetek felett”.²¹ A szöveg mindössze annyit mond, hogy „minden vadállat és az összes vadállat tartott tőle, és folyamatosan hozzá könyörögtek” (*1Hén* 90,37; Dobos Károly Dániel fordítása), de ez nem feltétlenül és szükségszerűen foglalja magában a királyi szerepet. Goldstein azzal zárja, hogy ez a Messiás Dávid, mert „az ő személye és *1Hén* 89,59–90,25-ben az Isten nyájának hanyag angyali pásztora levezethető az Ez 34-ből, ahol ‘Dávid’ fog uralkodni a választottakon, miután Isten megszabadítja őket a gonosztól”. Ez így túl egyszerű. Az *Állat-apokalipszis* ábrázolásmódja nem vezethető le egy az egyben az Ez 34-ből vagy bármely más forrásból.²² A fehér bika egyáltalán nem jelenik meg Ezekiel képi világában, de ha megjelenne is,

¹⁹ J. J. Collins, *Daniel, with an introduction to Apocalyptic Literature*, Forms of Old Testament Literature 20, Grand Rapids 1984, 46–53.

²⁰ Vö. Dán 8,13, ahol világos, hogy a „szentek” angyalok.

²¹ Lásd Goldstein cikkét a jelen kötetben: „How the Authors of 1 and 2 Maccabees Treated the ‘Messianic’ Promises”, in *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era* (szerkesztették: Jacob Neusner, William Scott Green és Ernst S. Frerichs), Cambridge 2003, 69–96.

²² Az állatok apokalipszisének ábrázolásmódjáról lásd P. A. Porter, *Metaphors and Monsters. A Literary-critical Study of Daniel 7 and 8*, Lund 1983, 46–60; J. C. VanderKam, *Enoch and the Growth of Apocalyptic Tradition*, Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 16, Washington 1984, 164–167.

akkor sem társíthatnánk hozzá automatikusan ugyanazt a jelentést az eltérő kontextus miatt. *Lehetséges*, hogy ez az alak a dávidi Messiás, de a dávidi származás nem mutatható ki. Itt kell kiemelni George Nickelsburg alapos elemzését, amit erről a bekezdésről készített.²³ Miként azt Nickelsburg írja, a fehér bika nem üdvösségközvetítő alak. Ez a szerep Makkabeus Júdásnak („a kosnak”) jut, aki anygali és végső soron isteni támogatást kap.

A hénoki hagyomány elsődleges érdeklődése a messianizmus iránt a *Képes beszédek* könyvének transzcendens Messiásában tűnik fel, mint ezt Nickelsburg helyesen megállapította. Bár ezt az alakot Messiásnak nevezik, nem képviseli a dávidi vonal restaurációját és személyiségének csak egy része hozható kapcsolatba Dáviddal.²⁴ Ennek az alaknak a legszembe-tűnőbb vonása transzcendens karaktere, mely sokban hasonlít a Dán 7-re. Ennek a transzcendens királynak és bírónak a fejlődése kapcsolatban áll a hénoki és dánieli hagyomány dávidi Messiás iránti érdektelenségével és az ő spekulatív és misztikus irányultságukkal.

TRANZSCENDENS SZABADÍTÓ ALAKOK

Az Isten alatt elhelyezkedő transzcendens szabadító alakokról szóló elképzelés talán a legfontosabb fejlődési fázisa a Kr. e. 2. századi (tág értelemben vett) zsidó messianizmusnak. Ezek az alakok fontos szerepet játszanak a qumráni tekercsekben. A *Közösségi Szabályzat* (1QS) beszél a Világosság Fejedelméről, aki felülkerekedik a Sötétség Angyalán. A *Háborús Tekercs* a Világosság Fejedelmét szembeállítja Beliállal (13,10–12, vö. CD 5,18) és minden kétséget kizáróan azonosítja Mihály arkangyallal (CD 17,7). A 11QMelkizedek c. iratban Melkizedek jelenik meg, mint egy mennyei személy (*elohim*), aki szemben áll Beliállal. Ez a fajta természetfeletti alakok közötti dualizmus már fejlett formájában megjelenik *Amrám Testamentumában*, melyet paleográfiai szempontból a Kr. e. 2. század közepére datálhatunk. Ha a szerkesztő J. T. Milik helyesen rekonstruálta az iratot, két alak szembenállásáról beszélhetünk. Az egyik Mihály, Melkizedek vagy a Világosság Fejedelme, a másik Beliál, a Sötétség Fejedelme vagy Melchireša. A fennmaradt források csak a Melchireša nevet őrizték meg, de ő minden bizonnyal Melkizedek ellentétpárja.²⁵

²³ Lásd: George W. E. Nickelsburg, „Salvation without and with a Messiah: Developing Beliefs in Writing Ascribed to Enoch”, in *Judaisms and Their Messiahs*, 49–68.

²⁴ J. Theisohn, *Der auserwählte Richter*, Göttingen 1975; Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 142–154.

²⁵ J. T. Milik, „4Q visions de Amram et une citation d’Origene”, in *Revue Biblique* (1972/19), 77–97; Uő.: „Milki–sedeq et Milki–reša dans les anciens écrits juifs et chrétiens”, in *Journal of Jewish Studies*

Qumrán dualizmusa széles körben ismert, és logikusan hiszik azt, hogy részben a perzsa befolyás alakította, különösen a képi világát, a világgosság és sötétség és a két egyenrangú angyali alak ellentétét.²⁶ A dualizmus eredete azonban homályban marad. Egy dualizmus felé hajló tendencia található a *Virrasztók könyvében* is, *Hének első könyvében*, ahol Mihály és a jó angyalok állnak szemben a lázadó virrasztókkal, és a *Jubileumok könyvében*, ahol pedig a Jelenlét angyala és Masztéma állnak szemben, azonban ezekben az iratokban nem jelenik meg a világgosság–sötétség dualizmusa. Már a korai fogság utáni korban feltűnik a Sátán, aki az Úr angyalával áll szemben a Zak 3-ban (a perzsa hatás itt szintén elképzelhető). Dániel könyvében Mihály úgy jelenik meg, mint egy mennyei szabadító alak, de az ő ellenfelei a perzsák és görögök angyali „fejedelmek”, és nem a Sötétség Fejedelme vagy a gonosz.²⁷ Dániel könyvében Mihály szerepe emlékeztet „az Úr seregének fejedelmére”, aki emberi alakban megmutatkozik Józsuének (Józs 5,13–15), és általában a hagyományos „Úr angyalára” (*malak JHWH*).²⁸ Röviden: az angyali szabadító szerep elképzelés egy kiemelt angyal által történő betöltése korai bibliai gyökerekkel rendelkezik. Mindemellett ezek az alakok sokkal kiemeltebb és fontosabb szerepet kaptak a hellenista korban, amikor konkrét nevekkal illették őket, és sokkal inkább kidolgozták az apokaliptikus elgondolásban betöltött szerepüket.

Az angyali szabadító alakok iránti érdeklődés megjelenése hihetetlen hatással volt a későbbi hagyományra. Jézusnak az „Emberfiaként”²⁹ való keresztény azonosításában és a megdicsőült Krisztus korai leírásánál fontos tényező ez a tradíció.³⁰ A judaizmuson belül is megjelennek ilyen alakok Hének képes beszédeinek könyvében, vagy Jaol *Ábrahám apokaliptizisében*, és természetesen Metatron *Hének harmadik könyvében*, akít „kisebb JHWH”-nak is neveztek.³¹ További zsidó iratok is rendelkeznek

(1972/23), 95–144. Lásd még P. J. Kobelski, *Melchisedek and Melchireša*, Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 10, Washington 1981, 24–36. Melchireša szintén megjelenik 4Q280-ban, ahol ő az átok tárgya.

²⁶ Lásd Kobelski, *Melchisedek*, i. m., 84–98. P. von der Osten-Sacken, *Gott und Belial*, Göttingen 1969. Ő elsősorban az izraelita háttérre fókuszál.

²⁷ Ld. J. J. Collins, „The Mythology of Holy War in Daniel and the Qumran War Scroll. A Point of Transition in Jewish Apocalyptic”, in *Vetus Testamentum* (1975/25), 596–612, szembeállítja, hogyan használja Dániel a kánaánita mitológiát, és miként merít a Háborús Tekercs a perzsa dualizmusból.

²⁸ Lásd Rowland értekezését: „The development of an exalted angel in apocalyptic literature”, in *The Open Heaven*, i. m., 94–100.

²⁹ B. Lindars, „Re-enter the Apocalyptic Son of Man”, *New Testament Studies* (1975–76/22), 52–72.

³⁰ Rowland, *The Open Heaven*, i. m., 100–101; 112–113. Jel 1,13–17 alapján. Megjegyzendő, hogyan határozza meg a Zsidókhöz írt levél Krisztus szerepét az angyalokkal kapcsolatban.

³¹ Rowland, *The Open Heaven*, i. m., 102–103; 110. Lásd még I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden 1980.

hagyományosabb Messiás képpel, melyeket transzcendens vonásokkal egészítenek ki: pl. *Ezdrás negyedik könyve*, ahol a szerző nyíltan kijelenti, hogy a Messiás meg fog halni (4Ezd 7,29), és bemutatja őt úgy is, mint aki a felhőkbe emelkedik a tenger mélyéről (4Ezd 13).³²

A későbbi rabbinikus zsidóság a „két mennyei erő” ellentétének elterjedt mivoltáról tanúskodik. Az ellentétek egyik eleme egy főangyal vagy közvetítő elképzelése, melyet Dániel könyvének 7. fejezetéből és más szövegrészekből merítenek.³³ Ez a szembenállás kevésbé jelenik meg a Makkabeus kori iratokban. Van azonban egy szembetűnő állítás a *Jubileumok könyvében*:³⁴

Mert sok nemzet van és sok nép, és mindegyik az övé, és lelkeket állított följük hatalommal, hogy félrevezessék őket. De Izrael fölé nem választott ki sem angyalt, sem lelket, mert ő uralkodik felettük egyedül, és megőrzi őket, és megmenti őket angyalainak és lelkeinek kezétől és minden más hatalom kezétől. (*Jubileumok könyve* 15,31–32)

Ez a bekezdés megerősíti a MTörv 32-t,³⁵ de úgy tűnik, hogy ellent mond Dániel könyvének, ahol Izraelnek a perzsákhoz és a görögökhöz hasonlóan fejedelme van, és ez Mihály. Ezen kívül a *Jubileumok könyve* nem szűkszávú az angyalok szerepével kapcsolatban. A Jelenlét Angyala közbeavatkozik és megghiúsítja Masztema tervét Izsák feláldozásánál (*Jubileumok könyve* 18), vagy máskor a kivonulásnál (48). A *Jubileumok könyve* nem zárja ki egy kiválasztott angyal létét, aki Masztema vagy Beliál ellenfele, de tagadja, hogy ő lenne Izrael fejedelme a Második Törvénykönyvnek megfelelően.

Egy feszültség szintén nyilvánvaló a qumráni *Háborús tekercsben* (13. hasáb), ahol ez áll:

Te, Istenem, megmentettél minket a magad számára, örök népül és a világosság csoportjába soroltál minket hűséged folytán. És a Világosság Fejedelmét jelölted ki régtől, hogy segítsen bennünket.³⁶

A tekercs ezzel a kérdéssel folytatódik: „Ki hasonló hozzád erőben, Izrael Istene? Erős kezed a szegényekkel van, melyik angyal vagy fejedelem ér fel a Te arcod segítségével?”. Úgy tűnik, hogy ez a kérdés egyfajta korrigá-

³² M. E. Stone, „The Concept of the Messiah in IV Ezra”, *Religions in Antiquity: Essays in Memory of E. R. Goodenough*, ed. J. Neusner, Leiden 1968, 295–312; még U. B. Mueller, *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes*, Gütersloh 1972, 107–153.

³³ A. F. Segal: *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Leiden 1977, 149–151.

³⁴ Ezt a bekezdést Prof. Jean-L. Duhaime ajánlotta figyelembe a Montréali Egyetemről.

³⁵ MTörv 32,8–9, a LXX-ban és a 4QDeut^a-ban az „Isten fiai” áll.

³⁶ 1QM 13,9–10, Fröhlich Ida (ford. és szerk.), *A qumráni szövegek magyarul*, Studia Orientalia, Piliscsaba és Budapest, 2000.

lásként áll a Világosság fejedelmére tett utalás után, ami önmagában nem illik bele a szövegbe.³⁷ Noha az irat önmagában nem tagadja egy angyali fejedelem szerepét, de egyértelműen alárendeli Istennek. Hasonló módon, a *Háborús Tekercsben* (1QM 17,7) Isten „Az isteni lények közé emeli Mikaél szolgálatát és Izrael uralma lesz minden élőlény fölött.” Itt megint Mihály játszik szerepet, de ő elsősorban az Isten hírnöke.³⁸ Felesleges mondani, hogy az Emberfia szintén alá van rendelve Istennek Dániel könyvében, *Hénok képes beszédeinek* könyvében, mint ahogy Metatron is, *Hénok harmadik könyvében*.

Meg kell jegyeznünk, hogy az angyali szabadító alak együtt van jelen a qumráni tekercsek emberi messiásvárásával, még olyan egyedi iratokban is, mint a *Közösségi Szabályzat* (1Q5) vagy a *Damaszkuszi Irat* (CD). Noha a messiásvárás két fajtája (transzcendens és földi) eltér eredetében és célját tekintve, mégsem zárják ki egymást.³⁹

A HASMONEUSOK

A kérdés, hogy miképpen teljesednek be a dávidi leszármazáshoz fűzött remények, új módon merült fel a Hasmoneus dinasztia felemelkedésével, amint ezt Goldstein már tárgyalta.⁴⁰ Habár mi nem fogadjuk el Goldstein jellemzését Dániel könyvének „alapvető tanításairól” vagy a Makkabeusok első könyvében megjelenő „gúnyos Dániel-paródiákról” szóló nagyszerű megfigyelését, azt el kell ismernünk, hogy alapvető különbség van az apokaliptizisek nézőpontja és a „Hasmoneus propaganda” nézőpontja között. Az 1Makk szerzőjét ugyanúgy kevésbé érdekli a dávidi származás, mint Dánielt, de alapvetően más okokból. Ő a Hasmoneusokat tekinti a megfelelő üdvösségközvetítőknak. Ahogy Goldstein és korábban Arenhoevel is rámutattak,⁴¹ az 1Makk 5,62 erre a legkirívóbb példa: a Makkabeusok családja „a férfiaknak abból a fajtájából volt, amely szabadulást hozott Izraelnek.” Nem szükséges, hogy itt a 2Sám 3,18-ra történő utalást lássunk, ami Dávid keze által szabadulást ígér egy meghatározott történelmi

³⁷ J.-L. Duhaime, „La Rédaction de 1QM XIII et l'Evolution du Dualisme a Qumrán”, in *Revue Biblique* (1977/84) 210–238.

³⁸ Duhaime ezt a bekezdést másodlagosnak veszi.

³⁹ A messianizmus két fajtájának klasszikus különbségeiről lásd: S. Mowinckel, *He That Cometh*, Nashville 1955, 281. Mindkettő együttes meglétéről: Collins: *The Apocalyptic Imagination*, i. m. 139.; D. Dimant, „Qumran Sectarian Literature”, in *Jewish Writings of the Second Temple Period*, *Compendia Rerum Iudicarum ad Novum Testamentum*, ed. M. E. Stone, Philadelphia 1984, 538–542.

⁴⁰ Vö. Jonathan A. Goldstein, „How the Authors of 1 and 2 Maccabees Treated the 'Messianic' Promises”, in *Judaisms and Their Messiahs*, 69–96.

⁴¹ D. Arenhoevel, *Die Theokratie nach dem 1 und 2 Makkabäerbuch*, Mainz 1967, 40–44.

helyzetben, de az világos, hogy a szerző nem várja Dávid utódját, aki elhozza Izrael megváltását.

Az szintén jól látható, hogy a Makkabeusok első könyvének nem áll szándékában azt állítani, hogy a messiási próféciákat beteljesítették a Makkabeusok. Ennek oka és mozgató elvei kevésbé egyértelműek. Goldstein egy nagyon kifinomult stratégiát társít a szerzőhöz, aki sugallja, hogy Mattatiás fiai beteljesítették a próféták jövendöléseit anélkül, hogy ezt valóban kimondaná. Egy ilyen tételt nagyon nehéz bizonyítani. A kérdés itt az, hogy vajon az 1Makk szerint a Hasmoneus dinasztia teljes értékű módon átveszi-e a dávidi dinasztia helyét. Goldstein szerint ez az értelmezés indokolt, és előkészítő mozzanatnak találja 1Makk 2,57-et: „Isten nem örökre választotta ki magának Dávid nemzetségét”. Az apró mozzanat itt azonban az, hogy csak Dávidról mondja a szöveg, hogy *eis aionas* örökölni fogja a királyságot.⁴² Goldstein azzal érvel, hogy a többes szám (a görögben vagy héberben) nem feltétlenül jelenti, hogy „mindörökké”, noha a leggyakrabban így fordítható. Mivel bevallja, hogy a mondat jelentheti azt is, hogy mindörökké, ezért megalapozatlan a javaslata, hogy az 1Makk egy sokkal ritkábban használt jelentést indokol. Viszont elég valószínű, hogy a Makkabeusok első könyvének szerzője megerősítette a Dávid nemzetségre vonatkozó hagyományos reményeket, de azokat ki is terjesztette az eszkatologikus jövőre. A dávidi Messiás a történelemben hozza el a szabadulást, sokkal inkább, mint az *Állat-apokalipszis* fehér bikája. Azonban ellentétben az apokalipszissal, az 1Makk nem nagyon foglalkozik az eszkatologikus jövővel és nem tartja azt a közeljövőben bekövetkezőnek. Ezzel egy időben a Hasmoneusok elhozhatják Izraelnek a megváltást. Uralmukat olyan bibliai előképekkel legitimálja, mint például Fineász, aki elnyerte az örök papságot.

A Makkabeusok második könyve esetében jól megalapozott Goldstein feltételezése, hogy a második levél szerzője támogatta a Hasmoneus dinasztiát a királyság, a papság és a megszentelés restaurációjára tett tekintélyes hivatkozás alapján (2Makk 2,17). A levél rövidségének fényében nem világos, hogy ez szükségszerűen magába foglalja-e a Dávidnak tett ígéret elutasítását.⁴³ A lerövidített történet a könyvben nem tesz egyértelmű messiási kijelentéseket a Hasmoneusokra és egyáltalán nem nyilatkozik messiási kérdésekben. Ez ismételten nem feltétlenül jelenti a Dávidnak tett ígéret elvetését, pusztán a szerző másra helyezi a hangsúlyt.

⁴² J. A. Goldstein, *I Maccabees*, Anchor Bible 41, Garden City 1976, 240.

⁴³ Megalapozatlan Goldstein elképzelése, hogy ez a levél ellenkezést váltott ki a leontopoliszi templommal szemben, és különösen is következetlen a folytatásra nézve, hiszen Leontopoliszból az Oniások támogatták Alexandrosz Janneoszt.

QUMRÁN

A qumráni tekercsekben egy dávidi Messiás várásának határozott körvonalai bontakoznak ki gyakran a kettős messianizmus, egy ároni és egy izraeli messiásvárás kontextusán belül.⁴⁴ A *Tizenkét pátriárka végrendeletében* is megjelenő kettős messianizmusról sokan úgy gondolják, hogy szemben áll a Haszoneusok által kombinált királyi és papi címekkel, azáltal, hogy a két hivatalt elválasztja egymástól.⁴⁵ Figyelemreméltó, hogy a Kr. e. 1. században a dávidi messianizmus legkidolgozottabb formáját egy, a Haszoneusokkal szemben nagyon kritikus iratban, a *Salamon zsoltáiraiban* találjuk meg.⁴⁶

A qumráni messianizmust úgy is tekinthetjük, mint egy hagyomány fejlődését, ami létezett ugyan a korai Makkabeus-korban, de nem volt meghatározó jelentőségű. A kettős messianizmus elképzelése, ami a papi messiásnak tulajdonít elsődleges szerepet, a fogság utáni közösség szerkezetéből adódik, mint ahogyan arról Zak 1–6 fejezetei is tanúskodnak. A babiloni fogság utáni korban a főpap volt a közösség egyedüli vezetője, mint ahogyan ezt a Sirák fiáról szóló reflexióban láthattuk. Az arámi nyelvű *Lévi-apokrifon*, melyet a kairói genizában találtak, és qumráni töredékek szintén tanúsítanak, a királyi terminológiát Lévre alkalmazza, és nem említi Júdát azokon a helyeken, ahol együtt szerepelnek a görög nyelvű Lévi végrendeletében. Úgy tűnik, hogy az ideális főpap elképzelése megelőzi a kettős messianizmus elképzelését a testamentumok hagyományában.⁴⁷ Azonban a *Jubileumok könyve* 31. fejezetében azt olvassuk, hogy a prófétálás lelke leszállt Izsákra, és ő megáldotta Lévit és Júdát. Jelentős tény, hogy Lévi kapta az első áldást, Júdának pedig ezt mondta:

Te fejedelem leszel Jákob fiai fölött, te és a te fiaid. [...] És a nemzetek megrémülnek majd arcod láttán [...] Benned lesz majd Jákob segítsége és benned találtatik majd Izrael megváltása.

⁴⁴ A qumráni messianizmusról szóló értekezések: S. Talmon, „Typen der Messiaserwartung um die Zeitenwende”, in *Probleme biblischer Theologie*, ed. H. W. Wolff, München 1971, 571–588. A. S. van der Woude: *Die Messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran*, Assen 1957; J. J. Collins: „Patterns of Eschatology and Qumran”, in *Traditions in Transformation*, ed. B. Halpern és J. D. Levenson, Winoma Lake 1981, 351–375; Diamant, „Qumran Sectarian Literature”, i. m., 538–542. A legfőbb hivatkozási források 1QS, 1QSa, CD, 4QTestimonia, 4QFlorilegium és 4QPatriárkai áldások.

⁴⁵ A. Hultgard, *L'Eschatologie des Testaments des Douze Patriarches* vol. 1, Stockholm 1977, 60–69.

⁴⁶ Lásd: G. Nickelsburg: *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*, Philadelphia 1981, 203–212; G. Davenport: „The 'Anointed of the Lord' in Psalms of Solomon 17”, in *Ideal Figures in Ancient Judaism*, szerk. J. Collins és G. Nickelsburg, Chico 1980, 67–92.

⁴⁷ J. C. Greenfield és M. E. Stone, „Remarks on the Aramic Testament of Levi from the Geniza”, in *Revue Biblique* (1979/86), 219–220.

Ez a bekezdés messiási prófécia, legalábbis közvetve, és megalapozza a kettős messiási várakozást. Habár a *Jubileumok könyve* nagy valószínűséggel korábban íródott, mint hogy a Hasmoneusok felvették volna akár a királyi, akár a papi címet.⁴⁸

A dávidi messianizmus megjelenik *A világitók szavaiban* (4QD1bHam^b) is. Ezt az iratot is Qumránban találták, de hiányoznak belőle a szekta jellegzetes motívumai.⁴⁹ Mivel a kézirat a Kr. e. 2. század közepére datálható, valószínűleg egy hagyományos iratról van szó, melyet a qumráni könyvtárban őriztek, mintsem egy tipikus esszéus alkotásról. Istent emlékezteti arra, hogy „kiválasztottad Júda törzsét, és megalapítottad szövetségedet Dáviddal, hogy legyen, mint pásztor, fejedelem néped fölött. És Izrael trónján ült teelőtted minden nap” (4Q504 6,6–8; Xeravits Géza fordítása). Ez az irat tanúskodik a dávidi leszármazásban bízó hagyomány továbbéléséről. A messianizmus újjáéledő fontossága a tekercekben valószínűleg a Hasmoneusokkal való szembenállásból ered, de követi a várakozás hagyományos formáit is.

KONKLÚZIÓ

A Makkabeus-korban vannak nyomai a messianizmusnak. Azonban magától értetődik, hogy a messianizmus nem volt kiterjedt és meghatározó ebben a korban, és nem volt semmiféle „ortodox” elképzelés a Messiásról. A dávidi messianizmusból eredő hagyományokat megőrizték, de ez önmagában nem eredményezett aktív várakozást. A messianizmus meglétét vagy hiányát elsősorban a zsidóság különböző csoportjainak politikai beállítottsága és körülményei határozták meg. Nem nagyon érdekelte a messianizmus azokat, akik reményüket a korabeli intézményekbe vagy vezetőikbe vetették, akár a főpapságba, vagy a Ptolemaidákba, vagy a Makkabeusokba. Az apokaliptikus csoportok kialakították a transzcendens szabadító alakját mintegy megoldási lehetőségként vagy a földi messianizmus kiegészítőjeként. Csak a qumráni közösség felemelkedésével találunk egy olyan csoportot, amelyet kifejezetten és komolyan érdekelnek a később majd a Kr. e. 1. században a *Salamon zsoltáiraiban* szintén megjelenő messiási eszmék.⁵⁰

⁴⁸ A *Jubileumok* könyvének datálásáról lásd J. C. VanderKam, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees*, Missoula 1977, 217–224.

⁴⁹ Fröhlich Ida (ford. és szerk.): *A qumráni szövegek magyarul*, i. m.

⁵⁰ Lévi és Júda szerepe a *Tizenkét pátriárka végrendeletében* kapcsolatban áll a Qumrán kettős messianizmusával, de a Testamentumok történelmi eredete bizonytalan. Lásd: Collins, *The Apocalyptic Imagination* i. m., 106–113. Uő., „Testaments”, in *Jewish Writings of The Second Temple Period*, 325–355.

EGY SZÖVEGKRITIKAI KÉRDÉS
RÉGÉSZETI MEGOLDÁSA (JN 13,10)*

Giorgio Giuriso

Theologische Schule, Benediktinerabtei, Einsiedeln

Jézus Péternek adott válasza a Jn 13,10-ben jól ismert szövegkritikai kérdést vet fel. Eltekintve a részletekre vonatkozó néhány variánstól, alapvetően két szövegváltozat van: a Sínai Kódex rövidebb (*lectio brevior*), és a Vatikáni Kódex hosszabb olvasata (*lectio longior*).

ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν *aki megfürdött, az nem szorul arra,*
νίψασθαι, ἀλλ' ἔστιν καθαρὸς *hogy megmosdjon, hanem egészen*
ὄλος *tiszta.*

ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν εἰ *aki megfürdött, az nem szorul arra,*
μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι, ἀλλ' *hogy megmosdjon, ha csak nem a*
ἔστιν καθαρὸς ὄλος *lábát, különben egészen tiszta.*

A különbség a lábmosás mozzanatában van. Paradox módon, amíg a kéziratok nagy többsége és a Nestle–Aland kiadás is a hosszabb szövegváltozatot hozza, néhány exegéta a rövidebbet részesíti előnyben.¹ A magyarázó mindkét esetben egy aporia előtt találja magát: aki a rövidebb szövegváltozatot választja, annak nehéz lesz megmagyarázni a megelőző

* „John 13:10: An Archaeological Solution of a Textcritical Problem”, in *Studium Biblicum Franciscanum Liber Annuus* LVIII (2008), Jerusalem 2009, 73–80. Fordította: Szabó Xavér OFM.

¹ J. C. O'Neill, „John 13:10 again”, *RB* 101 (1994), 67–74, 12 szövegvariánst mutat be a legrövidebbtől a leghosszabbig (67–68.), majd az 579. számú kézirat olvasata mellett dönt – οὐ χρείαν ἔχει ἀλλ' ἔστιν καθαρὸς ὄλος, „nincs szüksége semmire, hanem teljesen tiszta” –, amely rövidebb mint a Sínai Kódexé, követve ezzel M. E. Boismard-ot, „Le lavement des pieds (Jn 13, 1–17)”, *RB* 71 (1964) 5–24. A kérdés kiterjedtebb megvitatásához ld. J. C. Thomas, *Footwashing in John 13 and the Johannine Community*, Sheffield 1991, 19–25, aki a hosszabb szövegváltozatot részesíti előnyben; A. Gangemi, *Signore, tu a me lavì i piedi?*, Acireale 1999, 99–163.

lábmosást; aki pedig a hosszabbat, annak nehéz lesz magyarázatot adni arra a kijelentésre, amely annak tisztaságáról szól, aki már megfürdött.² Schnackenburg szerint a tárgyalt szöveg János evangéliumának legvitatottabb szakaszai közé tartozik.³ A tanulmány azzal szeretne hozzájárulni a probléma megoldásához, hogy a jánosi szavakat a Jeruzsálem óvárosának zsidó negyedében végzett régészeti ásatások tükrében olvassa.

1. A RÉGÉSZETI LELETEK

Az óváros zsidó negyedében végzett régészeti ásatások végső eredményeit csak részben publikálták,⁴ de az ásatásokat irányító Nahman Avigad különféle ismertetéseinek egyikében található egy leírás,⁵ egy fényképes reprodukció és egy hipotézis bizonyos leletek szerepéről a Jn 13,10-re vonatkozóan. Ez az elmélet a *miqwe* (rituális fürdő) egy bizonyos részére vonatkozik.⁶ Egy köedényről van szó,⁷ amely a fürdőbe vezető lépcsők

² N. M. Haring, „Historical Notes on the Interpretation of John 13:10”, *CBQ* 13 (1951) 355–380, így ír: „Jóllehet a szövegkritikai kérdés megoldása folyamatosan tolódott el a rövidebb olvasat javára (...), az exegetikai nehézségek még mindig jelentős mértékben megosztják a szentírás-magyarázókat” (355–356).

³ R. Schnackenburg, *The Gospel according to St. John* (Herder's Theological Commentary on the New Testament), III, Guildford 1982, 20: „Ebben a versben Jézus Péternek adott válasza – az exegeták véleménye szerint – a negyedik evangélium legvitatottabb helyeinek egyike. Ezt a legkülönbözőbb módon értelmezték, éppen a magyarázatok eltérő volta játszotta a legfontosabb szerepet abban, hogy a tanítványok lábmosása körül a legkülönbözőbb értelmezések lássanak napvilágot.”

⁴ H. Geva (ed.), *Jewish Quarter Excavations in the Old City of Jerusalem conducted by Nahman Avigad, 1969–1982. Vol. I: Architecture and Stratigraphy: Areas A, W and X–2. Final Report*, Jerusalem 2000; *Vol. II: The Finds from Areas A, W and X–2. Final Report*, Jerusalem 2003.

⁵ Vö. N. Avigad, „Excavations in the Jewish Quarter of the Old City of Jerusalem, 1969/70 (Preliminary Report)”, *IEJ* 20 (1970) 1–8.; „Excavations in the Jewish Quarter of the Old City of Jerusalem, 1970 (Second Preliminary Report)”, *IEJ* 20 (1970) 129–140; *Discoveries in the Jewish Quarter of Jerusalem* (The Israel Museum, Jerusalem Cat. No. 144), Jerusalem 1976; *Discovering Jerusalem*, Nashville 1983 (eredetileg héberül, Jerusalem 1980); olasz fordítása: *Gerusalemme. Archeologia nella città santa*, Roma 1986; *The Herodian Quarter in Jerusalem – Wohl Archaeological Museum*, Jerusalem (Nincs megjelölve a kiadási időpont, ami valamikor 1987 után lehetett, mivel a 12. oldalon ezt olvassuk: „a nyilvánosság előtti ünnepélyes megnyitót 1987. október 11-én volt”).

⁶ Rituális fürdőket (többes számban: *miqwa'ot*) feltártak különböző régészeti helyszíneken, beleértve Maszada erődjét, illetve zelóta-megszállást követő Heródiomot. A rituális fürdők leírásához ld. N. Avigad, *The Herodian Quarter in Jerusalem*, 198: „Ritual Baths (*Miqwa'ot*)”; illetve R. Reich, „Hellenistic to Medieval Strata 6–1”, in H. Geva (ed.), *Jewish Quarter Excavations in the Old City of Jerusalem conducted by Nahman Avigad, 1969–1982. Vol. I: Architecture and Stratigraphy: Areas A, W and X–2. Final Report*. Jerusalem 2000, Loci 65.67.94, 88–90. 96–97; Uő., „The Hot Bath-House (balneum), the Miqweh and Jewish Community in the Second Temple Period”, *JJS* 39/1 (1988) 102–107; Uő., „The Synagogue and the miqweh in Eretz-Israel in the Second Temple, Mishnaic and Talmudic Periods”, in D. Urman – P. V. M. Fleisher (ed.), *Ancient Synagogues, Historical Analysis and Archaeological Discoveries*, Leiden 1995, 289–297; Uő., „Two Possible *Miqwa'ot* on the Temple Mount”, *IEJ* 39 (1989) 63–65; Uő., „The Great Mikweh Debate”, *BAR* 19/2 (1993) 52–53; Uő., „The Miqweh (Ritual Bath)”, in G. Edelstein – I. Milevski – S. Aurant (ed.), *Villages, Terraces and Stone Mounds, Excavations at Manahat*,

előtt található. A medence közepén volt egy kidomborodó rész, amit a láb pihentetésére használtak, és három lyuk a kifolyó víz számára.⁸ Az Avigad által idézett misnai szöveg (*Jadajim* 4,1) „lábfürdőőről” beszél, valamint a vízmennyiségről, amit az edénynek tartalmaznia kell („2 logtól [1 log = 0,6 liter] 9 kabig [1 kab = 2,5 liter]”), de azt nem mondja, hogy a lábat a fürdő előtt vagy az után kell megmosni.⁹ Avigad úgy gondolja, hogy az illető „előtte” mosta meg a lábát, Deines mindkét lehetőséget fenntartja („vor

Jerusalem 1987–1989 (= IAA Reports, No. 3), Jerusalem 1998, 122–124; Uő., „Miqwa'ot at Khirbet Qumran and the Jerusalem Connection”, in L. H. Schiffman – E. Tov – J. C. Vanderkam (ed.), *The Dead Sea Scrolls. Fifty Years after their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20–25, 1997*, Jerusalem 2000, 728–731; Uő., „They Are Ritual Baths”, *BAR* 28/2 (2002) 50–55 (Sefforis); B. G. Wood, „To Dip or Sprinkle? The Qumran Cistern in Perspective”, *BASOR* 256 (1984) 53–58; E. Netzer, „Ancient Ritual Baths (Miqwa'ot) in Jericho”, in L. I. Levine (ed.), *The Jerusalem Cathedral*, Vol. 2 (1982) 106–119; S. D. Ricks, „Miqwa'ot: Ritual Immersion Baths in Second Temple (Intertestamental) Jewish History”, in J. F. Hall – J. W. Welch (ed.), *Masada and the World of the New Testament*. Provo (Utah) 1997, 277–286; B. Štrba, „Miqveh rituálne vodné zariadenie na ocist'ovanie v ranom judaizme”, *Studia Biblica Slovaca* 2 (2006) 79–106: ez a dolgozat angolul íródott a jeruzsálemi *Studium Biblicum Franciscanum* intézetében: *Miqveh – a ritual water installation of the early Judaism*.

⁷ A rituális tisztálkodás során használt kőedények fontosságáról ld. N. Avigad, „Jerusalem Flourishing. A Craft Center for Stone, Pottery, and Glass”, *BAR* 9/6 (1983), 48–65; 59: „A Misna elbeszéli nekünk, hogy a kőedények azok közé a tárgyak közé tartoznak, amelyek nem válnak tisztátalanná (*Kelim* 10,1; *Parah* 3,2); Uő., *The Herodian Quarter in Jerusalem*, 22; Y. Magen, „Jerusalem as a Center of the Stone Vessel Industry during the Second Temple Period”, in H. Geva (ed.), *Ancient Jerusalem Revealed*, Jerusalem 1994, 244–256 megjegyzi: „A legtöbb kőedényt Jeruzsálemben tárták fel” (255), ezeket gyakran a rituális tisztálkodás során használták (vö. 252–255).

⁸ N. Avigad, *The Herodian Quarter in Jerusalem*, 55–56. a következő leírást nyújtja: „A kőmedence kívülről négyszögletes, belülről kör alapú, és egy új támpillér mellett áll a rituális fürdő bejáratánál. Ennek alján három lyuk van, és a közepén egy kerek, kidudorodó rész. Ezt a kőmedencét a törmelékek közt találták, amivel a rituális fürdő fel volt töltve. A felsővárosban (ld. *Discovering Jerusalem*, 84–86) másutt is találtak hasonló, de nagyobb kőmedencét 'in situ' (azaz eredeti környezetében), azonban a rituális fürdő bejáratánál. Jelenleg a 'déli ház' (G) kiszélesített járdáján van kiállítva. Úgy tűnik, arra szolgált, hogy megmossák a lábukat, *mielőtt* beléptek volna a medencébe [kiemelés tőlem, G. G.], hogy megmerítkezzenek. A Misna említést tesz olyan kő alkalmaságáról, amit lábmosásra használtak (*Jadajim* 4,1). Több ilyen, különböző méretű átluggatott kőedény tekinthető meg ásatási színhelyünkön”; a 77. oldalon a 'déli ház' (The Southern House) leírásánál még hozzáfűzi: „A fürdőhöz vezető úton volt két átfúrt kőedény, amelyeket láthatóan lábmosásra használtak. Közülük a nagyobbat (19,3 x 19,3 / a 80 x 80 cm) teljes egészében 'in situ' találták meg a rituális fürdő bejáratánál”. A *Discovering Jerusalem* fotókat is közöl a leletről (84), helyéről és a használatát magyarázó hipotézisről (85–86): „Kiemelkedő helyet foglal el egy nagy, felül részben boltíves rituális fürdő, amely a lépcsőházból nyílik. A bejárat közelében, *in situ* egy jellegzetes kőedényt találtunk, egy négyszögletben, belülről kör alakú medencét kidomborodó résszel a közepén, három fúrt lyukkal az alján. Olyan medence lehetett, mely lábmosásra szolgált, *mielőtt* megmerültek volna a rituális fürdőben, és ha így van, akkor ez a Misna által említett 'lábfürdő' (*Jadajim* 4,1). Más házakban szintén találtunk ilyen 'járdát', bár kisebbet és nem az eredeti helyzetében”.

⁹ A *Jadajim* 4,1 szövege: „Azon a napon összeszámolták a szavazatokat, és eldöntötték, hogy az a repedt lavór, amelybe két logtól kilenc kabig fér [víz], közvetíthet folyásos tisztátalanságot. Rabbi Akiva szerint azonban a lavórt rendeltetése szerint [kell megtélni].” A magyar fordítás: Görgy Etelka (ford.), „*Jadajim* traktátus a kezek tisztaságáról”, in Uő (szerk.), *Törpék az óriások vállán. Válogatott Misna-traktátusok*, Sárospataki Református Teológiai Akadémia, 2010.

oder nach”),¹⁰ Schwank viszont úgy gondolja, hogy a fürdőből való kijövetel után használták („beim Heraussteigen”).¹¹

2. A JN 13,10 ÉS A RÉGÉSZETI LELETEK

Joachim Jeremias a Jn 13,10 hosszabb szövegváltozatát tartotta eredetinek;¹² erről a POxy V 840 jelzetű töredék kapcsán beszél, amelynek eredeti görög szövegét és annak német fordítását publikálta. A rabbinikus irodalom kontextusában kimutatta, hogy a kézirat ismeretlen szerzője jól ismerte a templomi rítust: aki befejezte a tisztálkodási fürdőt, mielőtt belépett volna a templomba, annak újra meg kellett mosnia a lábát.¹³ Ezért tesz szemrehányást Jézus a farizeus Lévinek, a templomterület bejáratának ellenőrzésével megbízott papi vezetőnek, amiért az fürdés nélkül engedte belépni, és hagyta, hogy tanítványai is úgy lépjenek be, hogy nem mosták meg lábukat (vö. Lk 7,44).

Amikor Jeremias 1923-ban megírta *Jerusalem zur Zeit Jesu* című disszertációját, még nem voltak ismertek a rituális fürdők (*miqwa'ot*) Jézus idejében elterjedt tartozékainak legújabb felfedezései.¹⁴ Manapság, az erre

¹⁰ R. Deines, *Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit* (WUNT, 52), Tübingen 1993, 93.

¹¹ B. Schwank, *Evangelium nach Johannes*, St. Ottilien 1998², 345.

¹² J. Jeremias, *Unbekannte Jesusworte* (GTS 376), Gütersloh 1983, 54, 24. lábjegyzet mondja: „A Jn 13,10a hosszabb olvasata kétségtelenül meggyőző; az εἰ μὴ τοὺς πόδας csak az S c vg-codd Orig kéziratokból hiányzik. A sokat gyötört mondatnak csak az összefüggésben emelkedik ki az értelme, míhelyt szó szerint értjük azt, és figyelmen kívül hagyjuk a keresztségre vagy az úrvacsorára utaló szimbolikus, allegorikus olvasatokat. Péter kérésére, hogy a fejét és a kezét is mossa meg Jézus, ezt a választ kapja: aki (mint gyalogos zarándok) egész testet érintő fürdőt vett (az előírás szerint), annak csak lábmosásra van szüksége, hogy teljesen tiszta legyen. Csak a Júdáról szóló mondásban (13,10b–11) van szó átvitt értelembeli tisztaságról”.

¹³ Vö. Jeremias, *Unbekannte Jesusworte*, 54 utal egy Misnában olvasható előírásra (*M. Berachot* 9,5): „Senki sem léphet be a Szent Hegyre (= Templomhegy) sétabotjával, cipőjével, erszényében pénzzel vagy poros lábbal (vö. *T. Berachot* 6,19: „Senki sem léphet be a Templomhegyre erszénybe kötött pénzzel, vagy poros lábbal”); a POxy V 840 és a Jn 13,10 kapcsolatához ld. M. J. Kruger, *The Gospel of Savior. An Analysis of POxy V 840 and its Gospel Tradition of Early Christianity*, Leiden 2005, 179–182.

¹⁴ A második templom időszakában használatos rituális fürdők (*miqwa'ot*) adják meg Keresztelő János prédikációjának kontextusát: vö. J. E. Taylor, *The Immerser: John the Baptist within Second Temple Judaism*, Grand Rapids 1997, 49: „Sőt az is lehetséges, hogy a második templom időszakában gyakorolt megmerítkezés és a rituális tisztaság fontosságának megértése János keresztségét is jobban megérteti”. A régészek a rituális fürdők (*miqwa'ot*) jelenlétét a zsidó település jellegzetes jegyei közé sorolják; Jézus korában megtaláljuk őket Palesztina minden részén, különösen Jeruzsálemben, ahogy J. D. Crossan – J. L. Reed, *Jézus nyomában. A kövek alatt, a szöveg mögött. Jézus és világa megértésének kulcsfontosságú felfedezései*, Debrecen 2001, 183 írja: „A kőedényekre és a rituális fürdőkre gondolunk, arra a két széles körben elterjedt, már Kumrán és Maszada kapcsán is tárgyalt leleltre, melyek a judaizmus jellegzetességei a régészeti leletek között. Mindkettő nagy számban megtalálható a korai római kori rétegekben egész Galileában és a Golán-fennsík déli részén. A szomszédos területeken viszont gyakorlatilag nyomuk sincs”. Reich, *The Great Mikveh Debate*, 52 a következő számokat hozza: „300-nál több lépcsővel ellátott, bevakolt medencéről tudunk a régészeti beszámolókból. Ezek közül közel

vonatkozó bőszes dokumentáció ellenére, a lábmosásról szóló számos tanulmány egyike sem hivatkozik a régészeti feltárásokra,¹⁵ sem pedig a megfelelő zsidó szokásokra.¹⁶

Az általam ismert kommentátorok közül csak Benedikt Schwank tesz egy rövidke utalást: „A »csak arra van szüksége, hogy a lábát mossák meg« kiegészítést talán olyan olvasók kedvéért fűzték a szöveghez, akik nem ismerték az egész testet érintő fürdés és a fürdőből való kijövetel utáni lábmosás közötti különbséget.”¹⁷ Schwank érvelése különös: a kiegészítést feltehetően ravasz szándékkal fűzték az eredeti szöveghez, ez azonban nem érte el célját, hiszen a kommentátorok, ahelyett, hogy a hosszabb szövegváltozat mögött felismertek volna egy zsidó szokást, úgy gondolták, hogy az egész testet érintő fürdő után a lábmosás ésszerűtlen és felesleges.

Roland Deines, aki disszertációjának második fejezetét a Jn 2,6-ban említett kőedényeknek szentelte, és ezeket a Jézus korabeli ipar és a kő felhasználásának kontextusába helyezte, figyelmet fordít a Jn 13,1–11-re is. Ezt két szövegre való hivatkozással magyarázza. Az egyik Jn 15,3, ahol a víz általi megtisztulást Jézus szavainak hallgatása helyettesíti, a másik az a pergamentöredék, amelyet Oxyrhynchus városában fedeztek fel (POxy V 840). Miután ezt a szöveget a rabbinikus irodalom fényében példával

150-et Jeruzsálemben találtak, 60-at a Felsővárosban (Avigad ásátásain, 40-et a Templomhegy déli kapui körül, a többi pedig különböző helyeken”; Uő., „Miqwa’ot at Khirbet Qumran and the Jerusalem Connection” 729 megjegyzi: „Jeruzsálemben a *miqwa’ot* használatának gyakorisága kapcsolatban állt a Templomhegygel és a papi családok mindennapi életével”.

¹⁵ Deines kifogásainak igazolása, *Jüdische Steingefäße*, 37 (vö. 260): „A János evangéliumával foglalkozó szentírásmagyarázók részéről a régészeti tények figyelmen kívül hagyása egyfajta doketista tendencia a történetkritikai exegézisen belül, ami azzal a veszéllyel jár, hogy nem veszik észre a szöveg igazolta valóságot”; ez tény, J. H. Charlesworth, „Jesus Reserarch and Archaeology: A New Perspective”, in Uő. (ed.), *Jesus and Archaeology*, Grand Rapids 2006, xxiii úgy tárja, hogy ezt már kezdik felülmülni: „A következő fejezetek szemünk elé tárják, hogy az Újszövetséggel foglalkozó tudósok tanulhatnak a régészekről, akik szakértő rétegtan-kutatói a régészeti helyeknek, és azt is, hogy a régészek is tanulhatnak az Újszövetséggel foglalkozó tudósoktól, akik viszont a szöveg rétegtanában járatosak.”

¹⁶ A következő cikkek állnak közel ehhez a nézőponthoz (anélkül, hogy belemennének a témába): D. Tripp, „Meanings of the Foot-washing: John 13 and Oxyrhynchus Papyrus 840”, *ExpT* 103 (1991–92) 237–239 (a szerző úgy látja, hogy a kéziratokban egy keresztény csoportnak a keresztséggel szembeni kritikája tükröződik: „De a támadás célpontja nem a zsidó tisztálkodás, hanem a keresztség *általában*”, és az ószövetségi papságra vonatkozó szövegek fényében – Kiv 29,4; 30,17–21; 40,31 – Jézus lábmosását úgy értelmezi, mint a „papszentelésnek egy fajtáját”, 239); R. Kieffer, „L’arrière-fond juif du lavement des pieds”, *RB* 105 (1998), 546–555 (a szerző nyolc kommentátor – Zahn, Lagrange, Lindars, Bultmann, Barrett, Schnackenburg, Brown és Haenchen – megoldását kritizálja, majd saját megoldási kísérletét javasolja, 552: „A lábmosásnak köszönhetően a tanítványok, akik – mint minden zsidó – már a Húsvét ünnepe előtt megtisztultak (vö. Jn 11,55), most az ünnep jelentésének mélységébe nyertek beavatást”. János evangélista így ismételten azt mutatja be, hogy „Jézus helyettesíti és beteljesíti a zsidó ünnepeket”).

¹⁷ Schwank, *Evangelium nach Johannes*, 345.

szemléltette, Deines arra a következtetésre jutott, hogy a Jn 13,10 a templomba zárandokolók szokására reflektál.¹⁸ Jeremias magyarázatán kívül azt javasolom, hogy a Jn 13,10 hosszabb szövegváltozatában vegyük észre az utalást azokra a magán rituális fürdőkre, amelyeket Jeruzsálem óvárosának zsidó negyedében, gazdag papi családok házaiban feltártak.¹⁹ Itt a lábmosás közvetlenül összekapcsolódott az egész testet érintő megmerítkezéssel.

János szövege nem csupán *erre a kapcsolatra* szeretne reflektálni, hanem a lábmosás idejét is megjelöli: *miután* tisztítófürdőt vettek és a medencéből a köveztetire kiléptek, a tisztaság helyreállítása végett szükségük van lábfürdőre: „aki megfürdött, annak csak arra van szüksége, hogy a lábát mossák meg”.²⁰

¹⁸ Deines, *Jüdische Steingefässe* azt írja: a Jn 13,3-ban „a vizet, ami eszköz a tisztasághoz, felcseréli az ige hallgatása, ami által maradandó lesz a kapcsolat Isten Fiával, ahogy erre a Jn 13,8 már hivatkozott” (256); *A λουεῖν* ige használatának érdekes párhuzamát nyújtja a templomi rituális fürdőkkel összefüggésben az az ismeretlen evangéliumi töredék, amelyet 1905-ben találtak meg Oxyrhynchos városában” (257); „A papirusz feltételezi, hogy mindenki, aki a belső templomudvarba be akart lépni, tisztaságát merülőfürdővel igazolta. Ezért őrizték a bejáratokat” (258); és így zárja: „A Jézus-logion a zsidó zárandék-életnek egy valós történést írja le” (260).

¹⁹ Avigad, *The Herodian Quarter in Jerusalem*, 76 így ír: „Látjuk, hogy rendkívüli jelentőséget tulajdonítottak a rituális fürdőknek, számukat és építészeti elgondolásukat tekintve is”, [A heródesi negyeden belüli] „rezidencia minden bizonnyal méltó arra, hogy nemesi családok – mint amilyen a főpap családja – tartózkodási helye legyen”. L. & K. Ritmeyer, *Jerusalem in the Year 30 A.D.*, Jerusalem 2004, 43 Josephus Flavius beszámolójára alapoz, mely szerint a főpap palotája, illetve Agrippa és Bereniké palotája egyszerre égett le (*Bell. Jud.* 2,426), továbbá Jézus halálózási évének pontosításához érkezik, és „Annás főpap palotájával való lehetséges azonosításról” beszél. Kihez tartozhatott ez a rezidencia: Annáshoz, aki „Kaiafás apósa volt”, vagy Kaiafáshoz, „aki abban az évben főpap volt” (Jn 18,13)? Elfogadása után Jézust „először Annáshoz” vitték (Jn 18,13); ha a 18,24-et *parenthesisként*, közbevetett megjegyzésként értelmezzük (vö. F. Neiryneck, „Parentheses in the Four Gospel”, *ETL* 65 (1989) 119–123 = *Evangelica* II, 693–698), akkor ez azt jelenti, hogy a Jézussal való rövid találkozás után „Annás megkötözve őt Kaiafás főpaphoz vezettette”, ugyanahhoz a „főpaphoz”, aki faggatta Jézust (18,19). A konklúzió háromszoros: 1) Jézus vallatása alatt János soha nem nevezi Annást „főpaphoz” (18,13. 19. 24); 2), az a „főpap”, aki Jézus tanítványai felől „kérdőzködött”, Kaiafás (18,15); 3), tehát övé volt a „főpapi rezidencia”. Függetlenül ettől az azonosítástól, világos, hogy a tanítvány, aki „ezekről tanúságot tesz” (Jn 21,24), nem hagyja figyelmen kívül a valóságot és a rituális fürdőket, amelyekhez hasonlót az utóbbi időben abban a rezidenciában feltártak.

²⁰ Deines, *Jüdische Steingefässe*, 93 kapcsolatba hozza a Jn 13,10-et a régészeti lelettel, de nem a szövegkritikai problémáira koncentrálna. János szövege és a zárandokok azon szokása közötti kapcsolatot fejti ki, hogy fürdőt vesznek, majd közvetlenül a templomba lépés előtt lábat mosnak: „A 84. ábrán [Avigad, *Discovering Jerusalem*, 81. oldalára utal] két különböző lábfürdő mindegyike a miqvéhez vezető bejáratnál található, amiből arra következtethetünk, hogy a medencében való megmerülés előtt vagy után a lábmosásnak különleges jelentősége volt (vö. Jn 13,10, ehhez ld. 258sköv. és 264sköv).” A Jn 13,10-hez fűzött kommentárjában igazolva látja az egész testet érintő fürdésben és a részleges mosakodásban a keresztségi és a bűnbánati interpretációt: „Akkor nyilvánvaló, hogy egyrészt a keresztségre mint általános megtisztulásra, a lábmosásra pedig mint megismételhető, részleges megtisztulásra kell gondolnunk, ahogy azt számos régi magyarázó gondolja”; „A háttérben a keresztségi utáni bűnös ember problémája állhat” (256. oldal, 524. lábjegyzet, vö. 260).

Az eddig elmondottakból kitűnik, hogy a Jn 13,10-ben a jobb szövegváltozat (*lectio potior*) nem a rövidebb, ahogy azt általában tartják, hanem a hosszabb, amely egyben a nehezebb olvasat, hiszen összehasonlítva a következő állítással, ésszerűtlennek tűnik.²¹ Pontosán emiatt a nehézség miatt döntött úgy a Nestle–Aland-féle Újszövetség kiadói bizottsága, hogy ezt az olvasatot veszi be a főszövegbe.²² A problémát a logika szintjén nem tudjuk megoldani, de gyakorlati szinten – emlékezetünkbe idézve az említett zsidó szokást – újra a régészeti leletek fényébe állítjuk.

3. A JN 13,10 JELENTÉSE A SZÖVEGKÖRNYEZETBEN

Az exegéták különböző értelmezéseket kínáltak a lábmosásra, miszerint keresztségi vagy bűnbánati jellegű volt, szeretetszolgálatot, a vendéglátást vagy más hasonlót fejezett ki.²³ Még ha több jelentéssel bírt is, a leginkább helyénvalót maga a szöveg és annak kontextusa határozza meg. Szerintem a Jn 13,10-ben – amelynek magyarázatához a rákövetkező vers segít bennünket, amelyet egy kifejtő értelmű kötőszó, a γάρ vezet be – miként ez János evangéliumában már megszokott, Jézus szavainak két jelentését szükséges megkülönböztetnünk.

Az első jelentésben Jézus egy állandó gyakorlatra utal: a zarándokoknak a tisztulási fürdő vételét követően (vö. Jn 11,55), még mielőtt beléptek volna a templomba, meg kellett mosniuk a lábukat (*M. Berachot* 9,5). A papok saját rituális fürdőikben – néhányat a zsidó negyedben feltártak – teljes fürdőt vettek, majd rögtön lábat mostak, ahogy az elő volt írva a templomba lépés előtt (vö. Kiv 30,17–21). Ez a gyakorlat tehát a mosakodás két módját foglalta magában: a teljes fürdőt, ami azt jelenti, hogy ha valaki így megmosakodott, akkor teljesen megtisztult (*λελουμένος, ἔστιν καθαρός ὄλος*, „aki megfürdött, az teljesen tiszta”) és a részlegest, a láb-

²¹ Schnackenburg, *The Gospel according to St. John*, III, 20 írja: „A nyelvi logika miatt (...) a mondat folytatása ('különbön teljesen tiszta') szoros értelemben nem igényli a következő betoldást: „csak arra van szüksége, hogy a lábát mossák meg”.

²² B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (UBS), London – New York 1975, 24 kifejti: „Mivel az εἰ μὴ τοὺς πόδας szavak vagy véletlenül maradtak ki, vagy szándékosan hagyták el azokat, a következő kijelentéssel (ἀλλ' ἔστιν καθαρὸς ὄλος) való összeegyeztetés nehézsége miatt a Bizottság többsége úgy ítélte meg, hogy az εἰ μὴ τοὺς πόδας szavakat a döntő súlyú külső bizonyosságok alapján jobb megtartani.”

²³ Haring már idézett tanulmányán kívül ld. „Historical Notes on the Interpretation of John 13:10” és Thomas, *Footwashing in John 13 and the Johannite Community* („Prominent Interpretations of Footwashing”), vö. J. Michl, *Der Sinn der Fusswaschung* (AnBib 11), Roma 1959, 129–140; G. Richter, *Die Fußwaschung im Johannesevangelium. Eine Geschichte ihrer Deutung* (BU 1), Regensburg 1967.

mosást (τοὺς πόδας νίψασθαι, „lábat mosni”). Péter ez utóbbi, a lábmosás ellen tiltakozik, vagy nem engedi, hogy Jézus mossza meg a lábait.²⁴

Jézus szavainak második jelentésére – miszerint: amit tesz, az megfelel a mosakodás két változatának is – rámutat a következő szöveg, amit egy kapcsolatos értelmű kötőszó vezet be (καί):²⁵

καὶ ὑμεῖς καθαροὶ ἔστε,	És ti tiszták vagytok,
ἀλλ' οὐχὶ πάντες.	de nem mindnyájan.
ἤδει γὰρ τὸν παραδιδόντα αὐτόν·	Tudta ugyanis, ki árulja el,
διὰ τοῦτο εἶπεν	azért mondta,
ὅτι Οὐχὶ πάντες καθαροὶ ἔστε.	hogy: Nem vagytok mindnyájan tiszták.

Nyilvánvaló, hogy a tanítványok a vacsorán „tisztán” voltak jelen, de közülük „nem mindenki”, egyvalaki, „az áruló” nem. Itt már nem egy zsidók által gyakorolt rituális tisztaságról van szó. Jézusnak egy korábbi mondására hivatkozva itt egy más jellegű tisztaságról beszélnek, ami az árulással hozható kapcsolatba: ha Júdás nem „tisztá”, azért van, mert elárulja Jézust. Mindenki, aki őt befogadja „tisztá” –, ahogy később is mondja (13,20: ὁ δὲ ἐμὲ λαμβάνων, „aki pedig engem befogad”).²⁶

A lábmosást is hasonló értelemben értelmezhetjük: ha a teljes, vagyis az egész testet érintő mosakodás Jézus teljes elfogadását jelenti, akkor a részleges mosakodás annak a Jézusnak az elfogadását, aki a lábmosás alázatos gesztusát elvégzi. Péter ez utóbbit ellenzi. Válasza Jézus tette ellen olyan, mint a szenvedés előrejelzések. ²⁷ Ugyanolyan komoly Jézus válasza is: ha Péter nem akarja, hogy Mestere megmossa az ő lábát – más szavakkal, ha nem fogadja el „ezt a Jézust” is (ApCsel 2,32), csak azt a hatalmast, akinek „minden a kezében van” (Jn 13,3) –, akkor nincs Jézussal közösségben. Hallhatta Péter: „semmi közöd nincs hozzám” (Jn 13,8), s ez drasztikus, akárcsak amikor „sátánként” bánt vele (Mt 16,23). Péternek el kell fogadnia, hogy a „Mester” ebben a tanításában éppúgy paradox, mint

²⁴ T. Zahn, *Das Evangelium des Johannes*, Leipzig 1921, 538 rámutat arra, hogy a νίψασθαι mediális alak jelentheti azt, hogy valaki megmosakszik, illetve hogy hagyja magát megmosni.

²⁵ Jeremias, *Unbekannte Jesusworte*, 54, 24. lábjegyzet ezt mondja: „Csak a Júdásról szóló mondanásban (13,10b–11) van szó átvitt értelembeli tisztaságról.”

²⁶ A 13,1–20 kompozíciójához ld. J. D. G. Dunn, „The Washing of the Disciples’ Feet in John 13,1–20”, *ZNW* 61 (1970) 247–252; G. Richter, „Die Fusswaschung Joh 13,1–20”, in J. Hainz (ed.), *Studien zum Johannesevangelium* (BU 13), Regensburg 1977, 42–57; S. S. Segovia, „John 13,1–20. The Footwashing in the Johannine Tradition”, *ZNW* 73 (1982), 31–51.

²⁷ Vö. F.-M. Braun, „Le lavement des pieds et la réponse de Jésus à saint Pierre (Jean 13,4–10)”, *RB* 44 (1935) 26–27: „Egyértelmű, hogy párhuzamot vonhatunk a Mt 16,21-ben elmesélt epizóddal. [...] Hasonló a reakció. [...] és mondhatjuk, hogy a szemrehányás is.”

amikor megmossa tanítványai lábát, és nem szabad azt feltételeznie, hogy bölcsessége „nagyobb” Mesterénél (Jn 13,16).

Ez a magyarázat következetesen ragaszkodik Jézus szavaihoz. Ahogy már Jeremias rámutatott, a szöveg nem a keresztségre vagy az azt követő bűnbánatra utal. A lábmosás inkább prófétai cselekedet. Jézus mialatt példát nyújt az alázatos szolgálatra (13,12–15),²⁸ felvezeti, hogy majd valaki életét adja barátaiért a passió során (13,15).²⁹ Péternek el kell fogadnia Mestere alázatosságát: most ugyan „értheti” ezt a példát (15,17), de „mélységében” csak később fogja igazán megérteni (13,7; vö. 2,22; 12,16), miután Júdás árulása elérte célját (vö. 13. 2. 11. 18. 27) és Jézusnak át kell mennie „e világból az Atyához” (13,1).

Végezetül a Jn 13,10 szövegkritikai kérdése kapcsán három következtetés adódik:

1. A régészeti ásatások rávilágítottak a zsidó rituális fürdő gyakorlatára, amelyet igazol a mosakodás két módjáról szóló jézusi mondás is, túllépve azon, ami „összeegyeztethetetlen a nyelvi logikával”.³⁰ A rövidebb olvasat eredetiségét és elsőbbségét – mint számos exegéta gondolja –, a szövegmagyarázók logikus szöveghez jutása érdekében tett kísérletként, illetve egy elfeledett zsidó gyakorlat következményeként lehet értelmezni.
2. A hosszabb olvasat a nehezebb és egyben jobb szövegváltozat, ezért esett rá a Bizottság választása, amely úgy döntött, hogy megőrzi azt a Nestle–Aland kiadásban; jóváhagyta, de zárójelbe tette, amely azt jelzi, hogy akár el is hagyható.
3. János ismét bebizonyítja, hogy kitűnően ismeri korának zsidó szokásait.³¹

²⁸ Vö. R. A. Culpepper, „The Johannine Hypodeigma: A Reading of John 13”, *Semeia* 53 (1991) 133–152, különösen 142–144.

²⁹ R. E. Brown, *The Gospel according to John* (The Anchor Bible 29A), New York 1970, 562: „A lábmosás mint prófétai cselekedet – a mások üdvösségéért való megalázkodásban – Jézus halálát jeleníti meg”; vö. H. Zorilla, „A Service of Sacrificial Love: Footwashing (John 13,1–11)”, *Direction* 24 (1995) 74–85.

³⁰ Schnackenburg, *The Gospel according to St John*, III, 20.

³¹ Vö. W. A. Meeks, „Am I A Jew?”. *Johannine Christianity and Judaism*, in J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults*, I, Leiden 1975, 163–186; R. Kysar, „The Fourth Gospel. A Report on Recent Research”, in *ANRW* II/25,3 (1985) 2389–2480; F. Manns, *John and Jamnia: How the Break occurred Between Jews and Christians c. 80–100 A.D.*, Jerusalem 1988. M. Davies, *Rhetoric and Reference in the Fourth Gospel* (JSNT SS 69), Sheffield 1992, 312: „A negyedik evangéliumra vonatkozó zsidó szokások az Írásokból vagy a szinoptikus evangéliumokból lehetnek ismertek; bár van, aki felveti, hogy ez független ismeret. A körülmetélés felette áll a szombatnak (Jn 7,22)”. A 13,10 kapcsán említett szokás lehetett az egyetlen, amit felfedezett Davies, aki végül erre a következtetésre jut: „Ez arról tanúskodik, hogy a negyedik evangélium szerzője nem volt zsidó.”

A MISNA SZÓBELI HAGYOMÁNYAI AZ EVANGÉLIUMOKBAN^{*}

Miguel Pérez Fernandez
Universidad Granada

Minden kultúrában így volt, és ma is így van: a szóbeli hagyományok az írott szövegekhez társulnak. A szövegek a kapcsolódó jegyzetekkel és kommentárokkal együtt elevenek. Ilyen élő hagyomány figyelhető meg a rabbinikus bibliáknál is, ahol a szentírási szöveget maszoréták jegyzetei, arámi nyelvű targumok és a nagy, klasszikus zsidó kommentárok keretezik. A Biblia mindig szájhagyomány útján terjedt. A hagyomány (*masszoret*) a Tóra kerítése, mondta Rabbi Akiva (*M. Avot* 3:13), követve a nagy zsinat útmutatását (*M. Avot* 1:1).

Meghatározása szerint a Misna („ismétlés”) szóbeli hagyomány. Rabbi Akiva állítása szerint a szóbeli Tóra az írott Tórából eredeztethető, elterjedtebb vélekedés azonban, hogy a szóbeli tan a Sínai hegyről, Mózesről való. A Misna minden esetben a szóbeli Tóra legitimációjával foglalkozik, vagyis minden nemzedék azon fáradozik, hogy időszerűvé tegye a változatlan írott szöveget. Így érthető, hogy különbözőek a vélemények a törvényértelmezésről (*halakha*); és még ha azokat nem is fogadják el a bölcsek, fontosnak és rögzítésre érdemesnek tartják (vö. *M. Édujot* 2:4–6).

Az első századból származó evangéliumok egy olyan zsidó mozgalomtól erednek, amely a Bibliát saját hivatkozási pontként fogadta el. A keresztények számára a Biblia szintén Isten szava. Az evangéliumok keletkezésekor a Misnát még nem állították össze, de hagyományai közül már számos elevenen élt, ahogy ez a qumráni szövegekből (4QMMT,

^{*} Miguel Pérez Fernandez, „Oral Traditions of the Mishnah in Gospels” in *The Encyclopaedia of Judaism* II, (szerkesztették: Jacob Neusner, Alan J. Avery-Peck, és William Scott Green), Leiden 2005, 892–904. Fordította: Szabó Xavér OFM.

Szemelvények a Tóra cselekedeteiből), JOSEPHUS FLAVIUS írásaiból és az Újszövetségből is kitűnik. Az evangéliumokban összegyűjtött számos halakhikus és teológiai vita – hasonlóan a rabbinikus értelmezésekhez – a szóbeli tan keretében is értelmezhető. Ezért nem meglepő, hogy a Misna szóbeli hagyományai megjelennek bennük anélkül, hogy bármilyen irányban irodalmi függőséget kellene feltételeznünk.

Jelen tanulmány célja, hogy az ezekben az írásokban megtalálható közös hagyomány néhány példájára rámutasson. A szájhagyomány által történetek (haggada), előírások (halakha) és teológiai nézőpontok is áthagyományozódtak. A szóbeli hagyományban információkat találunk a *reáliákról* (tárgyak, tények és szokások), és a nyelvi kifejezőmódokról (szókincs, idiómák, képek, szemitizmusok), amelyekkel először foglalkozunk. A hagyományok párhuzamos olvasása mindkét irategyüttesben jelentősen elősegíti a szövegek megértését saját kontextusukban is. A Misna szövegeire fogok összpontosítani – mellőzve a Tószeftát, a midrásokat és a Talmudot, amelyeket másodlagosan azért használok, hogy a fejlődésre rámutassak.¹

1. REÁLIÁK

1.1. *Fuvolások és siratóasszonyok a temetésnél*

A Mk 5,38–39 temetésen hangosan siránkozó és jajgató emberekről beszél, Máté a fuvolásokat említi (Mt 9,23), Lukács pedig nagy általánosságban annyit mond, hogy a jelenlévők „sírtak és jajgattak” (Lk 8,52). A Misna egyes részeiből tudjuk, hogy egy temetésen a siratók és a fuvolászás fontos szerepet játszottak. Ezt a szokást annyira fontosnak tartották, hogy Júda azt mondja: „Izraelben még a legszegényebbnek is elő kell állítania legalább két fuvolást és egy siratóasszonyt” (M. *Ketuvot* 4:4). Elképzelhető, hogy voltak hivatásos fuvolások és a siratóasszonyok.

Ha egy nem zsidó fuvolásokat hozott szombaton, zsidó ember nem játszhat neki siratóéneket, hacsak nem közeli helyről jöttek. (M. *Sabbat* 23:4);

¹ A Misna Ph. Blackman, *Mekhilta de R. Ishmael* J. Z. Lauterbach, *Sifra és Sifre* a Számok könyvéhez J. Neusner, *Sifre* a Második törvénykönyvhöz R. Hammer, a targumok pedig M. McNamara és B. C. Chilton fordításaiból valók. Csak néhány esetben kellett a fordítást kissé kiigazítani. A *Joma*, *Megilla* és *Moéd Katan* traktátusok idézésekor a következő, nemrégiben megjelent részleges Misna-fordítás kiadását követtem: Görgey Etelka (szerk.), *Törpék az óriások vállán. Válogatott Misna-traktátusok*, Sárospatak 2010. Az egyes traktátusok neveit is ez alapján közlöm.

Ha valaki felfogadott egy számárhajcsárt vagy egy kocsiszt, hogy az felvigye hordógyát a hídra, vagy dudásokat menyasszonynak vagy egy halott személynek, akkor [...] (M. *Bava mecia* 6:1).

Azt is megszabja, hogyan kell siratni, valamint a siratás különböző fajait is:

A nők énekelhetnek gyászéneket az ünnep alatt, de nem üthetik össze a kezüket. (M. *Moéd katan* 3:8).

Mi a siratóének? Amikor mindenki együtt énekel. És a jajgatás? Amikor valaki egyedül elkezd, és mindenki válaszol rá. (M. *Moéd katan* 3:9).

1.2. A vámosok

Az evangéliumok úgy ábrázolják Jézust, mint a vámosok és a bűnösök barátját. A „vámosok és bűnösök” együttes említése rossz hírnevükre utal (vö. Mt 5,46; 9,10–13; 18,14–17; Lk 15,1). A vámszedőknek a Misnában is rossz a hírnevük.² Kemények és könyörtelenek voltak, amikor fizetésre szólítottak fel valakit: „Az adószedő rendszeresen körbejár mindennap és hajszálpontosan behajtja a bért az embertől azok hozzájárulásával vagy anélkül” (M. *Avot* 3:16). Úgy tekintették őket, mintha pogányok vagy szamaritánusok lennének: „Ha vámosok lépnek be a házba, az a ház tisztátalan lesz” (M. *Tohorót* 7:2). A *T. Demaj* 3:4 arról informál, hogy ha a közösség egyik tagja (*haber*) vámszedő lesz, akkor ki kell zárniuk maguk közül.

1.3. A szamaritánusok

A János-evangélium negyedik fejezetében olvasható jelenetnek, amelyben Jézus találkozik egy szamaritánus asszonnyal, és szomszédjai megtérnek, kétségtelenül történelmi alapja van. Az első keresztények körében voltak szamaritánusok (ApCsel 8,25), néhány tudós ezt a kisebbséget teszi felelőssé a negyedik evangélium zsidó-ellenes felhangjáért. Az evangéliumok általában a zsidók és a szamaritánusok közötti rossz kapcsolatról tanúskodnak:

A samariai asszony erre megkérdezte tőle: Zsidó létedre hogyan kérhetsz te inni tőlem, aki samariai asszony vagyok? Mert a zsidók nem érintkeznek a samariaiakkal. (Jn 4,9);

² Vö. Joseph Klausner, *Jézus élete, tanítása és korának viszonyai a zsidó, görög és római források alapján*, Budapest 1993, 140–142.

Követeket küldött maga előtt, akik el is indultak, és a szamaritánusok egyik helységébe érkeztek, hogy szállást készítsenek neki. Azok azonban nem fogadták be, mert Jeruzsálembé szándékozott menni. (Lk 9,52–53).

A Mt 10,5-ben a szamaritánusok és a pogányok társítását láthatjuk: „Ezt a tizenkettőt küldte Jézus, és megparancsolta nekik: A pogányokhoz vezető útra ne térjete le, és szamaritánus városba ne lépjete be! Menjete inkább Izrael házának elveszett juhaihoz!“. Ezért a szamaritánusok előtérbe helyezése Jézus példázataiban és a csodákban feltehetően szándékos és provokatív (Lk 10,25–37; 17,11–19).

A Misnában ugyanez a társadalmi háttér: Szamáriát soha nem tekintik „Izrael földjének”, mert az csak „Júdea, a Jordánon túli terület és Galilea” (M. *Sevuot* 9:2; M. *Ketuvot* 13:10; M. *Bava batra* 3:2). A szamaritánusok és a pogányok egy szintre kerülnek:

A papnak kijáró fizetség, amit egy pogány vagy szamaritánus félretesz, érvényes [vagyis: elfogadható]. (M. *Terumot* 3:9);

Ha egy nem-zsidó vagy szamaritánus ad fél sékelt, azt nem lehet elfogadni tőle. (M. *Sekalim* 1:5).

A szamaritánusokról kialakult kép valóban negatív:

Eliézer rabbi gyakran mondta: „Aki a szamaritánusok kenyerét eszi, olyan, mint aki disznóhúst eszik. (M. *Sevuot* 8:10);

Egy dokumentum sem érvényes, ha szamaritánus tanú írta alá, kivéve a váló levelet és a felszabadító levelet. (M. *Gittin* 1:5);

Bizonytalan eredetűek a következők: aki nem tudja, ki az anyja, és az apját sem ismeri, valamint a talált gyermek és a szamaritánus. (M. *Kiddusin* 4:3);

Ha egy városban szellemi fogyatékos, vagy pogány, vagy szamaritánus asszony van, minden kiköpött nyál, ami a városban található, tisztátalan. (M. *Tohorót* 5:8; vö. M. *Tohorót* 4:5);

A szamaritánusok lányai ugyanúgy tisztátalannak számítanak, mint gyermekágyi vérzésük. (M. *Niddah* 4,1);

Ez az általános alapelv: ennek kapcsán minden kérdésben [a szamaritánusok] gyanúsak, és nem lehet nekik hinni. (M. *Nidda* 7:5).

A János-evangélium negyedik fejezetében egyrészt érezhető a provokáció, de a megvetés is, amely a zsidók válaszában tükröződik: „Vajon nem helyesen mondjuk, hogy szamaritánus vagy és ördögöd van?” (Jn 8,48).

1.4. Az őrlő asszony

Az ún. „esztatologikus beszédben” Jézus kijelenti, hogy ha az Emberfia eljövetelekor „két asszony őrl malommal, az egyiket fölveszik, a másikat otthagyják” (Mt 24,41). A mondás két asszonyról szól, amint olajat

préselnek és gabonát őrölnek. A Misna törvényértelmezése szerint az őrlés női munka, amit két nő is végezhet:

Ezek azok a feladatok, amelyeket a feleségnek a férjéért el kell végeznie: gabonát kell őrölni, és sütni. (*M. Ketuvot* 5:5);

Egy asszony kölcsön adhat szomszédasszonyának finom szitát, durva szitát, őrleőköveket, kemencét, de semmiféle magot vagy gabonát nem szitálhatnak együtt. (*M. Sevuot* 5:9);

Ha egy *haber* felesége otthagyja egy *'am ha-arec* feleségét, miközben a házában őröl, és a malom abbahagyta az őrlést, az a ház tisztátalanná vált... Ha két *'am ha-arec* feleségről van szó, a ház mindkét esetben tisztátalan, amíg ugyanis az egyik őröl, a másik körbejárkálhat és megérinthet dolgokat. (*M. Tohorót* 7:4).

1.5. A háztetőn

Jézus eszkatologikus beszédében arra figyelmeztet, hogy ha valaki „a pusztító gyalázat idején a tetőn van, ne szálljon le, és ne menjen be, hogy elvigyen valamit a házából” (Mk 13,15; Mt 24,18). A szöveggörnyezet alapján egy, a ház tetején lévő nyitott teraszról van szó („ne szálljon le, vagy ne lépjen be a házba”), hiszen ebben az időben a vidéki házaknak általában volt egy felső terasza, ahol gyümölcsöt, zöldséget vagy a föld más terményeit szárították (*M. Makkot* 3:6 [olajbogyó], *M. Makkot* 6:1–2 [füge és fokhagyma]). A *M. Megilla* 3:3 megtiltja az embereknek, hogy hálót terítsenek szét a zsinagógában, és „nem teríthetnek terményt a tetejére”. A *M. Makkot* 3:6 szerint „a tetők mentesek [a tized alól]”. Minden bizonnyal a tetőn szétterített terményekről van szó. Ismert, hogy a háztetőn lehet tekeracet olvasni (*M. Eruvin* 10:3). Egy másik halakha megemlíti azt az esetet is, amikor egy férj válólevelet vet oda feleségének, miközben az a ház tetején tartózkodik.

2. NYELVI KIFEJEZÉSMÓDOK

Az evangéliumokban, amiket zsidók írtak, illetve minden esetben, amikor héber vagy arám forrásokat használtak, találhatunk jellegzetesen zsidó mondatokat és idiómákat, amelyeket általában szemitizmusnak minősítenek. Rámutatok néhány szembevető példára:

Jézus pere közben Pétert felismerte egy szolgálólány, miszerint ő is a galileai Jézus követője, de ő ezt letagadta és azt mondta: „Nem tudom, miről beszélsz” (Mt 26,69–70). Ez a fizetés visszautasításának törvényes formája, ahogy az a *M. Sevuot* 8:3.6-ban is látszik: „Amikor [a gazda] azt mondja: Hol az ökröm? [Az őrző] pedig azt feleli: *Nem tudom, miről beszélsz.*”

„Nem Mózes adta-e nektek a törvényt? *De közületek senki sem tartja meg a törvényt*” (Jn 7,19). A „Törvényt megtartani” kifejezés idegenül csenghet, pedig Pál apostol is használja háromszor: „*a törvény megtartói*” (Róm 2,13), „*a pogányok... eleget tesznek a törvénynek*” (Róm 2,14), „*mindenki, aki körülmetélkedik, köteles megtartani az egész törvényt*” (Gal 5,3). Ez a szófordulat nem található meg a Bibliában, az újszövetségi írók a rabbiktól kölcsönözték: „*Úgy találtuk, hogy Ábrahám, a mi atyánk, megtartotta az egész Törvényt, mielőtt az adatott volna*” (M. *Kiddusin* 4:14).

Különböző példákat találunk a halakhikus *Sifra* midrásaiban és a Második törvénykönyvhöz írt *Sifrában*:

R. Jeremiás azt mondja: Honnét tudhatom, hogy akár még egy pogány is, aki megtartja a Tórát, hasonló a főpaphoz?” (*Sifra Ahare Pereq* 13:12 a Lev 18,6-hoz);

Izrael földje sem teremheti meg összes gyümölcsét mindaddig, amíg Izrael nem tartja meg a Tórát (*Sifre Deut.* 37. a MTörv 7,12-höz);

Ha teljesítet a Tórát, itt egy egész kenyér, hogy megedd. (*Sifre Deut.* 40 a MTörv 11,12-höz);

Isten sebezhetővé tett téged minden nemzet előtt a világban, ha nem teljesítet a Tórát. (*Sifre Deut.* 319 befejező része a MTörv 32,18-hoz);

Ha ezek az izraeliták, akik közeledtek, mindennekeftett megtartják a Tórát, még inkább közelebb kerülnek a Mindenhatóhoz. (*Sifre Num.* 78:1; vö. T. *Bava mecia* 6:6).

„*Dicsőítsd meg az Istent! Mi tudjuk, hogy ez az ember bűnös*” (Jn 9,24). A „*Dicsőítsd meg Istent!*” felszólítás: a bűnvallomás sürgetésének formulája. A Bibliában is megtalálható: „*Így szólt ekkor Józsué Ákánhoz: Fiam, ismerd el az Úrnak, Izrael Istenének dicsőségét és tégy vallomást és mondd meg nekem, mit tettél, ne titkold el.*” (Józs 7,19). Ezt a szöveget idézi a M. *Szanhedrin* 6:2, amikor egy halálra ítéltet felszólítottak, hogy vallja meg bűnösségét. A *hdwdh* felszólító módú alak (a *ydh* „dicsérni, halát adni, bűnt megvallani” gyökből) kifejezi, hogy a bűnvallomás: Isten dicsérete (a midrási és a targumi hagyományok Júda és Támár történetében játszanak az ige kettős értelmével). A Jn 9,24-ben használt felszólító alak szerint a vakságból meggyógyult személynek be kell vallania saját vagy meggyógyítójának bűnösségét.

„*Menjete el az egész világra és hirdessétek az evangéliumot minden teremtménynek!*” (Mk 16,15) A görög *ktisis* főnév a rabbinikus héberben megtalálható *beriyyah* („ember, emberiség”) szemantikai tartalmú kifejezés megfelelője.

Hillél mondta: Légy Áron tanítványa, szerető békesség és békére törekvő, aki szereti embertársait (*haberiyyot*) és a Tórához vonzza őket. (M. *Avot* 1:12)

R. Józsué mondta: A gonosz szem, a rosszra való hajlam, és a felebarát (*haberiyyot*) gyűlölete kívülre helyezi a világból az embert. (M. *Avot* 2:11)

R. Jozsé mondta: Mindaz, aki tiszteli a Tórát, azt embertársai is tisztelni fogják, aki viszont megveti a Tórát, azt az emberek is megvetik. (M. Avot 4:6)³

Jézus mondása, miszerint „az aratnivaló sok, a munkás azonban kevés” (Mt 9,37–38 és Lk 10,2) olyan kifejezéseket és ellentéteket használ, amelyek szintén megtalálhatók a M. Avot 2:15-ben: „A nap rövid és a feladat nagy, a munkások lomhák és a jutalom bőséges, a ház ura pedig sürget”. Úgy tűnik, hogy mindkét részlet az eszkatologikus sürgetés nyomása alatt íródott.

Ugyanez az eszkatologikus értelem észlelhető Rabbi Akiva szavaiban: „Az ítélet igazságos ítélet, és minden készen áll a lakomára” (M. Avot 3:16). Ez egy olyan mondás-gyűjtemény független szentenciája, amelynek a „sürgetés” a témája. A lakoma említését könnyen érthetjük az eszkatologikus lakomára való utalásként. Jézus is felhasználja a lakoma képét példázataiban: „Mondjátok meg a meghívottaknak: Íme, a lakomát elkészítettem, ökreimet és hizlalt állataimat levágtam, minden készen van. Jöjjetek a menyegzőre.” (Mt 22,4); „Jöjjetek, mert már minden el van készítve” (Lk 14,17).

„Amilyen mértékkel mértek, olyannal fognak visszamérni nektek” (Mk 4,24; Mt 7,2; Lk 6,38). Ezt a bölcsességi mondást az Újszövetség és a Misna hagyománya is eszkatologikus szövegösszefüggésben használja: az embereknek azzal a mértékkel mér az Isten, amellyel ők mértek. Így áll a M. Szota 1:7-ben: „Amilyen mértékkel mér az ember, *olyan mértékkel mérnek neki is*: törvényszegéssel díszítette fel magát, az Örökkévaló megszegyenítette őt; kitette magát a törvényszegésnek, az Örökkévaló lemezteleenítette; combjával kezdte a törvényszegést, aztán hasával, ezért először combja, aztán hasa fog megsérülni, és teste többi részének sincs menekvése.” A többes számú *modedin lo* participium („olyan mértékkel mérnek neki is”) személytelen alak, hogy elkerüljék Isten nevének kiejtését. A mondás ismételt előfordul a tannaita irodalomban és a targumokban is.⁴

„Mondom nektek; éppen így nagyobb öröm lesz a mennyben is egy megtértő bűnös miatt, mint kilencvenkilenc igaz miatt, akinek nincs szüksége megtérésre” (Lk 15,7). A menny–föld ellentét megtalálható a M. Avot 4,17-ben is: „Jobb egy óra bűnbánat és jócselekedet ezen a világon, mint az eljövendő világon tölteni egy egész életet.”

M. Kiddusin 1,12: „Aki megtart akár egyetlen parancsot is, jó sora lesz, napjai meghosszabbodnak és öröklí majd a földet; aki pedig egyetlen parancsot sem teljesít, nem lesz jó sora, nem élvezi a napok hosszú sorát,

³ Lásd még: M. Avot 3:10; 4:1.

⁴ Például: *Mekhillta* a Kivonulás könyvének szakaszaihoz 13,19; 14,25; 15,4,8; 17,14; *Sifre Deut* 296; T. Szota 3,1sköv.; 4,1sköv.; *Targum Neophiti* Ter 38,25; *Targum Iz* 27,8; stb.

és nem öröklí a földet.” A mondás szerkezetében és tartalmában is ellentétes párhuzam van: ellentét és különbözőség az elegendő *minimum* és a végrehajtott *maximum* között, amely a Mt 5,19-ben is megtalálható: „Aki tehát egyet is elhagy e legkisebb parancsok közül és úgy tanítja az embereket, azt a legkisebbnek fogják hívni a mennyek országában; aki pedig megteszi és tanítja, azt nagyoknak fogják hívni a mennyek országában.” Ugyanez áll a *Targum Neophiti* Szám 12,16-ban is: „Bár Miriam, a prófétásszony felelős volt azért, hogy leprás lett, az a mély tanítás rejlik ebben a bölcssek számára, és azok számára, akik megtartják a Törvényt, hogy *egy kis szabályért, amit megtesz az ember, nagy jutalom jár.*” Akárcsak a *M. Chulin* 12,5-ben: „Még az olyan kis parancsot is [teljesítsd], amelynek csupán egy isszár értéke van, [ahogy] a Törvény mondja: hogy jó dolgod legyen, és hosszú ideig élj (vö. MTörv 22,7). Ebből következik, hogy sokkal több jár a Törvény nehezebb parancsolatainak megtartásáért”. Hozzátenném, hogy abszurd szembeállítani a zsidó és a keresztény vallást az érdem és a kegyelem vallásaként. Hasonló ellentétet találunk a *M. Demaj* 2,2-ben: „Ha sajátjában nem hű, hogyan lehet az máséban!”. Ezzel szemben Jézus ironikusan mutat rá, hogy „ha a máséban nem voltatok hűek, akkor ki adja oda nektek azt, ami a tiétek?” (Lk 16,12).

3. HAGGADÁK

A Misna nem haggadikus alkotás, mégis tartalmaz néhány elbeszélést és hivatkozásokat olyan történetekre, amelyek feltehetően közismertek voltak. Ezek közül számos megtalálható az evangéliumokban is.

3.1. Az özönvíz nemzedéke és Szodoma lakói

A Misna hagyománya szerint az özönvíz nemzedéke és Szodoma lakói ki vannak zárva az eljövendő világból: „Az özönvíz nemzedékének nem lesz része az eljövendő világban, és az ítéletkor sem állhat meg, hiszen megmondta: Ne maradjon lelkem örökké az emberben! (vö. Ter 6,3) [...] Szodoma embereinek sem lesz része az eljövendő világban, ahogy megmondattott: A szodomai emberek azonban nagyon gonoszak és igen bűnösök voltak az Úr előtt (vö. Ter 13,13). A 'gonoszok' jelentése: 'ezen a világon', a 'bűnösök' pedig azt jelenti: 'az eljövendő világon'” (*M. Szanhedrin* 10,3). A két csoportról szóló haggada jól ismert az újszövetségi időkben is. Maga Jézus mondja:

Bizony, mondom nektek: kíméletesebb sorsa lesz Szodoma és Gomorra földjének az ítélet napján, mint annak a városnak [amelyik nem fogadta el tanításomat]. (Mt 10,15);

Ahogy Noé napjaiban történt, úgy lesz az Emberfiának napjaiban is. Ettek, ittak, házasodtak s férjhez mentek addig a napig, amelyen Noé bement a bárkába. Azután jött a vízözön, és mindenkit elpusztított. (Lk 17,26–27; vö. Mt 24,37–39).

3.2. A messiási korszak szenvedései

A M. Szota 9,15 leírja azokat a szörnyű eseményeket, amelyek megelőzik a messiás eljövételét: eretnokségek, pusztítás, korrupció, tiszteletlenség. Ennek a helyzetnek egyik jellemzője a családi kapcsolatok megromlása: „A fiatalok megszegyenítik az időseket, az idősek pedig a kisebbek ellen fordulnak, ‘a fiú megbecsteleníti apját, a lány anyja ellen fordul, meny az anyósa ellen, saját háza emberei lesznek az ember ellenségei’ (M. Mikvaot 7,6). Annak a nemzedéknek az arca hasonló egy kutya arcához” (M. Szota 9,15). Hasonló leírások találhatóak az evangéliumokban Krisztus visszatérésének leírásánál: háborúk, földrengések, törvényszékek előtti vádaskodások, kínzások, valamint a családi kapcsolatok gyűlöletbe és halálba fordulása: „Akkor halálra adja majd a testvér a testvérét, az apa a fiát; a gyermekek szüleik ellen támadnak, és halálra juttatják őket” (Mk 13,12). Az Újszövetség és a Misna is osztja a messiási korszak szenvedéseinek kliséjét.

3.3. Példázat a borról és a tömlőről

A Misna megőrzött egy beszélgetést arról, mikor jobb tanulni, gyermekkorban vagy felnőttkorban. A három rabbi eltérő képeket használ, hogy alátámassza nézőpontját (M. Avot 4,20):

Elisa b. Abujá mondja: Mihez hasonlít, ha valaki gyermekként tanul? Egy új papírra való tintával írt íráshoz hasonlít. Mihez hasonlít, ha valaki öregemberként tanul? Egy tintapacás papírra való íráshoz hasonlít.

R. Jozsé b. R. Juda Kefar ha-Bavli mondta: Mihez hasonlít, ha valaki fiatal korától kezdve tanul? Ahhoz hasonlít, aki éretlen szőlőt eszik, vagy saját préséből issza a bort. És mihez hasonlít, ha valaki öreg korában tanul? Ahhoz, aki érett szőlőt eszik és óbort iszik.

Azt mondta a Rabbi: Ne a tömlőt nézd, hanem ami benne van. Előfordulhat, hogy egy új tömlő tele van óborral, és egy régi tömlőben lehet, hogy újbort van.

Az első szerint gyermekként kívánatos tanulni – ez hasonlít az új papíron való íráshoz. A második szerint felnőttkorban – ez az érett szőlőhöz és az óborhoz hasonlít. A harmadik mondás szerint pedig nem a tömlő (vagyis a gyerekség vagy a felnőtttség) számít, hanem a tartalom. A példázatnak ez a típusa feltehetően nagyon népszerű volt. Jézus a saját tanítására alkalmazta a bor és a boros tömlő példázatát (bár az „új” és az „ó/régi” ellentétes jelentésével, ahogy később látni fogjuk): „Senki sem tölt újbort régi

tömlőkbe, különben a bor szétszakítja a tömlőket, és kiömlik, s a tömlők is tönkremennek. Az újbor új tömlőkbe való.” (Mk 2,22; Mt 9,17; Lk 5,37–39).

3.4. *Az isteni gondviselés*

A Mt 6,24–34 szakasza a magával ragadó szépség és nagy spiritualitás darabja, amely a természet szemlélésén alapul: „Nézzétek az ég madarait: nem vetnek, nem aratnak, csűrökbe sem gyűjtenek, és a ti mennyei Atyátok táplálja őket. Nem értek ti sokkal többet ezeknél?” (Mt 6,26). Ugyanez a kép fordul elő a Mt 10,29–31-ben, ahol a kontextus az üldöztetés: „Két verebet ugye egy fillérért árulnak? És egy sem esik közülük a földre a ti Atyátok tudta nélkül. Nektek azonban még a hajszálaitok is mind megvannak számlálva a fejeteken. Ne féljetek hát, hisz különbek vagytok ti sok verébnél”. A természetről szóló gyönyörű leckét a Misna is tanította: „R. Simeon b. Eliezer mondja: Láttál már olyan vadállatot vagy madarat, amely mesterséget űzött? Mégis gond nélkül megvan nekik a táplálékuk. És ők nem azért lettek teremtve, hogy engem szolgáljanak? De én is azért teremtettem, hogy szolgáljam a Teremtőmet. Hát akkor mennyivel inkább kellene, hogy gond nélkül meglegyen a táplálékom? De gonoszat tettem, és [így] elvesztettem [a jogomat a vesződség nélküli] táplálékhoz” (M. Kiddusin 4,14). Jézus tanítása a feltétlen bizalom a mennyei Atyában. Simon egy feltételt említ: az embernek szolgálnia kell Teremtőjét. Mindkettő ugyanazt a haggadikus hagyományt hozza.

4. HALAKHÁK

Különösen Máté evangéliumában tűnik fel Jézus úgy, mint a „törvény tanítója”. A híres Hegyi-beszédet úgy állítja be az evangélista (Mt 5–7), mint egy szertartásos és ünnepélyes összejövetelt az iskolában (*bét ha-midrás*): a mester ül, tanítványai és a nép pedig a lábánál figyelmesen hallgatják. A mester szavai a Sínai hegyen elhangzottakra emlékeztetnek: Jézus felidézi és értelmezi Mózes parancsait. Jézus tanítását szóbeli Tóráként is lehet értelmezni, amelyet – előtte és utána – sok tanító átörökített, magyarázva az írott Tórát. JACOB NEUSNER *A Rabbi talks with Jesus* c. könyvében feltett kritikus kérdés a következő: Jézus tanítása értelmezhető-e Tóráként? Látszólag igen, mert Jézus így kezdi beszédét: „Ne gondoljátok, hogy azért jöttem, hogy visszavonjam a törvényt vagy a prófétákat; nem azért jöttem, hogy megszüntessem, hanem hogy beteljesítsem. Mert bizony, mondom nektek: amíg el nem múlik az ég és a föld, egy ióta vagy egy vesszőcske sem marad el a törvényből, amíg minden be nem teljesedik” (Mt 5,17–18). Az elkövetkezőkben előterjesztek né-

hány törvényértelmezést (*halakhót*), amely Jézus és a Misna hagyományában közös. A következő részben pedig a legfontosabb különbségeket mutatom be.

4.1. A testvéri intés

Ha a testvéred vétkezik ellened, menj és figyelmeztesd őt négy szemközt. Ha hallgat rád, megnyerted testvéredet. Ha azonban nem hallgat rád, végy magad mellé még egy vagy két társat, mert minden dolgot két vagy három tanú szavával kell igazolni. Ha rájuk sem akar hallgatni, mondd meg az egyháznak. Ha pedig az egyházra sem akar hallgatni, legyen számodra olyan, mint a pogány és a vámszedő. (Mt 18,15–17)
Vigyázzatok magatokra! Ha vét ellened testvéred, figyelmeztess; és ha megbánja, bocsáss meg neki! (Lk 17,3).

A büntetés előtti testvéri intés irányadó szabály volt, amit betartottak a rabbik. Még ahhoz is ezekkel a szavakkal fordultak, akit kiátkoztak: „Helyezze szívedre Ő, aki ebben a Házban lakik, hogy *hallgass társaidnak szavára, akik újra közel hozhatnak téged*” (M. Middot 2,2). Szigorú törvények írták elő, hogy a házasságtöréssel gyanúsított nővel kapcsolatos eljárás (*szota*) és válás ügyében való bírói idézés esetén szükséges a tanúk általi előzetes figyelmeztetés (*Sifre Num. 7, a Szám 5,12-höz*). *Sifre Num. 19 (a Szám 5,28-hoz)*: „Tudjuk, hogy ez a szabály *csak akkor érvényes, amikor vannak olyan tanúk, akik figyelmeztették a párt, hogy amit készülnek tenni, az halállal büntethető.*” Ennek a szabálynak előzménye van: egy ember, akit szombati munkán értek tetten (Szám 15,32–33): „Történt pedig, hogy amikor Izrael fiai a pusztában voltak, rajtakaptak egy embert, hogy fát szedeget a szombat napján. Erre elvitték őt Mózeshez és Áronhoz meg az egész közösséghez.” Ezt a szakaszt a midrás következőképpen magyarázza:

Ez [az eset] arról tájékoztat bennünket, hogy akadtak, akik *figyelmeztették őt*, hogy az a munka, amit végzett, szombaton tilos. Így mi is megtanulhatjuk a szabályt, hogy a Tórában felsorolt, szombati napon tiltott munkákra *fel kell hívni a figyelmét* mindazoknak, akik azokat elkövetik. (*Sifre Num. 113; vö. T. Szanhedrin 11,1*)

A testvéri intést kifejezetten támogatja a Tóra: „Ne gyűlöld testvéredet szívedben, hanem fedd meg nyíltan, hogy ne legyen bűnöd miatta.” (Lev 19,17) Ezt értelmezve a qumráni közösség is megkövetelte „a tanúk előtti feddést” (CD 9,2–8).

4.2. Megtérés, bűnbocsánat, kiengesztelődés

Ezek a fogalmak az Újszövetségben és a rabbinikus halakhában egyaránt korrelatívák. Jézus azt mondja, hogy a megtérés feltétele a bűnbocsá-

natnak: „Vigyázzatok magatokra! Ha vét ellened testvéred, figyelmeztess; és ha megbánja, bocsáss meg neki!” (Lk 17,3); a kiengesztelődésnek meg kell előznie az áldozatbemutatást: „Amikor tehát följajánlod adományodat az oltáron, és ott eszedbe jut, hogy testvérednek valami panaszja van ellened: hagyd ott az adományodat az oltár előtt, és először menj, békülj ki testvéreddel, s csak akkor menj, és ajánld föl adományodat” (Mt 5,23–24). Ugyanez az összefüggés látható a M. Joma 8,9-ben is:

[Ha] valaki [azt] mondja „vétkezem, de [után]a megbánom (visszatérek), vétkezem, de [után]a megbánom”, annak nincs lehetősége arra, hogy megbánást tanúsítson. [Ha valaki azt mondja] „vétkezem, de Jom Kippur engesztelést szerez [a bűnre]”, [akkor] Jom Kippur sem szerez engesztelést [a bűnre]. Isten és ember közötti törvényszegések[re] Jom Kippur szerez engesztelést, [de] ember és embertársa közötti törvényszegések[re] Jom Kippur nem szerez engesztelést, amíg [az ember] meg [nem] békíti felebarátját. Rabbi Elazar ben Azariah [az Írás alapján] fejti [ezt] ki: HASHEM előtt tisztultok meg minden bűnötökből (vö. Lev 16,30). [Innen tudjuk, hogy] ember és Isten közötti törvényszegések[re] Jom Kippur engesztelést szerez; [de] ember és embertársa közötti törvényszegések[re] Jom Kippur nem szerez engesztelést, amíg [az ember] meg [nem] békíti felebarátját.

4.3. A pogányok köszöntése

A Hegyi-beszédben Jézus kifejti az aranyszabályt: „Szeresd felebarátodat, mint önmagadat” (Lev 19,18), és hozzáfűzi: „Ha csak a testvéreiteket köszöntitek, mi rendkívülit tesztek? Nemde a pogányok is ugyanezt teszik? Ti tehát legyetek tökéletesek, mint ahogy a ti mennyei Atyátok tökéletes” (Mt 5,47–48). A Mísna törvényértelmezése kiemeli az emberek köszöntésének fontosságát, ráadásul megfontolja a *Sema* imádságának félbeszakítását is 'az üdvözlésnek, és a köszöntés fogadásának kedvéért' (M. *Berachot* 2,1). A M. *Berachot* 9,5 szerint: „az embernek Isten nevének említésével kell köszöntenie embertársait”. A békesség kedvéért a pogányokat is kell üdvözölni: „Továbbá a béke megőrzése érdekében kell őket [ti. a pogányokat] köszönteni” (M. *Sevuot* 4,3; M. *Gittin* 5,9).

4.4. Kalásztépés szombaton

A tanítványok szombaton tépdesték a kalászokat, így vitát provokáltak Jézus és a farizeusok között (Mk 2,23–28; Mt 12,1–8; Lk 6,1–5). Márk azt mondja „tépdésték a kalászokat”, Máté változatában: „elkezdtek a kalászokat tépdetni és enni”, Lukács beszámolójában pedig „tépdésték a kalászokat, és kezeikkel kimorzsolva megették”. Nehéz eldönteni, hogy pontosan mit is tettek a tanítványok. Mindenesetre a rabbinikus irodalom alapján megállapíthatjuk a jelenet és az azt követő vita hitelességét. A

kalászkok kifejtése nincs a szombati napon tiltott munkák listáján (*M. Sabbat* 7,2; *M. Bes.* 4,2), de azok tépdésése vagy morzsolgatása rajta lehet. Philón a Mózes életében ezt írja: „Egyetlen ágat, egyetlen hajtást, de még csak egy levelet sem szabad lenyesni, sem semmiféle gyümölcsöt leszakítani” (*De Vita Moses* 2,22). A *M. Édujot* 2,6 beszámolója szerint Ismael és Akiva azon vitatkoztak, hogy megengedett-e „megtörni, összezúzni... a gabona kalászát még a naplemente előtt [vagyis a szombat beállta előtt]”. Az árpa, a búza, a gabona kifejtésének lehetősége felvetődik a *M. Machsirin* 4,5-ben: „Ha valaki árpát fejt, megteheti azt egyesével és megeheti; ha azonban fejtegeti a szemeket és a kezébe gyűjti, saját maga felelős érte [ti. bűnéért]”. Bármit is tettek a tanítványok, az bizonyosan egyike volt a halakhában vitatott kérdéseknek.

4.5. A szombat és a Templom

Az imént említett polémiában Jézus így érvel: „Nem olvastátok a törvényben, hogy szombaton a papok a templomban megszegik a szombatot és mégis vétlenek?” (*Mt* 12,5). Ez az érv nem illeszkedik bele a szombati kalászszedésről szóló disputába. Az evangélisták ezt a mondatot valószínűleg más kontextusból vették át. Mindenesetre ugyanezt az érvet használhatták fel a rabbik is: a *M. Éruvin* 10,11–15 felsorolja a Templomban végezhető (de azon kívül nem) megengedett szombatnapi tevékenységeket; *M. Ros haSana* 1,4 emlékeztet bennünket, hogy „amikor a Templom [még] állt, [a tanúk] minden újholdkor áthágták [a szombatot] az áldozatok rendj[nek megtartása] miatt”. Különösen jelentős, hogy Hillél ugyanazt az érvet használja, amit Jézus, annak igazolására, hogy a Húsvétra vonatkozó parancs érvényteleníti a szombatra vonatkozó parancsot, ha mindkettő ugyanarra az időpontra esik:

Egyetlen húsvéti áldozatunk van az év folyamán, amely hatályon kívül helyezi a szombatot? Több, mint háromszáz húsvéti áldozatunk van az év folyamán, amely hatálytalanítja a szombatot. – Az udvarban lévő emberek mindannyian összefogtak ellene. Azt mondta nekik: A napi teljes-áldozat nyilvános áldozat. Ahogy a napi-áldozat nyilvános áldozat és hatályon kívül helyezi a szombatot, úgy a húsvéti áldozat is nyilvános áldozat, és hatálytalanítja a szombatot. (*T. Peszachim* 4,13).

4.6. Körülmetélkedés szombaton

Az evangéliumban felmerülő számtalan szombatnapi vita egyikén Jézus így érvel: „A körülmetélést Mózes adta nektek – bár az nem is Mózesből való, hanem az atyáktól –, és szombaton körülmetéletek az embert” (*Jn* 7,22). A szombati körülmetélést kifejezetten engedélyezi a Misna, és ahogy

ezt az evangélium szövege is mutatja, régi gyakorlat: „Minden körülmetélkedéshez szükséges dolgot el lehet végezni szombaton” (M. *Sabbat* 18,3; 19,2.3.5); „R. Joszé mondja: Nagy dolog a körülmetélkedés, mert érvényteleníti a szigorú szombatot!” (M. *Nedarim* 3,11). Jézus egy tipikus *a minori ad maius* érveléssel folytatja: „Ha valaki körülmetélkedik szombaton, hogy Mózes törvényét sérelem ne érje: miért acsarkodtok rám azért, hogy az egész embert meggyógyítottam szombaton?” (Jn 7,23). Hasonlóképpen a rabbik egyhangúan állítják, hogy a halálveszély hatálytalanítja a szombatot: „Az életveszély bármely lehetősége hatálytalanítja a szombatot” (M. *Joma* 8,6). Jézuséhoz hasonló érvelési típust találunk Rabbi Ismael midrás-Mekhiltájában: „R. Eleazar b. Azariah mondja: Ha a körülmetélési szertartás során, ami a testnek csak egy tagját érinti, az illető áthágja a szombati törvényt, mennyivel többet kellene megtennie az egész testért, ha az veszélyben van!” (Mekhilta a Kiv 31,13-hoz; ld. még: T. *Sabbat* 15,16).

5. TEOLÓGIA

Jézus üzenetének lényege Isten Országa eljövételének meghirdetése és a megtérésre szóló felhívás: „az idő beteljesült, elérkezett Isten Országa, térjetek meg és higgyetek az evangéliumban” (Mk 1,14). Ez az üzenet elfogadható volt a zsidók számára, hiszen különböző módokon kifejezést nyert a rabbinikus irodalomban is.⁵ Jacob Neusner, aki könyvében úgy beszél, mint egy Jézus szavait hallgató rabbi, megjegyzi: „Ha elfogadom a Tóra parancsolatainak igáját és megteszem a parancsokat, elfogadom Isten uralmát. Isten Országában élek, ami annyit jelent, mint a mennyek országában, itt a földön. Ezt jelenti szent életet élni: megélni Isten akaratát itt és most.”⁶

Az evangéliumokon keresztül és különösen a vitákban Jézus tanítását egyre inkább szembeállítják a zsidó hagyományokkal. Természetesen sok részletkérdést kell megvitatni a tudósoknak, de kimutatható Jézusnál egy rabbiktól eltérő hozzáállás a Törvényhez: úgy tűnik, Jézus nem Mózes Tóráját tanítja, hanem egy új Tóráét. A zsidók számára Jézus üzenetének az elfogadásában nem az volt a nehézség, hogy meghirdette Isten Országát, még csak nem is a megtérésre való felhívása. A nehézség abban a szerepben rejlik, amiben Jézus megjelenik, amikor Isten Országát, sőt még Mózes Tóráját is helyettesíti saját Tórájával. Neusner hangsúlyozta ezt, és

⁵ A M. *Berachot* 2,2 és a *Mekhilta* a Kiv 20,3-hoz a többi szöveghez hasonlóan kifejezetten összekapcsolja Isten Országát és a Törvénynek való engedelmességet. A megtérés is – ami nem pusztán a parancsolatok formális betartása – a zsidó hagyomány abszolút követelménye, ahogy ezt a M. *Joma* 8,9; M. *Taanit* 2,1 is mutatja.

⁶ Jacob Neusner, *A Rabbi Talks with Jesus* (Montreal 2000), 36.

Klausner is világosan észlelte: „*Ex nihilo nihil fit*: ha Jézus tanai nem tartalmaztak volna szembenállást a zsidósággal, úgy Pál apostol nem lett volna képes ezek nevében a szertartási előírásokat félredobni és a nemzeti zsidóság kereteit szétrombolni. Pál kétségtelenül talált Jézusnál támpontokat saját tanításai részére.”⁷ Én most arra a tóra-értelmezésére összpontosítok, ami Jézus szavain keresztül észlelhető.

Mt 7,24–27: „Mert mindenki, aki hallgatja ezeket a szavaimat és követi azokat, hasonló az okos emberhez, aki a házát sziklára építette. Szakadt a zápor, jöttek a folyamok, fújtak a szelek és nekizúdultak a háznak. De az nem dőlt össze, mert az alapjait sziklára rakták. Mindaz pedig, aki hallgatja ezeket a szavaimat, de nem cselekszi meg azokat, hasonlít majd a balga emberhez, aki a házát homokra építette. Szakadt a zápor, jöttek a folyamok, fújtak a szelek és nekizúdultak a háznak. Az összedőlt, és nagy lett a romlása.” Ezek a mondatok szoros párhuzamban állnak a Misnában olvashatóakkal: „Mihez hasonlít az az ember, akinek bölcsessége meghaladja tetteit? Egy fához, amelynek sok ága van, de kevés gyökere. Jön a szél, gyökerestől kitépi és felborítja. De mihez hasonlít az az ember, akinek tettei felülmúlják bölcsességét? Egy fához, amelynek kevés ága van, de sok gyökere; úgy, hogy bár a világ összes szele fújhat, és szembe szállhat vele, nem mozdíthatja el azt helyéről” (M. Avot 3,17).⁸ Egy lényeges különbség mégis van a két szöveg között: Jézus azokra utal, akik a szavait megcselekszik, a M. Avot viszont azokra, akik a Tóra szavait cselekszik. Jézus szavai egy szinten vannak a Tóráéval.

Lk 9,59–62: „Egy másíknak ezt mondta: Kövess engem! Az így felelt: Uram! Engedd meg, hogy előbb elmenjek, és eltemessem apámat! Jézus ezt válaszolta neki: Hagyd a holtakra, hadd temessék el halottaikat; te pedig menj, hirdesd az Isten országát! Egy másik is szólt neki: Uram! Követlek, de engedd meg, hogy előbb búcsút vegyek házam népétől! Jézus azt felelte neki: Aki kezét az ekére teszi, és hátra tekint, nem alkalmas az Isten országára.” Ezt a jelenetet tudatosan befolyásolta a Királyok első könyvében olvasható elhívás-történet:

Amikor Illés elment, találkozott Safát fiával, Elizeussal. Éppen szántott, tizenkét pár ökröt haladt előtte, maga pedig a tizenkettedik pár mögött haladt. Illés odament hozzá és rávetette köntösét. Az otthagyta az ökröket, Illés után szaladt és így szólt: Engedd, hadd adjak előbb búcsúcsókot apámnak meg anyámnak, aztán követlek. Azt mondta neki: Menj csak, de térj vissza! De hát mit tettem veled? Azzal Elizeus elment, fogta a pár ökröt, feláldozta, majd az ekét felhasználva megsütötte az ökrö-

⁷ Joseph Klausner, *Jézus élete, tanítása és korának viszonyai*, 326–327.

⁸ A szöveg Kaufmann kéziratán alapul. A *textus receptus* hozzátéveszt egy idézetet (Jer 17,6–8), amelynek exegézise a Misna és az Újszövetség szövegein alapul.

ket és odaadta az embereknek, egyék meg őket. Aztán elindult, Illés nyomába szegődött és a szolgája lett. (1Kir 19,19–21)

Illéssel ellentétben Jézus olyan radikális és embertelen követést kíván tanítványaitól, amely sokkolja a zsidó hallgatóságot: követelményei fontosabbak a szülői tisztelet parancsánál, visszautasítják még a zsidó vallássságban legmagasabbra értékelt irgalmasság cselekedetét is: a halottak eltemetését. Jézus követeléseit tanítványai felé, hogy az Isten Országában legyenek, messze felülműlják az írott és a szóbeli Tóra követelményeit. Jézusnak ez nem egy kivételes és elszigetelt mondása, lásd még: „Ha valaki hozzám jön, és nem gyűlöli apját és anyját, feleségét és gyermekeit, fivéreit és nővéreit, sőt még saját magát is, nem lehet az én tanítványom. És aki nem hordozza keresztjét és nem jön utánam, nem lehet az én tanítványom” (Lk 14,26–27; Mt 10,37–38).

Jézus oly módon helyezi magát a Tóra fölé, hogy szavait nem lehet csupán liberális értelmezésként felfognunk. Még Mózeset is van bátorsága kritikával illetni: „Mózes a ti keményszívűségetek miatt engedte meg nektek, hogy elbocsássátok feleségeiteket. De ez kezdetben nem így volt” (Mt 19,8); „az Emberfia ura a szombatnak is” (Mk 2,28). Így a Hegyi beszéd híres antitézise is: „Hallottátok, hogy megmondatott... Én azonban azt mondom nektek” (Mt 5). Bár némelyik felfogható az írott Tóra elmélyült értelmezéseként, sajátos jellemzőjük mégis egyfajta helyettesítés.

Jézus olyan kifejezésekkel jellemzi magát, amely a zsidók szerint csak a Tórát illeti meg. A következő mondat: „Mert ahol ketten vagy hárman összegyűlnek az én nevemben, ott vagyok közöttük” (Mt 18,20) párhuzamos és ugyanakkor ellentétes is a Misna egyik mondatával: „Ha azonban ketten összegyűlnek, és ott vannak köztük a Törvény szavai, a Sekina is ott tartózkodik közöttük” (M. Avot 3,3 6; lásd *Mekhilta* a Kiv 20,24-hez). „Az én igám könnyű” (Mt 11,29–30): összehasonlítja Jézus üzenetét és személyét a Tóra üzenetével és személyével, amit a zsidóság „igának” minősített (*ol torá*, M. Ab. 3,5).

Jézus hallgatóságával együtt mi is könnyen észrevehetjük, hogy a változtatások a *bor és a tömlő* népszerű metaforájában (lásd fentebb: M. Avot 4,20) nem véletlenek és nem áthagyományozási hibák. Jézus tudatosan visszautasítja a régi bort az újért, jobban szereti az újbort és az új borostömlőket: „Senki sem tölt újbort régi tömlőkbe, különben a bor szétszakítja a tömlőket, és kiömlik, s a tömlők is tönkremennek. Az újbort új tömlőkbe való” (Mk 2,22; Mt 9,17; Lk 5,37–39). A régi és az új Tórára való utalás egyértelmű. Klausner így kommentálja ezt a szöveget:

Keresztelő János a farizeusokhoz hasonlóan úgy vélte, hogy lehet a régi formákat új tartalommal is telíteni. De ebben volt az ő és tanítványai tévedése: az új tartalom

szétzúzta a régi formákat. Az új tanítás: hogy a messiás eljövetelét a megtisztulás és vezeklés készíti elő, szakítást kívánt a régi külső formákkal; különben őnmaga is abban a veszélyben forgott volna, hogy ezekbe ismét beleolvad.⁹

Új tartalom új formát kíván. A farizeus-zsidóságot alapjaiban kell megváltoztatni.¹⁰

Jézus „arroganciája” eléri azt a pontot, amikor olyan kifejezéseket használ, amelyet a rabbik Istennek tartottak fenn. Amikor Jézus azt mondja: „aki befogad titeket, engem fogad be, és aki engem befogad, azt fogadja be, aki küldött engem” (Mt 10,40), vagy „aki egy ilyen gyermeket befogad az én nevemben, engem fogad be; és aki engem befogad, nem engem fogad be, hanem azt, aki engem küldött” (Mk 9,37; Mt 18,5; Lk 9,48), egyenértékű a *Mekhiltá*ban mondottakkal: „Amikor valaki üdvözli társát, azt úgy kell tekinteni, mintha a Sekinát köszöntötte volna” (*Mekhilta* a Kív 18,12-höz). A Mt 25,35–40-ben azt mondja Jézus: „...mert éheztem és ennem adtatok, szomjaztam és innom adtatok...”, amit Isten magáról mondott a *Midrás Tannaim* a MTörv 15,9-ben: „A Szent, áldott legyen, azt mondta Izraelnek: Gyermekem, amikor enni adsz a szegénynek, úgy számítom be neked, mintha nekem adtál volna enni”.

Ezért nem meglepő, hogy egy zsidó az evangéliumokat olvasva rácsodálkozhat Jézus etikai üzenetére és felismerheti bennük a rabbik szóbeli tanát, ugyanakkor zavarba hozza Jézus személyes igénye: „mennyire mélyen személyes Jézus tanításának központja: önmagára fókuszál, és nem az üzenetre”, majd észreveszi, hogy valójában mi is a tét: „A Tóra Krisztus ellenében”, és megkérdezi Jézus tanítványait: „És a ti mesteretek Isten? Most már értem, hiszen egyedül Isten követelheti tőlem azt, amit Jézus kér” (Jacob Neusner).

Ez a meglepetés botránnyba fordul a János-evangélium olvasásakor. Itt Jézus önmeghatározásának változatos repertoárját találjuk az „Én vagyok” mondásokban:

- „én vagyok az élet kenyere”,
- „én vagyok a világ világossága”,
- „felülről vagyok”,
- „én vagyok a jó pásztor”,
- „én vagyok a feltámadás és az élet”,
- „én vagyok az út, az igazság és az élet”,
- „én az Atyában vagyok, és az Atya énbennem”,
- „király vagyok”.¹¹

⁹ Klausner, *Jézus élete, tanítása és korának viszonyai*, 196.

¹⁰ Klausner, *Jézus élete, tanítása és korának viszonyai*, 226.

¹¹ Vö. Jn 6,35. 41. 48. 51; 8,12. 18. 23. 24. 28. 58; 10,7. 9. 11. 14; 13,19; 11,25; 14,6. 10. 11; 15,1. 5; 18,37.

A felülről történő megközelítést alkalmazó krisztológia emiatt sok szempontból a Tóra teológiájának egyszerű átalakítása. Amit Klausner mondott a páli krisztológia kapcsán (lásd fentebb), az elmondható a jánosi krisztológiáról is: az evangélisták újításait és az új nyelvi köntöst elfogadva, a gyökereket magában Jézusban kell megtalálnunk. Azért, hogy rámutassak néhány olyan szövegre, amelyben a Tóra teológiájának krisztológiai átdolgozása egyértelmű, felhasználok a Misna mellett a rabbinikus forrásokat is.

5.1. A Tóra a teremtő Ige – Jézus a teremtő Ige

A Jn 1,1–3 az evangéliumot egy énekkel kezdi a Jézusban testet öltött Igéről (Jn 1,14): „Kezdetben volt az Ige...”. Ez a himnusz prológus, amely meghirdeti Jézus pre-egzisztenciáját („Az Ige Istennél volt... Ő volt kezdetben Istennél”), akinek szerepe volt a világ teremtésében („Minden általa lett, és nála nélkül semmi sem lett, ami lett”), és isteni mivoltú („és Isten volt az Ige”). A himnusz zsidó háttere nyilvánvaló: először is a Teremtés könyvének első fejezetében a világ Isten szavára lett; a teremtő és erőteljes igét a Biblia is megénekli: Zsolt 29; 148,5; Iz 55,10–11; stb.; következésképpen a rabbinikus irodalom (különösen a *Mekhilta* és mind a két *Sifra*) úgy jelöli Istent, mint „aki szólt és a világ létrejött”. A bölcsességi irodalom Isten szavát mint Bölcsességet személyesíti meg, aki már a teremtés előtt Isten társa, vele lett teljessé a teremtés („ott voltam mellette, mindent elrendeztem”; vö. Péld 8,23–31), és aki véglegesen Izraelben mint szent helyén vett szállást („Sionban kaptam állandó lakást, a szent városban találtam ekképp pihenőt, és Jeruzsálem lett uralmam székhelye.”; Sír 24,1–17). A targumi irodalomban az Ige, a *memra* nem csupán a segítség a teremtésben, hanem Isten neve.¹² Hadd idézzek két tannaikus szöveget:

Amint megmondatott: Isten kedvese Izrael, hisz nekik adatott a kívánatos eszköz; még nagyobb szeretetet ismertek meg, hisz nekik adatott az a kívánatos eszköz, amivel a világ teremtetett, ahogy meg van írva: Üdvös oktatásban részesítlek titeket, ezért el ne hagyjátok tanításomat! [vö. Péld 4,2] (*M. Avot* 3,14);
Ha Baltázár, aki használta a Templom edényeit, miután megszentégtelenítette őket, gyökereستől kitépetett ebből és az eljövendő világból, mennyivel inkább ki kell tépetnie ebből a világból és az eljövendő világból annak, aki helytelenül használja az edényt, amivel a világ teremtetett. (*Sifre Deut.* 48 a MTörv 11,22-höz).

¹² Vö. H. L. Strack és P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (München 1994), vol. II, 303–333; Ephraim Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs* (Jerusalem 1979), 198sköv.; M. Smith, *Tannaic Parallels to the Gospels* (Philadelphia 1951), 156–157.

5.2. A Tóra az élet igéje – Jézus az élet

A negyedik evangélium prológusa meghirdette, hogy „benne élet volt” (Jn 1,4). Ez a kifejezés számos mondatot felidéz az olvasóban a bölcsességi irodalomból: „Tartsd meg a fegyelmet és el ne hagyd, őrizd meg, mert ez a te életed! ... Mert életet adnak megtalálóiknak, és gyógyulást az egész testnek” (Péld 4,13.22). Jézus az egész evangéliumban úgy jelenik meg, mint életadó: „Mert úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta, hogy mindaz, aki őbenne hisz, el ne vesszen, hanem örök élete legyen” (Jn 3,16). A Jézus adta élet a víz képével társul:

Jézus azt felelte az asszonyoknak: Mindaz, aki ebből a vízből iszik, ismét megszomjazik, de aki abból a vízből iszik, amelyet én adok neki, soha többé nem szomjazik meg, hanem a víz, amelyet adok neki, örök életre szökellő vízforrás lesz benne. (Jn 4,13–14);

Az ünnep utolsó, nagy napján Jézus megállt és felkiáltott: Ha valaki szomjazik, jöjjön hozzám, és igyon mindenki, aki hisz bennem. Amint az Írás mondja: élővíz folyói fakadnak majd belőle. (Jn 7, 37–38).

Majd ünnepélyesen megismétli: „Az igék, amelyeket én mondtam nektek, lélek és élet” (Jn 6,63b). Ezért az olvasó erre a következtetésre jut: Jézus átvette a Tóra szerepét; amint a Tóra, úgy ő is élet és életadó. Nézzük meg mit jelent a Tóra a tannák számára!

[Hillél rabbi] szokta mondani: [...] *több Tóra, több élet*; minél több tanulás, annál több bölcsesség... Aki megszerezte magának a Tóra szavait, életet nyert maga számára az *eljövendő világban*. (M. Avot 2,7; 3,11)

R. Jismaél szokta mondani: Ha étkezés előtt és után áldást kell mondanunk, és ez az étkezés csupán a mulandó életért van, így logikus feltételezés, hogy a Tórából való felolvasást is, *amely az örök életért van*, előtte és utána áldásnak kell kíséernie. (Mekhilta a Kiv 13,3-hoz)

És miért mondja a Szentírás: Én vagyok az Úr, a te gyógyítód (vö. Kiv 15,26)? Isten így szólt Mózeshez: Mondd meg Izrael fiainak: *A Tóra szavai*, amiket neked adtam, *élet számodra*, hiszen megmondatott: Mert életet adnak megtalálóiknak (vö. Péld 4,22). (Mekhilta a Kiv 15,26-hoz)

Ez azt mutatja, hogy a Tóra szavai a tűzhöz hasonlóak... Ahogyan a tűz örökké él, úgy a Tóra szavai is örökké élnek. Ahogyan a tűz megperzseli, aki hozzá közeledik, míg aki távol van tőle, az fázik, úgy van a Tóra szavaival is: ha valaki azokkal foglalkozik, *életet adnak neki*, aki azonban eltér tőlük, annak halálát okozzák. (Sifre Deut. 343 a MTörv 33,2-höz)

A Tóra szavai a vízhez hasonlóak: amint a víz örökké megmarad, úgy a Tóra szavai is örökké élnek, mert életet adnak megtalálóiknak (vö. Péld 4,22). Ahogyan a víz megtisztítja a tisztátalant a tisztátalanságaitól, úgy tisztítják meg a Tóra szavai a tisztátalant a tisztátalanságaitól... Ahogyan a víz felrészíti az embert, ahogy írva van: Tikkadt torokra friss víz (vö. Péld 25,25), úgy a Tóra szavai is felüdítik az ember

lelkét, ahogy írva van: Szeplőtelen az Úr törvénye, felüdíti a lelket (vö. Zsolt 19,8). (*Sifre Deut.* 48 a MTörv 11,22-höz)¹³

[Írva vagyoni:] És nem találtak vizet... Az allegorizálók azt mondják: Nem találták a Tóra szavait, amelyek a vízhez hasonlók. És honnan tudjuk, hogy a Tóra szavai a vízhez hasonlók? Megmondatot: Ó, ti szomjazóok mind, jöjjetek a vizekhez (vö. Iz 55,1). (*Mekhilta a Kiv* 15,22-höz)¹⁴

5.3. A Tóra a manna – Jézus a mennyből alászállott kenyér

A János-evangélium 6. fejezetében Jézus úgy mutatkozik be, mint mennyei kenyér, az élet kenyere, szemben a mannával, amelyet a zsidók a pusztában ettek, mégis meghaltak:

Mert az Isten kenyere az, amely a mennyből szállott le, és életet ad a világnak” (Jn 6,33);

Én vagyok az élet kenyere, aki hozzám jön, nem fog éhezni” (Jn 6,35);

Én vagyok az élet kenyere. Atyáitok mannát ettek a pusztában és meghaltak. Ez a mennyből alászállott kenyér, hogy aki ebből eszik, meg ne haljon. Én vagyok az élő kenyér, amely a mennyből szállt alá. Ha valaki ebből a kenyérből eszik, örökké él. A kenyér pedig, amelyet majd én adok, az én testem a világ életéért” (Jn 6,48–51).

A mannát a rabbinikus irodalom is a Tórával, Isten Igéjével, Izrael életének forrásával társította. A legjelentősebb szövegek egyike a Kiv 16,32–33, amely kimondja: „Tölts meg vele egy ómert, és őriztesd meg azt a jövőendő nemzedékek számára, hogy lássák azt a kenyeret, amellyel tápláltalak titeket a pusztában, amikor kihoztalak titeket Egyiptom földjéről. Azt mondta azért Mózes Áronnak: Végy egy edényt, tégy bele egy ómernyi mannát, és tedd az Úr elé, hogy őrizzék meg nemzedékeitek számára!” A Midrás Mekhilta kommentárja a korszó tartalmát összekapcsolja a Tórának való engedelmességgel:

„Tölts meg vele egy ómert, és őriztesd meg nemzedéked számára”. R. Josua mondja: Maguknak az ősöknek a generációja számára. A modiimi Rabbí Eleazar mondja: Az

¹³ Az eredeti szövegben szójáték van, hiszen az embert, a lelkét és a torkát ugyanaz a szó jelöli: *nefes*. (A fordító megjegyzése.)

¹⁴ Az Iz 55,1 váltotta ki Jézus felkiáltását: „Ha valaki szomjazik, jöjjön hozzám, és igyon mindenki, aki hisz bennem” (Jn 7,37–38). Az Iz 55,1 targuma a szomjúságot úgy értelmezi, mint a Tóra hallgatására és tanulására való vágyat: „Ó, ti *tanulni vágyók* mind, jöjjetek és *tanuljatok*, és akiknek nincs pénzetek, jöjjetek, *vételár és mammon nélkül hallgassatok és tanuljátok a tanítást*, amely jobb mint a bor és a tej.” A Jn 7,38-ra utaló idézet („Ha valaki szomjazik, jöjjön hozzám, és igyon mindenki, aki hisz bennem. Amint az Írás mondja: élővíz folyói fakadnak majd belőle”) Raymond E. Brown szerint egy targum lehet, amit még nem azonosítottak. A kutatók több szöveget javasoltak: MTörv 8,15; Iz 43,20; 44,3; 48,21; 55,1; 58,11; Ez 47,12; Zak 14,8,11; Zsolt 78,15–16; 105,40–41; 114,8; stb. Mindenesetre a Jn 7,38 háttérben a Tóra mint víz széles körben elterjedt szimbolikus értelmezése áll (vö. Smith, *Tannaïtic Parallels to the Gospels*, 157), ahogy másutt is láthatjuk: *Targum Pseudo-Jonathan* a Kiv 15,22-höz; *Avot de R. Nathan* A 41; CD VI:4sköv.; stb.

elkövetkező nemzedéknek. R. Eliézer szerint: Jeremiás próféta idejére. Mert amikor Jeremiás próféta azt mondta az izraelitáknak: Miért nem foglalatoskodtok a Tórával? Azt mondták neki: Ha a Tóra szavaival foglalkozunk, hogy tarthatnánk fenn magunkat? Akkor Jeremiás előhozott nekik egy mannat tartalmazó korsót, és azt mondta nekik: Ó, te nemzedék! Lássátok az Úr dolgait (*dabar*)!¹⁵ (vö. Jer 2,31). Nézd őseidet, akik a Tóra szavaival foglalatoskodtak, [Isten] gondoskodott róluk. Rólad is, amennyiben a Tóra szavaival foglalatoskodol, gondoskodni fog Isten efféle táplálékkal. Ez az a három dolog, amivel Illés a jövőben helyreállítja Izraelt: a korsó manna, a víz és felkenésre szánt olaj. (*Mekhilta* a Kiv 16,33-hoz);

A hosszú idő, amelyet Izrael a pusztában töltött, azért volt benne Isten tervében, hogy elegendő idő legyen ahhoz, hogy testük felszívja és feldolgozza a manna és a kút vizének keveredését: Negyven éven keresztül bolyongtatom őket a pusztában, hogy miután mannat ettek és a kút vizéből ittak, magukba szívják a Tórát. Ezen értelmezés alapján mondta R. Simon b. Johai: Csak azoknak adatott meg igazán a Tóra tanulmányozása, akik mannat ettek. (*Mekhilta* a Kiv 13,17-hez).¹⁶

Annak érdekében, hogy teljessé tegyünk a Jn 6 rabbinikus háttérének áttekintését, meg kell említenünk a Jn 6,41.43.61. versekben olvasható panaszokat („A zsidók ekkor zúgolódní kezdtek ellene, mivel azt mondta: Én vagyok az élő kenyér, a mennyből szálltam alá.”), amelyek tükrözik Izrael panaszait a pusztában (Szám 11,4sköv.; 21,5), amiket a rabbinikus irodalom is különösen hangsúlyoz (*Sifre Num.* 88, a Szám 11,6-hoz; *Sifre Deut.* 1 a MTörv 1,1-hez). A targumok azért jelentősek, mert kifejezéseik hasonlóak János evangéliumához:

Jaj annak a népnek, akinek mennyei kenyér volt az eledle és zúgolódott! (*Targum Pseudo-Jonathan*, Szám 11,7);

Isteni hang (*bat qol*, arámiul: *brt ql*) jött az égből és annak hangja hallatszott a magasságban: Jöjj, lásd minden teremtményedet, és jöjj, hallgasd meg mind a fiaidat, a kígyó átkozott volt kezdettől fogva, azt mondtam neki: Port eszel! – Kihoztam népemet Egyiptom földjéről, mannat hullattam az égből, vizet fakasztottam nekik a sziklából, fűrjeket hoztam nekik a tenger felől, és a népem a manna miatt zúgolódott ellenem, hogy kevés a tápláléka. Hagytam, hogy kígyók támadjanak rájuk, akik nem zúgolódnak az élelmük miatt, és hagytam, hogy uralkodjanak a nép fölött, aki viszont zúgolódik az élleme miatt. (*Targum Pseudo-Jonathan*, Szám 21,6).

Érdeemes megjegyezni, hogy a negyedik evangélium krisztológiája nem csupán párhuzamot von a Tórával, hanem egyértelműen szembe is helyezkedik vele. Jézus felülbírálja a Tórát és önmagát teszi annak helyére. Azt mondhatjuk, hogy amíg János evangélista felhasználja a Tórára vonatkozó rabbinikus szimbólumokat, következtetéseiben igen messze kerül a szintoptikus evangélisták Jézus-képétől. Hogy ez a kép mennyire illeszkedik a

¹⁵ A *dabar* jelentése: „dolog” és „ige”. A Midrás ezzel a kettős jelentéssel játszik: A dolog (= korsó és manna), amit a nép lát, valójában Isten igéje.

¹⁶ A manna-éték feldolgozásának nagyon valószínű leírását lásd: *Sifre Num.* 88 (a Szám 11,6-hoz).

történeti Jézushoz, az az evangélium zsidó olvasója számára másodlagos kérdés. Véleményem szerint az evangéliumok Jézus-képe abban gyökerezik, ahogy ő önmagát bemutatja.

6. BIBLIOGRÁFIA

FITZMYER, J. A., *The Semitic Background of the New Testament* (Grand Rapids 1997).

MALINA, B. J., *The Palestinian Manna Tradition* (Leiden 1968).

NEUSNER, J., *A Rabbi Talks with Jesus* (Montreal 2000).

SMITH, M., *Tannaitic Parallels to the Gospels* (Philadelphia 1951).

URBACH, E. E., *The Sages. Their Concepts and Beliefs* (Jerusalem 1979).

ÚJSZÖVETSÉGI SZÖVEGÉRTELMEZÉS A MISNA SEGÍTSÉGÉVEL*

Miguel Pérez Fernandez
Universidad Granada

Az evangéliumokban és a tannaikus irodalomban található közös hagyományok feltárása mindkét szöveg megértését elősegíti, valamint tisztázza az irodalmi és történelmi függések folyamatát. Keresztények és zsidók több éves kutatása eredményeként ma nagyobb érzékenységgel és több megértéssel vagyunk a keresztény és rabbinikus írárok intertextualitása iránt.

Az evangéliumok különböző forrásaiból vett három példa illusztrálja azokat az eredményeket, amelyeket szeretnénk bemutatni. Az első példa a közös forrásból (Q) való: a Miatyánk egyik sora (Mt 6,11; Lk 11,3: „mindennapi kenyerünket add meg nekünk ma”). A második a hármas szinoptikus hagyományból származik: a rabszolga képe, amelyet Keresztelő János alkalmazott magára, amikor összehasonlította magát Jézussal (Mk 1,7; Mt 3,14; Lk 2,3). A harmadik példa pedig János evangéliumából való: a kánai menyegző és a Jézus halálát követő megkenés története (Jn 2,1–11; 19,39–40).

Az első példa szókinccsel, a második *realiával* kapcsolatos, a harmadiknak teológiai és etikai aspektusa van. Az első kettőt röviden, a harmadikat hosszabban tárgyalom.

* Miguel Pérez Fernández, „Misnaic Readings in the New Testament” in *The Encyclopaedia of Judaism* III, (szerkesztették: Jacob Neusner, Alan J. Avery-Peck, és William Scott Green), E. J. Brill: Leiden 2005, 1852–1858. Fordította: Szabó Xavér OFM.

„MINDENNAPI KENYERÜNKET ADD MEG NEKÜNK MA”

τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν
ἐπιούσιον διδου ἡμῖν τὸ ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον
καθ’ ἡμέραν (Lk 11,3) (Mt 6,11)

Az ἐπιούσιον jelentésének kérdésénél minden kommentár megvitatja a két lehetséges fordítást:

- a szó az *epi-ienai* igéből származik: így az elközelgő (eljövendő), vagy a (rá)következő napnak a kenyerét jelöli, vagyis: holnapi kenyér;
- vagy az *epi-ousia*-ból ered: lényeges, vagyis a létfenntartáshoz szükséges kenyér.

Simon ben Johai elmesélt egy gyönyörű másált, amely fényt derít a kérdésre (*Szifré Num.* 89,5 a Szám 11,9-hez):

[...] Ezt követően az emberek elrecitálják a *Semát*, elmondják az Imát, majd egyikük odamegy háza ajtajához, hogy összegyűjtse saját és háza népének élelmét (*parnaszo weparanaszat bétó*), különben meleg lesz, a manna pedig elolvad.

Ehhez hasonlóan R. Simon mondja: Mi volt az előnye annak, hogy a manna nem csupán az év meghatározott napján hullott Izraelnek? Azért volt így, hogy [Izrael fia] forduljanak szívükkel mennyei atyjukhoz (*’et libban la’abiken sebasamajim*). Mondhatunk egy példázatot: Mihez hasonlítsuk a dolgot? Hasonlít ahhoz a királyhoz, aki először úgy határozott, hogy fiának az év egyetlen egy napján adja meg minden táplálékát (*lihjot m’parneszo*), de így a fiú csak egy alkalommal köszöntené apját, amikor eljön egész évi élelméért. A király azonban később azt közölte fiával, hogy minden egyes nap gondoskodni fog éltető táplálékról (*lihjot m’parneszo b’kol jóm*). A fiú azt mondta: Nekem elég, ha csupán akkor köszöntöm apámat, amikor az éltető táplálékomról gondoskodik (*b’-sa’at parnaszati*).

Izraellel ez a helyzet: Ha valakinek öt fia vagy lánya lenne, leülne és mereven nézne maga elé, mondván: Jaj nekem, talán holnap nem fog manna hullani! Különbömben mindnyájan éhen halunk! Legyen tetszésedre előtted (*’f’hi r’cón milpaneka*), hogy hullani fog! – Így végül az ég felé fordítják szívüket (*hofkim ’et libban lasamajim*).

Sok meglepő egyezés van a másál és az evangélium imádsága között:

1. az evangélium vitatott ἐπιούσιον kifejezése úgy érthető, mint a másál *parnasza* kifejezése;
2. a másál és az evangéliumok imádsága Istenhez mint „mennyei Atyához” szól;
3. a „Legyen tetszésedre!”-kifejezés megtalálható a másálban és az evangéliumokban is.

Néhány pontot érdemes kiemelnünk:

- Ez a másál a manna-tradícióhoz tartozik. Alapja egy történet a mannáról, amely minden nap korlátozott mennyiségben adatott a konkrétnapra azzal a szándékkal, hogy kifejtse az imádság előfeltételeit,

hiszen a bibliai szöveg szerint az embereket arra tanította meg,¹ hogy naponta imádkozzanak érte, és ne aggódjanak a holnap miatt.

- Jézus is ugyanúgy értelmezi az imádságot: a fiú minden nap kéri az apját.
- Jézus szerint is ki kell zárni Isten fiainak szívéből a holnapért való aggodalmat: „Ne aggódjatok tehát a holnapért; a holnap majd aggódik önmagáért. Elég a napnak a maga baja.” (Mt 6,34)
- A másál és a napi kenyérért való imádság *Sitz im Leben*-je ugyanaz: mannáról szóló szövegek exegézisével foglalkozunk. Teljesen elfogadott az evangéliumok exegézisében, hogy a *Pater noster*t több kisebb egység alkotja, mindegyikük másmilyen kontextusból való. Egyértelmű, hogy a napi kenyér kérése a manna-hagyományból ered.
- Figyelembe véve a közös kontextust, hagyományt, formát és szókinccset, valószínű, hogy az ἐπιούσιον mögött a *parnasza* fogalma áll.

A tannaikus irodalomból származó, a *parnaszara* vonatkozó más példák is támogatják ezt a tézist. *Mekilta* a Kiv 16,4 kapcsán kifejti Isten parancsát, miszerint a népnek minden nap össze kell gyűjteni a maga porcióját:

Ő, aki megteremtette a napot, annak táplálékát is megteremtette. Ezért szokta R. Eleázár mondani: Akinek elég ennivalója van ma, és azt mondja: Mit eszek holnap? Az kishitű.

Ha [a szegény] ott tölti az éjszakát, meg kell adni neki, ami szükséges éjszakára, hogy támogassuk őt. (*m. Pea* 8,7)

Láttál már olyan vadállatot vagy madarat, ami [valamilyen] mesterséget űzött? Mégis gond nélkül megvan nekik a táplálékuk. Ők pedig nem azért lettek teremtvé, hogy engem szolgáljanak? Én is azért teremtettem, hogy szolgáljam a Teremtőmet. Hát akkor mennyivel inkább kellene, hogy gond nélkül meglegyen a táplálékom? De gonoszat tettem, és [így] elvesztettem [a jogomat a vesződség nélküli] táplálékhoz. (*m. Kiddusin* 4,14)

A SZOLGA KÉPE, AMELYET KERESZTELŐ JÁNOS HASZNÁL,
HOGY ÖSSZEHASONLÍTSA MAGÁT JÉZUSSAL
(MK 1,7; MT 3,11; LK 3,16; JN 1,27)

A kép, amelyet az összes szinoptikus, illetve a negyedik evangélium is használ, kifejező: a Keresztelő nem méltó arra, hogy hordozza Jézus saruját (Mt) vagy megoldja annak szíját (Mk, Lk, Jn). A kommentárok általában úgy vélik, hogy a „megoldani” ige eredetileg a márki hagyományból származik. Véleményem szerint a Máté által használt *bastasai* változat azért alakulhatott ki, hogy ugyanebben a versben alliterációt alkosson a „megkeresztel” igével: *bastasai... baptizei*.

¹ Vö. Kiv 16,19: „Senki se hagyjon belőle holnapra!”

Annyi bizonyos, hogy hordozni, kioldani vagy levenni a mester saruját a szolgálk feladata volt, beletartozott abba, amit *derek* 'abadimnak neveztek. Így áll a *Mekilta* Kiv 21,2-höz mondott részében („Hat esztendeig szolgáljon!”):

Úgy értem, ez azt jelenti, hogy bármilyen szolgálatról lehet szó – az Írás azonban azt mondja: Ne terheld rabszolgamunkával! (vö. Lev 25,39). Ezért mondták a bölcsek: Egy héber szolgálk nem szabad megmosnia lábát, sem levennie cipőjét, sem elébe tenni a dolgokat, amikor elmegy a fürdőbe, sem csipőjénél támogatni őt, amikor lemegy a lépcsőn, sem hordszéken vagy széken vagy gyaloghintón hordozni, mint ahogy a rabszolgálk teszik (*k'derek se'abadim 'oszim*).

Ebből a szempontból egy régi másál igen tanulságos (*Szifré Num.* 115,5 a Szám 15,40-hez):

A dolog hasonlatos egy király ügyéhez: a király szövetségésének fiát fogságba ejtették. Amikor a király kifizette a váltságdíjat, nem szabadnak, hanem rabszolgának váltotta ki, hogy ha a király elrendel valamit és a másik azt nem fogadja el, azt mondhassa neki: 'A rabszolgám vagy!'. Amikor belépett egy városba, azt mondta neki: Add fel rám a cipőmet, hordozd előttem a ruhámat, és vidd be azokat a fürdőbe! Erre a fiú panaszkodni kezdett, a király pedig felmutatta adóslevelét és azt mondta neki: A rabszolgám vagy!

A *b. Ketuvot* 96a-ban olvasható Josua ben Lévi egy megállapítása: „A szolgáltnak minden módját, amelyet egy rabszolga kell, hogy mesterének nyújtson, egy tanítványnak is nyújtania kell tanítójának, kivéve cipőinek kioldását.”

Úgy tűnik, a rabbinikus hagyomány ezt a munkát kizárólag a kánaáni rabszolgálknak tartja fenn, vagyis úgy vélték, hogy a fürdőbeli szolgálattal együtt ez a legaltasabb munka. A következő szövegek jelentőségteljesek:

Rabbijaink tanították: Hogyan [lehet szerezni egy pogány rabszolgát] *hazaka* [birtokbavétel] által? Ha kioldozza cipőjét [a vevőnek], ha utána viszi poggyászát a fürdőbe, ha levetkőzteti, megmossa, bekeni őt, megborotválja, felöltözteti, ráadja cipőjét, felsegíti, akkor [már] megszerezte őt. (*b. Kiddusin* 22b).

R. Johanan mondta: Ha valaki megmagyarázza nekem az „ökröknek” [kifejezés szükségességét] összhangban Ben Bag-Bag nézetével, én bizony utána viszem ruháját a fürdőbe.” (*b. Éruvin* 27b).

R. Johanan mondta: Aki elmagyarázza nekem a hordót [a Misna idevágó részét] úgy, hogy összhangban van egy tannával, annak utána viszem ruháját a fürdőbe. (*b. Bava mecia* 41a; *b. Szanhedrin* 62b).

Még a görög világban is, a saru megkötése vagy eloldása és a mester mosdatása a fürdőben, a rabszolgának a kötelessége, ahogy Epiktétosznál is olvassuk.² Sztoikus és cinikus körökben a saru használata a jó mód

² Vö. *Diss.* III, 26, 121.

demonstrálása volt; ezért a mezítláb való járás hozzátartozott a szabad és szegény élet ideáljához és jellegzetes cinikus alternatíva volt.³

Míndezek bizonyítják, hogy Keresztelő János kijelentései jól illeszkednek az ősi rabbinikus hagyományhoz.

A KÁNAI MENNYEGZŐ ÉS A JÉZUS HALÁLÁT KÖVETŐ MEGKENÉS
(Jn 2,1–11; 19,39–40)

Jézus temetése

Minden kommentár felismerte, hogy Jézus temetésének részletei közül a fényűző megkenés, ahogy azt János evangéliuma elbeszéli (Jn 19,39–40), nem a szinoptikus hagyomány szenvedéstörténetéből származik (Mk 16,1sköv.; Lk 23,56–24,3), ahol Jézus testének halála utáni megkenése *expressis verbis* tagadott.⁴ Azt gondolom, a történet a negyedik evangéliumban magának az evangélistának az alkotása. Ebben a jelenetben Nikodémus úgy jelenik meg, mint János evangéliumának *dramatis personája*, aki már feltűnt Jézus szolgálatának elején, és most, mint egy inklúzió, feltűnik Jézus életének végén is (nyílt utalással a kezdetekre: Jn 19,39: „eljött Nikodémus is, aki éjszaka ment először Jézushoz”).⁵ A János által használt szókinccs sokatmondó: a mirha és aloé nem temetési, hanem sokkal inkább esküvői kellékek:⁶ „mirha, aloé és számtalan pompás balzsam” (Én 4,14), „Meghintettem fekvőhelyemet mirhával, áloéval, illatos fahéjjal. Jöjj! Élvezzük a keblek mámorát, gyönyörködjünk szerelmes ölelésben hajnalig!” (Péld 7,17–18); a királyi menyegzőről szóló zsoltár pedig így éneklie meg a vőlegény ruháit: „ruhád fahéjtól, aloétól és mirhától illatos” (Zsolt 45,9). Ennél is többről van szó: a túlzott mennyiségű illatszer (Jn 19,39: „mintegy száz fontot”, vagyis 32,6 kg) mutatja, hogy szimbolikus kompozícióval van dolgunk. A kert megemlézése ebben a jelenetben emlékeztünkbe idézi az Énekek Éneke kertjét: „A kert forrása az élő vizek kútja, amelyek a Libanonról csorognak” (Én 4,15), és a következő jelenet az evangéliumban (Mária Magdolnával való találkozás a kertben: Jn 20,1–2;

³ Vö. Pseudo-Anacarsis V, Musonius Rufus Frg. XIX, Pseudo-Socrates VI; vö. J. D. Crossan.

⁴ Amikor vasárnap kora reggel az asszonyok a sírhoz mentek, már túl késő volt (Mk 16,1sköv.; Lk 23,56–24,3): Jézus teste nem volt ott!

⁵ A szinoptikus hagyomány tud Arimateai József szerepéről Jézus temetésénél (Mk 15,42sköv.; Mt 27,57sköv.; Lk 23,50sköv.), de nem szól semmit Nikodémusról, aki kizárólag Jánosnál tűnik fel.

⁶ Vö. Dodd. „Ezeket a típusú fűszereket, mint a mirha és az aloé, nem használták a temetésekre. Éppen ellenkezőleg, a szobában való illatosítására használták (Péld 7,17), a királyi esküvői ruhák illatosítására (Zsolt 45,9). Az Énekek éneke gyakran említi azokat egyértelmű menyegzői kontextusban (Én 4,14; vö. 3,6; 4,6; 5,1.13). (J. Mateos és J. Barreto, *El Evangelio de Juan* (Madrid 1979), 835.

11–18) azt sugallja, hogy Jézus megkenése valójában egy vőlegény megkenése, mintegy felkészülés a szerelmi jelenetre. Az irodalomkritika elfogadja, hogy a találkozás Mária Magdolnával egy midrás az Énekek énekéről.⁷ A negyedik evangélium szándéka egyértelműen az, hogy Jézus életét a tanítványok által nyújtott nagy tiszteletadással zárja le (vö. C. H. Dodd). János evangélista számára Jézus megkenése, amelyet egy bűnös asszony végez a leprás Simon házában, elégtelen (Mk 14,3–9; Mt 26,6–13; Jn 12,1–8), bár a szinoptikus evangéliumok ezt mintegy megelőlegezésnek tekintették a temetési megkenésre, amennyiben azt nem lehetne elvégezni. Miért alkotja meg János a temetési megkenés jelenetet? Dodd szerint nem volt semmiféle teológiai indítéka. Hadd mutassam be a temetési tiszteletadás szerepét a rabbinikus hagyományban, amiből jobban meg fogjuk érteni János szándékát.

Az irgalmasság cselekedetei

A *gemilut haszadim* kifejezést a rabbik hozták létre; nem fordul elő sem a Bibliában, sem a qumráni dokumentumokban.⁸ A kifejezés rámutat a *heszedre*, a definíció szerint a szeretetből, teljesen ingyen végzett munkára, amelynek együtt kell járnia a törvénnyel (Tóra) és az igazságossággal. Ahogy az Isten irgalmas, úgy kell az embernek is irgalmasnak lennie. Nem irgalmasan cselekedni egyenértékű az irgalmas Isten létezésének tagadásával (*Qohelet Rabba* 7,1):

R. Júda mondta: Ez arra tanít, hogy ha valaki megtagadja a jóindulat kötelezettségét, az olyan, mintha megtagadná a legfőbb tanítást [Isten létezéséről]. Ami Dávid királyt illeti (béke legyen vele), jóindulatú volt mindenhez, mondván: Egy gyilkosnak éppúgy, mint a meggyilkoltnak, az üldözőnek éppúgy, mint az üldözöttnek, megmutatom jószágomat, ahogy egy igaz emberhez illik. Ez az, ami meg van írva: Én azonban bízom a te irgalmadban. Szívem ujjong, mert megszabadítasz, énekelek az Úrnak, aki jót tesz velem (Zsolt 13,6).

Az irgalmasság cselekedeteit az egyes könyvekben más-más módon sorolják fel. Említésre méltó, hogy Isten volt az első, aki ilyet véghezvitt. Szép példa erre a *Mekiltá*ban egy másál a Kiv 14,19-hez. Egy pontosabb lista a *Targum Neofit*iben található (a Ter 35,9-hez írt targumban):

⁷ Vö. Én 3,2sköv.; 3,4; 4,15; 5,2; stb. Ld. „Juan y el Derash del Cantar de los Cantares”, C. Bernabé, *María Magdalena. Tradiciones en el Cristianismo primitivo* (Estella 1994), 160–166. Cf. Mateos-Barretto: *El Evangelio de Juan* (Madrid 1979), 854sköv.; R. Brown, *El Evangelio según San Juan* (Madrid 1979), 1323.

⁸ A *Qohelet Rabba* 7,2-ben a *gemilut haszadim* kifejezés forrásaként a Zsolt 13,6 van feltüntetve: „Én azonban bízom a te irgalmadban (*b'haszdeka*). Szívem ujjong, mert megszabadítasz, énekelek az Úrnak, aki jót (*gamal*) tesz velem.” Figyelemreméltó, hogy az 1QS II,1 ugyanezeket a szavakat használja, hogy rámutasson Isten irgalmára, amely befedi a mi bűneinket: „Bűnt követtünk el, vétkeztünk... de ő az irgalma által megmosott bennünket örökkön örökké.”

Ó, örökkévaló Isten – akinek neve legyen áldott örökkön-örökké –, a te szelídséged és feddhetetlenséged, a te igazságod, a te erőd és a te dicsőséged nem múlik el sohasem. Arra tanítottát minket Ádám és hitvese által, hogy megáldjuk a vőlegényt és a menyasszonyt; és ismételten arra tanítottát bennünket atyánk, Ábrahám az Igaz által, hogy látogassuk meg azt, aki beteg – mikor kinyilatkoztattad magadat neki a Látomások-völgyében, amikor még a körülméletéstől szenvedett. És azt tanítottad nekünk, Jákob atyánk, az Igaz által, hogy vigasztaljuk a gyászolókat; a világ útja lesújtott Debórára. [...] És Ráhel ömellette halt meg, amikor úton volt, és Jákob leült, hangosan sírt [...], de Te irgalmasságodban kinyilatkoztattad magad neki és megáldottad őt.

TgPsj MTörv 34,6 kiegészíti ezt a listát: Isten megtanított bennünket arra is, hogy felöltöztessük a ruhátlant, amikor ruhát adott Ádámnak és Évának, és ő tanított meg, hogy eledelt adjunk a szegénynek, amikor manát adott Izrael fiainak, és ő tanított meg minket, hogy eltemessük a halottakat, amikor Mózeset maga temette el. Hasonló listák találhatóak: *Genesis Rabba* 8:13, *b. Szota* 14a, *Qohelet Rabba* 7:2, stb. Ezek a listák az irgalmasság következő cselekedeteit tartalmazzák: a mennyasszony és a vőlegény megáldása, a ruhátlanok felruházása, a szegények táplálása, a gyászolók vigasztalása, a betegek meglátogatása és a halottak eltemetése.⁹ Hasonló felsorolás a Bibliában is megtalálható: Sír 7,25; 32–35; Jób 16,20; Tób 1,17; 4,16. Az utolsó ok, hogy így járjunk el: Isten irgalmas, ő is így tett volna,¹⁰ ahogy a *b. Szota* 43a megállapítja:

R. Hama, R. Hanina fia ezt is mondta: Mit jelent a szöveg: „Az Urat, a ti Isteneteket kövessétek!” (MTörv 13,5)? ... De [a jelentése ez:] a Szentnek, áldott legyen, a tulajdonságait követni. Ahogy ő felöltöztette a ruhátlant (ahogy írva van: Az Úr Isten ezután bőrköntösöket készített az embernek és a feleségének; felöltöztette őket), így hát neked is fel kell öltöztetned a mezítelent. A Szent, legyen áldott, meglátogatta a beteget (ahogy írva van: Ezután az Úr megjelent neki Mamre völgyében), ezért neked is látogatnod kell a betegeket. A Szent, legyen áldott, megvizsgálta a gyászolókat (mert meg van írva: Ábrahám halála után Isten megáldotta fiát, Izsákot), így hát neked is meg kell vigasztalnod a gyászolókat. A Szent, legyen áldott, eltemette a halottakat (ahogy írva van: És eltemette őt a völgyben), ezért neked is el kell temetned a halottakat.

⁹ Figyelemreméltó, hogy az esszéusoknak is hasonló listája van: CD–A XIV, 12–17.

¹⁰ Lk 6,36: „Legyetek irgalmasok, amint Atyátok is irgalmas!”, vö. Mt 5,45.48. Egy teljesebb lista található Mt 25,31–46-ban: éhezőknek enni adni, szomjazóknak inni adni, idegeneket befogadni, ruhátlanokat felruházni, betegekről gondoskodni, rabokat meglátogatni. Az 1Tim 5,10 felsorolja a jócselekedeteket: gyermeknevelés, vendégszeretet, a szegények lábának megmosása, gyászolók megvizsgálása. Vö. Jak 2,14.25. Sírak fia hasonló listát ismer: 7,25.32–35. A rabbinikus irodalomban: ARN A 4,5–6; 41,10; *Mekilta* a Kiv 18,20-hoz; *TgPsj* Exod. 18:20; *Szifré Deut.* 323 (a MTör 32,29-hez). Vö. Strack-Billerbeck, „Die altjüdischen Liebeswerke” (23. exkurzus a negyedik kötetben).

A menyasszony és a vőlegény megáldása és a halott eltemetése

A rabbinikus irodalomban az első és az utolsó áldáson van a hangsúly.

Mikor a tudósok leülnek tanulni, és temetési, vagy házassági felvonulás halad arra, ha elég ember van a menetben, a tudósoknak nem szabad félbeszakítani tanulásukat, ha viszont nincs elég ember a menetben, félbe kell szakítani tanulásukat. Egy történet R. Júda tanítványairól szól, akik egy alkalommal leültek tanulni, és egy házassági menet haladt el. R. Júda azt mondta nekik: Gyertek és foglalatoskodjatok a menyasszonnyal, mert az látjuk, hogy Isten ugyanígy foglalatoskodott a menyasszonnyal a kezdetek kezdetén, ahogy az Írás mondja: Azután az Úr Isten asszonnyá formálta a bordát, amelyet az emberből kivett, és odavezette az emberhez. (vö. Ter 2,22) (ARN B 8,4)¹¹

Megszakíthatjuk a Tóra tanulmányozását egy temetési vagy esküvői menet kedvéért. Abba Saul mondta: A jócselekedetek előnyt élveznek a Tóra tanulmányozásával szemben. R. Júda a következők szerint járt el: amikor látta, hogy egy halott embernek vagy egy menyasszonynak tiszteletet adtak, a tanítványaira nézett és felkiáltott: A tettek megelőzik a tanulást! (*Semahot* XI, 7. szabály)

R. Szimlai kifejtette: A Tóra jócselekedettel kezdődik, és jócselekedettel végződik. Jócselekedettel kezdődik, ahogy meg van írva: Az Úr Isten ezután bőrköntösöket készített az embernek és a feleségének; felöltöztette őket (Ter 3,21); és jócselekedettel fejeződik be, ahogy meg van írva: És eltemette őt a völgyben (MTörv 34,6). (*b. Szota* 14a)¹²

Érdekes és sokatmondó, hogy még a Mishna halakhája is összeköti a menyasszonyt/vőlegényt a halottakkal:

Várakozhatnak az alkonyatra szombat határán, hogy lássák a menyasszony [fogadását], vagy egy halott [temetését]. (*m. Sabbat* 23,4);

Ha egy ember felbérelt egy szamarast vagy egy lovas kocsist, hogy koporsóvivőket vagy dudásokat hozzon egy halottnak vagy egy menyasszonynak [...]. (*m. Bava mecia* 6,1).

A hagyomány későbbi szakaszaiban az irgalmasság jócselekedeteit összefoglalják a házaspárnak és a halottnak nyújtott tiszteletadásban. Így *Pirqé de Rabbi Eliezer* két fejezetet szentelt a menyasszonynak és a vőlegénynek, valamint az elhunytaknak és a gyászolóknak nyújtott irgalmasság jócselekedetének szolgálatáról.

Meg kell jegyeznünk, hogy ez a hagyomány a bibliai időkre megy vissza: a 2Kir 2,5-ben a halott eltemetését 'osze *heszednek* („irgalmas tett”) nevezték. A deuterokanonikus Tóbiás könyvében a történet vezérfonala az apa jámborsága, aki eltemet egy halottat, valamint fiának elnyert jutalma (esküvője).

¹¹ A jegyzeteket ld. a fordításban: A. Saldarini, *The Fathers According to Rabbi Nathan* (Leiden 1975).

¹² Hasonlóképpen: *Qohelet Rabba* 7,2, vö. *Rút Rabba* 6,3 (a Rút 1,19-hez).

*A negyedik evangélium kompozíciója:
egy jócselekedettel kezdődik, és egy jócselekedettel végződik*

Most már könnyen megállapítható a negyedik evangélium irodalmi szerkezete. Mint ahogy a rabbik mondják a Tóráról, János írása is egy jócselekedettel kezdődik, és egy jócselekedettel végződik: Jézus nyilvános működése egy házaspárnak adott tiszteletadással kezdődik egy menyegzőn (Jn 2,1–11) és egy halottnak nyújtott tiszteletadással fejeződik be (Jn 19,39–40). Azt javaslom, hogy ebben az esetben figyeljünk a *gemulit haszadim* rabbinikus szerkezetére; továbbá vegyük észre azt a különleges gondosrágot, amivel János kiemel néhány egyezést az egyes jelenetek között:

- Az első jelenet egy menyegző, ahol bőséggel van bor, akárcsak az Én 5,1-ben: „Jöjjön a kedvesem a kertjébe s élvezze pompás gyümölcsseit! Belépek kertembe, mátkám, húgom! Leszedem mirhámát és balzsamomat, elköltöm a lépet és mézemet, megiszom boromat, tejemet! Egyetek, barátaim, és igyatok, ittasodjatok meg, kedveseim!” Az utolsó jelenetben megkenik a vőlegényt, akárcsak az Énekek Énekében.
- A tisztelet kinyilvánítása mindkét jelenetben eltúlzott arányú: 600 liter víz válik borrá, és majdnem 33 kg mirháról és aloéről beszél a szöveg.
- A megkenés jelenetében ott vannak „a vőlegény barátai” is: Nikodémus és Arimateai József, akik felkészítik a vőlegényt a szeretett menyasszonnyal való találkozásra (a tanítványok közössége János szimbolikájában).

A párhuzam egyáltalán nem tökéletes, bár sok szerző előterjesztette azt, hogy

1. Kánában cselekszi Jézus az „első jelet” (Jn 2,11), hogy tanítványai higgyenek benne; a temetésnél a tanítványok felismerik dicsőségét, és úgy kenik fel őt, mint egy királyt az esküvőre;
2. Kánában a mennyasszonynak és a vőlegénynek nincs arca, nincs hangja, csak Jézus van ott, aki beszél, és úgy jár el, mint egy igazi vőlegény, amely megerősítést nyer a temetési jelenetben.

Nem gondolom, hogy ez a javaslat szimmetriát sugall. Elég azt méltányolni, hogy az evangélium kezdetén és végén az irgalmas Isten két jócselekedete áll, ahogy ezt a rabbinikus irodalom aláhúzza. Isten műveit már Qumránban is az irgalmasság túláradásaként értelmezték: „hatalmas bölcsesség, amely bízik Isten minden tetteiben és az ő bőséges irgalmától függ” (1QS 4,4). Azt gondolom, nagyon fontos a két jelenetet megérteni „Isten tetteinek” teljességében, ami János evangéliumának vezérmotívuma. Jézus újra és újra kiemeli, hogy ő Atyja tetteit cselekszi, és azt teszi, amit lát, hogy az Atyja cselekszik:

Az én eledelem az, hogy annak akaratát cselekedjem, aki küldött engem, hogy elvégezzem az ő művét. (Jn 4,34);

Az én Atyám mindmáig *munkálkodik*, és én is *munkálkodom*. (Jn 5,17);

Az Atya ugyanis szereti a Fiút, és mindent megmutat neki, amit tesz. Ezeknél nagyobb dolgokat is mutat majd neki, hogy csodálkozzatok. (Jn 5,20);

Nekem nagyobb bizonyítékom van Jánosnál. A *tettek*, amelyeket az Atya bízott rám, hogy elvégezzek, azok a *művek*, amelyeket én viszek végbe, tanúskodnak felőlem, hogy az Atya küldött engem. (Jn 5,36);

Egyetlen *dolgot tettem* [vö. Jn 5,1–15], és mindnyájan megütköztek. (Jn 7,21);

Sem ő nem vétkezett, sem a szülei, hanem Isten *tetteinek* kell megnyilvánulniuk benne. (Jn 9,3);

Nekünk annak *tetteit* kell cselekednünk, aki engem küldött, míg nappal van; eljön az éjszaka, amikor senki sem *munkálkodhat*. (Jn 9,4);

Mondtam nektek, de nem hiszitek. Tanúskodnak rólam a *tettek*, amelyeket Atyám nevében művelek. (Jn 10,25);

Sok *jótettet* mutattam nektek az Atyától, azok közül melyik *tettért* köveztek meg? (Jn 10,32);

Ha nem cselekszem Atyám *tetteit*, ne higgyetek nekem. (Jn 10,37);

Nem hiszed, hogy én az Atyában vagyok, és az Atya énbennem? Az ígéket, amelyeket én mondok nektek, nem magamtól mondom, hanem az Atya, aki bennem lakik, ő cselekszi a *tetteit*. Higgyetek nekem, hogy én az Atyában vagyok, és az Atya énbennem. Ha másért nem, hát legalább a *tetteimért* higgyetek. (Jn 14,10–11).

Jézus jelei ezeket a tetteket foglalják magukba:¹³ a nép jóllakatása (Jn 6,1–12),¹⁴ a betegek meggyógyítása (Jn 5,1–18; 9,1–41) és a halottak feltámasztása (Jn 11,1.46).

János evangélista szerint Jézus munkái az irgalmas Isten munkái, történetét pedig a két legjelentősebb tette keretén belül dolgozza fel.

¹³ „Isten Krisztus által végbevitt üdvözítő cselekedeteinek fogalma gyakran előfordul János evangéliumában (5,20.36; 7,3.21; 9,3.4; 10,25.32.37.38; 14,10.11.12; 15,24). Ezek a megnyilatkozások a Jézus által véghezvitt egyéni tettekre vonatkoznak. A csodák is Jézusról, és az általa hozott üdvösségről tesznek tanúságot: Jn 5,36: αὐτὰ τὰ ἔργα ἃ ποιῶ μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ („maguk a tettek, amiket cselekszem, tesznek tanúságot rólam”), vö. 10,25; 14,11; 15,24. Ez azonban nem csupán a csodákra vonatkozó megfontolásokra igaz, vagy arra, hogy a *doxa* visszatükröződik bennük. János számára ugyanis a καλὰ ἔργα („jótettek”) gondolata elválaszthatatlanul összekapcsolódik ezekkel (10,32). Ebben a krisztológiai összefüggésben felvethetjük tehát a „cselekedetek” újszövetségi problémakörét, és azonnal kijelenthetjük, hogy a jócselekedetek (καλὰ ἔργα) Istennek Jézusban (és ezért a benne hívőkben való) munkálkodásának megnyilvánulásai. Az emberben működő isteni munkálkodás tanúi. Ez összhangban van János krisztológiai szemléletével, miszerint a csodákat Isten közvetlen tetteinek lehet tekinteni, részben abban az értelemben, hogy Jézusban Isten működik, részben pedig abban az értelemben, hogy ez a tevékenység tényleg Jézusé. A háttérben mindig az üdvösség munkájának egysége húzódik meg, ahogy ez a 9,3-ban áll: ἵνα φανερωθῆ τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ („hogy nyilvánvalóvá legyenek Isten tettei”). A tettek Isten üdvözítő munkájának egészére utalnak, mivel ez nyilvánul meg példaként az egyes csodákban (G. Bertram, *TWNT*, sub voce *ergon*).

¹⁴ Lásd a kenyerek nagy számát is: Jn 6,10.13.

JERUZSÁLEM „OSTROMA”
KÜLÖNÖS TEKINTETTEL
ÉZSAIÁS KÖNYVÉNEK 36. FEJEZETÉRE

Egeresi László Sándor
(KRE HTK — Budapest)

Ézsaiás könyve 36. fejezetének magyarázata számos problémával terhelt. Ezekről kívánok az alábbiakban áttekintést és összegzést nyújtani.

I. ÉZS 36 FORDÍTÁSA, MEGJEGYZÉSEK A SZÖVEGHEZ

(1.) Ezékiás király 14. évében hadba vonult Szanhérib, AsszírIA királyA Júda minden megerősített városa ellen és bevette azokat. (2.) És elküldte kincstárnokát AsszírIA királyA Lákisból Jeruzsálembe, Ezékiás királyhoz, erős sereggel, és ő megállt a Felső-tó vízvezetékénél, amely a Ruhafestők-mezejének útjánál van. (3.) S kiment hozzá Eljáqím ben Hilqijjáhú, a palotafelügyelő, valamint Sebna, az írnök és Jóáh ben Ászáf tanácsadó. (4.) A kincstárnok ezt mondta:

„Mondjátok meg Ezékiásnak: ‘Így szól a nagy király, AsszírIA királyA: Mi az alapja elbizakodottságodnak? (5.) Gondolod, hogy a pusztA beszéd együttal már haditerv és haderő a háborúhoz? Kiben bíztál, hogy fellázdattál ellenem? (6.) Talán ebben a törött nádszámban, Egyiptomban bíztál, hogy támogat majd? Aki erre támaszkodik, belemegy annak a tenyerébe és átszúrja. Így járnak Egyiptom királyával, a fáraóval mind, ki benne bíz! (7.) Vagy azt mondjátok nekem: JHWH, a mi Istenünk, akiben bízunk! Hát nem ő az, akinek az áldozóhalmait és oltárait megszüntette Ezékiás?! Júdának és Jeruzsálemnek pedig megparancsolta: Csak ez előtt az oltár előtt borulhattok le! (8.) Fogadj csak most az én urammal, AsszírIA királyával! Adok neked 2.000 lovat ha képes vagy lovast adni rájuk! (9.)

Hogyan tudnál eltéríteni egyetlen helytartót is az én uram legkisebb szolgálói közül? Vagy Egyiptomban bízol, a harci kocsikban és a lovasokban? (10.) És végül: talán JHWH (akarata) nélkül jöttem fel ez ellen az ország ellen hogy elpusztítsam? JHWH szólt hozzám: Vonulj fel ez ellen az ország ellen és pusztítsd el!”

(11.) Akkor Eljákím, Sebna és Jóáh ezt mondta a kincstárnoknak: „Beszélj csak szolgálidhoz arámul, mert megértjük és ne beszélj hozzánk júdai nyelven a várfalon lévő nép füle hallatára!”

(12.) De a kincstárnok ezt mondta nekik: „Vajon uradhoz és hozzád küldött az én uram hogy mindezt elmondjam? Nem inkább a falon tartózkodó embereknek kell majd megenniük saját ürüléküket és meginni saját vizeletüket veletek együtt?”

(13.) Azzal odaállt a kincstárnok és nagy hangon kiabálni kezdett júdaiul és így szólt:

„Halljátok a nagy királynak, Asszíria királyának szavait! (14.) Így szól a király: Ne hagyjátok, hogy rászedjen titeket Ezékiás, mert nem tud megmenteni titeket! (15.) S ne bízasson titeket Ezékiás JHWH-val, azt hangoztatva, hogy „Biztosan megment minket JHWH és nem adja ezt a várost Asszíria királyának a kezébe!” (16.) Ne hallgassatok Ezékiásra, mert így szól Asszíria királya: Adjátok meg magatokat és jöjjetek ki hozzám és mindenki a maga szőlőtőkéjéről és fügefájáról ehetsz és mindenki a maga kútjának vizét ihatja, (17.) amíg el nem jövök és el nem viszlek titeket egy olyan országba, mint a ti országotok, egy gabonával és musttal, élelemmel és szőlőskertekkel teli földre. (18.) Nehogy becsapjon titeket Ezékiás mikor ezt mondja: 'JHWH megment minket!' Megmentették-e valamelyik országot más népek istenei Asszíria királyának kezéből? (19.) Hol vannak Hamát és Arpád istenei? Hol vannak Szezarvaim istenei? Megmentették-e Samáriát az én kezemből? (20.) Ezeknek az országoknak valamennyi istene közül melyik tudta megmenteni országát a kezemből? Hát megmentheti-e JHWH Jeruzsálemet a kezemből?

(21.) De hallgattak és nem feleltek neki egy szót sem, mert a király parancsa az volt, hogy ne válaszoljanak neki. (22.) Aztán elment Eljákím ben Chilqijjáhu, a palota felügyelője és Sebna, az írnok, továbbá Jóáh ben Ászáf, a tanácsadó Ezékiáshoz megszagatott ruhában és elmondták neki a kincstárnok beszédeit.

Megjegyzések

1.v.: „Ezékiás” – a 2Kir 18:13 és 1QIs^a szövegében *hyqzj*. Orthográfiai variánsnak tekintjük. • „Szanhérib” – akkádul ^{DINGIR}*Sin-ahhé-eriba*, jelentése: „Sin (isten) (kár)pótolja a (halott) testvéreket”. A LXX *Σενναχηριμ-ετ*

hoz, ami közelebb áll az eredeti kiejtéshez. A holdisten Sin nevének transcriptiója helyesebb s-sel, mint š-szel, utóbbi a babilóni használatot tükrözi.¹ • „hadba vonult” – a protestáns bibliafordítás „felvonult” megoldása nem rossz, de bántortalan. Itt egy katonai *terminus technicus* az hl[;]gyök, amit jobban visszaad a „hadba vonulni” szerkezet.

2.v.: „kincstárnokát” – a héberben rab-saqé (hqvAbr). A párhuzamos helyen, a 2Kír 18:17-ben itt három tisztet említenek: tartan, rab-saris és rab-saqé.² A rab-saqé kifejezést (GAL B.LUL) főkomornyiknak veszik, de funkciójából adódóan kincstárnokról van szó. Már H. Winckler megkérdőjelezte az Ézs 36:2 alapján, hogy valójában csak az utóbbi volt jelen a beszédnél, feltehetően nyelvtudása miatt, a legtöbb kommentátor követi. A Cogan/Tadmor szerzőpáros kommentárjában megállapítja, hogy a rab-saqé a király udvarában tartózkodott és sosem vett részt hadjáratban. Ezt azóta cáfolták, provinciát is irányíthatott és hadba is vonulhatott.³ A fordítási nehézségek miatt, ill. mivel egy akkád tisztségről van szó, többen nem is fordítják le a rab-saqé kifejezést. • „Asszíria” – 1QIs^a szövegében furcsa mód a szóvégi rés hangzó nélkül. • „erős” – MT: |yj, de sok kéziratban |yj tnek van pontozva. • „nagy” – 1QIs^a inzertálja a szó (dbk) mögé a hdlam fokozást. • „a Felső-tó vízvezetékénél... a ruhafestők mezejénél” – Ézs 7:3-ban is megemlítik, de egyik esetben sincs elegendő földrajzi részlet ahhoz, hogy lokalizáljuk a helyet. M. Burrows ismerteti az összes elképzelést egy a ZAW-ban megjelent írásában⁴ és Jeruzsálem keleti dombjának az alsó részére gondol, ami eléri a Kidron völgyet. • Az asszíroktól szorongatott város falainál megjelenő asszír küldöttség jelenete máshol is felbukkan. Az ND 2632-s jelzetű nimrudi levélben hasonló írnak le.⁵ Két asszír tisztviselő áll meg a babiloni Marduk kapu előtt s felszólítják a város lakóit, hogy forduljanak el Ukin-zeri-től, a város kaldeus királyától (kb. i.e. 730). Szargon korszadi palotájának ábrázolásai között is találunk olyan jelenetet, amikor egy ütközet kellős közepén felhívást intéznek a másik félhez.⁶

¹ Vö. Millard, A.R.: „Assyrian Royal Names in Biblical Hebrew”, *JSS* 21 (1976) 1–14; kül. 8–9. 13.

² A tartan (akkádul *turtanu*), szó szerint „alkirály”, a király után a második legmagasabb tiszt, előfordul Ézs 20:1-ben is. A rab-saris akkád kölcsönszó (*rab ša reši* = LU.GAL SAG), szó szerint az eunuchok vezetője, gyakran állt katonai hadtestek élén. A SAG idiogrammát többnyire saqé-nak olvassák, azonban itt egyértelműen reši -nek olvasandó, ahogy arra H. Tadmor egyik tanulmányában rámutat. Részletesebb elemzéshez lásd a Cogan/Tadmor szerzőpáros kommentárját, vö.: M. Cogan / H. Tadmor: *II Kings: A New Commentary with Introduction and Commentary* (AB 11; Garden City 1988).

³ Vö. J.T. Walsh: „The Rab Saqeh between Rhetoric and Redaction”, *JBL* 130/2 (2011) 264.

⁴ ZAW 70 (1958) 221–227.

⁵ Vö. Childs, B.S.: *Isaiah and the Assyrian Crisis*, 80–82.

⁶ Yadin, Y.: *The Art of Warfare in Bible Lands* (New York 1963), 425.

3.v.: „palotafelügyelő... írnok... tanácsadó” – gyakorlatilag egy miniszteri szintű küldöttségről van szó. • „palotafelügyelő” – szó szerint: „aki a tyB^l-on (vagyis a palotán) van”. A tisztség Salamon kora óta ismert (1Kir 4:6) mind Júdában, mind Izráelben (2Kir 15:5). Hogy ő áll a küldöttség élén valószínűleg annak tudható be, hogy Eljáqímnak nagy befolyása volt Ezékiás udvarában. • „mazkír” – nehéz lefordítani a kifejezést. A szó a rKZ gyökből származik, aminek jelentése „emlékezni”. Ebből kiindulva gondolhatunk valamilyen udvari eseményeket rögzítő személyre, vagy esetleg tanácsadóra, aki „emlékezteti” a királyt. A kontextusból ítélve inkább egy politikai tanácsadó jelenlétére kell gondolnunk. Jóach ben Ászáfról semmit nem tudunk.

4.v.: „Ezékiásnak” – a beszédben folyamatosan elhagyják Ezékiás megszólításából királyi címét. • „nagy király” – a héberben jelzős szerkezet, de nyelvtanilag helyes az is, ha felsőfoknak fordítjuk: „a legnagyobb király”. Az akkád *šarru rabu* az asszír királyok címe I. Samsi-Adad óta. • „Mi az alapja elbizakodottságodnak?” – szó szerint: „mi ez a bizalom, amiben bíztál?” A protestáns fordítás két különálló kérdő mondatban adja vissza, mi igyekeztünk megőrizni az összetartozó héber szerkezetet fordításunkban.

5.v.: A vers fordítása nehéz. Az 1991-es bibliafordítás szerint: „Üres beszéd az, amit gondolsz, hogy csak ész és erő kell a hadakozáshoz!” A fenti fordítás Ehrlich megoldását tükrözi. A használt kifejezések a bölcsességirodalom szókincsére emlékeztetnek: a $\mu\gamma\tau\pi\sigma\text{-}\tau\beta\delta$ előfordul a Péld 14:23-ban, az $h\chi\omega$ és a $h\tau\beta\delta$ párban állnak a Péld 8:14-ben. • „Gondolod” – a héberben egyes szám első személyben áll, de számos kéziratban, így 1QIs^a-ban második személy áll, ezt támogatja a Vulgata olvasta is és a párhuzamos 2Kir 18:20. Ha E./1. alaknak vesszük, akkor is értelmes és fordítható a szöveg. Két értelmezés áll ekkor előttünk: „Gondolom, hogy a pusztá beszédből is haditerv és haditerv lehet a háborúhoz!” – vagyis a rabsaqé komolyan veszi az ellenfelét, Ezékiást. Ezt a megoldást a szöveggörnyezet alapján nyugodtan kizárhatjuk. Vagy: „Pusztán csak megszólalok, s abból haditerv és haderő lesz, háborúhoz!”. A fenyegető hangnem miatt ez jobb megoldás, viszont akkor a $\mu\gamma\tau\pi\sigma$ szó E/1 ragozott formáját várnánk itt. Így szövegmódosítást eszközöltünk. • „haditerv” – a héber $h\chi\omega$ jelentése: ötlet, gondolat, terv, itt: haditerv.

6.v.: „törött nádszálban” – a héber szerkezetet ($\text{A}\chi\tau\chi\eta\text{ } h\eta\delta h\text{ } t\eta\pi\upsilon\mu$) ma is használja a modern héber ilyen értelemben: „gyenge támasz”. A kép rendkívül találó, hiszen Egyiptom jól ismert volt a sok nádról, vő. Ezek 29:6–7.

7.v.: „mondjátok” – MT: rmat , ugyanakkor rmat áll a 2Kir. 18:22-ben, ezt támogatja 1QIs^a, továbbá a Septuaginta és a Targum. A pluralis itt megtörné a beszédet, hiszen a királyt szólította meg a szónok (vö. Wildberger⁷), ugyanakkor a mondat folytatása (T/1 suffixumok használata) inkább a módosítást támogatja. • 1QIs^a a vers végére odateszi: pl vnrjyb – vagyis Jeruzsálemben. Egyértelműen glossza.

8.v.: „Fogadj csak...” – a hitpaél forma magában hordja a kölcsönöséget. 1QIs^a szövegében ambr [th áll, vagyis pluralis, szinkronban a 7. vers elejével, ahol a qumráni olvasat szintén többes szám. • „Asszíria” – a BHS kritikai apparátusa (D. Winton Thomas) törölné. • „királyával” – emendációval éltünk, a 2Kir 18:23 alapján.⁸ • „2.000 lovat” – óriási szám! Az asszír hadseregben a lovasság jelentős erőt képviselt.⁹

9.v.: „Hogyan” – 1QIs^a szövegében a hosszabb forma áll (hkya). • tj^p (helytartó) – a BHS kritikai apparátusa törlést javasol. A *pecháh* kölcsönzó mind a héberben, mind az arámiban az akkád *pihātu*-ból. A főnév itt egy igen hosszú láncot kreál, törölni kell. Mások dittográfiának tekintik (Ehrlich, Stade). Ezzel együtt is megjegyzendő, hogy minden ókori szövegverzióban előfordul és több modern fordítás is meghagyja a szót a szövegben.

10.v.: „és végül” – szó szerint: „és most”. • „vonulj fel” Itt is az hl[: gyök szerepel, ahogy az 1. versben. Csupán stiláris okok miatt nem fordítottuk a „hadba vonulni” szerkezettel, elkerülendő a szóismétlést.

11.v.: „ezt mondta” – 1QIs^a-ban: wyl a wrmaww , vagyis „mondták neki”. A BHS kritikai apparátusa törölné is Sebna és Jóáh neveit, a következő vers sing. fogalmazása miatt. • „Eljáqím” – 2Kir 18:26 hozzát teszi: „ben Hilqijjá-hú”. • „Beszélj csak arámiul...” – A kérés nem meglepő, hiszen az arámi és nem az akkád volt már ekkor az asszír birodalom nyelve az Eufrátesztől nyugatra. A fordítások eltérően adják vissza, LXX $\Sigma\upsilon\pi\iota\tau\acute{\iota}$ (szír), Vulgata *syra lingua* (a szír nyelv). • „ne beszélj hozzánk júdaikul...” – a korabeli forrásokban ez az egyetlen utalás Júda nyelvére. A kifejezésben benne lehet a megkülönböztető célzat az északi dialektustól.¹⁰ A térségben beszélt héber összmegjelölése: „Kánaán nyelve” (Ézs 19:18).

12.v.: „nekik” – kisebb emendáció a 2Kir 18:27 ($\text{p}h\text{yl}$ a), görög $\pi\rho\delta\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$, Vulgata: *ad eos*. • „ürüléküket” – a héber $\text{p}h\text{y}\text{arj}$ a k^tív szerint: $\text{p}t\text{awx}$ (vagyis „a [belőlük] kijövőt”). • „vizeletüket” – MT: $\text{p}h$, $\text{p}h\text{y}\text{v}$ míg a

⁷ H. Wildberger: *Isaiah 28–39* (Minneapolis 2002), 372; eredetileg: *Jesaja. Kapitel 28–39* (BKAT X.3; Neukirchen-Vluyn 1982).

⁸ Részletesebb magyarázathoz lásd Wildberger kommentárját.

⁹ Vö. Yadin 1963: 297–302.

¹⁰ Cross/Freedman: *Early Hebrew Orthography*, 57.

II. A 36. FEJEZET TÖRTÉNELMI HÁTTERÉRŐL

Kevés államot találunk az i.e. 8. sz. végén Szíria és Kánaán térségében, amit Asszíria ne igazott volna le. Júda ezek közé tartozott, aminek egyértelműen az volt az oka, hogy sem politikai, sem földrajzi szempontból nem bírt nagy jelentőséggel. Áldozatul esett az északi országrész is. Pekahhal (i.e. 737-732) az az izráéli párt jutott hatalomra, amely ellenállást hirdetett Asszíriával szemben. Jótám nemet mondott a szövetségre, ennek következményeként ellene fordultak. Halála után a csapás fiát és utódját, Ácházt érte. A szövetségesek északról törtek be Júdába, s körülzárták Jeruzsálemet. Közben az edomiak is csatlakoztak a szövetséghez és ők is megtámadták Júdát és ezzel egyidejűleg a filiszteusok is betörték a Negevebe és a Sefélára.¹⁵ Áház – elutasítva Ézsaiás tanácsát – az asszír uralkodóhoz fordult segítségért. III. Tiglat-Pileser (Tukulti-apil-esarra, babiloni trónnevén: Pulu) valószínűleg egyébként is beavatkozott volna, így kapóra jött neki a felkérés. Megtámadta és szétzúzta a szövetségeseket. Gazdasági érdekeinek megfelelően először a tengerpartot foglalta el, csak eztán fordult Izráél ellen. A hadműveletekről jó áttekintést ad az Aharoni-Avi-Yonah atlasz vonatkozó térképe.¹⁶ Valószínűleg egész Izráelt elfoglalja ha

¹⁵ Az ún. szír-efraimi háborúhoz, Samária és Damaszkusz elestéhez lásd Bob Becking összegzését: *The Fall of Samaria. An Historical & Archaeological Study* (Leiden 1992), részletes bibliográfiai jegyzékekkel (szír-efraimi háború: 5–8; Damaszkusz eleste: 13–14). Megbízható N. Na'aman kortörténeti áttekintése (is): „When and How Did Jerusalem Become a Great City? The Rise of Jerusalem as Judah's Premier City in the Eighth-Seventh Century B.C.E.”, *BASOR* 347 (2007) 21–56. Na'aman tanulmányáról még sokat fogunk hallani, mert sok korábbi konszenzust átnéz, nem egyet újra is ír. Csak egyetlen példa. A legutóbbi időkg tartotta magát az ószövetségstudományban az a felfogás, miszerint nagy hullámban érkező menekültáradat érkezett Jeruzsálembe az ostrom után, ennek következtében az i.e. 8. sz. végén ugrásszerűen fejlődött a város (Broshi, Finkelstein, Schniedewind). Ezzel szemben Na'aman bizonyítja, hogy a város fejlődése lépcsőzetes volt, jóval árnyaltabb képet rajzol a város lakosságának és fontosságának változásairól. Maga a gondolat sem illeszkedik az asszír politikába, hogy engedélyeztek volna egy nagy menekülthullámot a szomszédos vazallus, de még nem anektált provinciába (vö. Na'aman, 35). További vizsgálat tárgya nála az is, hogy az érkező korlátozott számú menekült mennyire ideiglenes vagy állandó jelleggel telepedett le. Ehhez kapcsolódva azt a kérdést is megvizsgálja, hogy mennyi realitása volt annak, hogy kitárt karokkal fogadták az északról érkező menekülteket, hiszen a biblikatatók általt posztulált két szomszédos, békében egymás mellett élő testvérállam képét, ill. viszonyát árnyaltabban kell látnunk. Na'aman felvetéseit és válaszait hosszan sorolhatnánk, a cikk grandiózus. A tanulmányra többen reagáltak is azonnal. Érintettsége révén Finkelstein, aki régészeti alapon próbálja több-kevesebb sikerrel védeni a „menekült-áradat” hipotézist, valamint P. Guillaume, aki Finkelsteinnel szemben csatlakozik Na'amanhoz, nagyon erős teológiai érveléssel alátámasztva az utóbbi szerző írását. Vö. P. Guillaume: „Jerusalem 720-705 BCE. No Flood of Refugees”, *SJOT* 22/2 (2008) 195–211. Finkelstein nézete „Biblia és régészet” c. könyvében magyarul is olvasható, hasonlóan Finkelstein/Silberman: „Temple and Dynasty: Hezekiah, the Remaking of Judah and the Rise of the Pan-Israelite Ideology”, *SJOT* 30 (2006) 259–285.

¹⁶ Y. Aharoni / M. Avi-Yonah: *The Macmillan Bible Atlas* (New York 1973⁶), no. 149.

Pekahot nem gyilkolja meg Hóseá ben Élá, aki azonnal behódolt. Már csak Damaszkusz volt hátra, i.e. 732-ben ez is kezébe került. Hóseá (i.e. 732–724) azonban pusztulásba vitte az országot. Tukulti-apil-ésarrát V. Salmaneszter követte, akinek Hóseá nem küldte el a hűbéradót. Salmaneszter i.e. 724-ben támadott és fogságra vetette az előtte megjelent Hóseát. Samária még két évig tartotta magát majd elesett. Asszír források Samária (Somrón/Samerina) elfoglalását II. Szargonnak (721–706), míg az ún. „Babiloni Krónika” V. Salmanasszárnak tulajdonítja.¹⁷

Júda hirtelen a nagy asszír birodalom szomszédja lett. Az arám-izráeli szövetkezésre Áház nemet mondott, de már a szír-efraimita háború következményeként Asszíria adófizetője lett, így Júda említett jelentéktelensége mellett vazallusi státusza is magyarázza azt, hogyan tudott fennmaradni államként még 150 évig Izrael bukása után.¹⁸ Júda nemcsak Asszíria vazallusa lett, hanem területe is kisebb lett, mint valaha. A szír-efraimita háborúban sok területről le kellett mondania, a legfájóbb ezek közül talán Ecjón Geber elvesztése volt, hiszen a kikötő elvesztésével egy fontos kereskedelmi útvonal került Edóm kezébe, aminek komoly gazdasági hatása volt.

A politikai függőségnek hatása volt a *vallási életre* is. Áház felállította az asszír főisten, Assúr oltárát a jeruzsálemi Templomban. A deuteronomisztikus történetírás szerint a pogány szokások átvételében maga a király járt elől (2Kir 16:3–4). Nagymértékű vallási szinkretizmus vette kezdetét.

III. EZÉKIÁS REFORMJA

Ilyen körülmények között került trónra Ezékiás (Hizqijjáhu) (715/14–697/96?). A külpolitikai helyzet mindenesetre kedvezőnek tűnt a változta-

¹⁷ H. Jagersma: *Izrael története az ószövetségi korban* (Budapest 1991), 126. Az asszír források említésénél beszélnünk kell azok megbízhatóságáról is, ha csak érintőlegesen is. Sok tudós (például H. Barth, R.E. Clements, W. Werner) hitelesebbnek tartja az asszír szövegeket, mint a bibliai elbeszéléseket. Más tudósok óvatosabbak ezek megítélésben (pl. B. S. Childs, N. Na'aman, A. Laato). Jelen sorok szerzője A. Laato meggyőző tanulmányának olvasása után úgy gondolja, hogy az asszír források távolról sem objektívek. Vö. A. Laato: „Assyrian Propaganda and the Falsification of History in the Royal Inscriptions of Sennacherib”, *VT* 45 (1995) 198–226. A források használata jelentősen bővült az asszír szövegek publikálásával. A 19. század előtt a Biblián kívül csak Josephus áll rendelkezésünkre az események rekonstrukciójához, de érthető módon ennek kevés jelentőséget tulajdonítottak. H. Rawlinson 1851-ben publikálta a Taylor-prizmát, ez volt az első áttörés, a vizsgált esemény szempontjából pedig D.D. Luckenbill munkája, amiben Szanhérib annaleseit ismerteti; vö. *The Annals of Sennacherib* (Chicago 1924). Az asszír források újabb bemutatásához lásd W. Mayer tanulmányát: *Sennacherib's Campaign of 701 BCE: The Assyrian View*; in: L.L. Grabbe (ed.): *'Like a Bird in a Cage': The Invasion of Sennacherib in 701 BCE* (JSOTSup 363; London 2003), 168–200; a függelékben a szövegeket is közli.

¹⁸ Jó összefoglalást ad az eseményekről Hanoch Reviv, in: *A History of Israel and the Holy Land* (ed. M. Avi-Yonah; New York 2001), 94kk.

tásra. Egyiptom ekkoriban a XXV. dinasztiának köszönhetően ismét megerősödött,¹⁹ s Ezékiás fel is vette a kapcsolatot a másik nagy szomszédal (vö. Ézs 18:1–6), dacára annak, hogy Ézsaiás erősen ellenezte ezt a szövetséget (vö. Ézs 30:1–5; 31:1–8). I.e. 705-ben meghalt II. Szargon, s a trónra került Szanhéribnek szüksége volt pár évre, hogy helyzetét megszilárdítsa. A külpolitikai körülmények tehát kedvezőnek tűntek az elszakadás megkísérléséhez.

Az ecsetelt helyzetben természetesen merült fel a vágy, hogy a régi dicsőségből visszanyerjenek valamit. A változtatások részben politikai, részben vallási téren jelentkeztek. Egy fokozatos távolodás figyelhető meg Asszíriától, ami végül felkeléshez vezetett, s ez a távolodási folyamat egy vallási reformációval párosulva haladt. Kérdés, hogy milyen összefüggés van a vallási és a politikai intézkedések között. Ha ez a reform az asszír kultikus szimbólumokat érintette akkor a kapcsolat logikus. Az érintett szimbólumok azonban (vö. 2Kí 18:4) inkább kánaáni, semmint asszír kötődésűek. Asszíria nem követelte meg vazallusaitól, hogy kövessék az asszír vallási gyakorlatot és a helyi kultuszgyakorlatba sem avatkozott be.²⁰ A „szent oszlopok”, „szent fák” és Nehustán, a rézkigyó (2Kí 18:4) a helyi kultuszkörhöz tartoztak. Valószínűleg M. Weinfeldnek igaza van:²¹ Ezékiás azért pusztította el a magaslati helyeket és a vidéki szentélyeket, hogy a népet jobban a jeruzsálemi szentélyhez kösse az Asszíria ellenes támadás idejére. Megemlíthető, hogy néhány tudós megkérdőjelezi, hogy volt-e egyáltalán reform. Közismert ezzel kapcsolatban például J. Wellhausen szkepszise,²² bár ezen tudósok kisebbségben vannak a reformot elfogadókkal szemben. Valami mindenképpen Wellhausen kételye mellett szól. A 2Kí 18 szerzője egyetlen verset szentel Ezékiás reformjának (18:4), s utalnak rá még a 18:22-ben, ezzel szemben feltűnő, hogy a Krónikás 3 fejezeten keresztül ecseteli azt (2Krón 29–31). Ha ehhez hozzávesszük,

¹⁹ Az erőtlén XXII. dinasztia a hasonlóan gyenge XXIII. dinasztiával birkózott, s a következők XXIV. dinasztia sem hozott előrelépést az erőviszonyokban. Változás történt azonban 716/715 körül, amikor az etióp király, Pianhi került trónra, aki megalapította a XXV. dinasztiát, s egész Egyiptom ura lett.

²⁰ Cogan/Tadmor: *II Kings*, 219.

²¹ M. Weinfeld: „Cult Centralization in Israel in the Light of a Neo-Babylonian Analogy”, *JNES* 23 (1964) 202–212. A címben szereplő analógia (Nabonidus az utolsó babiloni király i.e. 539-ben a perzsa támadás összegyűjtötte az összes istenszobrot Babilonba) már jóval vitathatóbb, vö. Cogan/Tadmor, 219.

²² J. Wellhausen: *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlin 1905⁶), 47kk.; valamint *Israelitische und Jüdische Geschichte* (Berlin 1914), 124kk.

hogy Ézsaiásnál még csak utalás sincs a reformra, akkor joggal merül fel a gyanú: nem túlozta el a reform jelentőségét a Krónikás?²³

A reform i.e. 705 előtt, Ezékiás lázadása előtt elkezdődött. De mennyivel korábban? A 2Krn három fejezetben számol be (29–31) a reformról, eszerint már Ezékiás uralkodásának legelső évében elkezdte a kultusz helyreállítását. Egyes tudósok²⁴ elfogadják ennek hitelességét, sőt olyanok is akadnak, akik még Biblián kívüli bizonyítékokkal is egyezőnek látják ezt.²⁵ Ennek ellenére ez nehezen tekinthető Ezékiás idejéből származó történeti adatnak. Inkább arról van szó, hogy a Krónikás Ezékiás kegyességére akar rámutatni ezzel, így datálás céljára az adat nem használható.²⁶ Ezékiás reformja az életbelépés ütemétől függetlenül eredményekkel járt és a Jósaiás-féle csaknem száz évvel későbbi reform előfutárának tekinthető.²⁷ Valószínűleg ellenzői is akadtak a reformnak, ahogy az kiderül az asszír követ beszédéből. Bár a Biblia nem beszél róla, Ezékiás reformjának nyilván voltak társadalmi céljai is. A JHWH tiszteletéhez való visszatérés valószínűleg magába foglalta azoknak a fennálló gazdasági visszaéléseknek a megszüntetését is, amelyeket Ézsaiás és Mikeás ostorozott. Ebben az időben kezdték használni a királyi bélyegzővel ellátott edényeket, ami valamilyen kincstári vagy igazgatási reformra enged következtetni.²⁸ Ezeket a „*l^emelek*” (K l m l) feliratú pecsétet Júda számos városában megtalálták, s vezető régészek, pl. Y. Aharoni²⁹ vagy N. Na’aman³⁰ úgy tekintenek rá, mint a társadalmi reform bizonyítékára.

²³ Ehhez jön még az az érv, amit G.W. Ahlström fogalmazott meg a *bámót* szóhoz kapcsolódó eltérő ígahasználásban (2Krn 18:4: ׀ב, 2Krn 31:1: j ׀ – micsoda különbség!; vö. *The History of Ancient Palestine* (Minneapolis 1994), 703.

²⁴ Három kutató írásainak tudható be, hogy ez a nézet ma is tartja magát. A három név: W.F. Albright, H.N. Richardson és H.H. Rowley. A tanulmányok: W.F. Albright: „The Judicial Reform of Jehoshapat”, in: *Alexander Marx Jubilee Volume on the Occasion of His 70th Birthday: English Section* (1950), 62–69; H.N. Richardson: „The Historical Reliability of Chronicles”, *JBR* 26 (1958) 12; H.H. Rowley: „Hezekiah’s Reform and Rebellion”, in: *Men of God* (London 1963). Vö.: Lowell K. Handy kritikáját: „Hezekiah’s Unlikely Reform”, *ZAW* 100 (1988) 11–115.

²⁵ Például J.M. Myers: *II Chronicles* (AB 13, Garden City 1965), 170.

²⁶ Rég felfigyeltek már a Hósea próféciái és a Deuteronomium közötti hasonlóságokra, vö. A. Alt: *Kleine Schriften* (München 1953–1959), 2: 250–275 és von Rad, G.: *Studies in Deuteronomy* (Chicago 1953), 68. Ha ez helytálló, feltételezhető, hogy i.e. 722 után a menekültek, akik Júdában telepedtek le, magukkal vitték a Deuteronomium (elődjének) könyvét. Ehhez kapcsolódóan említtem meg M. Haran javaslatát, szerinte Ezékiás reformjának alapjául a Papi Kódex szolgált, in: *Temples and Temple Service in Ancient Israel* (Oxford 1978), 141–144.

²⁷ Bright 1986: 271–272.

²⁸ Bright 1986: 273. Lákis III-s réteg.

²⁹ Y. Aharoni: *The Land of the Bible* (Philadelphia 1979²), 394–400.

³⁰ N. Na’aman: „Sennacherib’s Campaign to Judah and the Date of the *lmlk* Stamps”, *VT* 29 (1979) 61–86.

A háborúra Ezékiás tudatosan készült.³¹ Az előkészületek a fővárosra, Jeruzsálemre koncentráltak. Megerősítette a város falait (vö. Ézs 22:9-10) és biztosította a város vízellátását is egy esetleges ostrom idejére. Ez a híres Siloam csatorna,³² ami a Gihon patakot köti össze a Siloam medencével (2Kír 20:20; 2Krón 32:3-4; Ézs 22:11). A csatornát két irányból kezdték vésni, s a két csapat majdnem elkerülte egymást. 1,5 méterre egymástól már hallották egymás hangját, s módosítottak az irányon, így végül is sikerült elkészíteni az 534 méter hosszú csatornát. A találkozást egy felirat örökítette meg a falon, ez a híres Siloam-felirat, az I. Templom korának egyik leghíresebb óhéber nyelvemléke.³³

Nyílt szakításra Szargon ideje alatt nem került sor, amikor azonban fia, Szanhérib került trónra, Ezékiás megtagadta a hűbéradó fizetését. II. Szargon halála után (i.e. 705) lázadások törtek ki az asszír birodalom több területén. Miután Szanhérib leverte keleten a babiloni felkelést, 701-ben Szíria-Palesztina lázadó kis államai ellen vonult. Gazdasági szempontból másodlagos fontosságú volt Jeruzsálem. Annál fontosabbak voltak a főníciai városok, ezek jelentették az utat a tengerhez, ezek voltak a gazdag kereskedővárosok. Éppen ezért Szanhérib először a tengerparti városokat hódította meg. Legelőször Tíruszt (Cór) vette be, s az elmenekült király, Luli helyére saját bábkirályát ültette a trónra.³⁴ Eztán délre fordult. Asdód, Moáb, Ammon és Edom azonnal behódolt, nem így Júda és Askelon. A szövetségesek egyiptomi segítségben bíztak, ám az egyiptomi hadak Eltekénél³⁵ súlyos vereséget szenvedtek. Askelon után csak Júda maradt talpon, s az asszír sereg hamarosan Júdában pusztított. Szanhérib saját jelentése szerint 46 várost pusztított el,³⁶ a 2Kír 18:7 szerint köztük köztük volt Lákis városa is. Ezt az ostromot más forrásból is ismerjük: Szanhérib

³¹ Összefoglalja és a régészeti oldalt is bemutatja O. Borowski cikke: „Hezekiah's Reforms and the Revolt against Assyria”, *BA* 58 (1995) 148–155.

³² M. Broshi szerint a csatorna egyszerűen azért épült, mert az északi menekültáradat miatt felduzzadt a város lakossága; vö.: „The Expansion of Jerusalem in the Reigns of Hezekiah and Manasseh”, *IEJ* 24 (1974) 21kk.

³³ A felirat ma Isztambulban látható. Források: *KAI* 189; *TSSI* 21–23.

³⁴ Tírusz aranykora ezzel véget ért, a tengeri kereskedelemben betöltött szerepét átvették a görögök. Luli menekülését egy asszír relief is megörökítette, helyére Tuba'lu (Ethbaal) került, az események áttekintéséhez lásd Ahlström, 707–708. Némileg más E.A. Knauf rekonstrukciója: „Sennacherib at the Berezina”, in: L.L. Grabbe (ed.): *'Like a Bird in a Cage' The Invasion of Sennacherib in 701 BCE* (JSOTSup 363; Sheffield 2003.), 141–149.

³⁵ Valószínűleg Tell esh-Shallaf, Jabnehtől 3 km-re északra. Jós. 19:44 és 21:23 szerint dáni terület.

³⁶ Ezek közül hét feltárást vizsgál meg a Blakely/Hardin szerzőpáros, s a korábbi pusztításukat inkább 734-re datálja; vö. J.A. Blakely / J.W. Hardin: „Southwestern Judah in the Late Eight Century B.C.E.”, *BASOR* 326 (2002) 11–64.

ninivei palotájának falán reliefek sora örökítette meg a király tetteit.³⁷ Lákis ostroma is köztük van. Az ásatások is megerősítik,³⁸ hogy ekkor pusztult el a város.³⁹ Jeruzsálem azonban nem pusztult el, sőt meg sem ostromolta az asszír sereg. Bármennyire elterjedt mind a teológiai oktatásban, mind a teológiai irodalomban, az asszír sereg nem fogott a város ostromához. Igaz, hogy Ezékiást „bezárták, mint madárt a kalitkába” – de ebben az esetben ez blokádot jelent és nem ostromot!⁴⁰ Ma már az asszír források pontos elemzése is ezt támasztja alá.⁴¹

A helyzet természetesen így is válságos volt és Ézsaiás hiába bízta a királyt és ígérte Isten segítségét, a király gyengének bizonyult: behódolt és magas adót fizetett Szanhéribnek.⁴² A rendkívül magas hűbéradó kifizetéséhez Ezékiásnak még a Templomot is ki kellett fosztania.⁴³ A blokádot hirtelen abbahagyták, a főváros megmenekült. Jeruzsálem váratlanul megmenekülésére két magyarázatot szoktak adni: Szanhérib seregében járvány tört ki (2Kir 19:35), ill. otthoni események miatt haza kellett mennie. A két magyarázat nem zárja ki egymást, a járvánnyal kapcsolatos teóriát megerősíti a hérodotoszi hagyomány, erről bővebben később.

IV. SZANHÉRIB HADJÁRATA

Mikorra tehetjük Szanhérib harmadik⁴⁴ hadjáratát? A kérdéssel tanulmányok hosszú hosszú sora foglalkozik, magamban csak ezt a címet adtam a témával kapcsolatos írásoknak: „Ezékiás 14. éve” (2Kir 18:13 és Ézs 36:1).⁴⁵ Erre a

³⁷ A relief legalaposabb elemzését C. Uehlinger végezte el: „Clio in a World of Pictures – Another Look at the Lachish Reliefs from Sennacherib’s Southwest Palace at Nineveh”, in: Grabbe 2003: 221–305.

³⁷ ZAW 70 (1958) 221–227.

³⁸ D. Ussishkin: „Excavations at Tel Lachish 1973–197, Preliminary Report”, *Tel Aviv* 5 (1978) 1–97, a 3. réteg elemzésénél, kül. 28–60. Valamint ugyanő: *The Conquest of Lachish* (Tel Aviv 1982).

³⁹ W.H. Shea egy Biblián kívüli szöveget is azonosít, aminek kapcsán elemzi Lákis ostromát; vö. „Sennacherib’s Description of Lachish and of its Conquest”, *AUSS* 26 (1988) 171–180.

⁴⁰ Csak néhány név az ostrom elutasítói közül: R. Albertz, E.A. Knauf, N. Na’aman, N.P. Lemche.

⁴¹ Vö. Mayer 2003.

⁴² Az asszír adó kapcsán említsük meg Vargyas Péter nevét. A nemrég elhunyt ókortörténész Babilónia pénztörténetének nemzetközi hírű kutatója volt. Vonatkozó tanulmánya: „Sennacherib’s Alleged Half-shekel Coins”, *JNES* 61 (2002) 111–115.

⁴³ Valószínűleg ez a magyarázata annak, hogy az asszír beszámolóban jóval több zsákmány szerepel, ezt is ideszámolták.

⁴⁴ Összesen 8 hadjáratról tudunk: 1. Babilónia és Élam ellen; 2. kassziták ellen, 4. Bit-Iákin ellen alsó-Mezopotámiában; 5. a Tigristól keletre élő hegyi törzsek ellen; 6. ismételt hadjárat Bit-Iákin ellen; 7–8. Élam ellen. A harmadik hadjárat földrajzi és kronológiai sorrendjéhez lásd N. Na’aman: „Sennacherib’s Campaign to Judah and the Date of the *Imlk* Stamps”, *VT* 29 (1979) 64–65.

⁴⁵ A következőkben csak a felhasznált és fontosabbnak ítélt munkákat említjük lábjegyzetben. Részletesebb bibliográfiához lásd a Grabbe 2003: 324–346.

kronológiai problémára mind a mai napig nem született teljesen elfogadott megoldás a bibliatudományban. A 2Kí 18:13 szerint Szanhérib hadjárata Ezékiás 14. évében történt. Néhány verssel korábban (2Kí 18:9) Samária elestéről olvasunk, amit Ezékiás uralmának 6. évére tesznek. A két esemény közt 8 év telik el, tehát ha Samária i.e. 721-ben esett el, a hadjárat i.e. 713-ban történt. Szanhérib azonban csak i.e. 705 körül került trónra. Talán nem véletlen, hogy a Krónikás kihagyja a kormeghatározást elbeszéléséből. Ha így van – bár erre nincs bizonyíték –, akkor a probléma nem újkeletű. Említést tesz a 2Kí az etióp király, Tirhaka erőinek közeledtéről is. Egyiptomot ekkortájt valóban etióp dinasztia uralta, de biztos, hogy Tirhaka csak Ezékiás halála után került trónra. A probléma tehát összetett.

A legtöbben egy kettős hadjáratra gondolnak,⁴⁶ eszerint a város felszabadulása később, egy írásban fel nem jegyzett hadjáratban történt. Általában J. Bright⁴⁷ nevéhez kötik a kettős hadjárat elméletét, a kicsit alaposabb cikkek tanítómesterének, W.F. Albright-nak tulajdonítják. Valójában sokkal régebbi a gondolat, másfél évszázados és G. Rawlinson nevéhez fűződik.⁴⁸ Olyan kutatók tartoznak e nézet zászlaja alá, mint H. Winckler,⁴⁹ I. Benzinger,⁵⁰ Sir E.A. Wallis Budge,⁵¹ W.F. Albright,⁵² L. Finkelstein,⁵³ Sir Federic Kenyon,⁵⁴ John Bright, S.H. Horn.⁵⁵ A „kettős hadjárat” teória képviselői között két csoportot különíthetünk el. Az első tábor (pl. Winckler, S.H.Horn) szerint ez az i.e. 701-es hadjárat után történt egy-két évvel. Ha figyelmesen elolvassuk Szanhérib annaleseit, akkor ő ez időben egészen más térségben tartózkodott. Ráadásul nem oldja fel a teória azt az anakronizmust sem, amit Tirhaka etióp király említése jelent. Népszerűbb a második nézet, melynek képviselői szerint Szanhérib hadjárata röviddel

⁴⁶ C. van Leeuwen: „Sanherib devant Jérusalem”, *OTS* 14 (1965) 245–272, nem jutottam a tanulmányhoz, idézi R. Liwak.

⁴⁷ J. Bright: *A History of Israel* (London 1972), 396–398; magyarul: *Izráel története* (Budapest 1986), 274kk., különösen 275.

⁴⁸ Rowley alaposan utánajár és részletesen bemutatja az écáh útját; vö. Rowley 1963: 107–108. Rawlinson, G. *The History of Herodotus* c. 1858-ban írt munkájában (447kk.) találkozunk először a kettős hadjárat gondolatával, de egy később, 1864-ben írt könyvében egy megjegyzésben elismeri, hogy ő is kölcsönözte valakitől, *The Five Great Monarchies of the Ancient Eastern World* (864; 439).

⁴⁹ H. Winckler: *Alttestamentlichen Untersuchungen* (1892, 28kk) és *Geschichte Babylonien und Assyriens* (1892, 253kk).

⁵⁰ I. Benzinger: *Die Bücher der Könige* (Freiburg 1899), 179.

⁵¹ E.A.W. Budge: *History of Egypt*, VI, (London 1902), 141kk, 149kk.

⁵² W.F. Albright: „The Date of Sennacherib’s Campaign against Hezekiah”, *BASOR* 130 (1953) 8–11.

⁵³ L. Finkelstein: *The Jews, I*, (Philadelphia 1949), 43.

⁵⁴ F. Kenyon: *The Bible and Archaeology* (New York 1940), 52.

⁵⁵ S.H. Horn: *Seventh Day Adventist Bible Dictionary* (Washington 1960), 466, 980, 1102.

azután kezdődött, hogy Tírhaka trónra került i.e. 687-ben vagy 686-ban.⁵⁶ Az említett anakronizmust ez az elmélet feloldja ugyan, de egy még nagyobbat kreál helyette, hiszen szinte bizonyos, hogy Ezékiás meghalt Tírhaka trónralépése előtt. Más tudósok⁵⁷ nem látnak bizonyítékot erre a 2. hadjáratra, ill. arra, hogy Ezékiás uralma tovább tartott volna i.e. 698-nál, ezért mind az adófizetést, mind Jeruzsálem felszabadulását az i.e. 701-es asszír invázió idejére teszik.⁵⁸ A kutatók ismét más csoportja⁵⁹ a Jeruzsálem felszabadulásáról szóló elbeszélést legendának tartják. Ezért jut Childs már említett 1967-es könyvében arra a következtetésre, hogy

it seems unlikely that a satisfactory historical solution will be forthcoming without fresh extra-biblical evidence.⁶⁰

Ennél óvatosabb és józanabb állásfoglalást e sorok írója sem tud elképzelni. De más elképzelések is akadnak, említsünk meg egyet érdekességképpen. A. K. Jenkins⁶¹ szerint Jeruzsálem felszabadulási legendájának szintén van történelmi háttere, de ez az Asdód által vezetett felkelés (i.e. 714-712). A felkelést II. Szargon verte le. Később ezt az esemény értelmezték újra, így alakult ki a ma előttünk álló szöveg. A pontos datálás kérdése megoldatlan, a felvázolt elméletek közül egyik sem nyújt megoldást a kérdésre.

Nem egyértelmű, *mennyire volt sikeres, ill. sikertelen Sanchérib hadjárata*. A Krónikás elbeszélését nem tartom értékelhetőnek ilyen szempontból, de a másik két bibliai hely, a 2Kírá és Ézs 36 sem egyezik. Említettem, hogy a 2Kírá szerint Ezékiás adót fizetett az asszír királynak, míg az Ézs 36-ból ez kimaradt. Ha követjük a tudósok többségét, akik szerint a 2Kírá-ból került

⁵⁶ Vö. W.H. Shea már említett 1988-as tanulmányát. Lásd még Shea: „Sennacherib's Second Palestinian Campaign”, *JBL* 104 (10988) 401–418. Nézeteit C. Beggs is támogatja: „Sennacherib's Second Palestinian Campaign An Additional Indication”, *JBL* 106 (1987) 685–692. Később egy másik tanulmányban is visszatért Shea a kérdéshez: „The New Tirhakah Text and Sennacherib's Second Palestinian Campaign”, *AUSS* 35 (1997) 181–187.

⁵⁷ S.R. Driver (in: *Authority and Archaeology*, 1899, 107kk); G. Nagel: *Der Zug des Sanchérib gegen Jerusalem* (1902, 66kk); D.D. Luckenbill: *The Annals of Sennacherib* (1924, 13); B.W. Anderson: *Understanding the Old Testament* (1957, 281kk); D.J. Wiseman (in: *Documents from Old Testament Times*, 1958, 65); W.W. Hallo: „From Qarqar to Carchemish”, *BA* 23 (1960) 34–61, stb.

⁵⁸ Legmarkánsabb képviselőjük H.H. Rowley (1963: 98–132). Lásd újabban F.J. Yurco: „The Shabaka-Shebitku Coregency and the Supposed Second Campaign of Sennacherib Against Judah: A Critical Assessment”, *JBL* 110 (1991) 35–45. Bírálathoz lásd Shea 1997-es cikkét.

⁵⁹ G. Fohrer: *Das Buch Jesaja 2* (Zürich 1972), O. Kaiser: *Der Prophet Jesaja. Kapitel 13–39* (Göttingen 1973), 292kk, valamint szintén ő: „Die Verkündigung des Propheten Jesaja im Jahre 701”, *VT* 18 (1969) 304–315; J. Gray: *I & II Kings* (London 1970²), 662.

⁶⁰ Childs 1967: 120. Ugyanilyen következtetésre jutott már 1926-ban L.L. Honor: *Sennacherib's Invasion of Palestine c. könyvében* (p. xiv.) – nem jutottam hozzá könyvéhez, idézi Jenkins, 285, valamint J. Bright is erre a következtetésre jut a kérdéstről írt külön excursusa végén (Bright 1986: 288–298).

⁶¹ A.K. Jenkins: „Hezekiah's Fourteenth Year. A new interpretation of 2 Kings XVIII 13–XIX 37”, *VT* 26 (1976) 284–298.

át Ézs-ba az elbeszélés, akkor szándékos kihagyásról van szó. Foglalkoznunk kell itt egy másik szöveggel is. Nem csak a Szentírás, hanem maga Szanherib is beszámol a hadjáratról.⁶² Számos fordításban⁶³ elérhető a szöveg, én D. Winton Thomas és Leo Oppenheim munkáját használtam.⁶⁴ A Biblián kívüli szöveggel azért is szükséges foglalkoznunk,⁶⁵ mert egyes tudósok⁶⁶ éppen erre a szövegre hivatkozva állítják, hogy az asszír hadjárat elsöprő győzelemmel ért véget, s a visszavonulásukról szóló történet pusztán csak legenda. A szövegből megtudhatjuk, hogy Szanherib 46 megerősített falú várost és számtalan falut rombolt le. A már említett Lákist (Tell ed-Duweir⁶⁷) ábrázoló dombormű betekintést nyújt a magas szintű asszír haditechnikába (pl. ostromgépek használata, sáncok emelése). Ezékiásról pedig egyenesen azt mondja a szöveg, hogy „őt magát bezártam mint egy madarat a kalitkába, városába, Jeruzsálembé”.⁶⁸ A fizetett adó mennyisége itt 30 talentum arany, 300 talentum ezüst, értékes kövek, elefántcsont faragások, elefántcsontból készült székek. A samáriai ásatásokon előkerült ilyen szék, ami valóban jólérről árulkodik: az asszíroknak volt mit elvinniük. Sajnos azonban nem derül ki, hogyan végződött Jeruzsálem ostroma és ismerve az asszír annalesek dicsekvő stílusát ez mindenestre elgondolkodtató. Vereségről, visszavonulásról nem olvashatunk, de nem olvasunk Jeruzsálem feletti elsöprő győzelemről sem. Igazat kell adnunk Rowley-nak:

⁶² A beszámoló nál maradvá tulajdonképpen nem egy szövegről van szó, hanem több változata is fennmaradt. D.D. Luckenbill kutatása óta (*The Annals of Sennacherib*; Chicago 1924) egy változatot fogadnak el végleges verzióknak, ez került be a köztudatba mint Szanherib beszámolója, bár maga Luckenbill könyvében (115–88) több szöveget ismertet: Taylor prizma, Oriental Institute prizma, Rassam cylinder, Bull felirat és a „Ninive (Nebi Yunus) Slab felirat” (utóbbi csak egyetlen mondat erejéig foglalkozik az eseménnyel). Lásd ezekhez R. Liwak: „Die Rettung Jerusalems im Jahr 701 v. Chr.”, *ZThK* 83 (1986) 138kk; továbbá Cogan/Tadmor: *II Kings*, 246–251 külön excursusban hasonlítja össze az asszír forrásokat a héber szöveggel.

⁶³ R. W. Rogers: *Cuneiform Parallels to the Old Testament* (New York 1912), 340kk.; H. Gressman: *Altorientalische Texte zum Alten Testament* (Tübingen 1926²), 352kk. – E. Ebeling fordítása; K. Galling: *Textbuch zur Geschichte Israels* (Tübingen 1950), 56kk; Pritchard, J.B.: *ANET* (1955², 287kk) – A.L. Oppenheim fordítása; D. W. Thomas: *Documents from Old Testament Times* (1958; 64kk) – D.J. Wiseman fordítása.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ A Biblián kívüli források nélkül inkább II. Szargon idejére tennénk Jeruzsálem ostromát. Jó értékelést ad az asszír szövegek fontosságáról Diana Edelman egy fordított megközelítéssel; kérdése: hogyan látnánk az elbeszélést, ha nem ismernénk sem a lákisi domborművet, sem az ékírási forrásokat? Vö. D. Edelman: „What if We Had No Accounts of Sennacherib’s Third Campaign or the Palace Reliefs Depicting His Capture of Lachish?”, *BibInt* 8 (2000) 88–103.

⁶⁶ T. K. Cheyne: *Introduction to Isaiah* (1889²), 221kk; M. Noth: *History of Israel* (1960²), 268.

⁶⁷ Az azonosítás W.F. Albright javaslata, sajnos nem biztos.

⁶⁸ Vö. Luckenbill 1924: 70. Ugyanez a kifejezés (*kima iššūr quppi ʿišrišu*) egy másik hadjárat leírásában is előfordul, vö. J.B. Geyer: „2Kings XVIII 14-16 and the Annals of Sennacherib”, *VT* 21 (1971) 604–606.

It seems to me wiser to examine both the Assyrian and the Biblical accounts equally critically, and not to treat the Assyrian account with a ready confidence while dismissing the Biblical with an equally ready scepticism.⁶⁹

Nem tudjuk, hogyan végződött Jeruzsálem ostroma. A város mindenestre megmenekült, s ennek komoly teológiai következménye is lett: Jeruzsálem felszabadulása megerősítette a Sion sérthetetlenségébe vetett hitet, ami később rendíthetetlen nemzeti dogmává lett.⁷⁰ Jeruzsálem ostromától függetlenül az asszír hadjárat sikeres volt. Ennek gazdasági hatása is nagy volt, bár a korábbi képet, miszerint a 7. sz-i Júda csak halvány árnyéka a 8. sz-i királyságának és általános gazdasági hanyatlás következett be, át kell értékelnünk.⁷¹

Itt említeném meg az asszír tábor legendákkal övezett pusztulásáról szóló beszámolót, amit Hérodotosz⁷² hagyott ránk. A főszereplő itt is Szanhérib, de a helyszín Egyiptom. Eszerint Szethosz fáraónak egy istenség álmában segítséget ígér az asszír vezér (a szövegben: „az arabok és asszírok királya”) ellen. Egy éjszaka folyamán egy seregnyi egér megsemmisíti az asszír sereg minden lándzsáját, íját, pajzsát, összes fegyverét, így azoknak fegyvertelenül kell elmenekülniük másnap. Ezen a napon Hephaestos templomában felállították az egyiptomi király szobrát kezében egy egérrel, s egy felirattal a szobron, mely így szól: „nézz rám és féld az isteneket!” Itt is van aki elutasítja,⁷³ van aki elfogadja⁷⁴ a történetet. Van aki „kétely nélkül”⁷⁵ elfogadja, hogy a bibliai elbeszélés párhuzamával van dolgunk itt, mások támasztanak némi kételyt,⁷⁶ ismét mások független hagyománynak tartják.⁷⁷ Herodotosz első kritikusa Josephus volt. A történetre hivatkozva megjegyzi,⁷⁸ hogy téves, amikor az arabok, s nem az asszírok királyának nevezik Szanhéribet. E gondolat fonala tovább gombolyítható. Szanhérib

⁶⁹ Rowley, 107.

⁷⁰ Lásd még W. H. Schmidt: *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte* (Neukirchen 1996), 288.

⁷¹ Itt elsősorban A. Faust tanulmányára utalunk: „Settlement and Demography in Seventh-Century Judah and the Extent and Intensity of Sennacherib's Campaign”, *PEQ* 140 (2008) 168–194.

⁷² Hérodotosz II, 141.

⁷³ W. Rudolph, R.H. Pfeiffer, M. Noth, G.W. Ahlström stb. Rudolph nem egyszerűen kritizál, hanem egy érdekes megoldást javasol: szerinte gematriáról van szó, ha ugyanis összeadjuk az „én az Úr vagyok a te Istened” kifejezés betűinek számértékét, 185-öt kapunk (185.000 a szövegben előforduló szám).

⁷⁴ Skinner (*Isaiah* 1–39, 247kk), J. Bright stb. Általánosságban szólva ma már sokkal árnyaltabban kell Hérodotosz munkásságát látnunk, mint korábban. A vonatkozó irodalmat feldolgozza és néhány ókori forrásokkal hérodotoszi részeket egybevet a probléma szemléltetéséhez Lester L. Grabbe, vö. Grabbe 2003: 119–140. Jól megfogalmazott módszertani pontja a 139–140. oldalon olvashatóak.

⁷⁵ Gray, 964.

⁷⁶ Bright 1986: 276–277, Childs 1967: 101, 70. láb.

⁷⁷ Grabbe 2003: 135.

⁷⁸ Josephus: *Antiquities* X.19.

nem csak hogy nem volt az arabok királya, de sosem vezetett hadjáratot Egyiptom határáig, 701-ben egész biztosan nem. Szanhérib fia, Eszarhaddon viszont igen, ő volt az, aki először megtámadta Egyiptomot i.e. 674-ben, s ahogy azt a Babiloni Krónikában⁷⁹ olvashatjuk: „Ádár 5. napján az asszír sereget megverte Egyiptom.” Ez az asszír vereség ívódott be az egyiptomi emlékezetbe, ahogy azt S. Smith megállapítja.⁸⁰ Másodikkal pedig maguk az arabok vezették a Sinai északi részén az asszírokat vízelőhelyekhez, s így tudták 671-ben megverni Egyiptomot. Ez a későbbi együttműködés lehet a magyarázata annak, hogy a későbbi hagyományban már Szanhérib is mint az arabok királya áll előttünk. Az egerek (patkányok?) említéséből következtetnek arra, hogy járvány üthetett ki az asszír seregben. A görög folklór az egereket a pestis, valamint Apollo Smintheus (szó szerint „egér”) istenség jelképének tekintette, s utóbbit egérrel a kezében ábrázolták, Mindez azt sugallja, ahogy azt W. Baumgartner megjegyzi,⁸¹ hogy Herodotosz görög köntösbe öltöztette az „egyiptomi” anyagot. Módszertani szempontból azonban továbbra sem az a kérdés, hogy mi a két elbeszélés kapcsolata, hanem hogy mi volt Herodotosz forrása? Valóban „egyiptomi” forrásra támaszkodott, vagy olyan Egyiptomban letelepedett görögöktől nyert információt, akik egy számukra otthonos elképzelést applikáltak egy egyiptomi szoborra?⁸² A. Rofé kiadatlan disszertációjában⁸³ azt a lehetőséget vetette fel, hogy Herodotosz története a jeruzsálemi történet visszhangja. Talán zsidó telepések útján került Egyiptomba, ahol a történet önálló irodalmi életre kelt. Mindenesetre világos, hogy Herodotosz történetének vajmi kevés köze van Júda Szanhérib általi leigázásához, s az vagy Eszarhaddon sikertelen hadjáratának irodalmi lecsapódása, vagy Szanhérib kudarcának egy későbbi, jócskán módosult változata.

V. ÉZS 36 ELEMZÉSE

Ézsaiás 36. fejezete szervesen illeszkedik egy nagyobb részbe, a 36–39. fejezetek alkotta körbe. Még a 19. században W. Gesenius fogalmazta meg, hogy Ézs 36–39 kölcsönzés a 2Kir párhuzamos részéből, s az előtte álló

⁷⁹ A.K. Grayson: *Assyrian and Babylonian Chronicles*. (Locust Valley 1975), 84–16.

⁸⁰ In: *The Cambridge Ancient History* (Cambridge 1925¹, 1970); 3: 74, 85.

⁸¹ W. Baumgartner: „Herodots babylonische und assyrische Nachrichten”, in: *Zum Alten Testament und seiner Umwelt* (Leiden 1959), 306.

⁸² Baumgartner, op.cit., 308., Grabbe 2003: 135kk – aki bemutatja a két elbeszélés közti fontos különbségeket.

⁸³ A. Rofé: *Israelite Belief in Angels in the Pre-exilic Period as Evidenced by Biblical Traditions* (Jerusalem 1969, ivrit) – a dolgozathoz nem jutottam hozzá, többen idézik.

blokkhoz illesztették függelékként.⁸⁴ Szokás ezért a részt „történelmi appendixnek” is nevezni.⁸⁵ Ezt a véleményt azóta is többen osztják.⁸⁶ Az Ézs 36–39 szakasz legegyszerűbben három részre tagolható:

- 36:1–37:38 konfrontáció;
- 38:1–22 Ezékiás gyógyulása;
- 39:1–8 prófétai elbeszélés, amiben Ézsaiás bejelenti Ezékiás büntetését.⁸⁷

Vagyis három nagyobb egység különíthető el: a 36–37. fejezet, a 38. és a 39. fejezet. Az első rész tovább tagolható, tehát nem követünk el nagy hibát, ha tanulmányunkban csak a 36. fejezetet vizsgáljuk. A három részt a bevezető formák is jelzik:⁸⁸

- a 36–37. fejezetek előtt: $\text{W}h\text{Y}q\text{z}j\text{ }i\text{ }J\text{I}\text{M}\text{I}'\text{ }h\text{nx}\text{; }h\text{rc}[\text{ }[\text{ }[\text{B}r\text{ }p\text{B}]\text{ }y\text{h}j\text{;}$
- a 38. fejezet előtt: $\text{t}\text{W}m\text{I}\text{; }W\text{hY}q\text{z}j\text{ }i\text{ }h\text{I}\text{ }j\text{; }p\text{h}h\text{; }p\text{ym}\text{I}\text{B}\text{;}$
- a 39. fejezet előtt $\text{I}\text{ }b\text{BA}\text{U}\text{I}\text{ }m\text{; }d\text{a}\text{I}\text{ }B\text{A}\text{=B}\text{; }d\text{a}\text{I}\text{ }B'\text{ }J\text{d}'\text{r}\text{m}\text{ }j\text{ }I\text{ }v\text{; }a\text{w}\text{h}\text{h}'\text{ }t\text{ }[\text{ }B\text{.}$

Az elbeszélés formailag próza, az időrendiséget tekintve pedig érdekes módon retrospektív, hiszen a 38–39. fejezetben leírtak időben megelőzők Jeruzsálem blokádját, tehát a 36–37. fejezetben leírtakat. Műfajilag összességében a 36–39. fejezetek alkotta szakasz ún. királyi elbeszélés („royal narrative”), amit a 2Kir 18–20 szakasz megváltoztatásai jeleznek.⁸⁹ A 36. és 37. fejezetből álló rész műfajilag tovább pontosítható. Az Ézs 36–37-et tekintették már történelmi elbeszélésnek, prófétai elbeszélésnek, legendának. A történelmi és legendás elemek fontosak, mégis Sweeneynek adunk igazat:⁹⁰ a történet középpontjában a JHWH és Szanhérib közötti konfrontáció áll. Az Ézs 36 ilyen formán konfrontációs történet („a confrontation story”), ami a prófétai elbeszélés egyik változatának tekintendő. A konfrontációs elbeszélés a próféta és ellenfele közötti összeütközésre

⁸⁴ W. Gesenius: *Der Prophet Jesaja* (Leipzig 1821).

⁸⁵ Például O. Eissfeldt: *The Old Testament. An Introduction.* (New York 1965), 328, Rózsa H.: *Az Ószövetség keletkezése II* (Budapest 1996), 99.

⁸⁶ J. Meinhold: *Die Jesajaerzählungen Jesaja 36–39* (1898), H.M. Orlinsky: „The Kings-Isaiah Recensions of the Hezekiah Story”, *JQR* 30 (1939/1940) 33–49; W. Rudolph: „Sanherib in Palästina”, *PJB* 25 (1930) 59–80; Sellin/Fohrer: *Introduction to the Old Testament* (Nashville 1968), 370; Rózsa 1996: 99. Újabbban C.R. Seitz próbálta visszahelyezni az Ézs 36–39-et Proto-Ézsaiás egészébe, inkább kevesebb, mint több sikerrel. Azt is igyekszik bizonyítani, hogy eredetileg is ide tartozott, nem a 2Kir-ből átvett anyagról van szó. Vö. *Zion's Final Destiny: The Development of the Book Isaiah; A Reassessment of Isaiah 36–39* (Minneapolis 1991). A könyv legjobb értékelése és koncepció bírálata M. A. Sweeney recenziójában olvasható; vö. *AJS* 19 (1994) 77–79.

⁸⁷ Vö. M.A. Sweeney: *Isaiah 1–39, with an Introduction to the Prophetic Literature* (FOTL, Grand Rapids 1996), 454.

⁸⁸ Sweeney 1996: 455.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Sweeney 1996: 471kk.

fókuszál, hogy legitimizálja a próféta ígét. Ilyen található az Ám 7:10–17-ben (Ámós és Amacjá) vagy a Jer 27–28-ban (Jeremiás és Hananja).

A történet máshol is megtalálható a Bibliában, a 2Kír 18:13 és a 18:17–20:19 határolta szakaszban,⁹¹ továbbá a Krónikák könyvében (2Krn 29:3kk). A szövegek nagyfokú hasonlóságot mutatnak, de különbségek is akadnak.⁹² A 2Kír 18:13 után egy rövid beszámoló található arról, hogy Ezékiás milyen hadisarcot fizet Szanhéribnek (13–16. versek), a 2Kír 17 szerint az asszír király a hadvezérét, udvarmesterét és pohárnokát küldte el, míg az Ézs 36:2 csak a kincstárnokot említi, továbbá a 2Kír-ből hiányzik Ezékiás hálaadó imája (Ézs 38:9–20).⁹³ A Krónikák könyvében legelőszőr Ezékiás vallási reformjáról olvasunk, amit a Krónikás szerint Ezékiás már uralkodásának legelső hónapjában elkezdett. Hosszasan olvashatunk a reform részleteiről és nem hallunk a rézkigyórol, amit szintén Ezékiás szüntetett meg a másik két elbeszélés szerint. Szanhérib Ezékiás elleni hadjárata csak ezután következik.

Mikor keletkezett Ézsaiás könyvének 36. fejezete? A kutatók véleménye a szöveg keletkezési idejét illetően megoszlik. A kérdés elválaszthatatlan a parallel szakaszok kapcsolatának kérdésétől, nevezzük ezt prioritás problémának. Duhm szerint⁹⁴ a történeti függelék a Királyok könyvének redaktora állította össze és viszonylag későn, a Krónikák könyvének keletkezése után csatolták a három „könyv”-ből kialakított egységhez, amikor még a 40–66 fejezetek nem tartoztak Ézsaiás könyvéhez. A részgyűjtemények kései datálásából következik, hogy Duhm szerint Ézsaiás könyvének a végső redakciója is igen későn történt. Clements⁹⁵ szerint legkorábban Jósias idejére datálható, Garbini⁹⁶ és Ackroyd⁹⁷ szerint a fog-

⁹¹ A szakasz magyarázatát ma is uralja az ún. Stade-Childs hipotézis. Vö. B. Stade: „Miscellen: Anmerkungen zu 2 Kö. 15-21”, ZAW 6 (1986) 156–189. Stade itt különbözteti meg az „A” és „B” forrást (2Kír 18:13–16 és 2Kír 18:17–19:37). Utóbbin belül is megkülönbözteti a B1 és B2 részeket. Ezt cizellálja majd Childs 1967-es könyvében a B1 és B2 pontosabb elválasztásával: *Isaiah and the Assyrian Crisis* (SBT 2/3; London 1967). (A B2 véget ér a 35. verssel – Wildberger is elfogadta Ézsaiás kommentárjában.) A szakasz újabb vizsgálatához kutatástörténeti áttekintéssel lásd P.S. Evans: *The Invasion of Sennacherib in the Book of Kings* (VTS 125; Leiden 2009).

⁹² A szövegek egymás közti viszonyát és kialakulását vizsgálja tanulmányában A.H. Konkel is. Terjedelme miatt nem térünk ki ismertetésére, de hasznos olvasmány. A.H. Konkel: „The Sources of the Story of Hezekiah in the Book of Isaiah”, VT 43 (1993) 462–482.

⁹³ Tulajdonképpen egy zsolttárról van szó, vö. J. Begrich: *Der Psalm des Hiskia* (1926); P.A.H. de Boer: „Notes on Text and Meaning of Isaiah XXXVIII, 9-20”, OTS 9 (1951) 170–86.

⁹⁴ B. Duhm: *Das Buch Jesaja* (HAT; Göttingen, 1882; 1914³; 1922⁴).

⁹⁵ R.E. Clements: *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem* (Sheffield 1980).

⁹⁶ G. Garbini: *Il bilinguismo dei Giudei*; (Vicino Oriente 3; Roma 1980) – munkáját nem sikerült elérnem, idézi J.A. Soggin: *Bevezetés az Ószövetségbe* (Budapest 1999), 281.

⁹⁷ P.R. Ackroyd: „Isaiah 36–39: Structure and Function”, in: *Von Kanaan bis Kerala. Festschrift J.P.M. van der Ploeg* (Neukirchen 1982), 3–21.

ság utáni korra kell helyezni. A redaktor a 8. századi próféta, Ézsaiás munkájába illesztette a 2Kir-ból átemelve és átdolgozva,⁹⁸ hacsak nem a 40. résszel kezdődő szakasz bevezetőjéről van szó, ahogyan R.F. Melugin⁹⁹ és P.R. Ackroyd gondolja. Ackroyd véleményét Childs is osztja,¹⁰⁰ szerinte is szándékosan helyezték a „Proto” és „Deutero” Ézsaiásnak nevezett könyvek közé a szakaszt. A perikópa megelőzi a 40. és azt követő fejezetekben szereplő babiloni fogságot, így kanonikus szerepe Childs szerint az, hogy történelmi környezetet biztosítson Deutero-Ézsaiás legfontosabb üzenetéhez, a reményhez. Ezek a fejezetek kanonikus összefüggésükben új metaforikus szerepet töltenek be, mint a nemzet haláláról és újjászületéséről szóló kommentár. Az biztosnak látszik, hogy az Ézs 36–39 koherens irodalmi egység és a szakasz jól illeszkedik Proto-Ézsaiás egészébe. Ha elfogadjuk, hogy a teológiai szerepe az, hogy megvilágítsa Ézsaiás Immánuel prófécijának beteljesülését (Ézs 7–12),¹⁰¹ akkor a 36–39 fejezetek megírására a történelmi alkalom Manassé uralmának kezdete lehetett, amikor megoszlott a vélemény Szanhérib inváziójának értelmezését illetően. Ezen a gondolatmeneten haladva az Ézs 36–39 Ezékiást szeretné vindikálni, mint hívó és igazságos királyt, továbbá Ézsaiást igaz próféta-ként, JHWH-t pedig az igazi és megbízható Istenként szeretné bemutatni, ellentétben a Manassé idején megfogalmazódó véleménnyel, amely Ézsaiást hamis próféta-ként igyekezett feltüntetni, JHWH-t pedig gyenge istenként, aki nem elég erős, hogy megvédje Júdát. Ennek a gondolatmenetnek a leggyengébb pontja az, hogy a prioritásban az ézsaiási szakaszt korábbra datálja a 2Kir szakaszánál, ami nem igazolható.¹⁰² Amennyiben elfogadjuk, hogy az Ézs 36 a 2Kir 18:13–20:19 elbeszélésnek módosított

⁹⁸ H.H. Rowley: „Hezekiah's Reform and Rebellion”, in: H.H. Rowley (ed.): *Men of God* (London 1963), 100. Ez okozott némi eltolódást abba az irányba, hogy inkább a 2Kir elbeszélését vizsgálták a kutatók. A 2Kir 18:13–20:21 3 forrását szokás elkülöníteni: 18:13–16 („A” elbeszélés), 18:17–19:9a és 36–37 („Bi” elbeszélés) és 19:9b–35 („B2” elbeszélés). Az „A” elbeszélést tekintik általánosan történelmi szempontból megbízhatóbbnak, míg a B1 és B2 a tudományos konszenzus szerint teológiai változtatásokon esett át. Lásd még Childs 1967: 73–74. A 2Kir és Ézsaiásban található történet irodalomkritikai összehasonlítását és redakcionális szerkezetét Kustár Zoltán mutatta be magyar nyelven, vö.: „Az Ezékiás-történetek szerepe a Királyok, és Ézsaiás próféta könyvében”, *ThSz* 1997/2, 66–71. A szerző által felhasznált irodalom nem volt teljesen elérhető a számomra, de amennyire átlátom, következtetései ma is helytállóak a kutatás álláspontjáról.

⁹⁹ R.F. Melugin: *The Formation of Isaiah 40–55* (Berlin 1976).

¹⁰⁰ B.S. Childs: *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia 1979), 332–333.

¹⁰¹ J.E. Anderson / P.M. Venter: „Isaiah 36–39: Rethinking the Issues of Priority and Historical Reliability”, *HTS Theological Studies/Theological Studies* 65 (2009) 49–55. J.E. Anderson Ézs. 7:14-ről írt disszertációjának az átdolgozott változata.

¹⁰² A kutatásnak ezt az irányát C. Seitz említett könyve képviseli. Legmarkánsabb megfogalmazása a már említett Anderson/Venter szerzőpáros cikke. De lásd Sweeney kommentárját: Sweeney 1996: 454kk.

változata, akkor jóval későbbi datálásban kell gondolkodnunk. A 2Kírá DtrH végső redakciójához sorolható, ami az i.e. 6. században keletkezett, tehát az Ézs 36 csak ezután íródhatott.¹⁰³ Úgy tűnik, hogy mielőtt a DtrH-ba illesztették volna, a 2Kír 18–20 is két előállási szakaszon esett át. Szanhérib „ostromának” leírása, valamint az asszírok tettének bemutatása Isten tetteként Jósiás idején keletkezhetett. Ezékiás betegségének és Mero-dak-baladán követségének bemutatása az 597–598 közötti időszakra eshet, mivel megelőzik Jójákin deportálását, de nem előzik meg az „ostromot” (R.E. Clements). Az Ézs 36–39 beillesztése redaktori munka volt Ézsaiás könyvébe. Ezen belül is feltételezhető, hogy a 36–37. fejezetek már korábban részét képezték az ézsaiási corpusnak.¹⁰⁴ Az Ézs 36–39-ben idealizált Ezékiás egyfajta átmeneti, köztes figura („transitional figure”) szerepét kapja: a kegyesség modelljét kell alakjában látnunk a 7. fejezetben bemutatott Aházzal szemben. De ez a kegyes szerep előre is mutat, nem csak hátrafelé, ennyiben „átmeneti”. Előre mutat abban, hogy azt az ideológiát képviseli, ami Deutero-Ézsaiásnál lesz majd erősen képviselt: a király ne önmagára támaszkodjon, hanem JHWH-ra.¹⁰⁵ Ezzel az Ézs 36 teológiai üzenetét is körülhatároltuk.

A 36–37. fejezetből álló szakasz szerkezete összetett. Összességében 7 kisebb egység különíthető el,¹⁰⁶ a 36. fejezet viszonylag egyszerűbb, jól követhető: az I. szakasz az első versből áll (híradás Szanhérib hadjárata-ról), a II. rész a 36:2–22 (az asszír követ érkezése és beszéde).

Érdemes megfigyelni, hogy Ézs 36 szövege *retorikailag milyen jól felépített*. A 4. versben kezdődik a kincstárnok, a Rabsaké beszéde,¹⁰⁷ ami lélektanilag szempontból rendkívül jól szerkesztett. Az egész beszéd egyetlen kérdés köré van felépítve: „Miben bízol?”. A körülvelt városban nyilvánvalóan egyetlen ellenség maradt, amit le kellett győznie az asszíroknak: a remény. Ha megtörik a lakosságot lelkileg, a város elesett. A feltett kér-

¹⁰³ Sweeney 1996: 456. Az ezékiási történet Dtr besorolását teljesen elfogadja a szakirodalom. Az egyetlen általam olvasott kivétel furcsa módon a Grabbe szerkesztésében megjelent kötet volt, ahol Becking, Na’aman és Ehud Ben Zvi említi (!) egyetlen (!!)) helyen a Dtr-t. A könyv mélyen hallgat a keletkezésnek erről a részéről. (Persze azt is mondjuk el, hogy a könyv nagyobb része ténylegesen áll foglalkozik a konkrét bibliai szakasz magyarázatával.)

¹⁰⁴ Vö. Ackroyd, Melugin, Seitz, Sweeney.

¹⁰⁵ Sweeney 1996: 457.

¹⁰⁶ Itt Sweeney felbontását követtük, vö. Sweeney 1996: 460–465.

¹⁰⁷ Részletesen vizsgálja a rab-sakeh beszédét könyve második fejezetében W.R. Gallagher (*Sennacherib’s Campaign to Judah: New Studies*, Brill 1999.). Nem csak asszír szövegekkel hasonlítja össze a vonatkozó részeket, hanem egy merész gondolattal a II. világháború náci és szövetséges propaganda-beszédeivel is. A könyvhöz még nem jutottam hozzá, csak áttételesen ismerem. A 2Kír. 18:17–35 fejezet retorikai elemzéséhez lásd D. Rudman tanulmányát: „Is the Rabshakeh Also among the Prophets? A Rhetorical Study of 2Kings XVIII 17–35”, *VT* 50 (2000) 100–110. Legújabb elemzését pedig J.T. Walsh végezte el, vö.: „The Rab Šaqēh between Rhetoric and Redaction”, *JBL* 130 (2011) 263–279.

désekre maga az asszír kincstárnok ad feleletet, s sorra vesz minden lehetséges választ. Az első lehetséges külső segítség (6. v.) Egyiptom. Itt hangzik el a jól ismert kép, Egyiptom olyan, mint egy törött nádszál. Egyiptom ekkor valóban gyenge politikailag, a kijelentés jól megerősíti a jeruzsálemi lakosok kételyeit. A másik külső segítség Istentől jöhet (7. v.). Ezékiás reformja valószínűleg nem maradt eredmény nélkül. Egyrészt megújult a JHWH-kultusz, és egyre több követője volt JHWH-nak, másrészt nyilván ellenzői is voltak a vidéki áldozóhalmok felszámolásának. Az asszírok kettős válasza mindkét réteget megcélozza: először az ellenpárt képviselőit szólítja meg (7. v.), majd a JHWH követőket célozza meg (10. v.) azzal, hogy éppen maga JHWH az, aki megparancsolta, hogy megtámadják az országot. Megemlítem itt, hogy az asszír felderítés és kémelhárítás hihetetlenül magas szintű és szervezett volt, nagyon jól tájékozottak lehettek a Júdában uralkodó állapotokról.¹⁰⁸ A jeruzsálemi vezetők azonnal felméri a beszédben rejlő veszélyt, első kérésük hogy ne a lakosok nyelvén, hanem arámi nyelvén beszéljenek hozzájuk. Ez persze olaj a tűzre, az asszír szónok azonnal átlátja a kérés célját, s beszédét most már nem Ezékiáshoz, hanem egyenesen a néphez intézi, természetesen júdaiul, vagyis héberül. (13kk. v.). A beszéd célja ezúttal Ezékiás tekintélyének aláásása. Három részre tagolhatjuk a beszédet. Az első részben azt halljuk, hogy Ezékiás hiába biztatja őket, hogy az Úr megszabadítja a várost. A második rész üzenete: éppen ezért adják meg magukat. Mindenkit békében hagynak, amíg el nem jönnek értük, hogy idegen földre vigyék őket, de azonos megélhetést nyújtó földre.¹⁰⁹ Az érvelésnek ez a része szintén jól átgondolt. Valószínűleg ekkor már közismertek voltak az asszír áttelepítések. Hiba lett volna azt mondani, hogy békén hagyják őket lakhelyükön, ezt senki nem hitte volna el. Ehelyett azt ígéri meg, hogy átmeneti nyugalmat és később azonos körülményeket biztosítanak nekik. De nem csak retorikai fogásról van szó, ahogy azt az asszír deportálások tanúsítják.

¹⁰⁸ Magyarul jó betekintést nyújt Dezső Tamás tanulmánya: „Asszír katonai hírszerzés”, in: Horváth L. et al. eds., *GENESIA. Tanulmányok Bollók János emlékére* (Budapest 2004), 321–350.

¹⁰⁹ A deportálás eszközével már a hettiták és az egyiptomiak is éltek jóval az asszírok előtt, számos mezopotámiai király is alkalmazta, de csak III. Tiglat-pileszer és a szargonidák idejében vált tömeges gyakorlattá. Az asszír deportáláshoz lásd B. Oded: *Mass deportations and deportees in the Neo-Assyrian Empire* (Wiesbaden 1979). Oded szerint a deportálásoknak hármas célja volt: politikai (megtörni az ellenállást a provinciákban), katonai (megerősíteni az asszír sereget) és gazdasági (kézműves réteg erősítése a birodalom magjában és felduzzasztani a mezőgazdaságban dolgozók számát); vö. Oded, 27–29. A samáriai deportálások kérdését vizsgálja III. Tiglat-pileszer és II. Szargonid politikájának tükrében K.L. Younger cikke: „The Deportations of the Israelites”, *JBL* 117 (1998) 201–227. A cikkből világos, hogy mennyire más volt a két uralkodó koncepciója a deportálások során, s ennek mi volt a mozgatórugója. Ezekből látszik az is, hogy Asszírria mennyire tartotta jelentéktelennek, vagy éppen nagyon jelentősnek egy adott terület, jelen esetben Samáriát és a déli országrészt.

Ezzel mindenesetre elveszik a jeruzsálemiek félelmét ezen a ponton. A zárás kettős: támadás Ezékiás ellen, valamint támadás JHWH ellen. Igen jól szerkesztett, átgondolt beszédről van szó.¹¹⁰

A szónok gyakorlatilag sorra vesz minden lehetőséget, ami szóba jöhet lehetséges mentsvárként. A kulcsszó a bizalom, valamibe vagy valakibe vetett remény:

- 5. vers: önbizalom;
- 6. vers: külső politikai segítség (Egyiptom);
- 7. vers: vallási bizalom (JHWH)
- 8–9. vers: katonai önbizalom
- 10. vers vallási bizalom (JHWH).

Láthatóan a rab-saqeh tisztában van JHWH szerepének súlyával is, ezért érvelésének végén visszatér JHWH-ra, ezúttal máshonnan közelítve meg szerepét: egyenesen JHWH az – így a rab-saqeh –, aki megparancsolta az asszír hadjáratot és pusztítást. A lehetőségek ilyen mesteri számbavétele ritka a Bibliában. Leginkább Rúth könyvében találunk hasonló érvelést, az első fejezetben. A fejezet vezérigéje a רָחֵם gyök („vándorolni”), ami többször elő is fordul, emellett az egész fejezetben ott húzódik a háttérben a bizalom kérdése. Ez az első hasonlóság. A második jóval nyilvánvalóbb. Az özvegy Rúth miután meghallja, hogy vége az éhség Izráelben, haza indul a két menyével. Útközben felszólítja őket, hogy térjenek haza, s nélküle éljék további életüket Moáb földjén. Két menyé azonban tiltakozik, s ezen a ponton válik érdekessé az elbeszélés, ugyanis Rúth megpróbálja lebeszélni őket arról, hogy vele menjenek, sorba véve a lehetőségeket, ami bizalmuk alapja lehet.

- 11. vers: szülhet-e még gyerekeket ő?
- 12a vers: öreg már Noomi a házasodáshoz;
- 12b–13. versek: ha aznap éjjel megházasodna, ha fiakat szülne –két súlyos „ha” –, akkor is várnának-e éveket, hogy a fiúk felnőjenek?

Összefoglalva: esélyük sincs arra, hogy valaha is újra Noomi „vérei” legyen a férjük. S végül a harmadik hasonlóság: az érvelés végén itt is feltűnik JHWH és itt is negatív színben: 13. vers: „elért engem az Úr keze” – vagyis Isten büntetése mindaz, ami vele történt. Sajnos Rúth könyve eme részének bizonytalan a datálása. De ha sikerülne olyan szakaszokat, amik hasonló felépítésűek, az nyilván segíthetne a szöveg megértésében.

¹¹⁰ Peter Machinist más irányból közelíti meg a beszéd elemzését. A 2Kir elbeszélését vizsgálja a forráskritikai eredményeiből kiindulva, s a zsidó identitás megfogalmazását látja a rab-saqe beszédében. Vö. „The RAB ŠAQĒH at the wall of Jerusalem: Israelite Identity in the Face of the Assyrian ‘other’”, *Hebrew Studies* 41 (2000) 151–168.

Végül néhány összefoglaló gondolat. Láthattuk, sok a megoldatlan kérdés e széles témakörben, ami exegetikai, nyelvészeti, archeológiai vonatkozással is bír. A sok kérdőjel mellett viszont megfogalmazhatunk néhány pontot, az újabb kutatások eredményeként, amit biztosan tudunk Jeruzsálem „ostromáról”, a vonatkozó szövegek történelmi háttéréről és az esemény teológiai súlyáról:

- 1) Megerősödött, hogy Ézs 36–39 a 2Kir-ból átvett anyagot tartalmaz.
- 2) Katonai értelemben nem Jeruzsálem ostromáról, hanem blokádjáról kell beszélnünk.¹¹¹
- 3) II. Tiglat-pileser deportálási koncepciója jelentősen eltért II. Szargonétól.
- 4) Át kell értékelni a korábban erősen acceptált felfogást, miszerint tömegek érkeztek az északi országrész bukása után Jeruzsálembe, hogy a menekülteket szívesen fogadták, hogy azok ott is maradtak, véglegesen letelepülve a déli országrészben.
- 5) Előbbi pontnak természetesen teológiai vonatkozása is van: az északi teológiai hagyományok átvételét, hatását jóval óvatosabban kell kezelni, mint korábban bármikor.
- 6) Ézs 36 kutatásában nagyobb teret kapott az utóbbi 15–20 évben a retorikai megközelítés, ami elősegíti a szöveg mélyebb megértését.
- 7) Előbbi megközelítés úgy gondoljuk mégis határokkal bír, amit mutat az egymást ismétlő tanulmányok sora is. Éppen ezért újra a hagyománykritikai elemzésnek kellene előtérbe kerülnie, hogy ismét átlépjünk egy határt. Ebben talán nagyobb szerepet kellene kapnia a más perikópákkal való összehasonlításnak, valamint a Dtr-mal való kapcsolat vizsgálatának.

Mindenesetre elgondolkodtató, hogy még mindig sok kérdés maradt megválaszolatlan. Vitatott a keletkezés pontos ideje, üzenete, Szanhéríb hadjárata(i). Ezen a ponton álljunk meg: adott egy elbeszélés, aminek két másik helyen van párhuzamos verziója a Szentíráson belül, sőt Biblián kívüli forrásaink is vannak, mégsem tudunk minden kérdést megválaszolni a magyarázattal kapcsolatban? A legtöbb bibliai történetnél csak álmodnak a kutatók hasonlóan jó kiindulópontonról! (Ebből adódóan az ószövetségi Biblia-magyarázatban hihetetlen mennyiségű elméletgyártás folyik.) Childsnak lenne igaz, hogy amíg újabb forrásunk nem lesz, ne várjunk nagy előrelépést az Ézs 36 magyarázatában? Nem hinném.

¹¹¹ Ennek ellenére a „Jeruzsálem ostroma” kifejezése erősen tartja magát mind a szóhasználatban, mind a magyarázatban, vö. Evans 2009: 18.

A MISNA ÉS A JAKAB ŐSEVANGÉLIUM KÖZÖTT:
HOGYAN VÁLTOZOTT A „KESERŰ VÍZ” SZERTARTÁS JELENTÉSE
A KORAI KERESZTÉNYSÉG ILLETVE A MISNAI JUDAIZMUS
ÉRTELMEZÉSÉBEN?

Vető Ágnes
New York University

A „szóta” vagyis házasságtörő asszony híres és hírhedt istenítélete — ismeretebb nevén a „keserű víz” szertartás¹ — különösen alkalmas arra, hogy példázza, hogyan is szolgálhat a női test az igazság megnyilatkozásának helyszínéeként. E bibliai eredetű,² ámde a Misnában is részletesen tárgyalt rituálé meglepő módon — vagy talán ellenkezőleg, nagyon is érthetően — megjelenik egy kora keresztény szöveghagyományban is.³ Hogy a „keserű víz” szertartás szöveghagyományainak kulturális mobilitása pontosan milyen értelmezési különbségek által vált lehetővé, ill. hogy e különbségek milyen teológiai ill. egyházpolitikai célt szolgálhattak a kora keresztény egyházban, lesz ennek a cikknek a kérdése. A szertartás misnai értelmezését tehát csak annyiban tartom fontosnak itt, amennyiben alapvetésként és kontrasztként szolgál a keresztény értelmezés megvilágításához.

¹ Numeri 5:11–31.

² Numeri 5:11–31 a „*miskán*” szót használja, ami szigorú értelemben véve nem kell, hogy a Templom léteire utaljon. Tehát a szertartás valószínűleg ősi, a jeruzsálemi Templom megépülése előtti idők valóságát tükrözi, ami aztán, érthető módon, átöröklődött a későbbi Templomra is, és onnan talált utat a Misnába.

³ Természetesen tisztában vagyok azzal, hogy a *Jakab ősevangélium* szerkesztése a Misnáénál mintegy fél évszázaddal előbbre datálható. Ez azonban nem cáfolja meg azt az ezen a cikkben végighúzódo feltételezésemet, hogy a keresztény szöveg a Misnáéra reagál, hiszen a Misna szerkesztésekor egy rendkívül ősi szöveghagyomány kanonizálása történt meg, amely tehát egészen biztosan ismert volt már a második század derekán.

A „keserű víz” szertartás célja mind a bibliai ill. a későbbi rabbinikus szövegek alapján a férj szexuális és reprodukzív jogainak védelme. Ez a védelem a feleség szempontjából a szertartással járó nyilvános megalázáson, tehát elrettentésen alapul. A nyilvános megalázás persze egyszersmind védi a vádolt nőket is, hiszen ők a szertartás révén — és csakis a szertartás révén — kapnak esélyt ártatlanságuk bebizonyítására és ezáltal házasságuk, tehát egzisztenciájuk, megóvására.

A Második Templom korszakának végére a szertartás összetettebbé válik.⁴ A bibliai szöveggel összevetve azt látjuk, hogy a Misna új elemeket is bevezet, mint például hogy milyen kritériumok mellett válik a férj kimondott gyanúja jogilag érvényessé; mi történjék pontosan a szertartás előtt és alatt a meggyanúsított és megvádolt feleséggel; kik vesznek részt a szertartáson; hogyan tűnhet ártatlannak egy valójában bűnös feleség stb. A szertartás istenítélet jellegét — vagyis azt a tulajdonságát amely révén képes az emberi testet az igazság megmutatkozásának önkéntelen és egyértelmű, mindenki által látható helyszínévé tenni — a Misnában már kiegészíti az az új elem, hogy a házasságtörő asszony bűnös hűtlensége és büntetése (tehát hogy szétveti a testét a keserű víz) közötti kapcsolat ábrázolásában a misnai corpus a talio-elvet alkalmazza, vagyis bünt és bűnhődést egymással egyenesen arányos, és teljesen egymásnak megfelelő entitásoknak látja.⁵

Misna Szóta 1:7: Az [Örökkévaló] mindenkivel tettei szerint bánik. Mivel a [házasságtöréssel vádolt asszony] felékesítette magát hogy bünt kövessen el [az Örökkévaló] elcsúnyítja őt. Mivel bűnös tettében lemezteleníti magát, az Örökkévaló (szintén) lemezteleníti őt. Mivel először a combja (= az ágyéka) vétkezett, és utána a hasa (= a méhe), először a combja bűnhődik (= először az ágyékát feszíti szét a keserű víz), és csak utána a hasa (= a méhet az ágyéka után veti szét a keserű víz). A teste többi része sem menekül...

Misna Szóta 3:4: Ám ha voltak érdemei, akkor a büntetést (az Örökkévaló) későbbre halasztja.

Misna Szóta 5:1: Úgy, ahogy a víz megvizsgálja (a hűtlenséggel vádolt feleséget), ugyanúgy megvizsgálja a férfit is (a szeretőt és a férjet is)... Ahogy (a meggyanúsított feleség) nem folytathat szexuális viszonyt a férjével (amíg be nem bizonyítja ártatlan-

⁴ Yuval Harari, „What is a Magical Text? Methodological Reflexions Aimed at Redefining Early Jewish Magic”, in *Officina Magica — The Working of Magic* (szerk. S. Shaked), Leiden 2005, 91–124.

⁵ Ishay Rosen-Zvi, „Measure for Measure as a Hermeneutical Tool in Early Rabbinic Literature: the Case of Tosefta Sotah”, *JJS* 57 (2006) 269–286. Ishay Rosen-Zvi érdekes cikke mutat rá arra, hogy a talio-elv ilyen felfogású használata — vagyis hogy bűn és bűnhődés egymás tükörképeként szerepelnek — eltért a normatív rabbinikus szövegértelmezés gyakorlatától. Ez utóbbi a bűn-bűnhődés viszonyára pusztán hermeneutikus eszközként alkalmazta a „fogat fogért” elvet, és nem egy szimmetriaként. Ilyen értelmezést egyedül a „keserű víz” szertartásának esetében mutat fel a Misna, ill. még inkább a Toszefta szöveggyűjteménye.

ságát a keserű víz ivása révén), ugyanúgy nem folytathat szexuális viszonyt a szeretőjével sem.

Keresztény szövegkörnyezetből a legismertebb „házasságtörés” talán a János evangélium nyolcadik fejezetében található *Pericope Adulterae* története,⁶ mely a hűtlen asszony és Jézus találkozásáról számol be. Ez a történet azonban sajnos nem mond semmit arról a potenciáról, amit a Numeri vagy később a Misna az emberi testnek tulajdonít az igazság kinyilvánításával kapcsolatban.

Szerencsére tudunk viszont egy lényegesen kevésbé ismert korai keresztény szövegről, ami éppen ezt a témát érinti. A *Jakab Gyermekség-evangéliuma*, más néven *Jakab ősevangélium*, egyike a második század közepén íródott apokrif evangéliumoknak. A kezdetektől fogva egyfajta hiánypótló irodalomnak számított a vallásos tárgyú művek piacán, mivel Jézus gyermekkoráról beszélt, és nem fukarkodott sem részletekkel, sem fantasztikus elemek lefestésével. Valószínűleg ez utóbbinak köszönhette rendkívüli népszerűségét, valamint azt az egyházvezetői döntést, amely a művet egyszer s mindenkorra kizárta az Újszövetség kánonából. A *Jakab ősevangélium* legfontosabb üzenete annak a véleménynek a megerősítése mely szerint Jézus anyja, Mária, szűz volt élete végéig és természetesen tartózkodott mindenfajta, még a házasságon belüli nemi kapcsolattól is. A rabbinikus zsidósággal ellentétben a szüzesség idealizálása, ill. a nemi élet elutasítása központi fontosságú a korai kereszténységben, ezért nagyon nagy fontossága van annak, hogy éppen ebben a házasságtörést dicséző evangéliumban találjuk meg a „keserű víz” szertartás egy keresztény adaptációját. Nyilvánvaló, hogy noha mindkét szöveg — a misnai és az ősevangéliumi — ugyanazt a szertartást írja le, a szertartás ábrázolása — tehát értelmezése — között alapvető különbségek húzódnak meg. A következő oldalakon ezeket a különbségeket fogom felvázolni és értelmezni.

A keresztény adaptáció céljait az evangéliumi szöveg két pontján lehet azonosítani. Az első a tizenhatodik fejezetben található, amikor is Mária és József a jeruzsálemi főpap parancsának engedelmeskedve megisszák az „Úr vízpróbáját”.

Jakab ősevangélium 16:3–5: És a főpap azt mondta: most megitatlak az Úr vízpróbájával, és ez majd világosan megmutatja nektek bűnötökét. És a főpap elvette a vizet és megittatta Józsefet, és elküldte a pusztaságba, de épségben tért vissza onnan. És megittatta (Máriát) is, és őt is elküldte a pusztaságba. Ő is épségben tért vissza onnan.

A jelenet a misnai törvénykezést idézi nevében és céljában egyaránt, mivel a „vízpróbának” azért kellett alávetni Józsefet és Máriát, hogy fény

⁶ Jn 8:1–11.

derüljön nemi életükre — ill. ez esetben annak hiányára. Itt fontos hangsúlyoznunk tehát, hogy a férfiak szexuális erkölcsét mind a Misna, mind az ősevangélium számon kéri. Az ősevangéliumban ez egészen nyilvánvaló, a rabbinikus szövegben pedig a Misna Szóta 5:1 beszél arról, hogy a keserű víz a meggyanúsított szeretőt és férjet is megvizsgálja, a férjes asszonyhoz hasonlóan. Tehát a Misna sem csak a megvádolt feleség szexuális életével szemben támaszt elvárásokat.

Azonban ezzel véget is értek a hasonlóságok a két ábrázolás között. Míg a misnai szövegben a rituálé célja a férj szexuális és reprodukív⁷ jogainak védelme a házasságon belül, addig a *Jakab ősevangéliumban* a szertartás tagadja, hogy a férjnek lennének ilyen jogai, sőt bűnnek állítja be, ha valaki él velük. Ez a különbség nyilván abból fakad, hogy az ősevangéliumban a szertartás a korai kereszténység radikális szexualitás-ellenességének kifejezőeszköze lesz. Mária paradox módon akkor bizonyul ártatlannak, ha kiderül: közte és férje, József között nem volt szexuális kapcsolat, és ráadásul gyermekének apja éppenséggel nem a férje! Első látásra úgy tűnik, hogy a misnai törvénykezés ennek szöges ellentéte: egy házasságtöréssel vádolt terhes feleség ez utóbbi szerint csak akkor maradhat házas, és adhat törvényes gyermeknek életet, ha a keserű víz szertartáson átesve bizonyítja, hogy senkivel nem állt szexuális kapcsolatban csak férjével, tehát gyermeke tőle van. Ellenkező esetben a születendő gyermek státusza *mamzer*,⁸ vagyis házasságtörésből származó utód, aki a zsidó társadalom peremén élhet csak, pl. csak egy másik *mamzerrel* köthet házasságot. Ezenkívül a férj ilyen esetben automatikusan elválik a bizonyítottan házasságtörő feleségtől, és utóbbi elveszti a válás esetében amúgy neki járó pénzüsszegre való jogosultságát, tehát gyakorlatilag hajléktalanná és nincstelenné válik. A *Jakab ősevangélium* tényei pedig látszólag épp egy *mamzerrel* terhes nő képét rajzolják elének, és így azt gondolhatnánk, hogy Mária pozitív ábrázolása egy tudatosan misna-ellenes beállítottságot tükröz. Ám mégsem erről van szó, sőt, úgy tűnik, hogy a Máriával ill. Jézussal kapcsolatban felmerülhet misnai (vagy akár tórai) vádak megalapozottságát — ti. a házasságtörő asszony ill. *mamzer* státuszt — a *Jakab ősevangélium* kínos pontossággal igyekszik megcáfolni. Hiszen nagyon is hangsúlyozza a Szentlélek,

⁷ Elizabeth Shanks Alexander hívta fel a figyelmemet arra, hogy a Misna szövegéből egyáltalán nem következik, hogy a meggyanúsított feleség terhes. Való igaz, hogy a szöveg nem említ terhes nőt, de nyugodtan említhetne. Nem nehéz megérteni, hogy éppen egy terhesség híre adhatta sokszor az indítóokot a szertartás megindítására, noha a terhesség ténye kétségkívül nem volt *sine qua non* a jogi eljárás megindításához.

⁸ Misna Jevamot 4:12.

és nem pedig egy másik férfi apaságát,⁹ ill. hogy Mária mindig is szűzi életmódot folytatott. Így az ősevangélium úgy áll elő egy radikálisan új szexualitás/házasság modellel, hogy közben nem sérti meg a misnai házasságtörés, ill. egy ilyen kapcsolatban nemzett utód tabuját.

Az új modell radikális szexualitás-ellenessége a nemek közti egyenlőséghez vezet az ősevangéliumban, hiszen mindkét házasság ideális életcéljaként a szüzesség megőrzését, vagy legalábbis a teljes szexuális önmegtartóztatást írja elő. Ezzel az emancipált önmegtartóztatással szemben érdekes kontrasztként szolgál a misnai szöveg, ahol is a szeretővel, a feleséggel, ill. a férjjel szemben¹⁰ támasztott, szexuális életükkel kapcsolatos elvárások nem azonos mértékűek, bár valamilyen fokon tagadhatatlanul léteznek mindhárommal szemben. A Misna Szóta 5:1 szövegéből úgy tűnik, hogy a szerető megbüntetését az isteni gondviseléstől várták, emberi igazságszolgáltatásról nincs szó, tehát a szerető nincs alávetve a keserű víz ivás nyilvános szertartásnak.¹¹ A bűnös szerető testét annak távollétében, a meggyanúsított feleség testén keresztül bünteti a keserű víz.¹² Ez a mozzanat egy érdekes, és egyedi adalék a férfi és női test egymásra utaltságának misnai megítéléséről. Az ősevangélium szerint egyértelműen azonos eljárásnak vetették alá József és Mária testét, hiszen mindkettőnek meg kellett innia az „Úr vízpróbáját”, majd külön-külön mindkettő a pusztaságban kellett éljen egy ideig. Tehát a keresztény szöveg a két testet a keserű víz szertartással kapcsolatosan jogi szempontból azonos kategóriaként kezelte. A rabbinikus hagyomány viszont a Misna Szóta 5:1-ben egy olyan elképzelésnek adott hangot, amely a női testnek aktív, vezető szerepet juttatott a férfi test rovására,¹³ amennyiben úgy ábrázolta a női testet, mint az igazság kinyilvánításának kizárólagos helyszínét: először a meggyanúsított feleségnek kell meginnia a keserű vizet, és csak *ezután* és *emiatt* jelennek meg azok a fizikai hatások az ő és szeretője testén, amik szerint ártatlanságuk ill. bűnösségük bizonyítható. Ebben a felállásban a férfi test abszolút passzív és önállótlan, mert a nőtől függő; tehát olyan amilyennek egyébként a rabbinikus hagyomány — vagy a görög-római¹⁴ — sosem láttatja. Hogy mivel magyarázható ez a rendhagyó misnai

⁹ *Jakab ősevangéliuma* 14:5: „Éjszaka azonban álmában hirtelen megjelent neki az Úr angyala, és azt mondta neki: Ne félj ettől a lánytól, mert gyermeke a Szentlélektől való” (saját fordításom).

¹⁰ A férj szigorúan vallásjogi értelemben nem tudja — a Misna szerint — megcsalni a feleséget.

¹¹ Judith Hauptman, *Rereading the Rabbis. A Woman's Voice*, Oxford 1998, 25.

¹² A rabbinikus corpusban ez az egyetlen ismert példája ennek az elképzelésnek.

¹³ Megjegyzendő persze, hogy ez az előny csak egy elvont konceptuális síkon létezett; a valóságban senki nem irigylte a „keserű víz” szertartáson résztvevő nőket!

¹⁴ Thomas Laqueur, *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard College 1990, 25–63.

vélemény? Azzal a funkcióval, amit az előfordulásának helyszínén, a keserű víz szertartásban töltött be: utóbbinak csak a nőket vetették alá, viszont a férfi szerető a Leviticus 20:10¹⁵ értelmében halállal kellett lakoljon, hiszen egy másik férfi szexuális jogait csorbította. A Misna Szóta 5:1 elvben eleget tett ennek a követelménynek, a gyakorlatban viszont biztosította a nemek eltérő, férfiaknak kedvező megítélését, hiszen pont az volt a lényege hogy garantálta: a férfi szeretőnek személy szerint nem kellett részt vennie a nyilvános szertartáson.

Összefoglalva, a két szöveg eltérő ítélete a férfiak szexuális erkölcsével kapcsolatban a kereszténység radikális szexualitás-ellenességével magyarázható, amely azért nem tehetett kivételt a férfi szexualitással, mivel egyetemes érvénnyel kívánt bírni, vagyis a férfiak és a nők szexuális önmegtartóztatását egyaránt követelte.

További különbség hogy a *Jakab ősevangéliumban* a főpap a szertartás kezdeményezője és kivitelezője, míg a Misnában a felelősség és a szakértelem két fél között oszlik meg: a szertartást a férj kezdeményezi,¹⁶ és a papok kivitelezik. Ez utóbbi azt példázza, hogy a misnai szövegben az egyházi elit szakértelme, és általában az áldozati szertartások rendszere mobilizálható a férj szexuális és apasági jogainak védelmében, míg a keresztény szövegből úgy tűnik, hogy ilyen jogai a férjnek egyszerűen nem voltak,¹⁷ és a házasfelek egymás közti szexuális viselkedése nem magánügyük volt, hanem egyházi, vagyis közügy. Ezért aztán nincs is szükség, ill. nem lehet úgy ábrázolni a szertartást a *Jakab ősevangéliumban*, mintha azt a férj kezdeményezte volna.¹⁸

A Misna szövege két különböző rituáléra utal: a keserű víz ivására, és egy másik szertartásra is, az ún. *minha*-áldozatra. Ezt a meggyanúsított feleség férjével együtt kell, hogy meghozza a Templomban. Úgy gondolom,

¹⁵ Lev 20:10: „Ha valaki férjes asszonnyal paráználkodik, a felebarátja feleségével paráználkodik, halállal lakoljon a parázna férfi és a parázna nő” (Magyar Bibliatársulat 1990).

¹⁶ A misnai szertartás két eljárás szakaszt ír elő (Misna Szóta 1:1): az első az ún. „figyelmeztetés”. Ebben a férjnek két tanút kell előállítania, és az ő jelenlétükben közölni feleségével, hogy gyanakszik rá, valamint megtiltani neki, hogy beszédbe álljon azzal a férfival, akit a férj megnevez. A második szakaszba azt követően kerül az eljárás, ha a feleség nem engedelmeskedik a figyelmeztetés követelményének, vagyis elvonul valahova azzal a férfival, akire a férje gyanakszik, és ott huzamosabb időt tölt vele együtt. Ezután a férjnek joga van a feleségét akár akarata ellenére is felvinni Jeruzsálembe, és ott a papokra bízni, akik a keserű vizet elkészítik és azzal a feleséget megitatják.

¹⁷ Noha a 14. fejezetben József azon morfondírozik hogy titokban fog elválni Máriától, tehát az ősevangéliumi szöveg itt mégiscsak tisztában van a fennálló zsidó vallássaljoggal. Úgy tűnik tehát, hogy az ősevangélium nem konzekvens a zsidó vallásjog pontos ábrázolásában.

¹⁸ Az eredeti zsidó szertartásnak ez a megváltoztatása azért is ment könnyen, mert az ősevangélium keresztény közönsége nem ismerte eléggé részletesen a zsidó szertartást, tehát az ősevangélium redaktorai kisebb-nagyobb pontatlanságokat és elhagyásokat megengedhettek maguknak a rituálé értrendjét keresztényebbé formáló átdolgozás során.

hogy a *minha*-áldozat motívumának kihagyása a *Jakab ősevangéliumból* annak egyértelműen zsidó jellegével magyarázható. A templomi áldozatok keresztény értékelése finoman szólva polemikus volt, és mivel a *minha*-áldozat önmagában semmi többletjelentéssel nem bírt a keserű víz szertartásával kapcsolatban,¹⁹ a keresztény szövegben semmi nem tette indokoltá jelenlétét.

Egy helyen viszont az ősevangélium tudhat magáénak egy, a misnai szertartásban nem tartalmazott részletet: Máriát és Józsefet a keserű víz megivása után a főpap elküldi a pusztaságba. Ez a betoldás érthető, hiszen a pusztaságban élni egyedül és fedél nélkül veszélyes tehát Isteni gondviselést feltételez, ami viszont büntelésre utal. Vagyis a „pusztaság” toposzának megjelenése azt is jelezheti, hogy a keresztény szövegírók nem tartották elég meggyőzőnek az eredeti vízpróba tanúságát, és ezért további, új elemekkel próbálták azt erősíteni. A választás egyéb szempontból is kézenfekvő volt: a „pusztaság” toposza könnyen kapcsolatba hozható askétikus, tehát egyszersmind szűzi életmóddal, gondoljunk csak Keresztelő Szent János vagy Jézus példájára. Mindkettő nagyon szerencsés asszociatív háttérrel biztosít a keserű-víz szertartás jelentésének „átkereszteléséhez”.²⁰ Az is lehetséges, hogy a motívum bevezetésével a Misnából ismert „késleltetés” fogalmát²¹ akarták keresztényibb gondolattá formálni: a Misna Szóta 5:1 elismerte hogy a feleség múltbeli jótetteinek potenciálisan enyhítő/késleltető hatása van az isteni büntetés kimérésére. A pusztai napok túlélése talán azért kap említést a szövegben, hogy jelezze: az ősevangéliumban leírt szertartás nemhogy nem enyhített a büntetésen múltbeli jótettek számbavétele miatt, hanem mindenfajta szerencsés véletlent is ki akart zárni, és a keserű víz ivásán kívül és után más, nagyon is konkrét veszélyeknek tette ki a gyanúsítottakat. Ha túléltek még ezt is, akkor bizonyították csak be ártatlanságukat. E szerint az olvasat szerint az ősevangélium szertartása a misnaiénál keményebb próbatétel volt, nemcsak céljában — tehát abban a célkitűzésben, hogy teljes szexuális önmegtartóztatást fogadtasson el — hanem formájában is, mert több, válogatottabb, és persze a Misna számára ismeretlen, tehát nem „zsidó” próbákból állt. Akárhogy is, a „pusztaság” motívumának hozzáadása itt ugyanazt célozza, mint a korábbi esetekben az egyes motívumok (a férj szexuális jogainak kiemelt védelme, a férj kezdeményező szerepe az eljárásban ill. a *minha*-áldozat) elhagyása: a szertartás eredeti zsidó jellegének levetkőzését, ill. ezzel párhuzamosan a keresztény teológiai céloknak megfelelő

¹⁹ Nem volt specifikusan házassági vagy szexuális vonatkozása.

²⁰ Mt 3:1–4; 4:1–2.

²¹ Misna Szóta 3:4.

karakterének kialakítását.²² A tizenhatodik fejezeten kívül még egy másikat, a huszadikat lehet a keserű víz szertartás keresztény adaptációjának legszembeesőbb példajaként azonosítani. Ebben a szövegrészben a szertartás formailag nem szerepel, de lényegesebb komponensei felismerhetők. A huszadik fejezetet a tizenkilencedik fejezet utolsó sorai vezetik be tematikailag, ezért először ezt a szövegrészt elemzem.

Jakab ősevangélium 19:18–19: A bábaasszony kijött a barlangból, meglátta Szalomét, és azt mondta neki: 'Szalomé, Szalomé, hadd meséljek neked egy új csodáról, képzeld egy szűz szült, noha te is tudod hogy ez lehetetlen!' És Szalomé így válaszolt: 'Ahogy az Úr, az én Istenem él, el nem hiszem, hogy egy szűz szült addig, amíg bele nem hatolok ujjaimmal és meg nem vizsgálom!'

Tehát mi is történik itt? Szalomé kételkedik Mária szüzességében, hiszen az ellentmond a dolgok normális rendjének, és Mária szűzhártyáját akarja megvizsgálni, mivel testének ez az a helye, ami az ókori nőgyógyászati ismeretek szerint eloszthatja vagy megerősítheti kételyeit egy nő szüzességével kapcsolatban. A második században a korai keresztények egy csoportja tagadta Mária örök szüzességének tételét amennyiben nem hitték hogy szűzhártyája a szülés után is megmaradt. Ezt az álláspontot az evangélium szövege itt tökéletesen cáfolja, tehát valószínűleg a Misnán kívül egy keresztény csoport teológiai véleményével szemben is állást kívánt foglalni. Ami a mi szempontunkból fontos ezen a ponton, az az, hogy Szalomé kételkedik,²³ és hogy ezt ujjával fejezi ki.²⁴

Jakab ősevangélium 20:1–11: A bábaasszony bement és azt mondta: 'Mária készül, meg foglak vizsgálni. Ez egy fontos próbatétel lesz számodra.' Mikor ezt hallotta Mária felkészült a vizsgálatra és Szalomé behatolt ujjaival Máriába. És akkor Szalomé felkiáltott és azt mondta: 'Vétkem és hitetlenségem miatt kárhozat vár! Az élő Isten tettem próbára! Nézd! Eltűnik a kezem! Lángok martalékává válik!' Ezzel Szalomé térdre esett az Úr előtt, és e szavakat mondta: 'Óseim Istene, emlékezz meg rólam hiszen Ábrahám, Izsák és Jákob utóda vagyok. Ne hagyj engem elrettentő például Izrael népének, adj nekem újra helyet a szegények között. Hisz te is tudod Uram, hogy a te nevedben gyógyítottam az embereket, és tőled kaptam érte jutalmat'. Ak-

²² Itt fontos megemlíteni Israel Yuval kiváló könyvét, *Two Nations in your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, Berkeley 2006, ami részletesen foglalkozik ezzel a kérdéssel, tehát szertartások, szimbólumok és fogalmak korai kereszténység ill. pre-rabbinikus judaizmus közti kulturális mobilitásával, és annak mikéntjével.

²³ Szalomé reakciójának ellenpontját képezi az a másik, Jézus életével foglalkozó evangéliumi részlet, amely Mária Erzsébetnél tett látogatását írja le. A jelenet (Lk 1:39–56) elején Erzsébet világosan elmondja, hogy ő rögtön elhitte Mária isteni eredetű foganasát.

²⁴ A kételkedés testi kifejezésének egy másik, sokkal ismertebb példája egy szintén evangéliumi történet, Tamás példája, aki Jézus feltámadását, egy másik csoda megtörténtét kérdőjelezte meg. Egy érdekes művészettörténeti adalékként említem meg, hogy Carolyn Walker Bynum szerint a Krisztus oldalsebe sokszor vagina-formájú alakzatként jelent meg keresztény ábrázolásokon (lásd: *Fragmentation and Redemption*, New York 1991, 3. és 6. fejezet.)

kor hirtelen az Úr küldötte jelent meg és így szólt hozzá: 'Szalomé, Szalomé, meghallotta imádat aki mindeneknek Ura. Tárd ki karod a gyermek felé, és vedd őt fel, és akkor megmenekülsz, és nagy örömben lesz részed.' Szalomé odament a gyermekhez, és e szavakkal vette fel: 'Őt fogom imádni, mert ő lesz Izrael királya'. És Szalomé azon nyomban meggyógyult...

Úgy tűnik, hogy ebben a fejezetben felismerhető a bibliai-misnai szertartásban működő, az abban leírt, bűn és bűnhődés viszonyát szimmetrikusan elképzelő talio-elv, a *mida keneged mida*.²⁵ Vagyis: Szalomé a főpap vízpróbája után egy újabb próbának teszi ki Máriát, ami ez esetben sokkal meggyőzőbb, mint a főpapé, mert tudományosan megalapozott. Ezt azért teszi, mert ő sem hiszi el, hogy Mária szűz. Mivel bűnös kételkedését testi szinten a kezével fejezi ki, e bűne büntetését keze szenvedni el, tehát elszárad. Ezen a ponton azonban a bűn még nincs teljesen szimmetrikusan megbüntetve, hiszen annak csak testi része, Mária testének az ujjakkal való megvizsgálása van megtorolva. A spirituális bűn, a kétkedés megtorlása, még hátravan. Ezt Szalomé saját elkárkozásának felvázolásával jelzi, amivel elérkeztünk a bűn és bűnhődés szimmetriájának teljes megteremtéséhez. A szimmetria teljes abból a szempontból is, hogy a spirituális bűn spirituális büntetéssel van megtorolva. A következőkben — és ez már a zsidó szertartásnak nemcsak adaptációja hanem zseniális továbbgondolása is — a megmenekülés is szimmetrikusan viszonyul a bűnhöz. Tehát Szalomé akkor teszi jóvá bűnös kételkedését, amikor imádkozni kezd, és szavai tanúskodnak arról, hogy pár perccel azelőtti gondolatát, mármint hogy Mária nem lehet szűz, már ő maga is tévedésnek minősíti, sőt azt is felismeri, hogy az ügy teljes igazságához az is hozzátartozik, hogy a gyermek is rendkívüli, maga Izrael királya! Bűnös nőgyógyászati vizsgálatát, tehát kezének bűnét pedig a gyermek Jézus megérintésével éri el. Itt is gondos a párhuzam a bűnös tett/gondolat és a jóvá tevő tett/gondolat között.

Hogy a megfelelés teljes legyen, a „keserű víz” mint olyan itt is megjelenik, Mária szűzhártyájának formájában, tehát amit Szalomé Mária próbatételének gondolt, az az övévé vált, mindenfajta értelemben. A kör teljes, a szimmetria részleteiben is kidolgozott és átfogó, a zsidó szertartás egy új, nem zsidó szertartást generált!²⁶

Egy nagyon fontos különbséget észre kell még vennünk a két szertartás ábrázolása között: az eredeti bibliai/misnai szertartás a mentális/spirituális bűn fogalmát nem ismeri, csak a tettek világa érdekli. Az ősevangélium

²⁵ Lásd 5. lábjegyzet.

²⁶ Az egyetlen felfedezhető szabálytalanság Szalomé múltbeli érdemeinek említése, ami kísértetiesen hasonlít a misnai „halasztás” elvére. Hogy mivel magyarázható meg ennek a — az evangélium logikája szerint — felesleges misnai elemnek a jelenléte? Talán azért tették a szöveg szerkesztői az evangéliumba, hogy a szertartás rabbinikus eredetének tisztetletét is jelezzék.

tizenkilencedik, huszadik fejezete viszont nagyon is realitásként ábrázolja a spirituális bűn világát. Én ebben a különbségben egy keresztény gondolatot vélek felfedezni, amely szerint a szexualitást először nem tettekben hanem a gondolatokban, illetve a lélekben kell keresni.²⁷ (Ez a gondolat nem hagyta érintetlenül a korabeli zsidóságot sem, ahogy ezt pl. *Ruben Testamentuma* egyértelműen bizonyítja.²⁸ A misnai „keserű víz” szertartása azonban, noha a bibliai és misnai szöveg összevetése kétségkívül újításról árulkodik, ezen az ideológiai átformáláson nem ment keresztül.) A szüzesség, mint legfőbb keresztény életcél megfogalmazása után a már a mentális régiókba áthelyezett szexualitás bűnként való megbélyegzése csak egy ugrás volt. Ennek egy nagyon kreatív és okos, és a Misnával polemizáló példáját láttuk a *Jakab ősevangéliumban*.

²⁷ M. Foucault, *L'Histoire de la Sexualité*, Le souci de Soi, III. kötet.

²⁸ I. Rosen Zvi, „Bilhah the Tempress: The 'Testament of Reuven' and the Birth of Sexuality”, *JQR* 96 (2006) 65–94.

KÖNYVISMERTETÉSEK

COHEN, Shaye J.D., *The Significance of Yavneh and Other Essays in Jewish Hellenism* (TSAJ 136), Tübingen: Mohr Siebeck 2010, xv + 614 pp., ISBN 978-3-16-150375-7. € 169: A Harvard University professzora, Shaye Cohen 1981 és 2004 között megjelent tanulmányából válogat ez a kötet 30 tételt. A magas színvonalú írások mindegyike a hellenisztikus és rabbinikus zsidóság valamint a korai kereszténység irodalmáról, történetéről, teológiájáról és kapcsolatairól szól.

1. *Zsidó hellenizmus*. „The Beauty of Flora and the Beauty of Sarai” – „Socrates the Jewish Homer” – „The Destruction: From Scripture to Midrash” – „The Significance of Yavneh” – „Patriarchs and Scholarchs” – „False Prophets (4Q339), Netinim (4Q340), and Hellenism at Qumran”. 2. *Josephus*. „Josephus, Jeremiah, and Polybius” – „History and Historiography in the Against Apion of Josephus” – „Masada: Literary Tradition, Archaeological Remains, and the Credibility of Josephus” – „Parallel Historical Tradition in Josephus and Rabbinic Literature” – „Alexander the Great and Jaddus the High Priest According to Josephus” – „Respect for Judaism by Gentiles in the Writings of Josephus” – „*Ioudaios to genos* and Related Expressions in Josephus”. 3. *Zsinagógák és rabbik*. „Epigraphical Rabbis” – „Pagan and Christian Evidence on the Ancient Synagogue” – „Were Pharisees and Rabbis the Leaders of Communal Prayer and Torah Study in Antiquity? The Evidence of the New Testa-

ment, Josephus, and the Early Church Fathers” – „The Place of the Rabbi in the Jewish Society of the Second Century”. 4. *Megtérés és vegyesházasság*. „Was Judaism in Antiquity a Missionary Religion?” – „Adolf Harnack’s The Mission and Expansion of Judaism: Christianity Succeeds where Judaism Fails” – „Is ‘Proselyte Baptism’ Mentioned in the Mishnah? The Interpretation of M. Pesahim 8:8” – „The Conversion of Antoninus” – „On Murdering or Injuring a Proselyte” – „Solomon and the Daughter of Pharaoh: Intermarriage, Conversion, and the Impurity of Women”. 5. *Asszony és vér*. „Menstruants and the Sacred in Judaism and Christianity” – „Purity, Piety, and Polemic: Medieval Rabbinic Denunciations of ‘Incorrect’ Purification Practices” – „A Brief History of Jewish Circumcision Blood”. 6. *Zsidóság és kereszténység*. „Judaism without Circumcision and ‘Judaism’ without ‘Circumcision’ in Ignatius” – „Between Judaism and Christianity: the Semi-Circumcision of Christians According to Bernard Gui, his Sources, and R. Eliezer of Metz” – „Does Rashi’s Torah Commentary Respond to Christianity? A Comparison of Rashi with Rashbam and Bekhor Shor” – „A Virgin Defiled: Some Rabbinic and Christian Views on the Origins of Heresy”.

A korai zsidóság kutatása virágkorát éli napjainkban. A számos kiadvány közül kiemelkedik Cohen tanulmánykötete, szerzőjének átfogó műveltsége, biztos anyagke-

zelése és helytálló következtetései miatt, valamint azért, mert a Kr. születése körüli századok különböző szellemi áramlatainak gondolkodását példásan tudja egymáshoz fűződő viszonyukban is láttatni. (X.G.)

The Dead Sea Scrolls. Texts and Contexts (STDJ 90, szerk. C. Hempel), Leiden: Brill 2010, xiv + 552 pp., ISBN 978-90-04-16784-1. € 162: A Birminghami Egyetem 2007-ben szervezte meg azt a konferenciáját, melynek résztvevői a holt-tengeri szövegleleteket és a régészek által felszínre hozott egyéb tárgyi emlékeket tágabb korai zsidó összefüggésükben vizsgálták. Jelen kötet ennek a konferenciának adja közre előadásait.

A kötet négy részre oszlik: 1. A holt-tengeri tekercsek és a második templom zsidóságának története; 2. Régészeti kontextus és a barlangok jellegzetességei; 3. Templom, papság és a 4QMMT; 4. Tanulmányok egyes szövegekről és témákról.

Az első rész két tanulmányt közöl. M.E. Stone, „The Scrolls and the Literary Landscape of Second Temple Judaism” (15–30). P.R. Davies, „What History Can We Get from the Scrolls, and How?” (31–46). A második fő rész tanulmányai: H. Eshel, „Gleaning of Scrolls from the Judean Desert” (49–87). J. Magness, „Scrolls and Hand Impurity” (89–97). D.J. Mizzi, „The Glass from Khirbet Qumran: What Does it Tell Us about the Qumran Community?” (99–198). F. García Martínez, „Cave 11 in Context” (199–209). D. Stökl Ben Ezra, „Further Reflections on Caves 1 and 11: A Response to Florentino García Martínez” (211–223). A harmadik részben az alábbi cikkek olvashatók. T. Elgvin, „Temple Mysticism and the Temple of Men” (227–242). H.-J. Fabry, „Priests at Qumran. A Reassessment” (243–262). M. Goodman, „The Qumran Sectarians and the Temple in Jerusalem” (263–273). C. Hempel, „The Context of 4QMMT and Comfortable Theories” (275–292). H. von Weissenberg, „The Centrality of the Temple in 4Q

MMT” (293–305). Végül, a negyedik rész írásai: G.J. Brooke, „Room for Interpretation: An Analysis of Spatial Imagery in the Qumran Pesharim” (309–324). V. Hillel, „Demonstrable Instances of the Use of Sources in the Pseudepigrapha” (325–337). B.S. Jackson, „Marriage and Divorce: From Social Institution to Halakhic Norms” (339–364). H.R. Jacobus, „4Q318: A Jewish Zodiac Calendar at Qumran?” (365–395). V. Noam, „Qumran and the Rabbis on Corpse-Impurity: Common Exegesis—Tactic Polemic” (397–430). E. Regev, „Between Two Sects: Differentiating the Jahad and the Damascus Covenant” (431–449). L.H. Schiffman, „From the Cairo Genizah to Qumran: The Influence of the Zadokite Fragments on the Study of the Qumran Scrolls” (451–466). J.E. Taylor, „Dio Chrysostom on the Essene Landscape” (462–486). A kötet végén kumulatív bibliográfia található, ez azonban csak részben ellensúlyozza a szerzők mutatójának hiányát.

Bár egy ilyen jellegű kötet célja alapvetően az összegzés – és ez a szerzőknek kiválóan sikerült is –, e kiadvány mégis több „puszta” szintézisnél. Egyes tanulmányai úttörő jellegűek, akár tárgyuknál, akár szemléletmódjuknál fogva. Elég kiemelni talán Davies gondolatébresztő írását, Brooke, Jacobus vagy Regev tanulmányait e téren; illetve Mizzi cikkét, amely először foglalja össze mindazt, amit a Qumránban talált üvegleletekből kiindulva a korai zsidó üvegművészetről tudhatunk. A kötet nem hiányozhat a korai zsidóság kutatójának polcáról. (X.G.)

The Dead Sea Scrolls. Transmission of Traditions and Production of Texts (STDJ 92, szerk. S. Metso, H. Najman és E. Schuller), Leiden: Brill 2010, xii + 272 pp., ISBN 978-90-04-18584-5. € 103: E gyűjteményes kötet, melynek anyaga egy 2009-ben, Torontóban tartott konferenciából nőtt ki, olyan alapvető kérdésekre keres válaszokat, mint zsidó szövegek szerzetése és hagyományozása a késői antikvitásban; az írni

gyakorlat szerepe a hagyományok megformálásában; az eredeti – szóbeli és írott – források gyűjtésének és ötvözésének mikéntje; a pszeudonimitás – különösen Mózes és Dávid alakjának előtérbe kerülése – igénye; illetve a szövegek alkotóinak mint olyannak önértelmezése.

John J. Collins, „Tradition and Innovation in the Dead Sea Scrolls” – James C. VanderKam, „Moses Trumping Moses: Making the Book of *Jubilees*” – James L. Kugel, „Some Translation and Copying Mistakes from the Original Hebrew of the *Testaments of the Twelve Patriarchs*” – Carol A. Newsom, „Why Nabonidus? Excavating Traditions from Qumran, the Hebrew Bible, and Neo-Babylonian Sources” – Mladen Popović, „The Emergence of Aramaic and Hebrew Scholarly Texts: Transmission and Translation of Alien Wisdom” – Charlotte Hempel, „Shared Traditions: Points of Contact Between S and D” – George J. Brooke, „Aspects of the Physical and Scribal Features of Some Cave 4 ‘Continuous’ Pesharim” – Emanuel Tov, „Some Thoughts About the Diffusion of Biblical Manuscripts in Antiquity” – Eibert J. C. Tigchelaar, „Assessing Emanuel Tov’s ‘Qumran Scribal Practice’” – Eugene Ulrich, „The Evolutionary Production and Transmission of the Scriptural Books” – Florentino García Martínez, „Beyond the Sectarian Divide: The ‘Voice of the Teacher’ as an Authority-Confering Strategy in Some Qumran Texts”. (X.G.)

Eck, Werner, *Rom und Judaea. Fünf Vorträge zur römischen Herrschaft in Palaestina* (Tria Corda 2), Tübingen: Mohr Siebeck 2007, xix + 263 pp., ISBN 978-3-16-149460-4. € 29: A jeni Friedrich-Schiller Egyetem Ó- és Újszövetség Tanszéke közösen a Filozófiai Fakultás Ókortudományi Intézetével szervezi a Tria Corda előadássorozatot. Ennek keretében kapott helyet 2005. májusában Werner Eck öt előadása. Ezek az előadások kerültek be abba a kiadványba, amit most a kedves olvasók figyelmébe

szeretnénk ajánlani. A kötet viszont éppen ezért magán viseli az eredetileg egyetemi katedrára készülő előadások minden pozitívumát, az érdeklődő olvasó számára ugyanis jól érthető, gördülékeny stílusú, ennek ellenére a tudományos mélységet sem nélkülöző írásokat vehetünk kézbe. Külön ki kell emelnünk, a tanulmányok annak ellenére megőrizték ezt a jellegüket, hogy nyilvánvalóan valamelyest átalakított, szerkesztett formában kerültek nyomtatásba.

A „Rom und Judaea” cím abból a szempontból talán nem túl szerencsés, hogy az olvasó esetleg a téma valamiféle átfogó elemzését várná. De Werner Eck nem erre vállalkozik, hanem öt írásában egy-egy izgalmas részproblémát tár fel. Az első Júdea római provinciává válását mutatja be, a második a római uralommal, és annak jeleivel foglalkozik. A harmadik előadás a Júdeában állomásozó római hadseregről fennmaradt adatok alapján tárgyalja az elnyomás és fejlődés témakörét. Ezt a „Latin, mint Róma nyelve egy soknyelvű világban” című előadás követi, majd a sort egy a városok és falvak korabeli jellegzetességeit megvilágító írás zárja. Csak a címekeket látva is már örömmel nyugtázzhatjuk, hogy a szerző nem egy megszokott, hagyományos történeti bemutatásra hívja olvasóit, hanem sokkal inkább valamiféle intellektuális alámerülésre az egykori Római Birodalom egy gazdaságilag nem igazán jelentős, ámde kulturális vonatkozásokban máig hatást gyakorló kis provinciájának mindennapi életébe. Ugyancsak általánosságban elmondható, hogy minden előadás a rómaiak megjelenésétől egészen a 2–3. századig terjedő időszakot öleli fel, amire szükség is van ahhoz, hogy a címekben megjelölt témát átfogóan tárja az olvasó elé, illetve egy akkora időintervallumot vázoljon fel, amiben a változások még egy laikus számára is látványosan szembeszökőek.

Az első előadás általános történeti bevezetés arról, miként vált Júdea római provinciává, bejárva a függés különféle álló-

másait és formáit. A könyv szerzője a zsidó nép sorsát a rómaiakkal történt első hivatalos kapcsolatfelvételtől szóló beszámoló tárgyalásával kezdi, amit az 1Makk 8:1kk is megörökít. Innen elindulva vezet végig az olvasót a történelmi események során, rámutatva, hogy az általános vélekedéssel ellentétben, Júdea nem vált Római provinciává Archelaos Kr.u. 6-ban bekövetkezett „trónfosztásával”, erre majd csak a Zsidó háború végeztével, a Templom pusztulása után kerül sor. Az általánosan elterjedt félreértésre, amelyet Werner Eck meggyőző érvekkel cáfol, Josephus kijelentései adnak okot – állítja a szerző, de az ókori történetíró mentségére szolgálhat, hogy művei megírásakor Júdea már valóban önálló provincia volt, az pedig előfordult ekkortájt, hogy a történelem feldolgozóit saját jelenük viszonyait vetítették vissza a múltba.

A második előadás címe kicsit félrevezető, mert az olvasó valamiféle elméleti okfejtést várna a római uralom jeleiről, de ehelyett régészeti leletekről olvashat. Vagyis olyan jelekről, amelyek köbe vésvé örökre megőrizték a rómaiak jelenlétének nyomait. És ez esetben nem is annyira az épületekre kell gondolnunk és még csak nem is szobrokra, vagy emlékművekre, hanem leginkább feliratokra. Persze ez nem meglepő, hiszen a szerző szakterülete az epigráfia, az viszont kifejezetten tiszteletre méltó, hogy miként tudja érdekessé tenni a tudományak ezt a kicsit porosnak tűnő ágát az olvasók számára. Ez a rövid áttekintés is egyértelművé teszi számunkra, hogy a rómaiak nem csupán a katonaság által, az épületekben, vagy éppen az adókból jelentek meg a meghódított területen, de szó szerint úton útfélen. A hódító maga vált láthatóvá a diadalíveken, az oszlopokon, pénzérméken, de még a távolságot jelölő kilométerkövön is.

A Júdeában állomásozó római hadsereg, mint téma, nem tűnik valami izgalmasnak első látásra. Ennek ellenére ez az egyik legérdekesebb fejezete a könyvnek. Néhány leletből kiindulva, követve a szálakat, csak-

nem, mint egy nyomozó jutunk el a szerző vezetésével arra a megállapításra, hogy a Bar Kochba felkelés sokkal inkább megtépázta Róma seregeit, mint azt az elfogultannak egyáltalán nem nevezhető források eddig sejtetni engedték. Számos leszerelési diplomát megvizsgálva jut el Werner Eck a megállapításig, a lázadás olyan mértékű csapást mért az itt tartózkodó seregre, hogy azt a hagyományos önkéntes toborzással már nem lehetett pótolni – noha kezdetben ezzel próbálkoztak. Ezért Róma kénytelen volt a tengerészeket légióssá átképezni és a kényszersorozástól sem riadtak vissza. Valóban roppant izgalmas, ahogyan a történész a sorok között olvas, és a korszak mélyreható ismeretéről árulkodik, miként veszi észre a rejtett tényeket, mint például azt, hogy Sextus Iulius Severus, a korszak egyik legnagyobb hadvezére vajon miért hagyta ott a sokkal rangosabb Britanniát és lesz Júdea seregeinek vezetője?

A Római Birodalom nyelvének témaköréhez mi adhatna jobb ugródeszkát, főképpen az előadás elhangzásának évében (2005), mint Mel Gibson Passió című filmjének nyelvválasztása. A szerző sommásan azzal nyugtázza a filmet, miszerint annak egyetlen hozadéka volt a nyelv kérdésköre szempontjából, tudatosította a nézőben, hogy sokféle nyelven beszéltek Júdeán belül – ámbátor ehhez a tudáshoz elég, ha komolyan vesszük a Biblia beszámolóját a *titulus crucis*-ről (Jn 19:19). Nyilvánvalóan ez az a téma, amihez gyakorlatilag egyetlen anyag szolgáltathat támpontot, a területen talált feliratok. Lehet, hogy kicsit gyanakvó e sorok írója, de ennek az előadásnak talán az egyik legfontosabb hozadéka, nem is annyira megállapításai, mint inkább az, hogy felhívja a figyelmet egy fontos kutatási projektre, a *Corpus Inscriptionum Judaearum/Palestinae*-re. A 2000-ben indult tudományos munka lényege, az összes felirat feldolgozása, ami csak előkerült ezen a területen, kezdve Nagy Sándor korától egészen annak meghódításáig az arabok által (Kr.u. 638–640). Egyébként a CIIP projekt

aktualitását mi sem mutatja jobban, mint hogy éppen idén jelent meg az első ebből a kilenc kötetre tervezett sorozatból.

Az utolsó fejezete a könyvnek a város és vidék sokak által sokszor tárgyalt témáját veszi ismét elő. A kiinduló kérdés, miként sikerült Rómának egy ekkora birodalmat irányítania, noha saját személyzettel nem láthatta el a helyi törvénykezést. Logikus következtetés, hogy ez a teher a városokon nyugodott, viszont annál meglepőbb tény, hogy Júdeában klasszikus értelemben vett *polis* nem volt egészen a Bar Kochba felkelés pusztulását követő időig. Az itt és Idumeában levő toparchiák ugyanis messze nem rendelkeztek akkora önállósággal, mint a valódi polisok, noha a közigazgatásban nyilván fontos szerep hárult rájuk. A következő lépcsőfokot ebben a rendszerben a vidéki főfalvak (*metrokomoi*) jelentették, majd ezeket követték a falvak. Ez a rendszer működőképesnek tűnt, ám a Bar Kochba felkelés után, amiben 985 falu és 580.000 zsidó pusztult el (Dio Cassius), szükség volt egy új közigazgatás kiépítésére, ami aztán hosszú ideig kifogástalanul ellátta feladatát a birodalmon belül. Ebben a rendszerben a társadalmi, közösségi élet egyre hasonlóbba vált a Rómában megszokotthoz, vagyis a birodalomnak ez a kieső része is egyre inkább hasonult a főváros-hoz.

Úgy gondolhatjuk, ha valaki elolvassa Werner Eck könyvét, nem feltétlenül meglepő tudományos felfedezésekkel lesz gazdagabb, sokkal inkább olyan felismerésekkel, miként lehet egy pénzermérből, egy feliratból logikus utat bejárva eljutni egy város közigazgatásáig. Vagy miként lehetséges egy diplomából felfejteni a hadsereg helyzetét Júdeában. A könyv érdekesen tárgyalja az első látásra száraz témákat és érzékletesen mutatja be, hogy a nagy történelmi ismeretek valóban apró leletekből állnak össze. Ugyancsak jó támaszt adnak ezek az előadások akkor, ha valaki a fentebbi témákhoz kapcsolódva szeretne tájékozódási pontokat találni az ókori, júdeai

leletek óriási útvesztőjében. A könyv nem kihagyhatatlan alapmű, de tartalmas olvasmány a Római Birodalom berendezkedéséről és kiváló segítség egy-egy téma feldolgozásához. (K.N.V.)

Et sapienter et eloquenter. Studies on Rhetorical and Stylistic Features of the Septuagint (FRLANT 241, szerk. E. Bons és T.J. Kraus), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, 165 pp., ISBN 978-3-525-53261-4. § 97: Ahogy az előszóban a szerkesztők megjegyzik: az elmúlt években a Septuagintával kapcsolatos tanulmányok szemlátomást új erőre kaptak; nem csupán nemzeti fordítások jelentek meg, hanem számos monográfia és specifikus tanulmány hozta újra a Héber Biblia e görög fordítását az érdeklődés előterébe. A mai kutatás a nyelvészeti megfontolásoktól kezdve a fordítási technikán át [Magyar nyelven erről: Jakubinyi György, „A szentírásfordítás nehézsége gyakorlati példákban”, in *Teológus az Egyházban*, Budapest 1995, 69–88] a biblikus kérdésekig (pl. messianizmus [Csak egy tanulmány a magyarul megjelent szakirodalomból: Johann Lust, „Ezekiel LXX szövegének messiásképe”, *SBAth* 3 (2000) 11–22]) számos témát felölel; egy olyan határterület, ahol a Héber Bibliával, Qumránnal és az Újszövetséggel foglalkozó kutató [Everett Ferguson írta: „Igaza volt annak az Újszövetség-professzornak, aki azt tanácsolta diákjainak, hogy ha még nincsen Septuagintájuk, akkor adják el kommentárjaikat és vegyenek egyet”, vö. *A kereszténység bölcsője*, Budapest 1999, 366] is talál magának „csipegetnivalót”.

A kötet hét tanulmányt közöl, minden esetben a LXX retorikai és stilisztikai jellemzőit vizsgálja. Négy tanulmány eredetileg a 2007-es *International Society of Septuagint and Cognate Studies* konferenciáján hangzott el a szlovéniai Ljubljanában (Bons, Dines, Kraus, Usener), a kötetben szereplő másik három kutató pedig az értékes, *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* sorozat jelen kötete

számára írta meg tanulmányát.

Jan Joosten *Rhetorical ornamentation in the Septuagint: The case of grammatical variation* c. tanulmányában azzal foglalkozik, hogy a LXX fordítói mennyire tördötek szövegük irodalmi minőségével (11–22). A francia kutató arra a következtetésre jut, hogy a fordítókat stilisztikai megfontolások kevésbé mozgatták. Jennifer M. Dines a kispróféták korpuszának szentelte *Stylistic Invention and Rhetorical Purpose in the Book of the Twelve* c. tanulmányát (23–48). Ebben témája kapcsán foglalkozik a kulturális környezettel és a LXX fordítás céljával is. Thomas J. Kraus, aki a 2009-es *Septuaginta Deutsch – Das griechische Alte Testament in Übersetzung* fordítói csapatának tagja volt, a *Translating the Septuagint Psalms – some „Lese Früchte“ and their value for an analysis of the rhetoric (and style) of the Septuagint (Psalms)* c. tanulmányában (49–68) lándzsát tör amelltt, hogy a LXX zsolttárainak retorikai és stilisztikai jellemzői – ellentétben a maszoréta héber szöveggel – szándékoltak, éppen ezért több mint a héber *Vorlage* szolgál fordítása. Eberhard Bons *Rhetorical Devices in the Septuagint Psalter* c. tanulmánya a hiperbaton, az alliteráció és a retorikai mondatalakzataival foglalkozik a görög zsolttároskönyvben (69–79). Knut Usener *Griechisches im Griechisch der LXX* c. tanulmányában a Septuagintában fellelhető görög irodalmi hatásokat igyekszik kimutatni (81–98). Alexis Léonas *The Poetics of Wisdom: Language and Style in the Wisdom of Solomon* c. tanulmánya a hebraizmusokkal és más idiómákkal foglalkozik (99–126). A kötetet záró tanulmány Katrin Hauspie tollából van: *Periphrastic Tense Forms with εἴμι and γίνομαι in the Septuagint of Ezekiel (127–151)*. Bibliai bevezetésekben ismeretes, hogy Ezekiel könyvének LXX verziója jobb archetípusra épül, mint a héber masszoréta szöveg. Hauspie tanulmányában a körülíró szerkezeteket veszi nagyító alá.

Nemzetközi szinten az elmúlt években a Septuagintával kapcsolatos tanulmányok

új erőre kaptak; magyar nyelvű szakirodalmunk szűkös, elsősorban Vanyó László könyvét [Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története. *Septuaginta, Diatesszaron, Vetus Latina, Vulgata, Budapest*], valamint Egeresi László Sándor [„Miért érdemes használni a Septuagintát?”, *RE* 47/11 (1995) 257–59] és Oláh Zoltán [„A Septuaginta a mai szentíráskutatásban”, *Studia Theologica Transsylvaniaensia* 12 (2009) 63–79] tanulmányát lehet jó szívvel ajánlani a magyar olvasónak.

A kötet használhatóságát nagyban emeli az ókori források (bibliai és Biblián kívüli helyeinek), a modern szerzők, valamint a legfontosabb kifejezések az indexe. A könyvet jó szívvel ajánljuk azoknak, akiknek szívügye a filológia, és tisztába szeretnének jönni a LXX retorikai és stilisztikai jellemzőivel. (Sz.X.)

Flavius Josephus. Interpretation and History (JSJSup 146, szerk. J. Pastor, P. Stern és M. Mor), Leiden: Brill 2011, x + 437 pp., ISBN 978-90-04-19126-6. € 140: A zsidó származású római történetíró, a hajdani lázadó vezér, Josephus Flavius kutatása dinamikusan fejlődő ága a korai zsidósággal foglalkozó tudományoknak. Szerencsére nem csak nemzetközi szinten az, hiszen 2010-ben a Kalligram kiadó megjelentette Grüll Tibor magyar ókortörténetész figyelemre méltó munkáját: *Áruló vagy megmentő? – Flavius Josephus élete és művei*, amely ma a legjobb idehaza elérhető bevezetésnek tartható Josephushoz. Jelen kötet egy 2006-ban, Haifában tartott konferencia anyagát publikálja. A tanulmányok ugyan nincsenek tematikusan rendezve, hanem szerzői abc-sorrendben kerültek a kötetbe, első pillantásra látható, hogy átfogó, nem pusztán Josephusra és írásaira, hanem a kor történetére, társadalmára, gazdaságára is figyelmet fektető művel állunk szemben.

Kenneth Atkinson: „The Historical Chronology of the Hasmonean Period in the War and Antiquities of Flavius Josephus: Separating Fact from Fiction” –

Mordechai Aviam: „Socio-economical Hierarchy and its Economical Foundations in First Century Galilee: The Evidence from Yodefat and Gamla” – Christophe Batsch: „Le Système Sacrificiel de Flavius Josèphe au Livre III des Antiquités Juives (Ant. 3. 224-236)” – Miriam Ben Zeev: „Between Fact and Fiction: Josephus' Account of the Destruction of the Temple” – John Curran: „Flavius Josephus in Rome” – Niclas Förster: „Bemerkungen zum Aufstand des Judas Galilaeus sowie zum biblischen Bilderverbot bei Josephus, Hippolyt und Pseudo-Hieronymus” – Giovanni Frulla: „Reconstructing Exodus Tradition: Moses In The Second Book Of Josephus' Antiquities” – Dov Gera: „Unity and Chronology in Josephus' Antiquities” – Erich S. Gruen: „Polybius and Josephus on Rome” – Gunnar Haaland: „Convenient Fiction or Causal Factor? The Questioning of Jewish Antiquity according to Against Apion 1.2.” – Gohei Hata: „Where is the Temple Site of Onias IV in Egypt?” – Tessel Jonquière: „Josephus at Jotapata: Why Josephus Wrote What He Wrote” – Aryeh Kasher: „Josephus on Herod's Spring from the Shadows of the Parthian Invasion” – Samuel S. Kottek: „Josephus on Poisoning and Magic Cures or On the Meaning of Pharmakon” – Etienne Nodet: „Josephus and Discrepant Sources” – Eyal Regev: „Josephus, the Temple, and the Jewish War” – Samuel Rocca: „The Purposes and Functions of the Synagogue in Late Second Temple Period Judaea: Evidence from Josephus and Archaeological Investigation” – Gottfried Schimanowski: „Propaganda, Fiktion und Symbolik die Bedeutung des Jerusalemer Tempels im Werk des Josephus” – Daniel R. Schwartz: „Josephus, Catullus, Divine Providence, and the Date of the Judaeon War” – Yuval Shahar: „Josephus the Stage Manager at the Service of Josephus the Dramatist: Masada as Test Case” – Pnina Stern: „Josephus and Justus: The Place of Chapter 65 (verses 336-367) in Life, the Autobiography of Flavius Josephus” –

Michael Tuval: „A Jewish Priest in Rome” – Jan Willem van Henten: „Constructing Herod as a Tyrant: Assessing Josephus' Parallel Passages” – József Zsengellér: „To be or not to be... Historical Interpretation of 2Kings 17 in Josephus' Antiquities”.

A kötetet örömteli módon tárgymutató zárja, szerzői és locus-mutató viszont nincs: úgy tűnik, ez egy újabb trend a szakma bizonyos kiadóinál/szerkesztőinél; csak remélni lehet, hogy átmeneti szemlélettel van dolgunk, főleg, hogy az idézett szerzők összességének azonosítását kumulatív bibliográfia sem segíti. (X.G.)

Henok könyvei (Ószövetségi Apokrifek 1, szerk. Fröhlich I., Dobos K.D., Hollós A.), Piliscsaba: PPKE BTK 2009, 303 pp., ISBN 978-963-9206-80-9: A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hebraisztikai Tanszékének tanárai és munkatársai jóvoltából új, hiánypótló kötetrel bővült a magyar nyelven olvasható apokrif forrásirodalom. Az Ószövetségi apokrifek címre keresztelt sorozat első köteteként megjelent Hénon könyveinek fordítása.

A 303 oldalas szöveggyűjtemény a Hénon alakjához csatolt, három nyelven rögzült (etióp, ószláv és héber) korpuszok fordításait tartalmazza. Az egyes könyveket az eligazodást segítő rövid bevezetők előzik meg és hasonlóan rövid, tömör összefoglalókat olvashatunk egy-egy könyv fejezetei és kisebb szövegegyiségei előtt is. A szövegeket és az értelmezést segítik és vezetik az egyes fejezek címei, és néhol a fontosabb szövegvariánsokat, kiegészítéseket, a szövegek megértéséhez elengedhetetlenül fontos etimológiai magyarázatokat és a modern szakirodalom eredményeit és álláspontját tartalmazó lábjegyzetek is.

A kötet első pillantásra is szembetűnő értéke éppen abban áll, hogy a három hagyományt egyetlen könyvbe rendezve tette elérhetővé a magyar olvasók előtt. A külföldi modern nyelven született tudományos fordítások hosszú sorához mérten is kiemelkedő e tekintetben a vállalkozás.

A vízőzönt megelőző korszakban élt őszövetségi pátriárka alakja köré évszázadok alatt etióp, ószláv és héber nyelven kialakult apokrif hagyományok látomásirodalmának színes történeteiben az égi világ, angyalok alakjai, égi utazások, a teremtés és az ítélet titkai, titkos ismeretek jelennek meg. A kinyilatkoztatások tapasztalójaként és feljegyzőjeként Hénok kitüntetett alakja az igaz ember példájaként – egyes vélemények szerint az emberfiával is azonosítható figurája (vö. *1Hén 71* és értelmezései) – a múlt és a jövő, az Istentől eredő teremtés és az ítélet, és a mindkettőt átható rend és törvény titkait tolmácsoló alakok sorába emelkedik. Ha az apokrifekre korlátozva akarjuk szemléltetni a hagyomány jelentőségét, akkor az előttünk álló szövegek sorát az Ádám vagy Mózes személyéhez köthető hagyományokhoz mérhető.

A történetekben a bibliai kinyilatkoztatásra épülő, értelmező vagy éppen azokat kommentáló tanítások jelennek meg, amelyek az égi utazások és az apokalipszisek leírásainak a kor, a stílus és a forma megszokott és sokat használt jegyeit mutatják. Az egeken áthatoló aszcenzió, az angyali rendek, az ítélet, a bűnösök büntetése az igazak üdvössége, az égi szentély vagy akár a trón látomásainak toposzai paradigmaként állnak nemcsak a henoki hagyományban, hanem évszázadokon át, és talán nem túlzás azt mondani, hogy máig ható módon –, a kinyilatkoztatások kliséit jelentették. A szövegek néhol kiegészítik, kifejtik, néhol pedig megalapozzák az antikvitás teológiai hagyományainak kozmológiai, angelológiai, asztrológiai és asztronómiai, szotériológiai tanításait.

Tüllépve az egyes könyvek – vagy talán pontosabb lenne három nagyobb gyűjteményről beszélni – dramatikus történeteinek a szövegek jelentőségét, a hagyománytörténet és a henoki hagyománnyal foglalkozó modern kommentárirodalom egyes állomáseit vagy a modern kutatástörténet legfőbb

képviselőinek hosszú sorát azonban hiába keressük. Csak a lábjegyzetek rövid utalásaiban és a rövidebb fogott bevezetőekben érhető tetten ez a szegmense a kérdéskörnek. Vélhetően a terjedelmi korlát szabott határt az ismertetésnek, hiszen jóval vastagabb kötetre lett volna szükség, ha mindezekkel együtt kerülnek a megjelent szövegkiadásba, de ez által vált volna valóban érzékelhetővé a most már magyarul is olvasható szövegek jelentősége és hatástörténete.

A három könyv közül az első az *etióp Hénok*. A henoki irodalomban ez a könyv mind a hagyománytörténetben, mind a kutatástörténetben a legnagyobb hatást gyakorolta. Jelentőségét, amely messze túlnő egy antik apokrif szöveg érdekességének határán, nemcsak az arámi (és néhány töredék esetében héber) nyelven fennmaradt qumráni kéziratok és ezzel az antik zsidó vallás történetében betöltött jelentős szerepe támasztja alá, hanem szintén említésre méltó a korai keresztény hagyományban elfoglalt helye is, amelyet jól illusztrálnak az újszövetségben is fellelhető hatásai (említhető akár a jánosi Jelenések, akár a szöveg görög fordítását idéző Júdás level), vagy akár a jórészt egyházatyáknál fennmaradt görög, szír, kopt, latin töredékek, de utalhatunk akár a kereszténységben betöltött szerepére és ezzel együtt a benne foglalt, pl. angelológiai, asztrológiai és asztronómiai tanítások évszázadokon át gyakorolt hatástörténetére is, vagy egyszerűen arra a tényre, hogy az etióp egyházban ma is kanonikus státust tölt be, és itt maradt fenn a leginkább teljesnek tartott formájában. A jelen fordítás és a jegyzetek is az etióp hagyomány egy (18. századra datált) variánsán alapszik, a modern szakirodalomban ma is a mű standard kiadásának számító Knibb szövegkiadói és fordítói munkájának elveit követve (ehhez vö. Knibb, 35 és *Henok könyvei*, 18). Érdemes lett volna megemlíteni akár a bevezetőben, akár a későbbiekben, hogy nem ez az első magyar nyelven megjelenő fordítás, hiszen

Hamvas Béla sokat vitatott fordítása (*Hénoch apokalypsise*, Budapest 1945) mellett Baán István fordítása (in: Vanyó László [szerk.]: *Apokrifek*, Budapest 1988) is rendelkezésre állt. Jelen munka a Knibb által kiadott ge'ez kézirat alapján készült és a szöveg tagolásával és a jegyzetapparátussal is eltér a korábbi magyar fordításoktól. Hamvas nem jelölte meg a forrást, Baán István Beer szövegkiadását (in: Kautzsch, *Apokryphen und Pseudepigraphen*) használta fordításához.

A második és harmadik Hénok könyv először jelenik meg teljes terjedelemben magyarul, eltekintve a Fröhlich Ida munkája nyomán a qumráni lelet vonatkozó anyagának és töredékeinek és a 3 Hénok néhány részletének korábbi publikálásaitól (in: *A qumráni szövegek magyarul*, Piliscsaba 1998, 234–55, és az *Ikonológia és Műértelmezés* 5. kötetében [Szeged 1995, 43–60]). Mindkét szöveg gördülékeny, követhető, rövid kommentárokkal ellátott szövegfordítás. Az ószláv nyelven fennmaradt *Hénok második könyvének* (Hénok titkainak könyve) fordítása Hollós Attila, a harmadik könyv, a *héber Hénok* (másik elnevezése szerint a Csarnokok könyve, a *Széfer hékalót*) fordítása Fröhlich Ida munkája.

Ha megpróbáljuk követni a kötet által sugallt szerkesztői elvet és a könyveket együtt akarjuk értékelni, szinte lehetetlen feladat megoldására vállalkozunk. A kérdés komplexitását talán jól érzékelteti a szinte átláthatatlanul kusza, kérdésekkel terhelt és számos variánst létrehozó hagyománytörténet, amelyből következik az a tény, hogy az egyes könyvek nem tekinthetők lezártak (és ezért hiányzik a szövegek kritikai kiadása), de jól példázhatja az is, hogy a különböző nyelveken született fordítások is inkább egy újabb, a fordító aktuális szempontrendszerébe illeszkedő variánsként értelmezhetőek, és nem utolsó sorban az is, hogy a három korpusz más-más időszak és eltérő közösségek alkotásai. Ha az egyes könyvek tartalmi elemeire figyelünk, akkor az ezoterikus – vagy mondhat-

juk talán azt is, hogy misztikus – tanok megjelenése és a különböző ezoterikus hagyományokban betöltött hatástörténet vet fel nehezen megválaszolható kérdéseket. Ha mégis a könyveket összekötő kapcsot vagy kapcsokat keressük, akkor túl annak a belátásán, hogy az első könyv egyik korábbi variánsa tekinthető az alapvető forrásszövegnek a későbbiekhez, talán a központi szerepet játszó Hénok alakja kínál megragadható támpontot: a Biblia szövegében röviden ábrázolt pátriárka homályba burkolt alakjából az első könyvben közvetítő lesz, aki betekintést nyer az ég és föld titkaiba, a másodikban Isten balján foglal helyet, a harmadikban már Metatronná, közbenjáróvá és uralkodóvá magasztosul.

A megjelent fordításkötet vitathatatlan érdeme, hogy elsőként szolgáltatta meg magyarul a hénoki hagyomány minden könyvét együtt, igényes fordítói munkával létrehozott, tudományos értékű szövegeket adva az olvasók kezébe, amelyet nagy haszonnal forgathatnak nemcsak a témában jártas kutatók, hanem a forrásnyelveket nem ismerő, de az antik vallás- és teológia története iránt érdeklődő olvasók is, amilyen a recenzens is. (Ö.Cs.)

Jewish Identities in Antiquity. Studies in Memory of Menahem Stern (TSAJ 130, szerk. L.I. Levine és D.R. Schwartz), Tübingen: Mohr Siebeck 2009, xxv + 442 pp., ISBN 978-3-16-150030-5. € 119: A kötet, melyet a korai zsidóság „kontextuális” kutatásának korán elhunyt izraeli mestere, Menahem Stern tiszteletére állítottak össze hajdani diákjai és kollégái, valószínűleg a görög-római kor zsidósága kutatásának legfontosabb kérdéskörét: az identitás meghatározása, változásai, és az arra történő reflexió problémáit vizsgálja. Tárgya mellett már a közreműködők listája is felkelti az olvasók figyelmét: a legkiválóbb izraeli szakemberek munkáit tartalmazza a kötet.

Az alapvető kérdések, melyek alapján a tanulmányok megszülettek, a következőképpen summázhatók (vö. 13. old.). Milyen

erők, hatások, fenyegetések érték a zsidóságot az ókor különböző szakaszaiban, és erre miképp reagáltak? Milyen intézmények igazgatták a népet, s ezek milyen értékeket, gyakorlatokat és ideológiát közvetítettek? Milyen adatokkal szolgálnak a ránk maradt tárgyi emlékek és irodalmi művek e kérdésekkel kapcsolatban, s vajon megfigyelhető e közös jellegzetességek összefüggő rendszere, ami egy adott korban összekapcsolta a zsidóságot? Mik voltak a zsidóság legjellemzőbb viselkedéstípusai a különböző korokban, s miként változtak ezek?

A kötet a következő esszéket tartalmazza: Daniel R. Schwartz: „Menahem Stern (1924-1989): His Place in Historical Scholarship” – Lee I. Levine: „Jewish Identities in Antiquity: An Introductory Essay” – Doron Mendels: „Memory and Memories: The Attitude of 1–2 Maccabees toward Hellenization and Hellenism” – Oren Tal: „Hellenism in Transition from Empire to Kingdom: Changes in the Material Culture of Hellenistic Palestine” – David Goodblatt: „The Israelites who reside in Judah’ (Judith 4:1): On the Conflicted Identities of the Hasmonean State” – Uriel Rappaport: „The Connection between Hasmonean Judaea and the Diaspora” – Erich S. Gruen: „Kinship Relations and Jewish Identity” – Sylvie Honigman: „Jewish Communities of Hellenistic Egypt: Different Responses to Different Environments” – Joseph Geiger: „The Jew and the Other: Doubtful and Multiple Identities in the Roman Empire” – Albert I. Baumgarten: „How Experiments End” – Isaiah M. Gafni: „Symposium: In the Wake of the Destruction: Was Rabbinic Judaism Normative?” – Hillel I. Newman: „The Normativity of Rabbinic Judaism: Obstacles on the Path to a New Consensus” – Ze’ev Safrai és Chana Safrai: „To What Extent Did the Rabbis Determine Public Norms? The Internal Evidence” – David Levine: „Between Leadership and Marginality: Models for Evaluating the Role of the Rabbis in the Early

Centuries CE” – Moshe David Herr: „The Identity of the Jewish People before and after the Destruction of the Second Temple: Continuity or Change?” – Steven D. Fraade: „The Temple as a Marker of Jewish Identity Before and After 70 CE: The Role of the Holy Vessels in Rabbinic Memory and Imagination” – Lee I. Levine: „Forum: Was There a Crisis in Jewish Settlement in the Eastern Galilee of Late Antiquity?” – Uzi Leibner: „Settlement Patterns in the Eastern Galilee: Implications Regarding the Transformation of Rabbinic Culture in Late Antiquity” – Jodi Magness: „Did Galilee Experience a Settlement Crisis in the Mid-Fourth Century?” – Uzi Leibner: „The Settlement Crisis in the Eastern Galilee during the Late Roman and Early Byzantine Periods: Response to Jodi Magness” – Tessa Rajak: „The Greek Bible Translations among Jews in the Second Century CE” – Isaiah M. Gafni: How Babylonia Became ‘Zion’: Shifting Identities in Late Antiquity” – Adiel Schremer: „The Christianization of the Roman Empire and Rabbinic Literature” – Zeev Weiss: „Between Rome and Byzantium: Pagan Motifs in Synagogue Art and Their Place in the Judaeo-Christian Controversy” – Oded Irshai: „Jewish Violence in the Fourth Century CE—Fantasy and Reality: Behind the Scenes under the Emperors Gallus and Julian”. (X.G.)

Jewish Identity and Politics between the Maccabees and Bar Kokhba. Groups, Normativity, and Rituals (JSJSup 155, szerk. B. Eckhardt), Leiden: Brill 2012, vi + 282 pp., ISBN 978-90-04-21046-2. € 105: A kötet egy münsteri konferencia anyagát adja közre. A szerkesztő bevezető tanulmányának címe jogos kérdést vet fel – lásd csupán az ezelőtt recenzált kötetet. Valóban, a korai zsidóság különböző csoportjainak identitásaira vonatkozó vizsgálódások ma a kutatás homlokterében állnak. Ugyanakkor azonban éppen a kutatás e forrongása eredményezi azt, hogy a téma – és maga a foga-

lom megértése is – napról-napra új szempontokkal gazdagodik. Ennélfogva igenis van létjogosultsága egy ilyen kötetnek – különösképpen akkor, ha ilyen szélesre nyitott scopuson tudja kutatni tárgyát: a Makkabeus-felkeléstől egészen a Kr. u. második század közepéig. Mi több, olyan témákat is érintve – s itt nem csupán a kiváló régész, Jodi Magness scatologiai tanulmányára gondolhatunk –, amelyek máig negligált, vagy legalábbis kevésbé körüljárt kérdései a kutatásnak (pl. Eckhardt, Marchak vagy Wilker tanulmányai).

B. Eckhardt, „Introduction: Yet Another Book on Jewish Identity in Antiquity” (1–10). D. Goodblatt, „Varieties of Identity in Late Second Temple Judah (200 B.C.E.–135 C.E.)” (11–27). A. van der Kooij, „The Claim of Maccabean Leadership and the Use of Scripture” (29–49). J. Magness, „Toilet Practices, Purity Concerns, and Sectarianism in the Late Second Temple Period” (51–70). H. Harrington, „Identity and Alterity in the Dead Sea Scrolls” (71–89). B. Eckhardt, „‘An Idumean, that is, a Half-Jew.’ Hasmoneans and Herodians Between Ancestry and Merit” (91–115). A.K. Marshak, „Rise of the Idumeans: Ethnicity and Politics in Herod’s Judea” (117–129). L.-M. Günther, „Die Hasmonäerin Alexandra – Integrationsfigur für den Widerstand gegen den neuen König Herodes?” (131–155). J. Wilker, „‘God is with Italy now.’ Pro-Roman Jews and the Jewish Revolt” (157–187). C. Leonhard, „Herod’s Days’ and the Development of Jewish and Christian Festivals” (189–208). G. Stemberger, „Forbidden Gentile Food in Early Rabbinic Writings” (209–224). K. Spann, „The Meaning of Circumcision for Strangers in Rabbinic Literature” (225–242). A kötetet kumulatív bibliográfia, valamint tárgy-, locus-, és szerző-mutató zárja. (X.G.)

The Jewish Revolt against Rome (JSJ)Sup 154, szerk. M. Popović, Leiden: Brill 2011, xii + 472 pp., ISBN 978-90-04-21668-6. € 143: Amilyen jelentős volt a zsidóság története

számára az első zsidó háború, annyira kevés monográfia vagy szerkesztett kötet készült az utóbbi időkből ennek az eseménynek a kutatásáról. Jelen kötet szerkesztőjét, a groningeni Qumran-Instituut vezetőjét elismerés illeti tehát, hogy átfogó kutatási programot indított „A holt-tengeri tekercsek és a Róma elleni zsidó háború” munkacímmel. E projekt első komolyabb eredménye az a konferencia, melynek alapján ez a kötet sajtó alá kerülhetett.

Mondjuk ki: ideje van a figyelem megélénkülésének. Mostanra nagyon fontos forrásokra nyitott a kutatás új ablakokat. A qumráni anyag egészében kiadásra került; fő forrásunk, Josephus életművének új, gazdagon kommentált sorozata hamarosan egészében elkészül a Brill kiadó jóvoltából; a palesztinai régészet egyre-másra eredményez új tárgyi emlékeket, vagy már régebb óta ismerteket értelmez újra. A kötet szerzői – mindannyian szakterületük kiváló művelői bámulatos gyűjteményben adnak számot a Kr. u. 66–70-es évek turbulens eseményeiről.

M. Popović, „The Jewish Revolt against Rome: History, Sources and Perspectives” (1–25). G. Woolf, „Provincial Revolts in the Early Roman Empire” (27–44). W. Eck, „Die römischen Repräsentanten in Judaea: Provokateure oder Vertreter der römischen Macht?” (45–68). A.M. Berlin, „Identity Politics in Early Roman Galilee” (69–106). B. Schultz, „Not Greeks but Romans: Changing Expectations for the Eschatological War in the War Texts from Qumran” (107–127). J.S. McLaren, „Going to War against Rome: The Motivation of the Jewish Rebels” (129–153). S. Mason, „What is History? Using Josephus for the Judaeo-Roman War” (155–240). J.W. van Henten, „Rebellion under Herod the Great and Archelaus: Prominent Motifs and Narrative Function” (241–270). J. Wilker, „Josephus, the Herodians and the Jewish War” (271–289). D.R. Schwartz, „Josephus on Albinus: The Eve of Catastrophe in Changing Retrospect” (291–309). P.W. van der Horst, „Phi-

losophia epaisaktos: Some Notes on Josephus, A.J. 18.9" (311–322). U. Rappaport, „Who Were the Sicarii?” (323–342). J. Magness, „A Reconsideration of Josephus’ Testimony about Masada” (343–359). R. Deutsch, „Coinage of the First Jewish Revolt against Rome: Iconography, Minting Authority, Metallurgy” (361–371). D.T. Ariel, „Identifying the Mints, Minters and Meanings of the First Jewish Revolt Coins” (373–397). J.J. Price, „The Jewish Population of Jerusalem from the First Century B.C.E. to the Early Second Century C.E.: The Epigraphic Record” (399–417). G.H. van Kooten, „The Jewish War and the Roman Civil War of 68–69 C.E.: Jewish, Pagan, and Christian Perspectives” (419–450). (X.G.)

Le Jour de Dieu — Der Tag Gottes (WUNT 245, szerk. A. Hultgård és S. Norin), Tübingen: Mohr Siebeck 2009, viii + 252 pp., ISBN 978-3-16-150068-8. € 74: A kötet az Uppsala-ban 5. alkalommal megrendezett biblikus szimpózium anyagát közli, amely a strassbourg-i, tübingeni és uppsalai egyetemek kutatói együtt-gondolkodásának legújabb eredményeibe ad betekintést. A megelőző szimpóziumokhoz hasonlóan a mostani is nívós kötettel gazdagítja a biblikus tudományok könyvtárát.

A kötet anyaga a tárgyalt témák kronológiája szerint rendeződik. E. Meyer-Dietrich az egyiptomi teológia időfogalmát elemzi (1–18). W. Oswald a JHWH napjával foglalkozó prófétai igék pragmatikus szempontjaival foglalkozik cikkében (19–31). S. Norin általánosságban tekinti át az Ószövetségnek „Isten Napjáról” szóló perikópáit (33–42). A. Hultgård a biblikus gondolkodást a fogság után megtermékenyítő perzsa eszmékhez fordul, s az ókori iráni eszkatológia két típusát vizsgálja, a napokkal és a korszakokkal foglalkozót (43–64). M. Wieger cikkének tárgya egy nagy fontosságú, Kr. u. első századi korai zsidó apokalipszis, a 4 *Ezdrás* könyv, ennek szövegében elemzi az „ítélet napja” koncepcióját (65–83). J.-C.

Ingelaere tanulmánya már az Újszövetség kutatásának világába vezet, s a Máté evangéliumának Isten napjára vonatkozó koncepcióiba ad betekintést (85–100). M. Philonenko rövidke írása a qumráni közösség eszkatológiáját próbálja vizsgálni (101–106). A.-M. Schwemer alapos munkával a Lk 17:20köv-ből kiindulva tárja fel Isten uralma elérkezteként ősi keresztény elképzeléseit (107–138). T. Fornberg cikke azt vizsgálja, milyen kapcsolatban álltak a kronológiára vonatkozó elképzelések és a szentírástértelezés a legősibb keresztény szövegekben (139–151). A kötet további írásai posztbiblikus témákat dolgoznak fel. M. Morgenstern a jövőre vonatkozó halálkha és a prezentikus eszkatológia kapcsolatát vizsgálja a rabbinikus irodalmi korpuszban (153–167). F. Eissler a korai karaita gondolkodás eszkatológikus képzetivel, különösen a JHWH napja fogalmával foglalkozik (169–188). C. Grappe Joel 3:1–5 Septuaginta szövegének reinterpetációját és hatástörténetét kutatja az ókeresztény kor íróinak műveiben (189–211). Végezetül, H. Ulfgard egy középkori svéd misztikus, Linköping-i Mátyás eszkatológikus spiritalitásút mutatja be, *Expositio super Apocalypsim* című műve alapján (213–230). (X.G.)

The Mermaid and the Partridge. Essays from the Copenhagen Conference on Revising Texts from Cave Four (STDJ 96, szerk. G.J. Brooke és J. Høgenhaven), Leiden: Brill 2011, ix + 309 pp., ISBN 978-90-04-19430-4. € 110: 1968-ban jelent meg a DJD sorozat 5. köteteként John Allegro és Arnold Anderson szerkesztésében a qumráni 4. barlangban talált exeketikus szövegek nagy részének kritikái kiadása. Bár a szerkesztők viszonylag gyors munkát végeztek – ellentétben a nemzetközi kutatócsoport többi, s ezért joggal kritizált tagjával –, a sietség ez esetben a végeredmény kárára vált. Nem véletlen, hogy a kötet megjelenése után nem sokkal John Strugnell több mint 110 oldalas recenziót jelentetethetett meg róla. Miután a DJD sorozat kadása 2011-ben be-

fejeződött, a sorozat e kötetének átfogó és teljes revíziójának munkálatai kezdődtek meg. Az ezen dolgozó team tagjainak Koppenhágában tartott konferenciájának anyagát közli ez a kötet. A furcsa cím a tartalom és a kiindulópont kettősségéről tanúskodik: a 4. barlangot egy ideig – felfedezésének körülményeire utalva – a „sebesült fogoly barlangjának” nevezték, míg a sellő, értelemszerűen, Koppenhága szimbóluma.

A kötet tanulmányainak rendje a következő. M. Zahn: „Building Textual Bridges: Towards an Understanding of 4Q158” (13–32). M. Bernstein: „4Q159: Nomenclature, Text, Exegesis, Genre” (33–55). A. Jassen: „Re-Reading 4QPesher Isaiah A (4Q161) Forty Years after DJD V” (57–90). R. Vielhauer: „Reading Hosea at Qumran” (91–108). T. Hasselbach: „Two Approaches to the Study of Genre in 4Q172” (109–118). S. Holst: „4Q173a: A Part of an Eschatological Midrash?” (119–127). G. Brooke: „From Florilegium or Midrash to Commentary: The Problem of Re-Naming an Adopted Manuscript” (129–150). J. Høgenhaven: „4QTahanunim (4Q176): Between Exegesis and Treatise?” (151–167). M. Laughlin és S. Tzoref: „Theme and Genre in 4Q177 and its Scriptural Selections” (169–189). M. Pajunen: „4QSapiential Admonitions B (4Q185): Unsolved Challenges of the Hebrew Text” (191–220). M. Popovic: „4Q186. Zodiacal Physiognomy. A Full Edition” (221–258). G. Doudna: „Allusions to the End of the Hasmonean Dynasty in *Pesher Nahum* (4Q169)” (259–278). M. Müller: „*Pesher Commentary and its Afterlife in teh New Testament*” (279–287). A kötetet indexek zárják.

A közreadott anyag tanúsága szerint nem pusztán a koppenhágai konferencia volt rendkívül invenciózus és figyelemre méltó. A tanulmányok íróinak felkészültsége és probléma-érzékenysége arra utal, hogy a DJD 5. kötetének revíziója méltó képviselője lesz a sorozatnak. (X.G.)

One God – One Cult – One Nation (BZAW 405, szerk. R.G. Kratz és H. Spiecker-

mann), Berlin: de Gruyter 2010, xix + 463 pp., ISBN 978-3-11-022357-6. € 99.95: Az alábbi kötet anyagának alapjául egy 2008-ban, Jeruzsálemben, és egy 2009-ben, Göttingenben tartott műhelykonferencia szolgált. Az anyag kiindulópontja az, hogy az újabb régészeti és biblikus kutatás kikezdte az Izrael ókori történetéről kialakított hagyományos nézeteket. A kötet szerzői pro- és kontra járák körül a címben jelzett nagy témákat, egy rendkívül életteli, izgalmas gyűjteményt hozva létre.

A kötet első két fő része az „egy nép” és „egy kultusz” koncepciói kapcsán keresik tényes fikció határait az Izrael ókori történetéről szóló forrásainkban. I. Finkelstein, „A Great United Monarchy? Archaeological and Historical Perspectives” (3–28). A. Mazar, „Archaeology and the Biblical Narrative: The Case of the United Monarchy” (29–58). E. Blum, „Solomon and the United Monarchy: Some Textual Evidence” (59–78). A. Rofé, „Elders or Youngsters? Critical Remarks on 1 Kings 12” (79–89). M. Witte, „What Share Do We Have in David...? – Ben Sira’s Perspectives on 1 Kings 12” (91–117). R.G. Kratz, „The Idea of Cultic Centralization and Its Supposed Ancient Near Eastern Analogies” (121–144). H. Schaudig, „Cult Centralization in the Ancient Near East? Conceptions of the Ideal Capital in the Ancient Near East” (145–168). Z. Herzog, „Perspectives on Southern Israel’s Cult Centralization: Arad and Beer-sheba” (169–199). J. Pakkala, „Why the Cult Reforms in Judah Probably Did not Happen” (201–235).

A harmadik fő rész Bét Se’án, azaz Scythopolis példáján keresztül érzékelteti az ókori kelet társadalmainak politikai és kulturális kölcsönhatásait. A. Mazar, „Tel Beth-Shean: History and Archaeology” (239–271). G. Mazar, „Nysa-Scythopolis. Ethnicity and Religion” (273–299). K. Heyden, „Beth Shean/Scythopolis in Late Antiquity: Cult and Culture, Continuity and Change” (301–337).

A negyedik fő rész végezetül az istenség-

re vonatkozó gondolkodás fejlődésével foglalkozó tanulmányokat tartalmaz. H. Spieckermann, „God and His People: The Concept of Kingship and Cult in the Ancient Near East” (341–356). M. Köckert, „YHWH in the Northern and Southern Kingdom” (357–394). E. Stern, „From Many Gods to the One God: The Archaeological Evidence” (395–403). M. Segal, „Monotheism and Angelology in Daniel” (405–420). C. Auffarth, „Justice, the King and the Gods: Polytheism and Emerging Monotheism in the Ancient World” (421–453). (X.G.)

The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls (szerk. T.H. Lim és J.J. Collins), Oxford: University Press 2010, xviii + 785 pp., ISBN 978-0-19-920723-7. \$ 150: Az ismert Oxford Handbook sorozat két jelentős kötettel gyarapodott az elmúlt évben. A qumránnal foglalkozó kötet időszerűségét jelzi, hogy hamarosan az első leletek megtalálásának 65. évét ünnepelhetjük, s az ebben a számban ismertetett, 32-es számú DJD-kötettel a hivatalos sorozat anyaga lezártnak tekinthető. Több kiadó is összefoglaló köteteket jelentetett meg a témában – az oxfordi ezek közül a leginkább átfogónak, és legsikerültebbnek tekinthető. Harminc tanulmánya átfogja a Qumrán-kutatás minden fontosabb kérdését, ismerteti a legújabb eredményeket, és kiválóan jelöli ki a közeljövő kutatásának feladatait.

A bevezetés összefoglalja a qumranológia jelen állását és kérdésköreit. Ezután a kötet törzsanyaga nyolc nagy részre oszlik. I. *Khirbet Qumrán és a Júdeai-sivatag régészete*. E. Meyers: „Khirbet Qumran and its Environs”; R. Hachlili: „The Qumran Cemetery Reassessed”. II. *A tekercsek és a zsidó történelem*. M.D. Goodman: „Constructing Ancient Judaism from the Scrolls”; M.O. Wise: „The Origins and History of the Teacher’s Movement”; T. Ilan: „Women in Qumran and the Dead Sea Scrolls”. III. *A tekercsek és a szektarianizmus*. J.J. Collins: „Sectarian Communities in the Dead Sea Scrolls”; J.E. Taylor: „The Classical Sour-

ces on the Essenes and the Scrolls Communities”; J. Jokiranta: „Sociological Approaches to Qumran Sectarianism”; S. Stern: „Qumran Calendars and Sectarianism”; J.C. VanderKam: „The Book of Enoch and the Qumran Scrolls”. IV. *A Biblia szövege, magyarázata, valamint nyelvek Qumránban*. R.S. Hendel: „Assessing the Text-Critical theories of the Hebrew Bible after Qumran”; T.H. Lim: „Authoritative Scriptures and the Dead Sea Scrolls”; M. Zahn: „The Rewritten Scriptures”; B. Nitzan: „The Continuity of Biblical Interpretation in the Qumran Scrolls and Rabbinic Literature”; J. Joosten: „Hebrew, Aramaic and Greek in the Qumran Scrolls”. V. *Vallásos témák a qumráni iratokban*. J. Klawans: „Purity in the Dead Sea Scrolls”; M. Knibb: „Apocalypticism and Messianism”; J.R. Davila: „Exploring the Mystical Background of the Dead Sea Scrolls”; A. Lange: „Wisdom Literature and Thought in the Dead Sea Scrolls”; A. de Jong: „Iranian Connections in the Dead Sea Scrolls”; D. Lambert: „Was the Dead Sea Sect a Penitential Movement?”. VI. *A tekercsek és a korai kereszténység*. J. Frey: „Critical Issues in the Investigation of the Scrolls and the New Testament”; L. Hurtado: „Monotheism, Principal Angels, and the Background of Christology”; G.J. Brooke: „Shared Exegetical Traditions between the Scrolls and the New Testament”. VII. *A tekercsek és a későbbi zsidóság*. A. Shemesh: „Halakha between the Dead Sea Scrolls and Rabbinic Literature”; D. Falk: „The Contribution of the Qumran Scrolls to the Study of Ancient Jewish Liturgy”; S. Reif: „Reviewing the Links between the Dead Sea Scrolls and the Cairo Geniza”. VIII. *Új megközelítések*. C. Newsom: „Rhetorical Criticism and the Reading of the Qumran Scrolls”; M. Grossman: „Roland Barthes and the Teacher of Righteousness”; H.L. MacQueen: „The Scrolls and the Legal Definition of Authorship”. (X.G.)

The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in

Roman Palestine (szerk. C. Hezser), Oxford: University Press 2010, xvi + 687 pp., ISBN 978-0-19-921643-7. \$ 150: Egy kultúra megértéséhez elengedhetetlenül fontos az, hogy megismerjük azt a hétköznapi miliőt, amelyet az adott kultúrát ápoló emberek hoztak létre, amelyben éltek. Igaz ez az Újszövetségre is, éppen ezért rendkívül fontos, hogy Catherine Hezser, a korai rabbinikus irodalom neves kutatója szerkesztésében egy olyan kötet látott most Oxfordban napvilágot, amely a római kor Palesztinájának mindennapi életét vizsgálja. A kor kiemelkedő jelentőségű mind a rabbinikus zsidóság, mind a kereszténység számára, mégis, összefoglaló mű manapság nem jelent meg az ezen eszmerendszereket megszülő társadalom kézzelfogható életkörülményeiről, viszonyairól. A kötetben közölt harmincnégy tanulmány fontos adósságot törleszt tehát.

A kötet anyaga a következőképpen épül fel. I. *Módszertani kérdések*. C. Hezser: „Correlating Literary, Epigraphic, and Archaeological Sources”; C. Hezser: „The Graeco-Roman Context of Jewish Daily Life in Roman Palestine”; T. Ilan: „Gender Issues and Daily Life”. II. *Élet egy római provinciában*. R. Haensch: „The Roman Provincial Administration”; J. Harries: „Courts and the Judicial System”; D. Goodblatt: „Population Structure and Jewish Identity”; W. Smelik: „The Languages of Roman Palestine”. III. *Város és vidék*. B. Isaac: „Infrastructure”; D. van de Zande és J. Zangenberg: „Urbanization”; A. Killebrew: „Village and Countryside”; C. Hezser: „Travel and Mobility”. IV. *Munka és kereskedelem*. A. Sivertsev: „The Household Economy”; Z. Safrai: „Agriculture and Farming”; U. Leibner: „Arts and Crafts, Manufacture and Production”; J. Pastor: „Trade, Commerce, and Consumption”; G. Hamel: „Poverty and Charity”. V. *Családi élet*. J. Schofer: „The Different Life-Stages: From Childhood to Old Age”; M. Satlow: „Marriage and Divorce”; D. Shlenger-Katsman: „Clothing”; T. Gross-

mark: „Jewellery: The Literary Evidence”; K. Galor: „Jewellery: The Archaeological Evidence”; D. Kraemer: „Food, Eating, and Meals”; K. Galor: „Domestic Architecture”; S. Fine: „Death, Burial, and Afterlife”. VI. *Oktatás és műveltség*. C. Hezser: „Orality and Writing”. VII. *Vallás és mágia*. G. Stemberger: „The Impact of Paganism and Christianity”; L.I. Levine: „The Synagogue”; S. Reif: „Prayer and Liturgy”; L. Doering: „Sabbath and Festivals”; G. Velturi: „Magic and Healing”. VIII. *Szórakozás és szabadidő*. Y.Z. Eliav: „Bathhouses as Places of Social and Cultural Interaction”; Z. Weiss: „Theatres, Hippodromes, Amphitheatres and Performances”; J. Schwartz: „Play and Games”. (X.G.)

SKA, Jean-Louis, *The Exegesis of the Pentateuch* (FAT 66), Tübingen: Mohr Siebeck 2009, xvi + 280 pp., ISBN 978-3-16-149905-0. € 99: A Pentateuchus kutatása egyáltalán nem állóvíz a kortárs biblikus tudományban. Az elmúlt évszázad(ok) paradigmáit és konszenzusait folyamatosan revízió alatt tartják a tudósok, s jöllehet a forráskritikához hasonló, átfogó erejű és elfogadottságú elmélet mindmáig nem született, az világos, hogy a hagyományos kritikai megközelítés újragondolásra szorul. Ebben élen járnak különböző, fundamentalista beállítottságú szerzők (akiknek hangja Magyarországra elég erőteljesen jut el), az ő „eredményeik” azonban nem tudnak megnyugtatóan rendezni semmilyen kérdést. A kutatás legjavához tartozó tudósok munkáit ezért forgathatja örömmel az érdeklődő olvasó; s a római Pápai Biblikus Intézet professzora, Jean-L. Ska ezen kutatók közé tartozik. A neves tübingeni kiadó olyan tanulmányaiból jelentetett meg most válogatást, amelyek az elmúlt 20 esztendőben a Pentateuchus rész-problémáival kapcsolatban keletkeztek.

A kötet első részében a szerző különböző kulcs-szövegek exegézisét nyújtja: a vízözön, Ábrahám meghívása, a Genesis 15

berbe, hanem csak felmutatja az azonos vagy hasonló szavakat, szófordulatokat. Ezen belül gazdag a paletta: nemcsak datálja az adott akkád kifejezést (a CAD és az AHw alapján), hanem szemantikailag bontja a használatát: diplomáciai használat, eufémizmus, merizmus, frazeológia, metaforikus használat, hogy csak a fontosabbakat említsük. Hasonlóan részletezett felépítéssel még egy bibliai héber szótárt is szívesen forgatna a hebraista (a HALOT is ebbe az irányba mutat lexikográfiai szempontból, ill. a kontextus hangsúlyozásában a sheffieldi szótár is). Itt letagadhatatlanul érezni Tawil mesterének, M. Heldnek a hatását, aki számos lexikográfiai tanulmánnyal járult hozzá a Biblia jobb megértéséhez.

Érdeklenségként megjegyezzük, hogy a standard nagy zsidó bibliafordításra (NJPSV) is sűrűn hivatkozik Tawil. Az NJPSV talán az egyetlen becsületes Bibliafordítás, ami lábjegyzetben rengetegszer megemlíti, hogy „a héber szó jelentése bizonytalan”. Ezekből mondani se kell, számomra ad javaslatot a szerző. A könyv végén található két függelék is hasznos: az akkád eredetű, ill. akkádban előforduló személynevek áttekintése, valamint az akkád nyelv történetének és nyelvtanának nagyon rövid áttekintése.

Fontos lexikográfiai munka, nyelvészeknek és exegetáknak kötelező irodalom!

(E.L.S.)

ULRICH, Eugene és FLINT, Peter W., *Qumran Cave 1: II. The Isaiah Scrolls, Part 1: Plates and Transcriptions; Part 2: Introductions, Commentary, and Textual Variants* (DJD 32), Oxford: Clarendon Press 2010. Part 1: xviii + LXXIV plates + 150 pp. – ISBN 978-0-19-956666-2 — \$180.00. Part 2: xviii + 260 pp. – ISBN 978-0-19-956667-9 — \$145.00: Az 1947-ben megkezdett qumráni feltárások következtében egyedülálló jelentőségre tett szert az első qumráni barlangban (1Q) fellelt Jesája-tekercs, hiszen ezt megelőzően a teljes bibliai könyv legrégebbi szövegét a

895-re keltezhető *Ben Aser*-féle kódex tartalmazta. A barlangból előkerült *megillá* ezzel szemben csaknem egy évezreddel korábban íródott. Nem csoda, hogy ez lázba hozta a kutatókat. Vermes Géza, *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercs története*, Budapest 1998, 231–232 így ír: „A Qumrán-kutatás első napjaiban a kutatók gyakran tettek fel olyan kérdéseket, amelyekre a tekercs nem tudtak választ adni. Új megvilágításba helyezik-e az 1-es számú barlangból előkerült Jesája-tekercs a könyv szövegének szerkesztési problémáit? Igazolják-e a tekercs a modern kutatók elképzeléseit, hogy azt, hogy a könyvet három személy, Proto-, Deutero- és Trito-Jesája írta? Nem, nem igazolják. Ennek az igazolásához ugyanis egyik tekercs sem elég régi.”

Az elmúlt évben a *Discoveries in the Judean Desert* sorozat 32. tagjaként két ígéretes fűlőkötet is napvilágot látott. A Jesája-tekercs kritikai kiadásának legnagyobb ajándéka az igényesen megírt bevezetőn és a fényképeken túl a régen áhított *kutatási szabadság*, hogy immár magunk is a tekercs fölé hajolhatunk. Miután szemünk hozzácsoklott a holt-tengeri szövegek betűihez, akár recitálhatjuk is az ősi kezdőszavakat: *chazón jesajáhú ben ámóc*. Ezenkívül önállóan végezhetünk olyan szövegkritikai vizsgálódásokat, amikről eddig csak a Septuagintát vagy a héber *Vorlaget* tárgyaló szakkönyvekben olvashattunk. (Biblikus tanulmányokkal foglalkozóak jól tudják ezt. Kis hazánkban egy hiánypótló, alapvető magyar mű is többször hivatkozik az első barlangban megtalált Jesája-tekercsre, vö. Kustár Zoltán, *A héber Őszövetség szövege. A masszoréta szöveg hagyományozás és annak megjelenítése a Biblia Hebraicában*, Budapest 2010.)

Az első kötetet a bibliai szövegkritika kiváló tudósának, Emanuel Tovnak ajánlották. A kötetben megtaláljuk a teljes, 66 fejezetet tartalmazó 1QIs^a 28 hasábjának 74 fényképes tábláját, a szövegek átírását, valamint néhány képet a tekercs egészéről, a

fényképezés folyamatáról, és az 1QIs^b töredékeiről.

A második kötet bemutatja a két tekercs gyakorta kalandos történetét, megelőző kiadásait, azok tizenegy fotósát és a szövegek lingvisztikai jellegzetességeit (ortográfia, hangtan, alaktan, mondattan, szókincs, arámi nyelv befolyása), továbbá tárgyalja az 1QIs^a elágazási pontjait is. (A bibliai könyv mai beosztását tekintve (vö. Iz 33) a „tekercsfelező” XXVII. és a XXVIII. hasáb közötti váltásról van szó. Lásd: 2: 40–41.) A nyelvészeti profil szemléltetése után Martin G. Abegg JR több oldalon keresztül az angol, német, francia, olasz, spanyol vonatkozó bibliográfiát közli. Ezt követően az 1QIs^a és az 1QIs^b tekercshez írt bevezetőt

(paleográfia, datálás, másolókra vonatkozó információk) és jegyzeteket olvashatjuk, valamint a szövegváltozatokat tanulmányozhatjuk. (Jelentkeznek is fiatal kutatók egyre újabb olvasatokkal. Pl. Gregor Geiger, „Einige Alternativlesungen der Qumranrollen”, in *Liber Annuus* 59 [2009] 191–215.) A kötetet használhatóságát nagyban emeli a bibliai helyek, valamint Izajás-kéziratok indexe (utóbbihoz: 1QIsa; 1QIsb; 4QIsa; majd 4QIs^{b, c, d, e, f, g, h, i, j, k, l, m, n, o, p, q, r} jelzetekkel).

A két kötet a *Discoveries in the Judean Desert* sorozat méltó darabja, Izajás könyvére vonatkozó szövegkritikai ismereteink kincsesbányája, vélhetően több nemzedék forgatja majd haszonnal. (Sz.X.)

A könyvismertetéseket írták:

E.L.S.	Egeresi László Sándor
K.N.V.	Kókai Nagy Viktor
Ö.Cs.	Ötvös Csaba
Sz.X.	Szabó Xavér
X.G.	Xeravits Géza