

A MESSIÁSI KÉRDÉS

Szegedi Biblikus Konferencia

Szeged, 1995. szeptember 4—7.

Szerkesztette:

BENYIK GYÖRGY

Szeged 1997

A címlapot és a kötetet tervezte:
SZŐNYI ETELKA

Szegedi Hittud. Főiskola



HF000023192



TARTALOM

Bevezető (Benyik György)	7
Gianluigi Corti: A teremtés gondolata Deutero-Izajásnál	9
Fröhlich Ida: Izajás Qumránban	15
Rokay Zoltán: A királyi zsoltárok és az Izajás-kutatás	25
Giczy György: A Talmud messianizmusa	33
Karasszon István: Ézsaiás 53 az őskereszténységben	53
Szécsi József: Jegyzet Qumrán és az Újszövetség messianisztikus írásmagyarázatához	63
Sulyok Elemér: Az Úr szolgálja és a szenvedő szolga (Iz 53. fejezet)	71
Jutta Hausmann: A deuteroézsaiási Isten-megnevezések	81
Benyik György: A rabbinikus irodalom és az Újszövetség	87
Szabó Júlia: Csontváry és a cédrusok	103
Szilárdfy Zoltán: Aspektusok a messianizmus ikonográfiájára. Kisgrafikai ábrázolások a XVII–XVIII. századból	121
Gelencsér Gábor: Időzés Tarkovszkijjal	129

BEVEZETŐ

A Messiás-kérdés, vagy ahogyan tudományos berkekben szívesebben fogalmazzák, az „üdvösség-közvetítők” kérdése az Ó- és az Újszövetséget leginkább összekapcsoló teológiai problematika. A kereszténység és a zsidóság párbeszédét is meghatározza, milyen álláspontot foglalunk el ebben a kérdésben.

Zsidók és keresztények teológiai konferenciákon ritkán találkoznak, és a keresztény–zsidó párbeszéd gyakorta elkerüli a kötetben szereplő kényes kérdéseket. Konferenciánk alkalmat adott arra, hogy a kísérő kulturális rendezvény keretében találkozzék a szegedi zsinagógában ANGELO ACERBI pápai nuncius és JOEL ALON, Izrael állam nagykövete. Ezzel a találkozással konferenciánk túlnőtt az egyszerű tudományos eseményen.

A kötetbe gyűjtött előadások tanúskodnak arról, hogy többen érzik fontosnak a kereszténység és a zsidóság egymáshoz kapcsolódó teológiai kérdéseinek boncolgatását. Magyarországon nem született olyan átfogó teológiai mű, mint F. MUSSNER: *Traktat über die Juden* című korszakalkotó munkája,¹ de míg megszületik a kereszténység és a zsidóság kulcskérdéseit áttekintő teológiai tanulmány, addig ezzel a kötettel szeretnénk felhívni a figyelmet arra, hogy ezt a kérdést a keresztény egyházak akkor vitatják meg jól, ha a zsidóság teológusaival együtt sikerül gondolkodniuk. Akkor is, ha a keresztények és a zsidók messiásról alkotott elképzelése még sokáig különbözni fog, szükséges ezeket a nézeteket egymás előtt megvitatnunk.

A kötetet kiegészíti néhány olyan előadás, amely a messianisztikus érzések irodalmi, művészeti vagy filmes megjelenítésével foglalkozik, szimbólumok vagy konkrét filmek kapcsán.

Köszönetet mondok a kötet íróinak — munkájukért, az olvasóinak pedig azért, hogy vállalták az együtt gondolkodást velünk.

Kelt Szegeden, 1997. július 1-én.

Benyik György

¹ F. MUSSNER: *Traktat über die Juden*. München 1979.

GIANLUIGI CORTI

A TEREMTÉS GONDOLATA DEUTERO-IZAJÁSNÁL

Kedves hallgatóim!

Szívből köszöntöm mindannyiukat, és megköszönöm a bizalmat, amiért rám gondoltak az előadást megtartani. Az igazat megvallva a barátság áldozatának érzem magamat, amiért elfogadtam ezt a meghívást. Tisztában vagyok azzal, hogy nem állhatok egy sorba korábbi vendégelőadóikkal. Ezért jószándékukra és türelmükre bízom magamat. Bocsássanak meg, amiért nem ismerem nyelvüket, mégis remélem, hogy ezekben a napokban őszinte és szívbeli kapcsolat alakul ki közöttünk.

Izajás könyvének második részében, a 40–55. fejezetekben a teremtés témája nem tekinthető sokadrangú, elhanyagolható témának — nem hiába vonta magára a kutatók figyelmét. Elegendő csak arra gondolni, hogy a római *Biblikus Intézet*ben 1970-ben a témával foglalkozó doktori disszertációt védtek meg.² A tanulmány címe (*Teremtő megváltás Deutero-Izajásnál*) szeretné kiemelni, hogy a próféta teremtésről alkotott szemlélete nem a világ teremtését méltató spekulatív elmélkedés, nem is annak szépségét ünneplő himnikus költemény. Tehát a teremtésnek nem ingyenes ajándék-jellegét emeli ki, hanem inkább „funktionalitásában” tárgyalja. Figyelmünket felhívja az üdvösség alapvető témájára, JHWH-ről pedig úgy ír, mint aki képes újjáteremteni a fogságból hazatért népét. A teremtés témája így szorosan összefonódik a történelemmel, a konkrét történelmi tapasztalattal: miközben tehát fölidézi a történelmi eseményeket, teológiai távlatot adva, új fénybe helyezi.

A *Francia Katolikus Bibliáegyesület* által 1985-ben Párizsban rendezett kongresszuson JACQUES VERMEYLEN kijelentette: „Izajás könyvének második része is tartalmaz utólagos kiegészítéseket, miként más prófétáknál ezt már egyértelműen kimutatták”.³ Állítása korábbi, hasonló megállapításokra épült.⁴ A szerzői hitelességet kutató részletes elemzésében VERMEYLEN öt szakaszt emel ki, amelyek autenticitása kétségtelen:⁵ 40,12–41,5; 42,5–9; 44,24–28; 45,9–13; 48,12–16a. Előadásomat a fenti perikopákra építettem. A szövegek kánoni sorrendjétől eltérők; meg látásaimat igyekszem tömören összefoglalni.

² STUHLMUELLER, C.: *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*, An. Bibl. 43, Roma 1970.

³ VERMEYLEN, J.: *Le motif de la création dans le Deutero-Isaïe*, in: *La création dans l'orient ancien* című gyűjteményben, Paris 1987, 187.

⁴ MERENDINO, R. P.: *Der erste und der letzte. Eine Untersuchung von Jes 40–48*, VT Suppl. 31, Leyde 1981.

⁵ VERMEYLEN, J.: *Le motif de la création...*, 190–212.

40,21–41,5

Mint látható, VERMEYLEN ajánlatát figyelembe véve csak szűkre szabott szövegeket tanulmányozunk. A 40,21–31 versekben a kifejezések két csoportját különíthetjük el: az első kimondottan a teremtő tevékenységgel kapcsolatos (22b.26b.28b), a második kérdések sorozatát kínálja (21.26a.27–28a).

A teremtő tevékenységgel kapcsolatos első kifejezés (22b vers) párhuzamát a 104. zsoltár 2. versében találjuk, a „lepel” kifejezés pedig gyakorta használatos az égboltozat jelölésére (pl. Péld 8,27; Jób 22,10). A 26b versben szereplő csillagok JHWH-től függő „seregek”-ként jelennek meg, amelyek egyesével is, és együtt is neki alárendeltek. Végül a 28b vers Istenről, mint az „egész föld teremtőjéről” szól.

A kifejezések másik csoportjába azokat a provokáló kérdéseket gyűjtöttük, amelyek a nép megdöbbenését és lehangoltságát fejezik ki. A kérdések csúcsa a 28a versben olvasható: a fogság alatti megalázottságból fakadó nemzeti széthullás láttán felkiált: még ilyen helyzetben is Izrael bízhat-e Istenében? A babiloni száműzetés JHWH legyőzését jelenti-e? Kisebb vagy gyengébb-e ő a pogány isteneknél? Újra elolvasva a 26b verset, a probléma érthetőbbé válik. A csillagok, amiket a babiloniak az emberi életre hatást gyakorlónak és isteni valóságnak tartanak, a valóságban JHWH-nak alárendeltek, aki a mindenség fölötti egyedüli Úr.

A kifejezések két csoportja közötti szoros kapcsolatot tehát Izrael történelmi helyzete és azzal kapcsolatos súlyos hitbeli kérdések alkotják. Isten teremtő tevékenysége, a kozmosz alkotójának ereje így Izrael vigaszává lesz (40,29–31).

Folytassuk vizsgálódásunkat a következő verssel: a 41,1 verssel a párbeszéd egy új szereplője szólal meg, aki bizonyára nem Izrael, hanem a pogány nemzetek képviselője. Az ünnepélyes gyülekezet előtt pert indítanak, vitát kezdeményeznek (*rib*), hogy eldöntsék, ki a felelős a politikai életben váratlanul bekövetkezett változásokért. A kivételnek számítót 44,28–45,7 szakasztól eltérően Deutero-Izajás itt is csak rejtetten utal Cirusz, perzsa királyra: „ő az, aki” (41,2). A 41,1–5 szakaszban nemcsak Cirusz győzelmeinek gyorsaságát vagy annak könnyed megvalósulását mutatja be, hanem egyúttal Isten teremtő tevékenységére is utal: „aki kezdettől fogva szólította a nemzeteket” (4. vers). A teremtő Istent tehát ismét a konkrét történelmi események kapcsán mutatja be. A 2. vers költői kérdésére világos választ találunk: a világot teremtő Isten váratlan politikai, történelmi helyzeteket is teremt, amely változások kedvezően érintik Izraelt. Cirusz hatalmának növekedése, utódainak sora a teremtő Istenről, JHWH-ról, mint a történelem rendező mesteréről árulkodik.

44,24–28

Figyeljük meg mindenek előtt szakaszunk 24a versében párhuzamosan szereplő két melléknévi igenevet: *go'lekā w'yoserkā*. Istent úgy mutatja be, mint Izrael megváltóját (*ga'al*) és alkotóját (*yacar*). Ez utóbbi igető található az ember teremtését megfogalmazó Te 2,7 versben is. Tehát Isten teremtő (*yacar*) és üdvösségszerző történeti tevékenysége (*ga'al*) tökéletes egységbe fonódik.

Figyelemre méltó továbbá az a párhuzam, amely a 26–28. versekben található: a háromszor egymás után szereplő „én mondom” kifejezés (*ha'omér*) tárgya három különböző állítás:

26b Jeruzsálem legyen lakottá

27a az óceán száradjon ki

28a Cirusz teljesíti akaratomat

A középső vers Isten teremtő tevékenységét mutatja be, a kozmosz feletti abszolút hatalmát fogalmazza meg. Ezt két történelmi esemény említése fogja közre: az első a jövőben fog bekövetkezni („legyen lakottá, épüljön föl”), a második már folyamatban van („Cirusz az én pásztorom, teljesíti akaratomat”). Isten teremtő ereje és a történelmi események tehát ismét összekapcsolódnak.

Mielőtt a következő, VERMEYLEN által javasolt perikopára térnénk, vessünk egy pillantást a 45,1–7 szakaszra! Itt világosan beszél Ciruszról, a 7. versben pedig két fontos ígét párhuzamosan olvashatunk: világosságot alkotni (*yacar*) és sötétséget teremteni (*bara'*).

45,9–13

Vizsgálatunkat szűkítsük le a 12–13. versekre. A 12. vers két újabb, számunkra jelentős ígét használ: „készít, csinál” (*'aszah*), valamint a már ismert „teremt” (*bara'*) és a vers második felében a „kiterjeszt” (*natah*) igéket. Ez utóbbit már a 40,22b versben, az ég teremtéséről beszélve is használta a próféta. Kár volna figyelmen kívül hagyni azt a párhuzamot, ami a 12. és 13. versek között mutatkozik. Míg az előbbi Isten teremtő tevékenységét írja le, addig a 13. vers, rejtetten ugyan, de ismét Cirusz történelmi szerepét ecseteli. A 41,2–5 versek általában szólnak a Cirusz-korabeli eseményekről, itt azonban specifikus módon említést tesz Jeruzsálem újjáépítéséről és a foglyok hazatéréséről. A próféta ismét megerősíti korábbi állítását: Isten teremtő ereje új távlatokat nyitva a történelemben mutatkozik meg.

48,12–16a

Ebben a perikopában is jól megfigyelhető Isten teremtő működésének említése (13. vers) és a Ciruszra való utalás (14b–15. versek). Ezúttal a „szeret” (*'ahéb*) igénél állunk meg egy pillanatra, aminek alanya JHWH, tárgya pedig Cirusz. Zsidó hallgatói és olvasói körében bizonyos megdöbbenést okozott a próféta kijelentése. Hogyan lehet a pogány uralkodó Isten, az ő Istenük „kedveltje”?

Ezek szerint a teremtő Isten szabadon rendelkezik afelől, kit szeret. Az Istenről alkotott új szemlélet meghaladja a nép körében elterjedt korábbi szűkös elképzeléseket. A kozmosz alkotója így minden tevékenységében – mind szeretetében, mind hatalmában – valóban egyetemesnek és szabadnak mutatkozik. Politikai téren is egyre nyilvánvalóbbá válik Isten akaratának megvalósulása. Képes arra, hogy az eseményeket népe javára fordítsa: jelen esetben egy szokatlan eszköz által, a pogány Ciruszt fölhasználva vezeti szabadságra népét.

42,5—9

Ha a kánoni sorrendet követtük volna, akkor korábban kellett volna tárgyalnunk ezt a szakaszt. A tematikus tárgyalás szempontját előnyben részesítve azonban most vesszük vizsgálat alá. Az előző szövegek Cirusszal voltak kapcsolatosak, a mostani pedig az Úr Szolgájáról szóló első énekhez tartozik, annak első része. Ha DUHM javaslatát követve fenntartanánk az ének egységét, átlépnénk Isten tevékenységének múlt és jövőbeli határát. A 42,1—4 szakasz viszont teljesen egységesen mutatja be a Szolga küldetését. Különbösen WESTERMANN is későbbi betoldásnak tartja e verseket. ⁶ Az első négy vers témája a próféta hivatása, mint a jövőre irányuló küldetésének kiindulópontja.

Mindenesetre a teremtő Isten azért hív meg valakit (6. vers), hogy választottjára szabadító feladatot, küldetést bízson (7. vers).

Ezek szerint minden történelmi esemény kulcsát Isten teremtő tevékenységében kell látnunk. Nemcsak a Cirusz által bekövetkezett események kulcsa van JHWH kezében, hanem Isten népe neki köszönheti szabadulás tapasztalatát a jövőben is.

Összefoglaló megjegyzések

Tudatában vagyok annak, hogy csak egy részét tárgyaltam a címben megadott témának. Megvizsgálhattuk volna a teremtő cselekedet milyenségét is; vagy föl lehetett volna térképezni Deutero-Izajás szövegei és Izrael himnikus hagyománya közti kapcsolatot. A címbeli témának megfelelően még a bölcseségi hagyományból is hozhattunk volna párhuzamokat. Szerényen megelégszem most a következő összefoglaló megállapításokkal:

1) A próféták könyvei ritkán használják a „teremt” (*bara'*) igét, míg Deutero-Izajásnál gyakran, 19 alkalommal olvasható. A papi hagyomány lehetett az, ami utólag pontosan meghatározta a hangsúlyozottan nem emberi tevékenységet jelölő (*bara'*) ige jelentését és a minden előzmény nélküli, mintegy „a semmiből való létrehozás” *terminus technicus*ává tette. Abszolút újdonság megjelenéséről van tehát szó. Megfigyeltük, hogy Deutero-Izajás a kozmosz teremtésén kívül a történelemmel kapcsolatosan is használja a (*bara'*) igét. Megfogalmazása szerint Isten a történelmi események alakítása által is teremtő művét folytatja: váratlan és meglepő dolgokat művel népe üdvössége érdekében. ⁷

2) Isten teremtő erejének megtapasztalása nem korlátozódik a múltra, hanem folytatódik a jelenben és a jövőben, az elbizonytalanodás, a hitbeli kételyek idején is. Aki egyetlen szavával létbe hívta a mindenséget, akié volt az első szó, azé lesz a történelemben az utolsó szó is. Így Deutero-Izajást olvasva a teremtésről meglehetősen dinamikus kép rajzolódik ki előttünk. Nemcsak az élet kezdetét jelöli (egyszeri cselekvést), hanem Isten folytonos mű-

⁶ WESTERMANN, C.: *Isaia, capitoli 40—66*, Brescia 1978, 128.

⁷ Pl. 41,20; 43,1.

ködésére utal. Szeretettel teli és ötletes tevékenységével népét és a történelmet saját akarata szerint alakítja.

A Teremtőre tekintve Izrael meglátja azt az erőt Istenében, ami képes mindig megnyitni az élet útját. A teremtés témáját illetően érdemes lenne a kivonulás eseményével való párhuzamokat is kimutatni. Azáltal, hogy Izrael fölismeri és elismeri JHWH egyetemes uralmát, visszautasíthatja a Círusz iránti bizalmatlanságot, és — a király pogány mivolta ellenére — elfogadhatja földi uralmát.

A teremítő Istenre vetett tekintet a hit erőssége és a remény fenntartója a kezdetektől mindmáig.

Bibliográfia időrendi sorrendben

- STEINHANN, J.: *Le livre de la consolation d'Israël*, Paris 1960, pp. 148—149, 193—202.
- BONNARD, P. E.: *Le second Isaïe son disciple et leurs éditeurs. Isaïe 40—66*, Paris 1972.
- FEUILLET, A.: *Études d'exégèse et de théologie biblique, Ancien Testament*, Paris 1975, pp. 110—114.
- SCHMIDT, W. H.: "br'" in: JENNI—WESTERMANN: *Dizionario teologico dell'AT*, Torino 1978.
- WESTERMANN, C.: *Isaia capitoli 40—66*, Brescia 1978.
- PENNA, A.: *Il cosmo nella letteratura profetica* in: AA.VV.: *Il cosmo nella Bibbia*, Napoli 1982, pp. 201—303.
- ALONSO SCHÖKEL, L.—SICRE DIAZ, J. L.: *I profeti*, Città di Castello 1984.
- VERMEYLEN, J.: „Le motif de la création dans le Deutero-Isaïe” in: AA.VV.: *La création dans l'orient ancien*, Paris 1987, pp. 183—240.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L.: *Teologia della creazione*, Città di Castello 1988, pp. 17—21.
- BEAUCAMP, E.: *I grandi temi dell'alleanza*, Città di Castello 1991, pp. 23—27.

Produced with ScanTopDF

IZAJÁS QUMRÁNBAN

Izajás próféta könyvének feltehetően kiemelt szerepe volt a közösség hagyományában. Ez a jelentőség már pusztán a ránk maradt qumráni kéziratok listája, illetve a fennmaradt kéziratok minősége alapján is sejthető: a nagy Izajás-tekerces, ¹ amely rögtön a kutatások kezdetén került elő az 1. sz. barlangból, különösen jó minőségűnek látszó — és szerencsére épségben fennmaradt — kézirat, amely egyfajta 'díszkiadás'-nak is nevezhető. Mind a kézirat jó minőségű anyaga, mind pedig a gondos írás, jó helyesírás, arra mutatnak, hogy a művet másoló írnok, illetve megrendelője előtt különösen becsben állt a mű. ² A kézirat, amelyet a paleográfiai jellegzetességek alapján a Kr. e. 100 körüli évekre datálnak, egy agyagedényben, a barlang, ahol az Izajás-tekerceset számos más, fontos tartalmú és gondos kivitelű kézirattal együtt találtak, valószínűleg rejtekhelyül szolgált a zsidó háború idején, amikor a római csapatok eljutottak arra a területre, ahol a telep is feküdt. Az 1. sz. barlang kézirateit fedővel ellátott nagy cserépedényekbe rejtették, és előzőleg még külön vászonba is csomagolták őket. Az 1. sz. barlangban az Izajás-tekerces két példányán kívül más bibliai kéziratot nem találtak — utólag persze már sohasem fogjuk megtudni, rejtettek-e ide annak idején más, hasonlóan különleges minőségű bibliai kéziratokat. A kéziratok gondos elhelyezése és a barlang más barlangoktól való különbségei alapján feltételezik, hogy az 1. sz. barlang — egy nem nagy méretű, természetes barlang — rejtekhelyül szolgált volna egy hirtelen veszedelem idején, ³ és a nagy Izajás-tekerceset (1QIsa/a) vsz. az értéke miatt menekítették ide. Hasonlóképpen itt helyezték el a könyv egy másik, csak töredékesen fennmaradt példányát (1QIsa/b), valamint a közösség szellemi életében, szemléletében igen fontos szerepet játszó peser-ek — prófétai könyvekhez írt különleges kommentárok — kézirateinak nagy részét is; így a Habakukk próféta könyvéhez írt peser-t (1Q pHab), valamint más prófétai könyvekhez (Míka, Cefánja/Szofonias) írt hasonló művek töredékeit (1Q14 = pMíka, 1Q15 = pZeph). ⁴ A fentiekén kívül itt találták meg a *Közösség Szabályzatának* nevezett művet (1QS), egy nem bibliai hálaadó énekekből (hodayot) álló gyűjteményt (1QH), az ún. *Háborús Tekercset*

¹ Kiadása: BURROWS—TREVER—BROWNE (eds.), *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, vol. I: *The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary*, New Haven 1950.

² A tekerccsel foglalkozó gazdag irodalomból kiemelkedik, és máig mérvadó összefoglaló munka E. Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll*, Jerusalem 1959. (héber); 1961. (angol).

³ Id. M. M. CROSS, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, Grand Rapids 1980, p. 25., n. 29.

⁴ A 3. és 4. sz. barlangokban is találtak peser- kéziratokat: 3Q pls; 4Q-ban antológiák, Catena. Kézirateik hasonló minőségűek, mint az 1. sz. barlangban talált peser-kéziratokéi.

(1QM) és a kutatóktól a *Genesis Apocryphon* címet kapott arámi nyelvű Genesis-pa-
rafrázist.⁵

Izajás könyvének még 18 töredékes példánya került elő a 4. sz. barlangból. Összehasonlí-
tásul: a Qumránban talált leletek között legnagyobb példányszámban előforduló bibliai
könyv a Zsoltárok könyve (30 példány) és a Deuteronomium (25 példány) voltak; valamivel
kevesebb, de még mindig kiemelkedő számú példányt (15) találtak a Genesis könyvből (a
bibliai könyvek közül egyébként ez a négy az, amelyeket az Újszövetség szövege is a
leggyakrabban idéz!).

A Qumránban talált szövegeket három csoportra szokás felosztani: bibliai, apokrif és
'máshonnan nem ismert' vagy 'szekrás' szövegekre.⁶ Az, hogy egy könyvtárban mit és hány
példányban őriznek, mutatja a tulajdonosok érdeklődését — de ugyanígy árulkodik a hiány
is, azoké a művéké, amelyek jelenlétét a többiek alapján elvárhatnánk. A qumráni barlangok-
ból a ma héber kánonként ismert gyűjtemény csaknem mindegyik könyvének szövege, vagy
legalább azok töredékei előkerültek, éspedig legtöbbjük több példányban is. Az egyetlen
kivétel Eszter könyve volt; a műnek egyetlen apró töredékét sem sikerült azonosítani a
leletek közt.⁷ Minden jel arra mutat, hogy a hiány nem véletlen: a purim ünnepe — az az
ünnepe, amelynek eredetéhez Eszter könyve tartalmaz magyarázó történetet — szintén hi-
ányzik a Qumránból előkerült összes kalendáriumból és naptári vonatkozású szövegből.⁸

Ugyanakkor viszont több deuterokanonikus — azaz a héber kánonból hiányzó, a Septua-
ginta kánonjában viszont ismert — mű héber vagy arámi eredetijét is megtalálták Qumrán-
ban. Innen kerültek elő Ben Szíra könyvének további héber töredékei, eddig ismeretlen
részletek Tóbit (Tóbiás) könyvének héber és arámi változatából.⁹

⁵ Id. CROSS, i. m., p. 31–33. A Habakuk-k-peser új kiadása: B. NITZAN, *Pesher Habakuk. A Scroll from the Wilderness of Judaea (1Q pHab)*, Jerusalem 1986.

⁶ A fordításokból ismert nem-bibliai — apokrif és a qumráni szövegek közt talált, addig fordításokból sem
ismert művek töredékei jórészt a 4. sz. barlangból kerültek elő. A 4. sz. barlang, az 1. sz. barlangtól eltérően, nem
természetes, hanem a márgatalajból mesterségesen kialakított barlang, amelyet talán már jóval a qumráni közösség
létrejötté előtt ástak ki, esetleg sír céljára, de erre soha nem használták, a közösség fennállása idején pedig afféle
könyvtárul szolgált. Sajnos, az itt talált gazdag anyag csak töredékekben és igen rossz állapotban maradt fenn.

A töredékek alapján csaknem 400 kézirat azonosítható. A megtalálásról és a leletekről ld. CROSS, i. m., 39–47.
Megjegyzendő, hogy a 4. sz. barlang 'könyvtárában' néhány darab kivételével valamennyi nem bibliai irodalmi
műnek legalább egy példánya megtalálható volt.

⁷ A könyv hiányával kapcsolatos magyarázatokról ld. I. D. AMUSZIN, *A holt-tengeri tekercsek és a qumráni
közösség*, Budapest 1986, 54. o.

⁸ A naptárról, illetve a kéziratokból rekonstruálható különböző naptári rendszerekről ld. AMUSZIN, i. m.,
170–175; U. GLESSMER, *Antike und moderne Auslegungen des Sinflutberichtes Gen. 6–8 und der Qumranpesher
4Q 252*. Mitteilungen und Beiträge, Theologische Fakultät, Leipzig, Forschungsstelle Judentum, Leipzig 1993,
3–79.

⁹ A Ben Szíra-töredékek (2Q18) kiadása: *Discoveries in the Judaean Desert*, vol. III, Oxford 1962, pp. 75–77;
Tóbit héber és arámi töredékeiből előzetes közlésben megjelent a 4Q 196 = 4Q papTob ar/a siglummal jelölt, ld.
J. T. MILIK, *Les modèles araméens du livre d'Esther et dans la grotte 4 de Qumrán*, *Revue de Qumrán*, vol. 15
(1992) 321–406; további töredékek 4Q 197 = 4QTob ar/b, 4Q 198 = 4QTob ar/c, 4Q 200 = 4QTob?, 4Q 478 =
Tóbit? (héber) publikálásra kijelölve, ld. E. TOV, *The Unpublished Qumran Texts from Caves 4 and 11, The
Biblical Archaeologist ...* (1992) pp. 97, 102.

Korábban fordításokból jól ismert apokrif művek eredeti nyelvű töredékei is ismertté váltak Qumránból — így Henok könyvének arámi szövege.¹⁰ Mindezek alapján feltételezhető, hogy a hagyományozók Bibliai-kanonjába nem tartozott bele pl. Eszter könyve, ugyanakkor viszont nagy szerepe volt — talán kanonikusnak is tekintették — Ben Szíra könyvét vagy a Dániel-irodalom általunk eddig nem ismert darabjait is.

A kéziratok külseje alapján nem dönthető el, mely műveket tartották bibliai, azaz kanonikus műveknek, és melyeket nem. Van azonban egy másik lehetőség is a kanonikus/nem kanonikus meghatározásához. A kéziratos gyűjteményekben ugyanis, ha nem is abszolút pontossággal, de elég világosan elkülönülnek azok a szövegcsoporthoz, amelyeket más művek rendszeresen idéznek (és amelyek egyébként számunkra is mint kanonikus könyvek ismertek) és az idéző művek. A bibliai szövegeket idéző művek közé tartoznak a korábban apokrifként ismert művek, valamint azok a művek, amelyeket röviden (és helytelenül) csak 'szektás'-nak neveznek.¹¹ Ezek körébe tartozik az összes szabályzat, a *Háborús tekercs*, a himnuszok, a peser-ek, a 4. sz. barlangban talált töredékek csaknem egésze, valamint a *Damaszkuszi Irat* néven ismert mű is.¹²

A bibliai irodalmat idéző műveknek különböző szinteken idézik fel a mérvadóként elismert hagyományt:

Legismertebb, kézenfekvő módszer, amikor bevezetéssel, explicit idézet formájában idéznek rövid, néhány versnyi bibliai szöveget. Az explicit idézeteket alkalmazó művek külön formája és kategóriája a peser-nek nevezett csoport, ahol a rövid részletekben (rendszerint versenként) idézett prófétai szöveget követik a hozzájuk fűzött 'megfejtés'-ek, magyarázatok.

A qumráni nem-bibliai-kéziratokban gyakori, hogy a mű szerzője mondanivalójának alátámasztására, bevezetés nélkül idézett bibliai részletet használ. A művek a bibliai szöveget sokszor nem is szó szerint idézik.

Gyakori, hogy nem biblikus művek rendszeresen használnak bizonyos jellegzetes kifejezéseket a Zsoltárokból vagy prófétai könyvekből — ezek stíluselemként való elkülönítése a legnehezebb.

A felismerhető — akár szó szerinti, akár implicit — idézetek és stílusjegyként használt kifejezések mellett vannak még olyan esetek is, amikor a szövegben jól látható bizonyos bibliai könyvek vagy azok részleteinek használata, de az alkalmazást nem lehet a fenti 'hagyományos' formákhoz sorolni (ezek formái, rendszere majd csak a 4. sz. barlang összes

¹⁰ Kiadása: J. T. MILIK, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrán Cave 4*, Oxford 1976.

¹¹ A nem apokrifként ismert művek egy részében valóban megtalálhatók egy elkülönülő közösségre utaló önmegnevezések, illetve elkülönülést tükröző szóhasználat, ez azonban korántsem érvényes minden műre.

¹² Ez utóbbi mű szövege a múlt század vége óta ismert, amikor is egy kora középkori kéziratát a kairói karaita zsinagóga genízá-jából megvásárolták. A kéziratot nemsokára kiadta S. SCHECHTER, *Fragments of a Zadokite Work. Documents of Jewish Sectaries I*, Cambridge 1910. A mű töredékei előkerültek a qumráni 4., 5. és 6. sz. barlangokból is, ami kétségtávol bizonyította, hogy a mű része volt a közösség szellemi hagyományának. A szöveg hovatartozásáról és hagyományozásának történetéről folytatott vitákat ld. AMUSZIN, i. m., 97–100. A szövegnek a qumráni töredékek figyelembe vételével készült új kiadása: M. BROSHI (ed.), *The Damascus Document. Reconsidered*, Jerusalem 1992.

töredékének kiadása és feldolgozása után lesz világosabb. Itt olyan szövegek is találhatók, amelyeknek egyik része bibliai szöveg, másik pedig a zsoltár témájához kapcsolódó szabad kompozíció.¹³

Számos olyan mű van, amelynek tematikáját, struktúráját határozza meg egy-egy bibliai könyv (vagy több könyv együttesen), mint pl. a *Templomtekercs* esetében a szentély leírását Ez. 40–48 templom, a *Háborús Tekercsnél* (Milhama) a Dániel és az Exodus bizonyos hagyományai.

A szöveg mögött tehát újabb szöveg van, amely meghatározza emennek struktúráját, szemantikáját. A nem-bibliai szöveg mögött ott rejtőzködik a bibliai könyv vagy könyvek, esetleg azok bizonyos részletei csak, amelyeket a nem-bibliai szöveg szerzője valamilyen okból jelentősnek, fontosnak tart. A bibliai szövegek jelentősen befolyásolják, esetleg döntően meghatározzák a nem-bibliai szöveg jelentését. A qumráni szövegek olvasói, azok a személyek, akiknek a műveket eredetileg szánták, feltehetőleg kiválóan ismerték a bibliai szövegeket, amelyekre a qumráni művek utaltak. Ismerhették a bibliai szövegekben említett nevek pontos jelentését, a szituációk háttérét. R. BARTHES elmélete¹⁴ tökéletesen illik ezekre a szövegekre. BARTHES, a régebbi hagyomány meghatározó szerepéről beszélve az írott műveknél, kifejti, hogy minden szöveg mögött van egy vagy több régebbi szöveg, amelyre az visszaüt. Az olvasott szöveg értelme – a mű – pedig az olvasóban keletkezik, és értelmét az olvasó ismeretei határozzák meg. A Qumránban talált ún. *Damaszkuszi Írat*-ot tekinthetnénk akár egy 'Barthes számára írott' műnek: az egész szöveg voltaképpen egy idézet-fonadék különböző bibliai könyvekből vett versekből, illetve bibliai helyekre tett utalásokból.

A *Damaszkuszi Írat* tartalmilag két részre tagolódik: az első rész (I–VIII+XIX–XX), amelyet szokás 'Intelme'k-nek is nevezni, visszatekintést tartalmaz a közösség kialakulására és történetére, az Igaz Tanító, az 'új szövetség'-et kötők szellemi vezetőjének fellépésére – természetesen nem adatok és tények közlésével, hanem bibliai metaforák felhasználásával elbeszélve.

Az írat második (IX–XVIII) része halálai jellegű, azaz bibliai törvénykező szövegek magyarázatát tartalmazza.

A szöveg, a mondatok logikája érthető a beavatatlan olvasó előtt is; teljes, valódi értelmét azonban az elolvasható szöveg mögötti szöveg adja; a *Damaszkuszi Írat*ot akkor érthetjük meg mélyebben, ha ismerjük azt a világot, amelyből a szövegben olvasható idézetek, utalások származnak.

Ebben a szövedékben szám szerint is sok idézet, utalás található Izajás könyvével kapcsolatban, de a *Damaszkuszi Írat* szerzője szívesen idéz más prófétai szövegekből is

¹³ Ilyen pl. a 4.Q 522 siglummal jelölt szöveg, a 122. zsoltár és egy hozzá kapcsolt történeti–földrajzi kompozíció együttese. Kiadása (a helynevek nélkül): E. PUECH, *Fragments du Psaume 122 dans un manuscrit hébreu de la Grotte IV*, *Revue de Qumrán* 9 (1977–78) pp. 547–54; E. PUECH, *La pierre de Sion (4Q 522)*, *Revue Biblique* 99 (1992) 676–96. Magyar fordítás: FRÖHLICH I., *Cion sziklája egy qumráni szövegben*, *Múlt és Jövő, új folyam* 4/4 (1993) 5–12.

¹⁴ R. BARTHES, *The Death of the Author* – [francia cím, hely – magyar cím, hely].

(Hósea, Míka, Amós, Jeremiás, Ezékiel, Obadja, Maleaki, Zakariás), valamint a Zsoltárokból (1, 18, 78, 94, 105, 106, stb.), a Penteteuchusból (Deut., Nu., Lv.), a hagiografából (Krónikák, Nhemja), sőt alkalmanként nem-bibliai szövegekből is: a számunkra eddig ismeretlen 'Lévi szavai'-ból (amely nem azonos a Lévi testamentuma címen ismert apokrif irattal); más alkalommal pedig, interpretatív jelleggel, a Jannes és Jambres című műre utal.

Miért éppen ezeket a szövegeket választotta a *Damaszkuszi Irat* szerzője saját műve háttérül? Nyilván azért, mert neki, és olvasóinak is, ezek a szövegek valamiért különösen fontosak voltak. Ha összeállítjuk azoknak a bibliai szövegeknek a listáját, amelyeket a *Damaszkuszi Irat* nyomatékosan idéz, és megvizsgáljuk, miről szólnak, mi a háttérük ezeknek a bibliai szövegeknek, akkor a szövegeknek egy közös vonása tűnik szembe: valamennyi ugyanarra a helyzetre utalnak (Izrael hűtlen Jahvéhoz), a bibliai történeti hagyomány meghatározott periódusaiban. Ezek:

- a) pusztai vándorlás (Num., Deut.-részletek, Jannes és Jambres, sőt 105–106. zsoltár is,
- b) az északi királyság, Izrael időszaka (Hósea 3, 4, 5, 10, Izajás 1, 2, 5, 10),
- c) Júda, a babilóni fogság előtt és alatt (Izajás 41, 50, 51, 56, 57, 58, 59, 60, 65).

A különböző korokban ismétlődő situációt a *Damaszkuszi Irat* szerzője analógnak tekintti a helyzettel, amelyet saját korában tapasztal, illetve ahogyan saját korát értékeli — következésképp a korszakokat, amelyekre utal, saját kora párhuzamának tekinti. Ezekből a speciális szempont szerint válogatott szövegekből vesz egy-egy versnyi idézetet, amelynek szavait aztán egy speciális technika segítségével értelmezi, 'lefordítja', azonosítja saját kortársaival, kortárs csoportokkal, illetve eseményekkel. A bibliai szövegeknek ezt a speciális értelmezési módját — amelynek eredetében minden bizonnyal komoly szerepe van az álomfejtés műfaji hagyományának, amellyel a zsidóság a babilóni fogság periódusa alatt ismerkedhetett meg közelebből — nevezzük peser-nek.¹⁵ A *Damaszkuszi Irat* több ilyen 'elszigetelt peser'-nek nevezett részt tartalmaz, ahol a szerző, a bibliai szöveg idézése után az interpretáció bevezető állandó formulát (pisró 'al' interpretációja a ... vonatkozik') használ.

Az 'elszigetelt peser'-ek a Damaszkuszi Iratban

A következőkben egy peser példáján szeretném bemutatni prófétai szövegek — ezeken belül Izajás szövegének használatát, annak sajátosságait a *Damaszkuszi Irat*ban. Az idézet éppenséggel nem Izajástól, hanem Hóseástól származik, és a 4:16 'csökönyös üsző'-jéről szól. A szerző a képpel saját korát, kortársait jellemzi. Az idézet szövege az északi királyság, Izrael történetére utal. Az idézetben szereplő 'csökönyös üsző' Izrael népét, annak makacsságát, bűneit jelképezi, Hóseás korában.¹⁶

¹⁵ A terminus Dániel könyvéből származik, ahol a 2., 4. és 5. fejezetek témájaként szolgáló álomfejtést nevezik, arámi szóval pisrá-nak; ugyan ez szó héber megfelelőjét — peser — már frott szöveg értelmezésével kapcsolatban olvashatjuk a 9. fejezetben, Jeremiás egy prófécijának interpretációjaként.

¹⁶ A továbbiakban a fordítás szövegében, a szövegben használt kifejezések mellett közlöm a prófétai helyeket, amelyekből a kifejezések származnak.

col. I.

És tudatta

- 12) a későbbi nemzedékekkel mindazt, amit majd az utolsó nemzedékben tesz az elpártolók gyülekezetével.
- 13) — ezek azok, akik az úttól eltérnek. Ez az az idő lesz majd, amelyről írva van: „Mint csökönyös üsző,
- 14) úgy tér le útjáról Izrael” (Hós. 4:16) akkor, amikor fellépett a Gúnyolódó (Iz. 28:14), aki Izraelnek
- 15) a hazugság vizeit csöpögtette (=hazugságot hirdetett), és úttalan pusztában tévelygésbe vezette őket; alacsonnyá tette az örök magasságokat (Iz. 25:12, 26:5), és letérítette őket
- 16) az igaz ösvényekről; arrébbtolta a mezsgyekövet, amelyet az ősök raktak le öröklött birtokukon. Ezzel
- 17) az Ő szövetségének átkát vonta rájuk, és kiszolgáltatta őket a kardnak, amely megbosszulja
- 18) a szövetséget, amiért ők a 'hízeglő dolgokat' kutatták, és a megtévesztést választották (Iz. 30:10). Hítszegésben
- 19) bíztak (Iz.30:13), és a 'szépséges nyakat' (Hós. 10:11) választották; és fölmentették a bűnöst és elítélték az igazat,
- 20) megszegték a szövetséget, és áthágták a törvényt (Iz... Szövetkeztek az igaz lelke ellen, és utálatosság lett lelküknek
- 21) minden tökéletesen járó. Kardéltre üldözték őket, és tömegeket térítettek el. Ekkor fellobban Isten

col. II.

- 1) haragja gyülekezetük ellen, hogy megalázza egész sokaságukat; cselekedeteik ugyanis tisztátlanságot jelentenek színe előtt.

Az idézet interpretációja összetett jellegű:

1) A fő szöveg interpretációja: — פרה פורירה

עדת בוגדים — הם פרי דרך (i. 12–13)

'csökönyös üsző' = 'elpártolók gyülekezete', 'az úttól eltérők'; utóbbi kifejezés a héber a פור and פור gyökök hasonlósága alapján. Az 'elpártolók gyülekezete' nem szó szerinti átvétel valamely prófétai szövegből, azonban az alapjául szolgáló gyök (בוגד < בוגדים) Izajásnál gyakran előfordul, melléknévi formában is; — בוגדים בוגדו וּבְגָדוּ בּוֹגְדִים בּוֹגְדִים „...jaj az árulónak, akik hűtlenül járnak el, az árulóknak, akik mindenestül hűtlenek!” (Iz. 24:16b) és más helyeken is.

2) A másodlagos interpretáció; 'az úttól eltérők' (פרי דרך) leírása, a bibliai szövegből vett kifejezésekkel:

'gúnyolódó' (אִישׁ הַלְצוֹן) eredete Iz. 28:14 (אֲנֹשׁ לְצוֹן), ('gúnyolódók, akik népemen uralkodtok Jeruzsálemben')

'a hazugság vizei' (מַיֵּי כֶזֶב) nem ismerhető fel bibliai idézetként, azonban lehet utalás az ún. 'kút-midrás'-ra, Ex. 15:22–27 exegézisére. A bibliai szöveg szerint a pusztai vándorlás során Mózes Marában és Élimben ivóvizet, illetve törvényt ad a népnek. A 'vízforrás' és 'törvény' fogalmai szorosan összekapcsolódnak a Damaszkuszi Irat szerzőjének fogalomrendszerében, amint azt a Damaszkuszi Iratban olvasható, ún. 'kút'-midrás is mutatja (col. VI. 4–12). A víz-szimbolika másik alapja Hóseás szóhasználata lehetett, akinél a יֵרֶת 'csöpögtetni' gyök 'tanítani' értelemben fordul elő gyakran. Hóseás képei, szóhasználata igen mély hatást gyakorolt arra a szellemi közösségre, amelyből a Damaszkuszi Irat szerzője is származott. Hóseás fenti szóhasználata (10:12 צִדְקָה לְכֶם יִירָה — 'és igazságot csöpögtetem/tanítottam neked') lehetett ugyanis az ihletője az 'Igaz Tanító' (Moreh ha-Cedeq, ahol a moreh szó a fent említett יֵרֶה gyökből származik)

'úttalan pusztá' (תּוֹהוֹ לֹא דֶרֶךְ) Zsolt. 107.40; Job. 12.24 — a szövegben inkább stilisztikai szerepe van, bár a pusztai vándorlással asszociálható.

'letéríteni őket az igaz ösvényről' לְפִנּוּר מִנְתֵּיבוֹת צִדְקָה

Hos. 4.16

'arrébbtolni a mezsgyekövet, amelyet az ősök raktak le örökrészüknél' (בְּנוֹחֲלָתָם לְטִינָה גְבוּל אֲמֹר) — utalás Deut. 19:14-re, változtatással, és átértelmezve, mint 'megváltoztatni az előírásokat'. Deut. 19:14 szövege: אֲמֹר גְבוּל רֵאשֹׁנוֹ נִים בְּנוֹחֲלָתָךְ, 'Embartársad mezsgyekövet, amelyet az ősök raktak le, ne told arrébb örökrészed határánál ...'

'kardnak kiszolgáltatni' (לְהַפִּיץ יָדָם לְחֶרֶב), idézet a Zsolt. 78:62-ből, eszkatologikus értelmezéssel.

'a szövetséget megbosszuló', נִקְמַת נֶקֶם בְּרִית, v.ö. Lv. 26:25, „kardot hozok rátok, hogy megbosszulja a szövetséget”, tehát 'büntetés' értelemben!

'hízelgő dolgokat' magyaráztak, és 'csalárdságokat' választottak (בְּחִלּוֹת וְיִבְחָרוּ בְּמַהֲלָלוֹת) — Izajáson alapul, aki (30:10) a חִלְקוֹת 'hamis = hízelgő próféciák'-at, egy hasonló hangzású szó alapján (הִלְכָה) úgy interpretálja itt, mint utalást egy olyan csoportra, amelynek jogi magyarázata eltér az övékétől; דְּבָרוֹ לָנוּ חִלְקוֹת חֲזוֹן מַהֲלָלוֹת.

a 'szépséges nyak'-at választani (וְיִבְחָרוּ בְּטוֹב הַצְוֹאֵר)

A kifejezés Hós. 10:11-ből származik, ahol Hóseá Efráim, azaz az északi, izraeli királyság megbüntetéséről beszél. A *Damaszkuszi Irat* szerzője mindezt úgy interpretálja, mint a közösség ellenségeinek megbüntetését (a prófétai szövegben ugyanis 'lám, szépséges nyakára

rátésem a jármot', mondja Isten Efrájimról, utalva arra, hogy a lázadókat, csökönyöseket Isten megfenyíti, megtöri).

'**felmentették a bűnöst és elítélték az ártatlant** [= igazat] וַיִּצְרִיקוּ רִשְׁוֹ וַיְדַשִּׁינוּ צֶדֶק, a Példabeszédek-ből származik (17:15), eredeti jelentéssel, kiegészítendő az ott olvasható kategória megjelöléssel: „mindezeket utálja az Isten”.

'**és másokat a szövetség megtörésére és a parancsolatok megszegésére készítették**' ihletője Iz. 24:5, ahonnan áttételekkel került a kifejezés a Damaszkuszi Iratba. A próféta ugyanis cselekvő szemléletben fogalmaz: „Tisztátalanná lett ugyanis a föld, lakóinak lába miatt, mert áthágták a törvényt, megszegték a parancsokat, s megtörték az örökre szóló szövetséget”. A műveltető szemlélet használata a *Damaszkuszi Iratban* megváltoztatja az egész állítás háttérét — míg a próféta az egész népről bűnösségéről beszél, a *Damaszkuszi Iratban* a bűnök okozói egy csoport 'ők', akik másokat bűnre készítetnek!

'**az igazak lelke ellen gyülekeztek** [= rátörtek] וַיִּגְוּרוּ עַל נַפְשׁ צְדִיקִים Zsolt. 94:21 képe alapján, az igaz ellenségeiről, a Damaszkuszi Irat szerzője az 'igaz'-at már nem egyénként értelmezi, ahogyan a Zsoltárokból szerepel, hanem mint egy speciális csoport tagjait. A kifejezés egyébként gyakori más, Qumránban talált művekben is (1Henok 95.7; Test. Levi. 16.2; Test. Juda 21.9; Hodayot ii. 23).

A peser felépítéséről és a bibliai szövegek használatáról a fenti példa alapján a következők állapíthatók meg: a peser **főszövege** egy Hóseás-idézet; az interpretatív technika eszközeként szolgáló **alárendelt szövegek** nagy része pedig Izajástól származik; vannak továbbá ismétlődő utalások a főszövegre, a Hóseás-idézetre, azonkívül Hóseás könyvének más helyeire ('szépséges nyak', 'a határkövet áthelyezői'), valamint más bibliai helyekre is. Mindezen kifejezések utalások *mögött* pedig egy a *Damaszkuszi Irat* keletkezését megelőző, korábbi interpretáló munka látszik, amelynek részleteit nem ismerjük.¹⁷ Ez a korábbi interpretáló munka gyakran kulcsszavak megjelenését eredményezi a *Damaszkuszi Iratban*, mint pl. a nem az elemzett peser-részletben olvasható 'hajtás' szó használatát, amely egyébként a *Damaszkuszi Irat* 'szövetségkötő'-inek önmegnevezésére szolgál. A szó használatát Iz. 60:21-ből lehet eredeztetni:

i.7 'hajtás' ['ültetvény gyökere']

וַיִּצְמַח מִיִּשְׂרָאֵל וּמֵאַחֲרָיו שׁוֹרֵשׁ מִטְעַת לִירוּשָׁא אֶת אֲרָצוֹ וּלְדָשָׁן בְּטוֹב אֲדָמָתוֹ
'Hajtást támasztott Izraelből, ültetvény gyökerét Áronból, hogy örököljék az Ő földjét, és vigadjanak annak javaiban'.

¹⁷ Erre hívja fel a figyelmet D. DIMANT is az *Anchor Dictionary of the Bible* 'Peshet' címszavában (Garden City 1992, cols. ...): the interpretation of the 'man of lies', which implies a peshet of the entire context of Is. 30. 8–14.

Iz. 60:21:

וַעֲמֹךְ כָּל־סָדִיקִים לַעֲוֹלָם יִירְשׁוּ אֹנֶךְ
נֶצֶר מִטַּעַם מִנְשֵׁה יָדֵי לַהֲתַפְאֹר.

„Néped csupa igazból áll, s mindörökkre övék lesz majd a föld. Olyan hajtás lesz, amelyet az Úr ültetett; kezem munkája, amelyet szépek teremtettem”.

A Damaszkuszi Irat szöveg-hátttere és a fogság utáni korszak néhány interpretációs hagyománya

Szem előtt tartva a költői képek használatának sajátosságait a prófétai irodalomban, a *Damaszkuszi Irat* interpretációs módszere nem meglepő jelenség. A prófétai szövegek jelkép- és metafora-használata ugyanis egy meta-nyelvet képvisel. A próféták gyakran használnak olyan képeket és kifejezéseket, amelyeket egy korábbi prófétától kölcsönöztek, és a kifejezést, némileg megváltoztatott jelentéssel használják (ld. bizonyos kifejezések általános használatát, mint 'az a nap', 'Jahve napja', stb.). Az általánosnak tekinthető kifejezések használata mellett azonban észrevehető egyes próféták képeinek használata későbbi prófétáknál, avagy jóslatok, megállapítások tudatos újraszövegezése. Hóseás képeit tudatosan használja Jeremiás; de az előbbi igen nagy hatással volt Izajásra is.¹⁸ Külön terület a prófétai jóslatok újra-használatának lehetősége és gyakorlata későbbi prófétai művekben, ahol szintén jól kimutatható megfelelések vannak pl. Izajás, Deutero- és Tritó-Izajás között,¹⁹ vagy kimutatható, hogy későbbi próféták, mint Cefánja/Szofonias is, szintén Izajás verseket dolgoztak át.²⁰ Zakariás 1–8 és 9–14 szövegeinek egyesítésében döntő szerepet játszott az, hogy ezek tematikus hasonlóságot mutatnak egymás között.²¹ Dániel 10–12 történeti áttekintése ugyancsak számos alkalommal használja Izajás szövegét, kifejezéseit.²²

A fenti példák mind a 'kontextuális' interpretáció esetei, ahol az interpretáció bele van foglalva az 'új' szövegbe. További lépést jelenthetett a bibliai interpretáció történetében egy-egy atomizált szöveg interpretációja, amikor a korábbi szöveget kiemelten idézték, és azt elemenként interpretálták. Legkorábbi példája a Bibliában ennek a módszernek Dán. 9, amely Jer. 25:11 jóslatát interpretálja a 70 évi babiloni fogságról.

¹⁸ J. DAY egy sor példát mutatott ki parallel képzalkotásra Izajás és Hóseá között, melyeknek csak egyike az 'Izrael mint virágzó szőlőskert' kép, ld. J. DAY, *Prophecy*, in: D. A. CARSON, H. G. M. WILLIAMSON (eds.), *It is Written: Scripture Citing Scripture. Essays in Honor of B. Lindars*, Cambridge 1988, pp. 39–55.

¹⁹ Ld. M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1986, p. 289, nn. 22–23; A. ROFÉ, *The Question of the Realization of the prophecies in Isaiah 55:6–11 and the Problem of Tritó-Isaiah*, in: *Proceedings of the 6th World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1977, vol. i. 213–21 (heb.).

²⁰ Cf. H. L. GINSBERG, 'Gleanings' in *First Isaiah*, Mord. Kaplan Jubile Volume, New York 1953, English section 258f.

²¹ Ld. R. MASON, *The Relation of Zech. 9–14 to Proto-Zechariah*, ZAW 88 (1976) 227–39; idem, *The Books of Haggai, Zerachiah and Malachi*, CB Cambridge 1977, 85, 89, 90–93, 99, 106, 116, 124.

²² FISHBANE, i. m., p. 490.

A Damaszkuszi Irat szerzője együttesen használja a fenti két módszert: kontextuális interpretációk sorozatát használja az izolált peser-ben, az idézett prófétai szöveg elemeinek azonosítására (a két módszer együttesen egyébként először Dániel könyvében tűnik fel, a már idézett 9. és 10–12. fejezetekben, de még nem egy szövegen belül). A Damaszkuszi Iratban használt prófétai szövegek egyébként — bizonyára nem véletlenül — olyan körből erednek, amely a legnagyobb bizonyosságát mutatja a Biblián belüli reformulációknak és rejtett, kontextuális exegézisnek.

Ami a Damaszkuszi Iratban meglevő Izajás-hagyományt illeti, bizonyos, hogy használatát kézenfekvővé tette a könyv tartalma, valamint népszerűsége a 'szövetségkötők' körében: különösen Trito-Izajás műve, amelyben a 'maradék', 'igaz próféta' témái mellett világosan feltűnik a 'megoszlás' témája — megoszlás a közösségben a törvény betartását illetve be nem tartását illetően (kül. Iz. 57:1f., 20f.; 65:1–16; 66:1–5, 18–24). Ebben a prófétai műben, a kitelepítettek közösségéről beszélve, egy elit-csoport léte fedezhető fel, amelyet a többség elvet és üldöz; 'alázatosak'-ról és 'megtört szívű'-ekről olvashatunk, akiket társaik üldöznak és kivetnek (Iz. 66:2–4, 5skk.). Isa. 60–62 pedig kifejezetten Jahve dicsőségének megjelenéséről beszél, és a kiválasztottak felmagasztalásáról.

A Damaszkuszi Irat, Izajás és a 'peser'-ek

A Damaszkuszi Irat Kr. e. 140 körül keletkezhetett (kéziratai a Kr. e. 2. és 1. századból valók). A peser-ek — kézirataik datálása és a bennük említett, azonosítható legkésőbbi történeti események alapján — viszont a Kr. e. 1. sz. második felében; közöttük tehát legalább száz évnyi úr táton. ²³ A Damaszkuszi Iratban használt nevek közül azonban többet is megtalálunk a peser-ekben is — ezekben a valóban 'szektság' művekben, amelyeket egy csoport hagyományáról és egy csoport számára írtak, speciális szóhasználattal, krüptonimiával, a nevek helyett álneveket használva. A szál, amely a peser-eket a Damaszkuszi Irat is említ (dorsé ha-halaqot, 'is ha-lácón), és amelyek végső soron Izajás szövegéből származnak; részben pedig olyanoké, amelyeket a Damaszkuszi Irat nem említett, de ugyancsak Izajás könyvéből származtathatók le ('tántorgók' italtól elkábultak, Isa 28:1, 7 — v.ö. pHab XI, ahol az Igaz Tanítót üldöző Gonosz Papról mondott ige, לבלי ינו, csak Izajás megfelelő helyének ismeretében értelmezhető, mégpedig 'hogyan elkábítsa' — és nem 'hogyan elnyelje' — értelemmel. Ugyanígy, a Náhum könyvéhez írt kommentárban, az Efraim — Manassze nevek, mint két, egymással rivalizáló csoport nevei, nem általános tüpologikus értelemmel értendő, hanem Izajás szövege alapján, aki ugyanígy nevez két, ellenségeskedő csoportot (Iz. 9:20).

²³ Ez természetesen csak a leírt szövegre vonatkozik; az interpretációs hagyomány ugyanakkor folyamatos lehetett.

A KIRÁLYI ZSOLTÁROK ÉS AZ IZAJÁS-KUTATÁS

1. Bevezetés

A „messiási”-királyi zsoltárok annak idején fordulópontot jelentettek a zsoltárkutatásban. H. GUNKEL, az irodalmi műfajok megkülönböztetésével a zsoltárokat himnuszokra, panasz-zsoltárokra, hála-zsoltárokra osztotta, és ezeken túl, többek között megkülönbözteti a királyi zsoltárokat (2; 18; 20; 21; 45; 72; 101; 110; 132), amelyek bizonyos udvari ceremóniálist és ennek megfelelő nyelvet tükröznek.¹ — Valószínű, a prófétai befolyás túlértékelése következtében, ez utóbbi csoportnak kevesebb figyelmet szentelt. — Követője, MOWINCKEL, éppen a királyi zsoltárokat választja tanulmánya kiindulópontjául, és felállítja ma is sok esetben uralkodó feltevését, miszerint a zsoltárok keletkezési helye a jeruzsálemi királyi szentély és az ehhez kapcsolódó kultusz.²

A jelen összefüggésben legyen elegendő annyit rögzítenünk, hogy általánosan elfogadott a királyi zsoltárok műfajának létezése. A hagyományos szentírásmagyarázás előszeretettel beszél messiási zsoltárokról. Ez az osztályozás tartalmi és alakbeli azonosságokra, hasonlóságokra épül. Nagyjából a következő szempontok döntenek el, vajon ide sorolunk-e egy zsoltárt:

- a) A király személye;³
- b) Fölkenés/fölkent;⁴

¹ GUNKEL, HERMANN: *Ausgewählte Psalmen*. Göttingen 1903; ⁴1917; *Die Psalmen*. HK II/2 (1926); *Einleitung in die Psalmen*. Göttingen 1933.

² MOWINCKEL, S.: *Kongesalmerne i det Gamle Testamente*. 1916; *Psalmenstudien I—VI*. 1921—1924; *Offersang og Sangoffer. Salmendiktning i Bibelen*. 1951; *Religion und Kultus*. 1953; *The Psalms in israel's Worship*. 1962. — Az újabb „királyi zsoltár” kutatás területéről: PATRO, S. S.: *Royal Psalms in Modern Scholarship*. Diss. Kiel 1970.

³ „Én szemeltem ki királyomat, Sionon, szent hegyemen.” (2,6); „Uram, adj győzelmet a királynak” (20,10); „Hatalmadnak örül, Uram, a király” (21,2); „hiszen a király az Úrban bizakodik” (21,8); „zengem dalomat a királynak” (45,2); „A király ellenségeit elhagyja erejük” (45,6); „a király kívánja szépségedet” (45,12); „a királylányt színes öltözkében viszik a királyhoz” (45,15); „Ítéletedet, Isten, bízd a királyra” (72,2); „Tiéd a királyi méltóság” (110,3); „Te, aki győzelmet adsz a királyoknak” (144,10).

⁴ „Az Úr ellen és fölkentje ellen” (2,2); „Az Úr győzelmet adott fölkentjének” (20,7); „kigúnyolják fölkented nyomait” (89,52); „ne vesd meg fölkented arcát” (132,10); „mécsest állítok fölkentemnek” (132,17).

- c) Dávid; ⁵
- d) A király utóda(i); ⁶
- e) Isten és a király sajtós viszonya; ⁷
- f) A király uralmának programja, jellemvonásai; ⁸

⁵ „Megesküdtem szolgáltnak, Dávidnak” (89,4); „Kiválasztottam szolgámat, Dávidot” (89,21 — V.: „inveni”); „ahogy... megesküdtem, Dávidnak nem fogok hazudni” (89,36); „ahogy hűségemben Dávidnak esküt tettél” (89,50); „emlékezz, Uram, Dávidra” (132,1); „Szolgádnak, Dávidnak kedvéért” (132,10); „Az Úr megesküdt Dávidnak” (132,11); „Dávid hatalmát megerősítem” (132,17); „Aki szolgádat, Dávidot megmentetted” (10).

⁶ „Atyáid helyett fiaid születnek... fejedelmekké teszed őket országod fölött” (45,17); „Jogaidat bízd a király fiára” (72,2 — innen a cím: „Salamontól” vagy „Salamonnak”); „nemzetségedet minden időkre alapítom” (89,5); „nemzetségedet megtartom mindvégig” (89,30); „nemzetsége örökre megmarad” (89,37); „Öledből ültetek trónodra” (132,11); „ha fiaid hűségesek lesznek... fiaik is trónon ülnek örökre” (89,12); A 2,12 lehetséges olvasata: „csókoljátok a fiút, hogy haragra ne lobbanjon” (náseku-bár pen jeenep — a: naseku beragljav bireadak: csókoljátok lábát rettegéssel — helyett); 110,3: merehem mishár lekátál (ká tál) jaleduteika (BH): „melletted van ifjúságod, mint a harmat a hajnal méhéből” (ká tál: 2Sám 17,12: elárasztjuk, mint a harmat — Ahitofel és Husái tanácsa; MTörv 32,2: harmatként hulljon szavam; Mí 5,6: Jákob maradéka olyan lesz, mint a harmat a sok nép közt, amely az Úrtól jön sc. a harmat. — Véleményem szerint a harmat ezekben az esetekben az összefüggés alapján nem frissességet, üdösséget, hanem sokaságot jelöl); G és L (110,3): merehem misákár jeliditeka: az anyaméhből a hajnal előtt születtek téged (ez az olvasata közvetlen közelbe hozza a helyet a Zsolt 2,7-tel); J. BECKER szerint jaldut nem ifjúságot, fiatal legénységet, hanem fiúságot jelent; ezt az Iz 9,5-tel támasztja alá: jeled jullád: fiú született (Israel deutet seine Psalmen, SBS 18, 84. old. 117. láb.) — A 110. zsoltár szövege közismerten rossz állapotban van, különböző olvasatokat tesz lehetővé, nehezen magyarázható; ezért a vele kapcsolatos hipotézisek sokasága beláthatatlan.

⁷ „Én szemeltem ki királyomat” (2,6); „ma nemzettelek” (2,7); „Fiam vagy, neked adom a föld minden határát és a népeket” (uo.); „Hallgasson meg az Úr, védelmezzon... küldjön segítséget... teljesítse minden kérésedet” (20. — passim); „Életet kért tőled, s te megadtad neki, a napok teljességét mindörökké” (21,6 — vö.: 61,7–8: „Napokra napokat engedj a királynak, s évei tegyék ki nemzedékek korát. Uralkodjék örökké Isten előtt, küldd védelmére kegyelmedet és hűségedet” — vö.: Hiszkia betegségét/imáját: Iz 38/2Kí 20,1–10); „Isten megáldott örökké” (45,3); „Hűségem és kegyelmem kíséri majd” (89,25); „Így szólít majd engem: Atyám vagy, Istenem és üdvöm sziklája” (89,27); „Ülj jobbmra” (110,1); „Az Úr kinyújtotta hatalmas jogarát (jogarod) Sionból” (110,2); „Jobbodon áll az Úr” (110,5); „Az Úr megesküdt Dávidnak” (132,11); „Dávid hatalmát megerősítem” (132,17); (Eskü: 110,4; — 89. zsoltár: LOHFINK, N., *Die Landverheissung als Eid*, SBS 28,76 kövv., 1967); „Ő tanította kezemet a harcra, ujjaimat viadalra” (144,1).

⁸ „Szállj sfkra a hűségért, igazságért, alázatért” (45,5); „Uralmad jogara az igazság jogara” (45,4); „Szereted az igazságosságot, gyűlölsz a jogtalanságot” (45,8); „Kormányozza igazságban népedet... méltányosan a szegényeket... igazságosan ítélkezik az alacsony sorsúak fölött és segíti a szegények fiait” (72,2–3); „Megváltja a szegényt, aki hozzá kiált, az elhagyatottat, akin senki sem könyörül” (72,12); „A kicsit és gyengét felkarolja, megmenti a szegények életét” (72,13); „Napjaiban az igazságosság virágzik, a béke teljessége, amíg csak el nem múlik a hold” (72,2); „Élni fog minden nemzedéken át”) „amíg a nap süt és világít a hold” (72,5); „trónja előtted lesz, miként a nap, s mint a hold, amely mindig megmarad” (89,37); „Szemem megkeresi a hűségeseket a földön, ők laknak majd velem” (101,6); „Akik hűek hozzád, örömről ünnepelnek” (132,9); „Igazait megáldván megáldom, szegényeit kenyérral táplálom” (132,15).

g) A királyság és a föld termékenysége;⁹

h) A király ellenségei és ezek sorsa;¹⁰

2. A Királyi zsoltárok történelmi háttere

Ezek a zsoltárok egyértelműen a monarchiát pozitívan értékelő körökben honosak. (Noha a 89.-ben és a 132.-ben bizonyos deuteronomisztikus hangok is kivehetők.) Minden sajátosságuk és eltérésük ellenére megegyeztek abban, hogy a király, a fölkenet, Isten különös oltalmát élvezi. Ez arra kötelezi, hogy uralmának oszlopai — ugyanúgy, mint Isten uralmáé — a hűség (emet), az igazság (szedáká), az igazságosság (mispát), valamint a „kegyelem” („heszed”) legyen.

Az euforikus hangnem, amely a kiterjedéséről szól, az udvari stílus sajátossága. A király egyrészt Isten képviselője az országban, másrészt sorsközösséget vállal a néppel. — A királyi zsoltárokból különösen nagy szerep jut a király ellenségeinek, akiket Isten segítségével sikeresen legyőz. Mindenekelőtt ez látszik alátámasztani egy tényleges történelmi háttér létezését, feltételezését, vagy legalábbis kizárja annak mindenáron való kétségbevonását, még akkor is, ha a konkrét történelmi hátteret nem tudjuk egyértelműen rekonstruálni, vagy ha ez nem hozzáférhető számunkra.¹¹

⁹ Az utód(ok) és leszármazott(ak) gondolatán túl: „Napjaiban az igazságosság virágzik” (72,7); „Gabona árássza el a földet a hegyek csúcsáig, gyümölcs teremjen bőségesen, mint a Libanon, legyen virág is annyi, mint a gyom a földön” (72,16); „Fiaink legyenek, mint az ültetvény, amely fiatalon nagyra nő. Leányaink, mint szegletoszlopok, amiket palotákhoz faragtak. Csütreink teljenek meg gazdagon, mindenféle gyümölcs bőven legyen bennük. Juhaink szaporodjanak ezerszeresen, s tízezerszeresen legelőinken, barmaink is sokasodjanak pusztulás és vetelés nélkül.” (144,12–14).

¹⁰ „Miért háborognak a nemzetek? A népek miért kovácsolnak hiú terveket? A föld királyai fölkelnek, nagyjai összeesküsznek az Úr ellen és Fölkentje ellen.” (2,1–1); „Aki az égben lakik, mosolyog rajtuk, kineveti őket az Úr” (2,4); „Vasvesszővel verheted őket, és, mint cserépedényt, összetörheted” (2,9); „Ők összeestek és a földre rogytak, mi pedig állunk és maradunk” (20,9); „Emeld föl kezidet elleneid ellen, s akik gyűlölnék, azokra sújtson le jobbod! Égjenek, mint a kemence tüzeiben... semmisítse meg őket az Úr haragjában... Töröld el nemzetiségüket a földről, s ivadékuakat az emberek közül... győzni sohasem fognak, hiszen te megfutamtod őket, s nyilaikat arcukba vezényled” (21,9–13); „Feszítsd ki a hűrt az Ijodon, mely fenyegetővé teszi jobbodat! Hegyes a nyílaid, lám népek hullanak el előtted, a király ellenségeit elhagyja erejük” (45,5–6); „A pusztaság lakói leborulnak előtted, ellenségei megcsókolják a földet... a föld minden királya meghódol neki” (72,9–11); „Nehogy rászédje ellenfele, s a gonosz hatalmaskodjék fölötte. Nem, szétzúzom előtte ellenségeit és akik gyűlölik, azokat megverem” (89,23–24); „Most azonban örömet szerezéél minden ellenfélnek... ellenségeid ócsárolnak minket” (89,39 stb. 52); „Minden ellenségedet lábad alá alázom zsámolyul” (110,1); „Uralkodj ellenségeid közepette” (110,2); „haragja napján királyokat tipor el, a pogányok közt ítéletet tart” (110,5–6); „Ellenségeidet gyalázatba öltöztetem” (132,18); „Szórd ki villámait s verd szét az ellenséget, küldd el nyilaidat s zavad szét őket” (144,7).

¹¹ A zsoltárok egy részét a hagyomány összefüggésbe hozza Dávid történetének egyes eseményeivel (3; 7; 18; 34; 51; 52; 54; 56; 57; 59; 60; 63; 142). Ez a hagyomány azon igyekezetét tükrözi, amely már meglévő énekeket ily módon akar rögzíteni, átmenteni. Ugyanezt a „historizáló” igyekezetet mutatja, hogy a zsoltárok egy csoportja Dávid nevéhez kapcsolódik mint szerzőhöz (a királyi zsoltárok közül: 20; 21; 101; 110; 144), egészen összhangban a krónikás felfogásával, aki Dávidot tartja a templomi ének megszervezőjének (1Krn 23,5). Ugyanez az értékelés mutatkozik meg abban is, hogy a 18. zsoltár két része (2–31 + 32–51) királyi zsoltárrá forrt; annyira, hogy

3. A királyi zsoltárok „messianizálása”, „eszkatologizálása”

A királyi zsoltárok történelmi vonatkozása nem kétséges. A királyt mint történelmi személyt, a királyságot mint tényleges intézményt feltételezik. Így keletkezési időpontjuk csakis a monarchia idejére tehető, vagyis 587 előttre. Éppen ebből következik azonban a kérdés: minek köszönhetik továbbhagyományozásukat, fennmaradásukat, hiszen a monarchia megszűntével időszerűtlenné váltak? — J. BECSKE, *Israel deutet seine Psalmen*¹² című tanulmányában a királyi zsoltárok messianizálásáról és eszkatologizálásáról beszél. Ez tette lehetővé és igazoltta továbbélésüket a zsoltárok gyűjteményében. Ezt az újrainterpretálást, A. GELINT és E. PODECHARDOT követve „relectur”-nak nevezi,¹³ és kiterjeszti az egész zsoltároskönyvre, amely jelenlegi alakjában egyértelműen redakciós tevékenység eredménye.¹⁴

bekerült a 2Sám 22,1–51-be. (A. WEISER, das ATD 14,125. old. szerint a Zsolt 18 a régebbi — végleges alakjában, míg a 2Sám régebbi kézirata szövegét követi; ez az ének ihlette meg JOH. SCHEFFLERT, más néven ANGELUS SILESIUS misztikust, a „Szeretni vágylak...”, „Ich will dich lieben...” szerzésére.) — Az egész témakörrel kapcsolatban meg kell említeni, hogy az egész udvari ceremoniális és udvari stílus kapcsán nagy előszeretettel szokás a környező kultúrák királykultuszát felhozni, különösen pedig az egyiptomit. A beláthatatlan anyagból csak a következő címeket említem: BRUNNER H.: *Die Geburt des Gottkönigs, Ägyptologische Abhandlungen* 10, Wiesbaden, 190 és kövv.; KEEL, O.: *Die Welt d. altorientalischen Bildsymbolik u. das AT, am Beispiel d. Psalmen*, Benziger–Neukirchener 1972. *Die Intronisation* (234 kövv.), *Die Geburt u. Kindheit d. Königs* (uo. 244. és kövv.) — 2,9: „Fiam vagy, ma nemzettek téged” (110,3 olvasata, mint láttuk, bizonytalan), lényegesen különbözik az istenség által történő fiziológiai nemzés gondolatától: adopcíót, akklamációt, intronizációt jelent. — Hiába tette Abner Saul fiát, Esbált királlyá; a felsorolt elemek hiányoztak; így nem is maradhatott ebben a minőségben (2Sám 2,8–10) — Ad: „mint cserépedényt összetörheted” (2,9): a 12/13. dinasztia korából ismert agyagfigura az ellenséges népek és fejedelmek nevével; a figurát szertartásszerűen összetörték. (Ielöhely: Saqqara; Bruxelles, Musées Royaux; Biblisch-historisches Handwörterbuch, Gö, 1962–66. I Taf 2a) — Ad: 110,7: „Útközben a patakból iszik” — egyesek Salamon felkenésére gondolnak Gihonnál (1Kir 1,33–39), mások szívesen hivatkoznak Szancherib szövegére a Taylor-prizmán (III,80), ahol elmondja, hogy hegyi hadjárata folyamán hideg vízzel üdítette magát (Echter Bibel ad loc.) — Ad 132. zsoltár (= „Nátán jövődölése vers formában” — 2Sám 7; vö.: *Apokalipszis; A föltámadás* — Biblikus Konferencia, 1991–92. Szeged, ROKAY ZOLTÁN: *Secundum Scripturas*, 95–104, ad: „nem engedek addig álmat szememnek” (Zsolt 132,6): az ott idézett Szallisztiusz helyen túl: Asszarhaddon szerződése, 414–430. sor: „Anu, az istenek királya, hullasszon házatokra betegséget... álmatlanságot” (ATD Erg. I, Rel. gesch. Textbuch zum AT, 1985.).

¹² SBS 18; 1966.

¹³ uo. 11. old. — GELIN, A.: *Problèmes de l'Ancien Testament* 1952, 93–110. old.; ua.: *La question des „relectures” à l'interieur d'une tradition vivante* Sacra Pagina I. (Akten des internationalen katholischen Bibelkongresses in Brüssel u. Löwen, 1958, 303–315.).

¹⁴ BECKER a következő zsoltárokat elemzi: 102; 69; 22; 107; 118; 66; 85; 59; 9–10; 56; 54; 108; 68: az „Eschatologisierende Neuinterpretation auf die Befreiung aus dem Exil und Israels Auseinandersetzung mit der Völkerwelt” — címszó alatt; 40. és 93. -at a „Frömmigkeitliche Neuinterpretation im nachexilischen Weisheitsmilieu” — cím alatt; és a 45. zsoltárt különös részletességgel a 79–86. oldalon: Kiemeli, hogy a magyarázatok megegyeznek abban, hogy lakodalmi énekről van szó. Ám a továbbiakban igen eltérnek. — Téves a feltevés, mely szerint Messiás—völgény: Izrael—mennyaasszony allegóriáról vagy tipológiáról lenne szó. Ilyet az Ószövetség nem ismer (esetleg a keresztény misztika vagy a rabbinikus irodalom; 2Sám 17,3: „visszahozom neked az egész népet, mintha egy mennyasszony térne vissza völgényéhez” — mondja Ahitofel Absalomnak, a G és V olvasata; nem a messiásra vonatkozik, ám véleményem szerint a helyről nem fölösleges elgondolkodni — R. Z.) — BECKER szerint királyi zsoltárról van szó, amely a király közvetlen megszólítása révén rokon a 110. zsoltárral; — a király szépsége,

— A királyi zsoltárok esetében a messianizálás annyit jelent, hogy az eszményi, Isten által bevezetett királyság és király gondolata, egy, a történelmi kerettől független, és meg nem határozott fölkenethez fűződik, az eszme a monarchia megszűnésétől függetlenül tovább él, és mindig a jövő felé mutat.¹⁵

4. A zsoltárkutatás főnti eredményének alkalmazása Izajás könyvére

Több szempontból is lehetővé teszi a *Zsoltárok* — és *Izajás* könyvének kutatása, hogy kölcsönösen termékenyítő hatással legyenek egymásra: a királyság és a Jessze törzsökéből származó eszményi uralkodó gondolata (Iz 9 és 11), a két költői könyv formai közelsége, a panaszzsoltárok és az Ebed-énekek viszonya,¹⁶ a Sion-teológia mindkét műben¹⁷ és még sok más tárgykör kínálja magát összehasonlításra. — Mindezeket azonban meghaladja fontosság szempontjából annak a felismerésnek az alkalmazása az *Izajás*-könyvre, mely szerint a mihozzánk eljutott szöveg hosszú reflexió és redakció eredménye. A szinoptikus és pentateuchus forráskutatás kölcsönhatása megtanít bennünket arra, hogy ugyanazt a módszert alkalmazva különböző irodalmi egységekre, olyan eredményekre juthat a kutatása, amelyek valóban tárgyilagos hozzáállást tesznek lehetővé, és megnyitják az utat a helyes szövegértelmezés felé. — Így, ahogyan a zsoltárok esetében nem mondhatjuk: „számkivetés előtti”, „~ utáni”, hanem különböző rétegekkel és redakcióval kell számolnunk, úgy a számunkra *Izajás* néven ismert írás is hosszú hagyomány közvetítésével jutott el hozzánk; nem a szerzővel, egy írással állunk szemben.

(ami nem feltétlen lakodalmi téma, a: 1Sám 9,2 és 10,23 — Saul; 16,12.18 — Dávid; 2Sám 14,25 — Absalom; 1Kir 1,6 — Adóniás; Ez 28,12.17 — Tirusz királya; Iz 33,17 — meg nem nevezett király), a király jobbán álló királyné, valamint az utódok témája lehetővé tette és elősegítette a fogság utáni újrateremtést, amelynek eredménye a királylányról szóló V.11—12 és 14b—16 rész; Ez valóban az Énekek énekére emlékeztet, a Jahve—völégény: Izrael—mennyaszonny-képet idézik, amely a próféták számára sem ismeretlen (Oz 1—3; Iz 5,1—7; Jer 2,2—3; Ez 16 és 23; Iz 50,1; 54,4 kövv. különösen pedig a számkivetés utáni Iz 60,3 kövv.; 62,2; 66,18 kövv.) — A 17 és 18. vers ismét a királyról és annak utódairól szól, amelyet a zárósr a jövőbe tekintve fejez be. (A „halljad leányom” oktató jellegű megszólítás, vele a szerző a dtr. szellemében szólítja fel a választott népet — a királylányt; a „feledd el népedet és atyai házad” nem a királyi mennyaszonny idegen származására, hanem a pátirarkákról szóló elbeszélésekben visszatérő elkülönítés, kiválasztás, az eredeti otthon elhagyásának motívumára utal.)

¹⁵ Mind a mai napig hiányzik a konszenzus azt illetően, mi az eszkatológia. 1.: WANKE, G.: „*Eschatologie*”, *Ein Beispiel theologischer Sprachverwirrung*. Kerygma u. Dogma. 16/1970, 300—312. old.

¹⁶ „Wir begegnen der Verbindung der Verkündigung Deuteronomias mit der Psalmsprache auf Schritt und Tritt” (WESTERMANN, CLAUS: *Das Buch Jesaja Kap 40—66* ATD 19; ²1970, Göttingen, Vandenhock & Ruprecht.)

¹⁷ KAISER, O.: *Das Buch des Propheten Jesaja*. Kap 1—12, 5. völlig neubearbeitet Auflage, 1981. (ATD 17), Göttingen, Vandenhock & Ruprecht: (a Sion-teológia eredetének időpontja): „...wird endgültig erst im Horizont einer methodisch verfeinerten Psalmenforschung und einer umfassenden Redaktionsgeschichte der Prophetenbücher beantwortet werden können.” (62. old.)

Éppen a *Proto-, Deutero- és Tritozajás*,¹⁸ valamint az „*Izajás-apokalipszisek*” (24–27; 33–35) megkülönböztetése bizonyítja legfényesebben, mennyire feladatuknak tartották a kompetens körök az Izajás-anyag továbbhagyományozását és bővítését. Ez az általánosan elfogadott „felosztás” azonban ahhoz a feltevéshez vezet, hogy a könyv többi része is redakción ment át és tudatos tradíció révén jutott el hozzánk. — O. KAISER, *Izajás kommentárjának* (5., teljesen átdolgozott) kiadásában, deuteronomisztikus redakciót feltételez, a deuteronomisztikus részből kiindulva. (*Iz* 36–39); véleménye szerint ez a redakció következetesen alkalmazza a deuteronomisztikus teológiára jellemző bűn–bűnhődés sémáját, és amely az 587-es eseményekben Isten büntetését látja, az asszír veszedelem, Áház, valamint Jeruzsálem ostroma Szancherib által a Nebukadnezár-féle veszély antitípusa.¹⁹

Attól függetlenül, milyen mértékben mérített KAISER J. BECKER megismeréseiből, tény, hogy ez utóbbi, aki a zsoltároknál rámutatott az újrainterpretálás hagyománymentő szerepére, 1967-ben, ugyancsak az SBS-sorozatban kiadta „*Isaias — der Prophet und sein Buch*” című tanulmányát (30. kötet). — Már zsoltártanulmányában megemlíti, hogy a régi próféták írásai, nemcsak a számkivetés idején vagy azután történt gyűjtés nyomait viselik, hanem még áthatóbban a régi szövegeket aktualizáló redakcióét, amelynek az új, mindig időszerű üdvösség hirdetése a szándéka. Véleménye szerint az *Izajás*-könyv legnagyobb részét a számkivetése alatti, vagy utáni redakció képezi, hiszen nemcsak az *Iz* 40–66-ig, hanem az 1–39-ig terjedő fejezetekben is tetemes részeket neki kell tulajdonítani.²⁰

Izajás-kommentárjában azután BECKER részletesen és következetesen kifejti nézetét. Nem tagadja az eredeti *Izajás*-szavak és beszédek létezését, ám a számkivetés utáni újrainterpretálás, a „relectur” ezeket is áthatja, és a „teokrácia”, amely a protoizajási részekben is visszatérő motívum, csak az 587-es események perspektívájából érthető.²¹ A „születés” gondolata tette lehetővé, hogy a megújulásra, újjászületésre összpontosító számkivetés utáni redakció magáévá tette és továbbhagyományozta az Emmanuel-jövendölést. Arra is felhívja BECKER a figyelmet, hogy az *Iz* 9,5-ben El-gibbor-nak nevezi a születő gyermeket, hasonlóan, mint a *Zsolt* 45,7 Elohimnak mondja a királyt (majd pedig Gibbor-nak). A monarchia megszűntével értelmetlenné válik, hogy azt a királyra vonatkoztassák; szükségessé vált, hogy a név hordozója más legyen. (Erről tanúskodik az *Iz* 10,21.)²²

¹⁸ Elsőként DUHM tett különbséget a Deutero- és Tritozajás között. (1892. ²1902. ³1914. ⁴1922)-ben megjelent *Izajás-kommentárjában*. (*Handkommentar zum AT*, Göttingen).

¹⁹ KAISER, idézett mű (ATD 17), 22. old.; a tradenseket a levitikus körökben véli felfedezni, amelyekből a deuteronomikus és deuteronomisztikus mozgalom kinőtt. (uo. 24. old.) — *Iz* 2,2–5, valamint 8,23–9,6 esetében a második templom énekeseit („Sängergilde”) említi, akik a „király-liturgiát” őrizték. (uo. 63. és 208. old.) KAISER egyébként hangsúlyozza, hogy az *Izajás*-redakció és a próféta eredeti szavai és személyének történelmisége nem zárják ki egymást, hanem egymást feltételezik. (ATD 18, 4. old.)

²⁰ BECKER, SBS 18, 25. old.

²¹ BECKER, SBS 30 (1968) — KAISER több helyen említi BECKERT, de nem szól arról, mennyire vette át elméletét. (ATD 17, 63. old. 173. ATD 18, a szerző előszava oldalszám nélkül) — BECKER SBS 30, 56. old.

²² uo. 23. és 59. old.

5. Izajás 1 a számkivetés utáni redakció hozzájárulásának szempontjából

BECKER szerint az *Iz* 1,1 az egész mű címe (*Iz* 1–66), s így a redakció hozzájárulása.²³ Az 1. fejezet Izajás egész könyvének összefoglalása, vagy „Izajás kicsiben”.²⁴ Ezt az állítást, BECKER elméletét a számkivetés utáni Izajás-redakcióról és az általa a katolikus ószövetség-kutatásban is meghonosított „relectur” gondolatát többen magukévá tették és kutatásaikkal alátámasztották, gazdagították az ószövetség-szakértők közül. Megemlíteném a számomra is hozzáférhető, J. M. OESCH „*Des 1,8f und das Problem der wir-reden im Jesejabuch*” tanulmányt.²⁵ A szerző véleménye szerint a „kunyhó a szőlőben” a „csőszkunyhó az uborkaföldön”, valamint az „ostromlott város” képe²⁶ nem az asszír veszélyt, hanem teljes összeomlást tételez fel. A számkivetés utáni redakció ténylegességét azonban mindenképp az *Iz* 1,9-ben olvasható „maradék” gondolata és a többszám 1. személy használata támasztja alá.

Összegzés

A fenti szerény hozzájárulás megpróbál rámutatni, hogyan lehet egy tudományos felismerést, amelyre a Biblia bizonyos könyveit tanulmányozva szert teszünk (a jelen esetben a zsoltárokról, mégpedig a királyi zsoltárokról van szó) a Szentírás valamely más könyvére (jelen esetben Izajásra), vagy könyveire eredményesen alkalmazni. Ezen túl ez a felismerés tartalmilag, sőt „kerymatikailag” is segíthet bennünket, mert megerősít azon meggyőződésben, hogy a kinyilatkoztatás élő, üzenete a jelen pillanatban is időszerű.

²³ BECKER, SBS 30, 45.old.

²⁴ uo.

²⁵ ZkTh, 116/1994. 440–446. old. — Névszerint is felhívja a figyelmet BECKER munkájára (440. old., 9.láb., 446.old.); ám felteszi a kritikus kérdést, vajon az Izajás könyv, jelenlegi alakjában valóban olyan egységes redakció eredménye-e, mint ezt Becker állítja. (uo. 441. old. a 9. láb. folytatásában).

²⁶ Eltekintve az eltérő olvasatoktól — I. OESCH, 28. láb. (WILDBERGER: „mint számárcsikó a karámban”) — KAISER, O.: ATD 17, 36. old. és kövv.

Produced with ScanTopDF

GICZY GYÖRGY

A TALMUD MESSIANIZMUSA

„A cselekedetekben létesült kapcsolat a zsidó halácha és a messianizmus között”, mert — tanítja SCHOLEM ¹ — „a messiási utópia mint a halácha pótlása és betetőzése jelenik meg. Benne kell tökéletessé lenni, ami a haláchában, mint egy megváltatlan világ törvényében még nem juthatott kifejezésre”; majd hozzáteszi: „a Törvény, mint olyan, a maga teljes egészében csak egy megváltott világban hajtható végre.” ²

Az isteni parancs önmagán túlra mutat — a tökéletességre. A tökéletesség pedig az, ha helyére kerülnek a dolgok, megtalálják a helyüket az emberek, és Isten — a Talmud kifejezésével élve — elfoglalja a legmagasabb hegyet (vö.: *Szukkot* 52a).

Felkészülés a messiási korra

A Törvény megtartása az Istennek tetsző élet tulajdonképpen felkészülés a messiási korra:

„Tanítatott: R. Simon, Jóchás fia mondta: Három ajándékot ad a Szent — áldassék! — Izraelnek, és valamennyi nevelés által adatik. Ezek a következők: a törvény, Izrael országa és az eljövendő világ.

A törvény — honnan van nekünk? Mert megmondattott: Boldog ember az, akit Te nevelsz, Uram, és akit törvényed szerint tanítasz (*Zsolt* 94,12).

Izrael országa — mert írva van: Ahogy az ember a fiát neveli, úgy nevel téged az Úr, a Te Istened (*MTörv* 8,5). És ezért írva van: Akkor az Úr, a te Istened szép országba vezérel (*MTörv* 8,7).

Az eljövendő világ — mert írva van: Mert parancsod a lámpás, a tanítás (a törvény) a fény, és az élet útja a nevelés értelme” (*Berachot* 5a).

Ez az a mód, ahogy Izrael békésen belenő a megváltás korszakába. S mivel ezekben az elképzelésekben nincs szó katasztrófáról, pusztulásról, hanem csak a Törvény további kutatásáról és — teljesség reményére feljogosított — megvalósításáról, a talmudi bölcsek szívesen vállalkoznak az ilyen „természetes fejlődés” magyarázatára: „Ula mondta: Jeruzsálem csak az igazságosság által lesz megváltva, mert megmondattott: Sion a jog által lesz megváltva,

¹ Ld.: G. SCHOLEM, *Judaica*, 40. o.

² Amikor a talmudi bölcsek egy olyan haláchai döntésről vitakoztak, amely csak Izrael állami léte idején volt érvényes és végrehajtható, akkor az egyikük felkiáltott: „Döntvény a messiás korra!” (Vö.: *Zebáchim* 44b és *Szanhedrin* 51b).

megtérteji pedig az igazságosság által (vö.: Iz 1,27)" (*Szanhedrin* 98a). — Vagy másutt: „Rav mondta: Minden végidőpont elmúlt már, a dolog csak a megtérésen és a jócselekedeteken múlik” —, de más tanító szerint Izrael megtérésére sincs szükség, mert a nép már annyit szenvedett a múltban, hogy kiérdemelte a megváltást, ami egyébként is pusztán Isten szuverén akaratától függ (vö.: *Szanhedrin* 97b–98a).

A megváltás olyan váratlanul érkezik, mint a kövek közül felbukkanó skorpió vagy egy nyílveessző találata (vö.: *Szanhedrin* 97a). Mégis a talmudi bölcsek között az marad az általános felfogás, hogy a messiási korra tiszta étellel kell felkészülni. „Ha a kegyelem ezt a megtérést véghezvitte — írja REINHOLD MAYER —, akkor Isten felel a válaszra, amit a teremtményei adtak a történelemben; majd a megváltás eszkatológikus szavával a végső választ is megadja a végső kérdésekre”.³ Természetesen itt is vita támad, hiszen a távoli jövőbe helyezett megváltás kora — a világtörténelem végcélja, vertikálisan a túlvilág elővételezése — megmozgatja a bölcsek fantáziáját. Valójában minden tisztázatlan maradt: nem tudták eldönteni, hogy a megváltás Isten kegyelmétől vagy az ember megtérésétől függ;⁴ hogy a távoli jövőben történik vagy egy közeli időpontban.

Az egyik legrégebbi talmudi részlet közeli időpontot ígért: „A szétszóródottak összegyűjtéséért és az atyák földjére való visszatérésért naponta háromszor imádkoztak (*Szukka* 52a), ahogy minden Peszach-este is imádkozták a közös étkezéskor: Most itt (a száműzetésben, idegen földön), az eljövendő évben Izrael földjén; most szolgaság, a jövő évben szabadság”.⁵ Ez azonban inkább a néplélekből fakadó spontán remény ihlete, s nem vallásbölcseleti exegézis. Viszont abban egyaránt hittek a közeli vagy távoli beteljesülésre várakozók, hogy a megváltói tevékenység központja Jeruzsálem lesz. A Messiás-hit kudarcai és csalódásai miatt (vö.: *Szanhedrin* 93b), hogy a világ még mindig csak réginek, vagyis megváltatlannak látszik, a közeli időpont merő feltételezésnek bizonyult. A talmudi tudósok többsége

³ *Der Babylonische Talmud*, W. Goldmann Verlag, München, 1963. Bevezetővel ellátta: REINHOLD MAYER, 607. o.

⁴ „Ahogy a Misna-tanítóknál van: R. Eliézer mondta: Ha Izrael megtér, meg lesz váltva, ha nem tér meg, nem lesz megváltva. R. Jehosua felelte neki: Ha Izrael nem tér meg, nem lesz megváltva. De a Szent — áldassék! — támaszt neki egy királyt, aki szigorú rendeleteket fog hozni (Esz 3,5 skv). Aztán majd Izrael megtér a jósághoz. — Egyesek másként tanítottak: R. Eliézer mondta: Ha Izrael megtér meg lesz váltva, ezért áll: Térjete vissza hűtlen fiaim, meggyógyítom hűtlenségeket (Jer 3,22). R. Jehosua így válaszolt neki: Ingyen adtalak el, nem ezüsttel váltalak meg (Iz 52,3). Ingyen adtalak el — a bálványimádnak; nem ezüsttel váltalak meg — nem a megtérés és jócselekedetek által. R. Eliézer ezt válaszolta: Térjete vissza hozzám és én visszatérek hozzátok (Mal 3,7). R. Jehosua erre: Én vagyok a ti Uratok, magamhoz veszek titeket... és visszavezetlek benneteket Sionba (Jer 3,14). R. Eliézer így válaszolt: Megtérés és nyugalom által megszabadultatok volna (Iz 30,15). R. Jehosua ezt mondta R. Eliézernek: Így szól az Úr, Izrael megváltója, Szentje, annak, akit megvetettek, a népek utáltjának, zsamokok szolgájának: Királyok állnak majd fel tiszteletedre, és fejedelmek, ha meglátnak, földre borulnak (Iz 49,7). R. Eliézer így válaszolt: Ha meg akarsz témi Izrael — mondja az Úr —, visszatérhetsz hozzám (Jer 4,1). R. Jehosua azt felelte: Láttam a férfit, aki gyolcsruhát viselt, aki a folyóvíz fölött állt, és jobbját és balját az égre emelte, és megesküdött az Örökkévalónak: Egy idő, két idő, egy félidő múlva, s akkor a szent népet szétszóró erő megszűnik, s nem lesz többé (Dán 12,7). Akkor R. Eliézer elhallgatott.” (*Szanhedrin* 97b–98a).

⁵ *Der Babylonische Talmud*, 607–608. o.

inkább távoli jövőről beszélt, arra biztatva, hogy készenlétben és nem számolgatással kell várakozni (*Szanhedrin* 98a).⁶

Apokaliptikus katasztrófa

A kíváncsiskodó számolgatást azonban nem volt könnyű abbahagyni: „Mestereink tanították: A hetedik esztendőben, amelyben Dávid fia el fog jönni, ezt jelenti: Az első évben valóra válik ez a szentírási vers: Az egyik városra küldök esőt, a másikkra nem küldök (*Ám* 4,7); a második évben az éhínség nyílat küldöm (*Ez* 5,16); a harmadikban olyan hatalmas éhínség lesz, hogy a férfiak, az asszonyok és a gyermekek, a hívők és a nem hívők meghalnak, és a bölcsesség 'feledésbe merül' azokban, akik azt kutatják; a negyedikben részleges jólét lesz; az ötödikben teljes jólét, úgyhogy az emberek majd esznek és isznak gondtalanul, és a bölcsességet ismét 'begyűjtik' azok, akik keresték; a hatodikban hang hallatszik majd (*Iz* 27,13: Azon a napon megfűjják majd a nagy harsonát); a hetedikben háború; a hetedik (év) végén fog eljönni Dávid fia.” Ez a talmudi részlet RAV JÓSZÉF csendes megjegyzésével zárul: „És mégsem jött el” (*Szanhedrin* 97a).

Az idézett traktátus szinte rövid foglalatok mindazoknak a vélekedéseknek, amit a Talmud a messianizmussal kapcsolatban tanít: megfogalmazódnak az apokaliptika katasztrófa-elméletei, s *megszólal a pesszimizmus és a restauráció optimista reménye*. Azért ilyen sokrétű ez a Messiás-eszme, mert a megváltás számtalan kérdést vet föl: egyrészt mindenki előtt világos, hogy a Messiás uralma valami egészen újat fog hozni a történelemben, hiszen a világon sok a bűn és a zűrzavar; másrészt felmerül, hogy az eljövendő világ mennyiben lesz azonos az ideális korrallal, Dávid uralkodásának idejével. Vagy még messzebbre kell visszatekinteni, az első ember paradicsomi állapotára, hiszen akkor az ember „az égig ért” (*Chagiga* 11b)?

Ha valami új van készülőben, akkor pusztulnia kell a meglévőnek, hogy átadhassa helyét az újnak. Ebből ismét problémák adódnak: a zsidóság reménnyel gondol ugyan a Messiás uralmára, de fél a pusztulástól, ami bevezeti a már részint az eszkatológiához tartozó eseményeket. Márpedig ez elkerülhetetlen. Helyesen állapítja meg G. SCHOLEM, hogy *a messiási eszme eredendően apokaliptikus jellegű*, amennyiben „az apokaliptika úgy jelenik meg, mint a szükségszerű és sürgős messianizmusnak” műfajilag kiformált alakja.⁷ Az apokaliptikus gondolkodás pedig „mindig magában foglalja az iszonyatnak és a vigasztalódásnak egymásba fonódott elemét”, amelyben „a zsidó nép reális történeti tapasztalatainak borzalmait szövetségre lépnek a misztikus örökség és fantázia képeivel”.⁸ „A katasztrófa jelleg, ami nélkül az apokaliptikus megváltás nem képzelhető el, a szövegek mindegyikében élénk képekben van leírva. Megnyilvánul mindenben, világháborúkban és forradalmakban, jár-

⁶ I. m. 609. o.

⁷ G. SCHOLEM, *Judaica*, 14. o.

⁸ G. SCHOLEM, i. m. 24. o.

ványokban és éhínségben, gazdasági válságokban, de éppen így az Istentől való elpártolásban és nevének megszenteltetésében, a Tóra elfelejtésében és minden erkölcsi rend fölforgatásában, sőt magának a természeti törvénynek a felbomlásában is.”⁹ Ezért mondhatja G. SCHOLEM, hogy „a zsidó messianizmus eredetében és lényegében — s ezt egyáltalán nem lehet eléggé hangsúlyozni — katasztrófa-elmélet. Ez az elmélet a történelmi jelenből a messiási jövőbe való átmenetben a forradalmi, a felforgató elemet hangsúlyozza.”¹⁰

Ebben az összefüggésben érthető, hogy egy köztisztelőben álló talmudi bölcs, RABBI JICHÁK, az eretnekséget támogatja, mert az a meggyőződése, hogy a gonoszság uralomra juttatásával a messiási kor eljövételét segíti elő.¹¹ — Ha egy bölcs az eretnekség oldalára áll, az már a Talmud nyelvén teljes világfölfordulást jelent. Ennél nagyobb visszasság el sem képzelhető. És nemcsak egyedi esetek lesznek, hanem a zűrzavar hatalmas méreteket ölt;¹² a Talmud „szülőházait”, a tanházakat is szétrombolja (*Ketubbot* 112b), a másutt olyannyira óvott és eszményített családi életet is tönkreteszi:

„A Messiás lábnyomán (azaz érkezésének idején) az arcátlanság meg fog növekedni és a tisztelet eltűnik. A hatalom az eretnekség felé fordul és nem nyújt több morális figyelmeztetést. A gyülekezet-ház (tanház) akollá lesz, Galilea elpusztul és határának lakosai városról városra fognak vándorolni, szánalmat nemelve. Az írástudók bölcsessége bűzlenni fog, és a bűntől megriad, és megvetett lesz. Az igazságnak (az igazaknak) egy lakóhelye sem lesz, s a fiúgyermek megsejgyenítik az aggastyánokat és az öregek fellázadnak a fiaik ellen. A fiú meggyalázza atyját és a lány anyja ellen támad, és ellensége lesz az embernek a saját házanépe. A kor arculata a kutya pofájához lesz hasonló (azaz szégyenletesség fog uralkodni).”¹³ Egy másik talmudi részlet (*Szanhedrin* 97a), amely szinte szó szerint követi az előbb idézett leírást, a — „kor arculata a kutya pofájához lesz hasonló” — megjegyzéshez hozzáfűzi: „és az igazság hiányozni fog”. Ehhez szentírási részletet kapcsol indoklásul: „Feledésbe ment az igazság, és aki kerüli a rosszat, azt kirabolják” (*Iz* 59,15). Egy rabbi értelmezése szerint ez azt jelenti, hogy ha valaki ebben a romlott világban mégis megpróbálná elkerülni a gonoszságot, azt felebarátai minden bizonnyal bolondnak fogják tartani. Később vélemény már nem is hangozhatna el a messiási kort előkészítő időről. Egyáltalán nem meglepő, hogy R. SIMLÁJ Ámosz jövődőléséhez — ahol a próféta az Úr napjának sötétségéről beszél (5,18) — fűzött kommentárjában kakashoz és denevérhez hasonlítja a megváltásra várakozó-

⁹ G. SCHOLEM, i. m. 28. o.

¹⁰ I. m. 19–20. o.

¹¹ „Tanítattott: R. Nechamja mondta: Abban a korban, mivelhogy Dávid fia el fog jönni, növekedni fog a durvaság, és a tisztelet a visszajára fordul. A szőlőtő megtermi gyümölcsét, de a bor drága lesz. Az egész birodalom az eretnekség felé fordul, és nem kap figyelmeztetést. R. Jichák támogatta (az eretnekséget); R. Jichák azt mondta ugyanis: Akkor jön el Dávid fia, ha az egész birodalom az eretnekség felé fordult. Rava ezt mondta: Mit mond az Írás? Ha ő egészen fehér lett (a leprától), akkor ő egészen tiszta (*Lev* 13,13)” (*Szanhedrin* 97a).

¹² „Izrael így beszélt Isten előtt: Mikor fogsz megváltani minket? Ő így válaszolt: ha majd a legmélyebbre süllyedtetek, akkor abban az órában megváltalak titeket” (45. Zsolt 3-hoz *Midrás Tehillim*) — id.: G. SCHOLEM, i. m. 27. o.

¹³ *Ld.: Szota, Misna-traktátus vége* — id. SCHOLEM, i. m. 29. o.

kat. „Te valóban a reggeli fényt várod? Valóban várod?” — fordul a kakas a denevérehez, s kérdése — habár a vonatkozó talmudi hely (*Szanhedrin* 98b–99a) a pogányok várakozását akarja kifigurázni — egyetemes érvényű. Érdemes-e egyáltalán várakozni erre a Messiásra, aki a pusztításban mutatkozik be a világnak? S egyáltalán túlélheti-e valami sértetlenül a mindenséget megrendítő káoszt?

A Talmud, hogy minél jobban érzékeltesse a kaotikus zűrzavart, ami a megváltás előhírnöke, felidéz a próféták legszörnyűbb vízióit, Góg és Magóg háborúját (vö.: *Szanhedrin* 97b és *Ez* 38). Ez a világ mintha teljesen elveszne a pusztulásban, s mintha a Talmud-beli pokol képe elevenedne meg, ahol a gonoszok fejére tűzfolyam ömlik (vö.: *Rós Hasana* 17a; *Chagiga* 13b), — de most minden különbségtétel nélkül: a bűnösök miatt lesújtó büntetés nem tesz különbséget jó és rossz között, sőt, a jámborokkal kezdi. ¹⁴ Innen eredeztethető az a meggyőződés, hogy a Messiás érkezését az igazak sírásától és panaszától visszhangzó világ fogja hirdetni (*Berachot* 5a).

Nem csoda, hogy ilyen összefüggésben a Talmud — a III–IV. század három tanítójától — fagyosan elutasító szót idéz: „Ő (ti. a Messiás) eljőhet, de én nem kívánom látni” (*Szanhedrin* 98a).

Emberileg ugyan érthető, de a Talmud messianizmusának egészét figyelembe véve mégis meglepő, hogy a későbbi zsidó megváltás-eszmében a Messiás-komplexum pozitív oldalát egyre részletesebben kidolgozták, ámde a negatív szempontokról — amiket a Talmud oly színes képekben elevenített meg — jobbra hallgattak. A megváltást előkészítő gyötrelmek ábrázolása még a kabbalisztikus irodalomban sem lett egyeduralkodóvá. A Talmud eszkatológikus hangzavarában csendesen megszólaló, s alig hihető kijelentés, hogy a messiási kor fájdalmaitól a jótékonyág és a Tóra-tanulás megmenti az igazakat (*Szanhedrin* 97b), határozta meg az elkövetkezendő korok zsidó messianizmusának alapeszméjét. Így aztán könnyű szívvel válaszolhattak igennel arra a kérdésre, hogy „vajon a monoteisztikus princípiumnak és a Tórának, mint az élet normájának tekintélyével a messiási remény, mint a megváltás bizonyossága egyenértékűen szankcionálható-e”. ¹⁵

Restauratív messianizmus

Már a talmudban is szerepel az a másik — később egyre részletesebben kifejtett — elképzelés is, amely nyomaiban az előbb idézett részekben — legalább mint halovány remény — kapott hangot, ahogy R. ABAHU Izajás próféciáját idéző szavai bizonyítják: „Mert még sötétség borítja a földet, és homály a nemzeteket, de fölötted ott ragyog az Úr” (*Szanhedrin*

¹⁴ „Amikor a bölcsek Ezekiel 21,8-at magyarázták (ahol ezt olvassuk: 'elpusztítom benne — Izraelben — az igazat és a bűnöst'), az egyik tanító sírva fakadt és fölkiáltott: Hát olyannyira hiábavaló a jámborság?! Ezt válaszolták neki: ez is a jámborok javára történik, Izajás próféciája szerint (57,1–2): 'a gonoszság miatt elvételik az igaz, hogy végül békére teljen'”. Ld.: *Baba Kama* 60a.

¹⁵ G. SCHOLEM, i. m. 53. o.

98b–99a; vö.: Iz 60,2). Másutt még erőteljesebben fogalmazódik meg az Istenbe vetett bizalom, de a Talmudban ez sem rendeződik egységes koncepcióvá.

Az utópisztikus és restauratív remények adják ugyanis a zsidó messianizmus pozitív oldalát, melyben a paradicsomi állapot és a dávidi uralom képe kapcsolódik össze. Sőt, a kabbalisztikus gondolatvilág valami olyan nagyszerűt ígért, ami sohasem volt még a világon csak az isteni teremtes-eszmében létezett, mint terv: „egy megújított emberiségnek, és Dávid vagy Dávid utóda megújított birodalmának a terve a messianisztikus utópiák prófétai örökségét ábrázolja, szövetkezve az apokaliptikán és a misztikán keresztül a természet, sőt a kozmosz megújított állapotával”. Az „új Jeruzsálem” képe több és gazdagabb, mint az egykori valóság; a világ megújulását illetően több, mint restauráció.¹⁶

A restaurációs remények *Dávid király*, illetve törvényes utóda alakjában váltak személyessé, habár a Talmud — enyhítve ugyan, de — tudott a nagy uralkodó bűneiről is: „Ha Dávid életét közelebbről megtekinted, nem találsz más megrovandó bűnét, mint amit Uriás ellen elkövetett” (*Sabbat* 56a). Másutt (*Szanhedrin* 107a) ugyanígy próbálják menteni — általában bűnbánatának mélységére való hivatkozással (*Moéd Katan* 16b) — Dávid vétkeit. Előfordul, hogy Saullal is összevetik: „Milyen keveset szenved az az ember, akit Ura segít! Saul egyszer vétkezett és igen nagy bűnnek számították be neki, Dávid két nagy bűnre követett el, mégsem esett ki Isten kegyelméből” (*Jóma* 22b).

Dávid mentegetéséből azonban nem vonható le az a következtetés, hogy mindez messiás prekonceptióból történik. Inkább arról van szó, hogy a talmudi bölcsek a Szentírást aggádikus módon exegetizálták, ahol a tanítói célnak megfelelően bizonyos szempontokat figyelmen kívül lehetett hagyni, más vonásokat pedig — akár túlzó módon is — ki lehetett emelni. Másrészt a zsidó történelmi emlékezet nem annyira Dávid személyét, hanem királyságának dicsőségét őrizte meg. Különösen így van ez a zsidó messianizmusban, ahol egyébként sem fontos a Messiás személye. Amikor a bölcsek Dávid fiáról beszélnek, elsősorban a dávidi uralom fényét akarják felidézni. A zsidó elképzelésekben „a Messiás személyes alakja, melyben a megváltás végrehajtása koncentrálódott, furcsa módon erőtlen maradt — írja SCHOLEM —, s éppen ezzel birtokolja helyes alapját”, mert csak így gyűlhet össze benne, mint a „végrehajtás médiumában” a különféle történelmi és vallásfilozófiai remény számtalan — sokszor egymással ellentétes — vonása. Személyességét csak egészen absztrakt módon lehet meglátni, mivel nincs tapasztalat, amely alapként szolgálhatna.¹⁷ — SCHOLEM végül is az hangoztatja, hogy a megváltás megtörténteig a zsidóság a Messiás személyéről nem sokat tudhat, csak találgatásokra és hasonlatokra van lehetősége. A Messiás kiléte csak eljövetelekor tisztázódik.

¹⁶ Vö.: G. SCHOLEM, i. m. 30. o.

¹⁷ Vö.: G. SCHOLEM, i. m. 38. o.

Dávid és más messiások

A messianizmus egy bizonyos személyhez kötődő jellegének másodlagosságát bizonyítja, hogy a talmudi mesterek nemcsak Dávidra, hanem más bibliai személyekre is ráruházzák a messiási szerepkört. — A Messiás személyi megsokszorozásának azonban praktikus okai is vannak.

A Talmud a — merőben más kiindulóponttal és végeredménnyel rendelkező — katasztrófikus és restauratív Messiás-konceptió között akar közvetíteni, hogy a pusztulás és a megújulás dinamikus összetartozása legalább áthidalja vagy elfedje az alapvető ellentétet. A közvetítést kétféle módon próbálja megteremteni, de a megoldás alapeszméje azonos: ez a Messiás-alak megkettőzése. Ezzel egyúttal arra is törekedtek, hogy a reményteli várakozást ébren tartsák, és megerősítsék a tiszteletet a második Messiás iránt. A talmudi bölcsek tulajdonképpen nem tettek egyebet, minthogy az első Messiás alakjára hárították a zűrzavar, a pusztulás és mindenféle háborúság ódiáját, hogy a második, az igazi Messiás alakját és küldetését eredeti tisztaságában mutathassák be. Ennek kapcsán többféle megoldással is szolgáltak: felújították a már az Ószövetségből is ismert előhírnök, Illés próféta alakját, aki rendet tesz, mire az igazi küldött, a valóságos Messiás megjelenik, hogy fogadása méltóképpen, a nép várakozásának megfelelően történhessen.¹⁸ A másik megoldás egészen új, a Szentírásból le nem vezethető gondolat, a *Messiás ben Josef* szerepeltetése. Ő halandó ember, talán nem is próféta. Küzd és veszít, a katasztrófában elpusztul, s ezért vonatkoztatható rá Izajás próféta „*Ebed Jahve*” jövődölelése. „Olyan megváltó, aki nem vált meg, csak a világ hatalmaival vívott végső harc kristályosodik ki személyében és működésében”; míg a második Messiásban „visszavonhatatlanul megjön az új, mert ő véglegesen legyőzi az Antikrisztust”, és ezzel — az utóbbi — szolgáltatja a komplexum pozitív oldalát.¹⁹

Találunk azonban olyan talmudi helyeket is, ahol több Messiás-alak van egymás mellé helyezve, mindenféle praktikus indoklás nélkül, pusztán abból a meggyőződésből kiindulva, hogy minden korban, amikor szükség volt rá, megjelent egy Messiás: „*a Megváltó egy új Dávid lesz, olyan férfit, amilyen Dániel volt egykor, vagy amilyen Jehuda pátriárka a jelenben*” (Szanhedrin 98b).

Másutt Zakariás próféciájából kiindulva (2,3) a „négy kovácsot” Izrael négy megváltójára magyarázzák. Eszerint a megváltók a következők: a Dávid házából származó, a József házbeli, Illés próféta, s végül a leendő főpap (Szukka 52b).

Egy másik talmudi hely tagadja Kyrosz fölkentségét (Iz 45,1) — s ez bizonyítja, hogy a perzsa királyra vonatkozó messianisztikus elképzelések is közkézen foroghattak a talmudi bölcsek között (Megilla 12a).

¹⁸ Vö.: *Misna Edujot* VIII. 7. hivatkozását Malakiás próféciájára (3,23–24): „Nézzétek, én elküldöm nektek Illés prófétát, mielőtt elérkeznék az én félelmes napom. Ő újra fiaik felé fordítja az apák szívét, és apáik felé fiaik szívét...”.

¹⁹ G. SCHOLEM, i. m. 38–39. o.

Számunkra különösen érdekes egy részlet, amely a Messiást Róma kapujába, leprások és koldusok közé helyezi (*Szanhedrin* 98a). A szenvedő Messiás-koncepció azonban a Talmudban is, és a későbbi rabbinisztikus irodalomban is erőtlén maradt. *A zsidóságban ugyanis „csak a győzelmes Messiásba vetett hit talált általános elfogadásra”.²⁰*

Természetesen ezek a kérdések a Talmudban még nem tisztázódtak, s valójában csak néhány megjegyzésből vagy elejtett szóból következtethetünk a talmudi bölcsek elképzeléseire. A restaurációs eszme alapjait ugyan lerakták, de a katasztrófa mégis jobban megmozgatta a képzeletüket. Számukra még az a bizonytalanság is némi megnyugtatóssal szolgált, hogy a Messiás egy egészen tiszta korban is megjelenhet —, habár az is ott van, hogy legalább annyira valószínű: egy egészen bűnös korban érkezik majd (*Szanhedrin* 98a). A vita eldöntetlen marad, mert a dilemma mindkét oldala logikus: az egyik, hogy Isten küldöttjét imádásos lélekkel illik fogadni, ezért csak a gonoszság kényszerítheti és sürgetheti hathatósan a Messiás megjelenését. A kétféle lehetőség nemcsak a Talmud vonatkozó szövegeinek utólagos vizsgálata nyomán derül ki, hanem maguk a talmudi bölcsek is tudatában voltak ennek a szembeszökően ellentétes megoldásnak. Különös érdeklődésre tarthat számot az a talmudi hely, ahol nem vitatkozó, egymással ellentétes véleményen lévő bölcsek fejtik ki és védelmezik az egyik vagy másik lehetőséget, hanem egy rabbi a szent szöveget értelmezve, higgadtan mutat rá mindkét lehetőségre.²¹

A Talmud messianizmusa egészében véve olyan ellentéteket hoz felszínre, amelyek a judaizmus alapkoncepcióját rendítik meg. A judaizmus ugyanis az embert cselekvésre, mégpedig Istennek tetsző, tudatos cselekvésre való felszólítás: „Tedd a dolgod, ameddig alkalmad van..., s amíg hatalmadban áll” (*Préd* 12,1 — id. *Sabbat* 151b) —, s éppen ez lesz itt kérdésessé. Mert egyfelől a talmudi tudósok nem tudják világosan megmondani, hogy mit kell tenni a Messiás elérékéért, másfelől azt hangoztatják, hogy a Messiás napjaiban „nem lesz se bűn, se érdem” (ld.: *Sabbat* uo.).

Bizonytalanságuk tápot adott a későbbi kabbalisztikus értelmezéseknek.

Ádám mint messiás

A kabbala, ahogy a szó jelentése is mutatja,²² egyaránt épít a Tórára és a talmudi hagyományra. Legalábbis eredetének tekintetében jogosan hivatkozhat mindkettőnek a tekintélyére, hiszen a zsidó misztika a midrás-irodalomból²³ kifejlesztett tanrendszer.

²⁰ L. STEINHERZ JAKAB, *A zsidó messiási eszme keletkezése és fejlődése*, IMIT, Évkönyv, Bp. 1916, 114. o.

²¹ „Továbbá írva van: 'Ideje, hogy az Úr cselekedjék; megrontották a Te törvényedet.' Rabba mondta: Az Írásnak ezt a versét lehet az előmondatról az utómondatra menve magyarázni. Lehet az előmondatról az utómondatra: 'Ideje, hogy az Úr cselekedjék', mert 'megrontották a Te törvényedet'. Lehet az utómondatról az előmondatra: 'megrontották a Te törvényedet'. Miért? Mert: 'Ideje, hogy az Úr cselekedjék'." (*Berachot* 63a).

²² Kabbala = hagyomány.

²³ Midrás = kutatás; ui. a Szentírás szövegeinek a fürkészése, vizsgálata.

A kabbala tulajdonképpen a szentfrási világteremtés és a héber betűk számértékének összekapcsolásából alakította ki szerteágazó rendszerét.²⁴ Messianizmusa is ehhez az őseredeti állapothoz, a történelem előtti korhoz fordult, nem utolsósorban néhány ilyen talmudi részlet közvetítése révén. A kabbala tehát a Paradicsomban élő első ember világát kutatta és misztikus módon eszményítette. Érthető, hogy az eljövendő Messiás személyével és országával kapcsolatban is új és meglepő megoldásokat kínált.

Már a talmudi bölcsekben is fölmerült, hogy a világ gyökeres megújítása, amit a messianizmus ígért, nem köthető egy olyan, végül is nemzeti jellegénél fogva partikuláris korhoz és országhoz, mint amit a dávidi királyság testesített meg. Ugyancsak a restaurációs eszme indításából eredt, hogy a bölcsek messzebbre, a lehető legtávolabbra, az emberiség egységes és büntetlen állapotára, a teremtés történelem előtti korára tekintettek vissza, hogy a megváltás — minden számontartott történelmi eseményt fölülmuló és — rendkívüli egyszerűségét érzékeltessék. Egy ún. *borajta*²⁵ Ádámig viszi vissza és háromütemű periódus keretében adja elő a világtörténelmet.²⁶ — Mégis a rabbinizmusban — mint ahogy már a talmudi bölcsek többségénél is — az marad az általános meggyőződés, hogy Dávid és a Messiás között áll fenn az üdvtörténeti párhuzam. A kabbalisták azonban — nem minden történelmi előzmény nélkül — kozmikusbá bővítik ezt a párhuzamot: az Első Ember (*Adam Kadmon*) ideális típusának reinkarnációja lett Dávid király, majd a Messiás-király, akinek uralma éppen azt biztosítja, amit az Első Ember elvesztett.²⁷ A kabbalisták az Első Ember és a Messiás közötti rokonságot azért is hangsúlyozzák, mert a paradicsomi állapot az Isten és az ember bensőséges kapcsolatában olyan természetfölötti vonásokat hordoz, amit azóta sem sikerült megvalósítani, s legfőljebb a messiási korban teljesülhet újra. Ez a szellemi alapmagatartás — a tapasztalati világtól egyre jobban távolodva — fantasztikus ábrándozásokhoz vezetett.

Szinte magától értetődő a *kabbalisztikus messianizmus* és a *talmudi apokaliptikus messianizmus* kapcsolata, hiszen az utóbbi lényegében véve abból a kényszerből alakult ki, hogy a zsidóság sürgetően tette föl a kérdéseket: Mikor jön el a Messiás? Mi lesz uralkodásának jellemzője? S hogyan lehetne minél előbbre hozni érkezése időpontját?

A zsidó misztikát jól reprezentáló, XII–XIII. századból való *Bahir*- (= „Világító”) könyv 126. és 127. §-ában felveti a — már a Talmudban is szereplő — kérdést, hogy a Messiás előbb is jöhetne, ha minden lélek az emberek testében „kimerülne”, és ezzel vándorlásukat

²⁴ A teremtéskor az jelzi Isten hatalmát, hogy pusztá szavára születik a világ (vö.: Ter 1, 3; 6; 9; 11 skv.), az ember hivatásszerű uralmát pedig a dolgok megnevezése (Ter 2,20). Ez adja az ötletet: a betűben (hangban) több az erő, mint hinnénk; nemcsak szavakat alkot, hanem világot is. A betűk számértéke — újpüthagorikus—gnosztikus tanok alapján — a világ rendjét, értelmét tárja föl. A szavak, fogalmak összegének kiszámításával és újra fölbontásával változik a dolgok, személyek és események értéke (jó vagy rossz?).

²⁵ *Borajta* = kivülmaradt; ti. a Misna anyagából kimaradt és századokon keresztül színhagyományként őrzött tanítás.

²⁶ „Hatezer éve áll fenn a világ: Ádámtól Ábrahámig kétezer év, (ez) a fejtelenség kora; Ábrahámától a Második Templom pusztulásáig szintén kétezer év, (ez) a bölcsesség kora; végül a Messiás kora is kétezer évig fog tartani.” (*Szanhedrin* 97ab).

²⁷ Vö.: G. SCHOLEM, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Walter de Gruyter, Berlin 1962, 168. o.

befejeznék. Akkor ugyanis a Messiás lelke áradna szét az emberekbe (*Jebámot* 62a), őt pedig nem győzheti le a lélekvándorlás, hiszen éppen csak arra jó az egész, hogy ez a világ végül a Messiás jelenségében megnyugodjon.²⁸

A kabbalisztika Messiás-koncepciója azonban csak az egyik mellékvágánya a zsidó messianizmus igen sokrétű és bőséges eszmei körének, s ezért legfeljebb azt példázza, hogy mennyire sokrétű fogalommal van dolgunk, s a felfogásbeli ellentétek számos, sokszor messzire kalandozó és szélsőséges megoldásokat is megengednek.

A messiási remények rendszerezője: Maimonides

A Talmud messianizmusát a judaizmus szellemében MOSES MAIMONIDES (1138–1204) fejlesztette tovább és dolgozta ki egységes rendszerre. Elsősorban a zsidó törvényeket — a hagyomány 613 parancsát²⁹ — kodifikáló *Misné Tóra* (*A Tóra ismétlése*, 1180) című munkájában és a Misnához írt arab nyelvű kommentárjában.

MOSES MAIMONIDES Cordobában született. Gyermekkorában történt az első nagy üldözés, amely a Pireneusi-félszigeten az arab uralom kezdete óta a zsidókat érte. 1148-ban a család menekülni kényszerült: Spanyolországban bújdosnak, talán Provence-ban is. MAIMONIDES ekkor szerezhetette meg hallatlan tudásának és széles ismereteinek alapjait. Véglegesen Egyiptomban, Fosztáthban (Ó-Kairóban) telepedtek meg. Itt virágzó zsidó élet folyt. MAIMONIDES megélhetést keresve, orvosi gyakorlatba kezdett, s már 1185 után a szultán vezírének orvosa lett. Öt évvel később, 1190-ben fejezte be életének fő művét, a *Tévelygők útmutatóját* (*Dalálat al-háirin*), mellyel a bibliai szövegek és a tudományos kutatás eredményei között érezhető ellentmondásokat akarta elsimítani, hogy összhangot teremtsen a hit és a tudás között. Műve a keresztény Európa eszmevilágára is hatott. Az egyház gondolkodói már a XIII. században hivatkoznak rá — RABBI MOYSES AEGYPTUSRA. ALBERTUS MAGNUS, AQUINÓI SZENT TAMÁS, DUNS SCOTUS, sőt SPINOZA és LEIBNIZ is merít belőle.³⁰ Emlékét a néplélek e szavakba véste: „Mózesből Mózesig nem támadt olyan emberi nagyság, mint Mózes”.³¹

MAIMONIDES alapvető műve a *Misné Tóra*. Jelentősége abban van, hogy ez az első mű a rabbinisztikus irodalomban, amely a zsidó vallás egészét kodifikálta.³²

A középkori zsidóság racionalista irányzata — mely SZAÁDJÁTÓL MAIMONIDESig és CHASZDAI CRESCASig (†1204) tartott — a Messiás-eszméből eltávolította „az apokaliptikus

²⁸ Vö.: G. SCHOLEM, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, 156. o.

²⁹ Ebből 365 tiltó és 248 meghagyó előírás.

³⁰ Vö.: *Májmoni Kódex*, Magyar Helikon/Corvina, Budapest 1980. Bev. tanulmány: SCHEIBER SÁNDOR, *Móse Májmoni és törvénykódexe*, 9–10. o.

³¹ HEVESI SIMON, *DALALAT ALHAIRIN, Májmoni Útmutatójának ismertetése*, Pesti Izraelita Hitközség, (?), 9. o.

³² *Májmoni Kódex*, uo. 11. o.

fullánkot”,³³ hogy a restaurációs elképzeléseket győzelemre segítve, s az utópiát csak az univerzális Isten-ismeret tanában meghagyva a zsidóság tradicionális alapjaira építse fel a messianizmust.³⁴ — Így MAIMONIDES is „anti-apokaliptikus megszorítással” vette fel a Messiás-eszmét rendszerébe. Szentírási alapokon álló messianizmusát különösen két talmudi részlet befolyásolhatta: az egyik, amely a Messiást a talmudi bölcsek közül származtatja,³⁵ s úgy beszél róla, mint a legnagyobb tanítóról; a másik, amely Izajás jövődőléséből (2,4) kiindulva úgy mutatja be az érkezőt, mint a béke fejedelmét (*Sabbat* 63a).

„A 12. princípium” — írja MAIMONIDES³⁶ — „a Messiás napját illeti. ... Ő el fog jönni; és nem gondolható el, hogy késni fog. Azonban még akkor is, ha késlekedik, remélek benne. És az embernek nem illik az időt megszabni; és egy feltevés sem állítja a bibliai versekből való értelmezés által, hogy érkezésének ideje mikor fog nyilvánosságra jönni. Már a bölcsek is megmondták: 'Aki szeretik számolgatni a véget, kilehelik a lelküket.' Az embernek inkább hinnie kell benne, amit a próféták Mózesről Malakiáig róla megjövendöltek. És aki kételkedik benne, vagy aki lekicsinyelve vélekedik rangjáról, az a Tórát tagadja meg, amely határozottan megígérte Őt.”

Itt MAIMONIDES egészen nyíltan és határozottan törvényerőre emeli a messiási eszmét, hogy aztán rátérhessen az eljövendő uralom részletezésére.

„A Messiás egyszer majd fel fog lépni” — tanítja megfellebezhetetlen meggyőződéssel³⁷ —, „és Dávid királyságát hajdani hatalmában helyreállítja. Újjá fogja építeni a szentélyt és Izrael szétszórtságait összegyűjti. Az Ő napján minden jogszabály visszanyeri korábbi érvényét, az ember be fogja mutatni az áldozatot, és a Paragon heverő- és Jóbel-évre tekintettel lesz, teljesen a Tórában foglalt előírások szerint. Aki pedig nem hisz benne vagy nem várja megjelenését, megtagadja nemcsak a többi prófétát, hanem a Tórát és a mi tanítónkat, Mózes is.”

MAIMONIDES kifejti, hogy a Messiás eljöttéről nem a csodatettek fognak meggyőzni (például a halottak életre keltése), hanem — az apokaliptikát visszautasítva — csak ennyit mond: „Tóránk rendelkezései mindörökre szólnak: nem lehet hozzátenni és belőle elvenni. Így hát egy király fog származni Dávid házából, aki gondolkodik a Tórán és parancsokat ad, mint őse, Dávid, összhangban az írásbelileg és szóbelileg hagyományozott Tórával; továbbra is egész Izraelt kényszeríteni fogja, a Tóra útján járva, és a hibákat kijavítva, és az Úr háborúit fogja vezetni —, így joggal gyaníthatja az ember, hogy Ő a Messiás.” Azzal igazolja Messiás-voltát, hogy a „világot kormányozza, hogy egészen Istent szolgálja, amint

³³ G. SCHOLEM, *Judaica*, 54. o.

³⁴ G. SCHOLEM, i. m. 51–53. o.

³⁵ Ugyanis egy babilóniai amóra önmagára alkalmazza a Jer 30,21-et. (Ld.: Nachmán kijelentése a *Szanhedrin* 98b-ben.)

³⁶ Ld.: M. MAIMONIDES, *Misna-Kommentár, Bevezetés a Szanhedrin X. fejezetéhez* — idézi: G. SCHOLEM, *Judaica*, 57. o.

³⁷ M. MAIMONIDES, *Törvény-kódex, Haláchák a király eljövételéről*, 11. fejezet — id. MORITZ ZOBEL, *Der Messias und die messianische Zeit in Talmud und Midrasch*, Bücherei des Schocken Verlags, Berlin 1938, 89. o.

mondják: 'Igen, akkor majd tiszta ajkat adok a népeknek, hogy mindannyian segítségül hívhassák az Úr nevét, és egy szívvel szolgáljanak neki.' (Szof 3,9)".³⁸

MAIMONIDES apokaliptika-ellenes nézetei egészen világosan kitűnnek a következőkből: „Az ember nem szeretné azt gondolni, hogy a Messiás napjaiban a világ természetes folyásából valami véget fog érni, vagy a teremtesen belül egy újjáteremtés fog végbemenni. Inkább minden a világban történik megszokott folyása szerint. És ahogy Izajás mondja (11,6): 'A farkas a bárányok mellett fog élni, és a párdúc a gödölye mellett fog tanyázni' —, ez egy hasonlat (allegória), ami azt jelenti, hogy Izrael biztonságban letelepedhet majd a bűnösök és a pogányok mellett is, akik a farkassal és a párduccal lettek összehasonlítva. Ezek meg fognak térni az igazi valláshoz, és nem rabolnak többet, és a pusztítók alkotni fognak. ...Először a Messiás napjaiban fog mindenki előtt kitudódni, amit a példázatok jelentettek, és amire utaltak.”³⁹

Ezeknek a gondolatoknak már Talmudban is megvannak az előzményei: a Messiás a nép megtisztulása után fog eljönni (*Ketubot* 112b); a messiási kor és a jelenlegi állapot között nincsen más különbség, mint hogy akkor már Izrael nem lesz alávetve a pogányoknak (*Berachot* 34b); a világítélet napján a népek be fogják látni bálványaik semmisségét és az igaz Istenhez fordulnak (*Ros Hasana* 57a).

MAIMONIDES „racionalizmusa” ellenére sem térhet ki a Talmudban oly színesen lefestett messiási háború rémségei elől, ha valóban igényt tart arra, hogy Messiás-konceptióját a zsidóság elfogadja. Ezért elismeri, hogy „a prófétai versek értelméből fényesen kitűnik, hogy a messiási idő kezdetén Góg és Magóg háborúja be fog következni”, de hozzáfűzi: „Minden ezekről és hasonló dolgokról pontosan senki sem tudja, hogy hogyan történnek majd, sőt efelől (mármint a részleteket tekintve) a próféták közlései is homályosak. A (talmudi) bölcsseknek sincs ezekről a dolgokról hagyományuk (ti. egységes állásfoglalásuk), hanem hagyják magukat vezetni a leírt szövegek értelmezésétől. Ezért van véleménykülönbség köztük ezekről a dolgokról. ...Mindenesetre ezeknek a dolgoknak a részletei nem tartoznak a vallás lényegéhez. Ezért sohasem lehet az aggádikus kijelentésekből és a midrásokból, amelyek ezekről és hasonló dolgokról szólnak, sok hasznót húzni, sem náluk időzni, vagy mint alapelveket vizsgálni, ha a velük való foglalkozás nem viszi el az embert sem az Isten-félelemhez, sem az Isten-szeretethez.”⁴⁰

„A bölcsék és a próféták a messiási időkre tekintettek; nem azért, hogy az egész világnak parancsoljanak, és nem azért, hogy a bálványimádókat fennhatóságuk alá vonják, és nem azért, hogy ezzel a népeket felemeljék, és nem azért, hogy egyenek-igyanak és jólétben éljenek, hanem ezzel a Tóra és a bölcsesség számára nyugalmat akartak szerezni, és hogy benne (ti. a Tóra tanításaiban való elmélyedésben) senki semmiféle elnyomótól ne legyen akadályozva. ...Abban a korban nem lesz éhínség, sem háború, sem ellenségeskedés, ha majd az ember a földi jószágot bőségben fogja birtokolni. Az egész világnak más célja sem

³⁸ M. MAIMONIDES, *Törvény-kódex*, i. h. — in: M. ZOBEL, i. m. 90. o.

³⁹ Ld.: M. MAIMONIDES, i. h. — in: uo.

⁴⁰ M. MAIMONIDES, i. m. 12. fejezet — in: M. ZOBEL, i. m. 91. o.

lesz, mint Isten megismerése. Ezért lesznek Izrael gyermekei kimagaszló bölcsek, az elrejtett dolgok és Teremtőjük gondolatainak mélyére hatolnak, ...ahogy Izajás mondja (11,9): '...a Föld úgy tele lesz az Úr ismeretével, mint ahogy betöltik a vizek a tengert.' ⁴¹

MAIMONIDES tanítását a bölcsesség fölénye teszi meggyőzővé, s az, hogy a később „Sas”-nak nevezett filozófus nemcsak egy-egy szentírási vagy talmudi messiási kijelentés kommentálására vállalkozott, mint elődei, hanem rendszerbe foglalva tette közzé véleményét. Messiás-konceptiójának meggyőző ereje különösen akkor derül ki, ha összevetjük a lélek halhatatlanságáról, illetve a túlvilági viszonzásról szóló alapelvei. Rendszerében „az ember legfőbb értéke — az Isten megismerése, a szellemi tökéletességre való törekedés, amely az igazak számára már itt a földön maga a boldogság”, mintegy elővételezett paradicsomi állapot. Az égi paradicsomban ez tökéletesül: az igazak „gyönyörködnek Isten jelenlétében, mégpedig abban az értelemben, hogy Isten lényegéből olyan dolgokat értenek meg, amelyek megértése a test korlátai között lehetetlen lett volna”. ⁴² Nála a lélek halhatatlansága a „megszerzett tudást” jelöli, ami ui. tovább él az igazakban, ⁴³ — a gonoszok azonban elpusztulnak. Tudatlanságuk ítéli halálra őket. — Ebből kiviláglik, hogy MAIMONIDES rendszerében a messianizmus egyfelől elővételezett paradicsomi állapot, másfelől a történelemben oly sokszor veszélyeztetett békés vallásgyakorlat — aminek a feltétele a vallási tudományokban való elmélyülés — állandósulása.

MAIMONIDES halhatatlanságról szóló tanításainak ugyancsak megvan az előzménye a Talmudban. Már a talmudi bölcsek is beszéltek arról, hogy a messiási korban csak a pogányok lesznek alávetve a halálnak. Természetesen ők nem a lélek halhatatlanságából és a túlvilági viszonzás gondolatából indultak ki, hanem Izajás vonatkozó próféciját — „örökre megsemmisíti a halált” (25,8) — próbálták értelmezni (vö.: *Peszách* 68a; *Szanhedrin* 91b).

G. SCHOLEM „nagy mesternek” mondja MAIMONIDEST, akinek „józan megfontoltsága kodifikálta a tiltakozást az apokaliptika ellen, az aggádisták túltengő fantáziája ellen, akiknek műveiben a vég stádiumai, a természet és a történelem katasztrófái megfogalmazódtak. ...Maimonides nem tud messiási csodákról és más jelekről. A messiási idő hozza meg negatív Izrael jelenlegi szolgásgától való szabadulást, és mint pozitív tartalom, a szabadságot Isten megismeréséhez. Ehhez pedig nem kell lesüllyedni sem az erkölcsi rend, sem a természeti rend törvényének. Sem a Teremtő, sem a kinyilatkoztatás nem szenved vereséget semmiféle változástól. A törvények kötelező ereje sem szűnik meg, s a természet törvényszerűségei nem engednek meg egyetlen csodát sem.” A Messiás kilétének igazolása nem kozmikus jelek és csodák által történik, hanem „történelmi sikerrel”. ⁴⁴

MAIMONIDES látszólag ezzel a Messiás-konceptióval egyszer s mindenkorra elintézte a zsidó messianizmus kérdését. Mégis, nem utolsósorban a kabbala ösztönzésére, a zsidóság-

⁴¹ M. MAIMONIDES, i. m. 12. fejezet — in: M. ZOBEL, uo.

⁴² Ld.: SYLVAIN ZAC, *Maimonide*, Éditions Seghers, Paris 1965, 88. o. skv.

⁴³ Ld.: S. ZAC, i. m. 90. o.

⁴⁴ G. SCHOLEM, *Judaica*, 62–63. o.

ban századok múltán is olyan hatalmas messiási mozgalmak keletkeztek, mint a szmirnai SABBATÁJ CEVIÉ (1626–1676) és a lengyel származású JAKOB FRANKÉ (1720–1791). Ez a történelmi siker viszont azt bizonyítja, hogy a messianizmus kérdését a zsidóság sohasem tudja teljesen megoldani.

Még olyan, a rendszeralkotó MAIMONIDES arisztotelizmusához sokban közelítő gondolkodó, mint JÓSZÉF ALBÓ (1380–1444), az utolsó zsidó-keresztény disputa főszereplője sem tudott belenyugodni MAIMONIDES egyébként igen tetszetős megoldásába. ALBÓ a messianizmussal kapcsolatos fejtegetéseiben arra céloz, hogy Izajás jövődölései *Hiszkia* (716–687), Juda királya személyében teljesültek.

Itt azonban meg kell említenünk, hogy *Hiszkia* messiási mivoltához már a Talmud is kételkedően szólt hozzá: RAV JOSZEF rákiált HILLELre: „Az Úr bocsássa meg neked Rabbi Hillel (ti. azt, hogy *Hiszkiára* vonatkoztatta a messiási jövődöléseket)! Vajon mikor élt *Hiszkia*? Az első Templom idején. Zakariás pedig a második Templom idején jövődölte és hirdette: 'Ujjongj Sion lánya! Zengj éneket Jeruzsálem lánya! Nézd, hozzád jön királyod, aki igaz és győzedelmes, alázatosan és számaron jön, a (szamár) hátán, számaroknak csikáján' (9,9)” (*Szanhedrin* 99a).

*Végül is az dönti el, hogy ki, kit tart Messiásnak, hogy a Felkent személyében partikuláris zsidó vagy az egyetemes emberi elemet emeli ki; másrészt, hogy a személy karakterisztikus tulajdonságait (földi-emberi vagy érzékfölötti-kozmikus) hogyan határozza meg; harmadszor, hogy miként képzei el az általa alapított ország rendjét.*⁴⁵

Természetesen a későbbi — főleg a középkori — zsidó messianizmus egész eszmekörére alapvetően hatottak a kereszténység prófécia-értelmezései, s sokszor alig titkolt vagy nyílt polemikus szándék befolyásolta a zsidó gondolkodók vonatkozó elképzeléseit. Ezzel kapcsolatban azonban itt csak MAIMONIDES messiási eszméjének polemikus háttérére mutatunk rá. Fejtegetéseiből világosan kitűnik, hogy az ő esetében sem beszélhetünk a keresztény megváltás-tantól független messianizmusról.

MAIMONIDES a következőkben foglalja össze véleményét *Jézusról és a keresztény messianizmusról*:

„De ha ő (ti. Jézus) nem járt teljes sikerrel, vagyis megölték, világos, hogy ő nem lehet a Tórában megígért Messiás. ...Minden próféta megerősítette, hogy a Messiás Izraelt megváltja, megmenti, a szétszóródottakat összegyűjti és a parancsokat (a Tórát) megerősíti. Ő (Jézus) azonban megengedte, hogy Izraelt fegyverrel elpusztítsák, maradékát megsemmisítsék. Felelős volt azért, hogy a Tórát megváltoztatták, s a világ tévedésben él, ... az ő útjai nem a mi útjaink ... De minden dolog, ami a Názáreti Jézusra és az utána következő iszmaelitákra (mohamedánokra) vonatkozik, csak arra szolgál, hogy a (valódi) Messiás-király útját szabaddá tegye, hogy az egész világot előkészítse az Isten egyesült szívvel való imádására... Ezen a módon a Messiás-váró remény, a Tóra és a parancsok elterjedt beszédtemává lettek a szigetek és a népek között, fajra és nemre való tekintet nélkül. ...Némelyek mondják: ezek a parancsok világosak voltak, de érvényüket veszítették és már nem kötele-

⁴⁵ Vö.: *Jüdischer Lexikon*, IV. k., 136. o.

zők; mások úgy magyarázzák, hogy rejtett értelmük van és nem kell szó szerint venni (a Tóra előírásait), vagyis, hogy a Messiás már eljött és megvilágította rejtett értelmüket. Ha az igazi Messiás-király egykor megjelenik és majdan sikeres lesz, ...azonnal bebizonyosodik minden.”⁴⁶

A Talmud és az Újszövetség

A talmudi bölcsek általában keveset foglalkoztak a második Templom korával,⁴⁷ s így kevés helyen találkozhatunk a farizeusok és a szadduceusok vitáival is,⁴⁸ pedig ezek a Talmud műfajának és érdeklődésének megfelelő, rituális tisztasági törvényekről, áldozati kultuszról szóló és büntetőjogi kérdéseket taglaló polémiák voltak.⁴⁹ Ezért nem kell meglepődnünk azon sem, hogy a Talmudban kevés, de ritkaságuk miatt igen figyelemre méltó olyan kijelentéseket és megjegyzéseket olvashatunk, amelyek kifejezetten a kereszténység tanításaival, az evangéliumokkal foglalkoznak, vagy legalábbis az Újszövetség egyes részleteivel kapcsolatba hozhatók. Ha a Talmudban és az Újszövetségben mégis egy-egy szó szerinti azonossággal találkozunk, akkor sokszor éppen az a meglepő, hogy ott bukkannak fel, ahol fontos és alapvető vallási dolgokról esik szó. — Néhányat megemlítnék:

A *Berachot* 29b-ben szerepel RABBI ELIÉZER rövid imája: „Tedd a Te akaratom fenn az égben és add meg azoknak a tetszést, akik ott lenn félnek Téged, és tedd, ami a Te szemeidben jó” —, amely feltűnő hasonlóságot mutat a Miatyánkkal (*Mt* 6,9–11; *Lk* 11,2); sőt, az ima áldás-formulája megegyezik az evangélium vonatkozó szövegével (*Lk* 2,14). Sőt, Jézus imájának megszólítása, „címe”,⁵⁰ legfontosabb kifejezései és gondolatai szinte kivétel nélkül

⁴⁶ Ld.: *Kirche und Synagoge*, I–II., Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden, hrsg. K. H. RENGSTORF, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1968, I. k. 330. o. — *The Code of Maimonides, Book Fourteen*, A. M. HERSCHMAN, New Haven 1949. Bev. XXIII. o. alapján.

⁴⁷ Vö.: J. KLAUSNER, *Jesus von Nazareth (Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre)*, Jüdischer Verlag Berlin 1934², 16. o.

⁴⁸ „Egyszer egy szadduceus így szólt a püpos Gabiná ben Pasziszá farizeushoz: Jaj nektek, ti bűnösök! Hogyan mondhatjátok, hogy a holtak ismét feltámadnak, mikor az élők (is) meghalnak? Erre a farizeus: Jaj nektek, istentelenek, akik azt mondjátok, hogy a holtak nem fognak feltámadni! Ha azok, akik nem is léteztek, életre kelnek (születnek), mennyivel inkább azok, akik már (egyszer) éltek.” (*Szanhedrin* 91ab).

⁴⁹ „Leginkább azokat az eseteket említik, amelyekben látszólag a szadduceus nézet volt a tetszetősebb, de ezeket a farizeusok felelettel elütötték, megcáfoltak. Néhány példa. A szadduceusok kifogásolták azt, hogy a szent iratok tisztátalanná teszik a kezeket, ha azokat érintik, ellenben Homérosz iratai nem teszik tisztátalanná a kezeket. A farizeusok ezt felelik: A holt főpap csontjai tisztátalanok, a halott számár csontjai tiszták. A szeretet szerint igazodik a tisztátalanság, nehogy az ember atyja csontjaiból kanalakat készítsen. ...A szadduceusok azt mondják: A hamis tanúkat csak akkor ítélik halálra, ha tanúvallomásuk alapján a vádlottat már kivégezték. A farizeusok pedig azt mondják: Csak akkor, ha a vádlottat még nem végezték ki, ha azonban már kivégezték, a tanúkat nem ítélik halálra. A farizeusok, kik a vérontástól iszonyodtak, talán úgy gondolkoztak, elég egy ember halála.” — Ld.: BLAU LAJOS, *A Talmud* (?) 15. o.

⁵⁰ A Tisri hónapi „Kürtharsogás” és a „Kiengesztelés napjának” ünnepe között lévő tíz bűnbánati napon az ún. „Ovinu Málkénu”, azaz „Miatyánk, királyunk” kezdetű imádság többször ismétlődik. — Vö.: *Ünnepi imádságok* (magyar fordítással ellátta SCHÖN JÓZSEF), I. k., 119–123. o.

visszhangoznak a zsidó liturgiában, ⁵¹ s a szövegnek a közlési körülményei — Jézus, a Mester imádkozni tanítja követőit — a talmudi bölcsek hagyományos szokása (*Berachot* 16b–17a; 29b) szerint történt.

Igen figyelemre méltóak HERMANN L. STRACK és PAUL BILLERBECK a Miatyánkkal ugyancsak számos közös vonást mutató, az ún. „Tizennyolc áldás”-ima („sömóné eszré”) szövegkritikai elemzése. ⁵² Meghatározták a zsidó ima keletkezési idejét is. Eszerint „a Tizennyolc áldás (vagy könyörgés) legnagyobb része már az első keresztény század első felében ismeretes volt; ...a legrégebbi részek (az első és az utolsó dicsérek) már a keresztény kor előtről származnak; ...csak néhány áldás (a 12. és a 14.) hangzott el bizonyosan a Templom-pusztulás után; ...és az egész végső szerkesztése Gamliel (90 körül) korától maradt fenn. Utólagosan, de még Rabban Gamliel korában és rendelkezése szerint csak az eretnekek elleni átok (a 12. könyörgés) lett beillesztve (vö.: *Berachot* 28b), s ezzel végérvényes alakot kapott.” ⁵³

Egyes mondatok, hasonlatok közösek a Talmudban és az Újszövetségben: ⁵⁴

„Aki magát megalázza, azt az Isten felmagasztalja, és aki magát felmagasztalja, azt az Isten megalázza” (*Erubin* 13b — vö.: *Mt* 23,12 és *Lk* 14,11; 18,14).

„Amely mértékkel mér az ember, avval méretik neki vissza” (*Szota* I,7 — vö.: *Mt* 7,3 és *Mk* 4,24).

„A rabbik tanítják: Azok, akik szorongattatnak, de nem szorongatnak; akik hallják szidalmaztatásukat, de nem viszonozzák; szeretetből jámborak és örvendenek szenvedésük fölött” — azokról mondja az Írás (*Bír* 5,31): „Akik pedig téged szeretnek, legyenek olyanok, mint a Nap, amikor teljes fényében fölkel” (*Sabbat* 31a — vö.: *Mt* 7,12 és *Lk* 6,31).

„Aki megkönyörül az embereken, azon az ég is megkönyörül” (*Sabbat* 151a — vö.: *Mt* 5,7).

„Aki felebarátjáról igazságosan (kedvezően) ítélt, azt igazságosan (könyörületesen) ítélik meg” (*Sabbat* 127b — vö.: *Mt* 7,2).

„Ha ketten együtt ülnek és a Tóra szellemében (illetve a Tóráról) beszélgetnek, akkor az Isten lakik közöttük” (*Pirké Abot* III,3 — vö.: *Mt* 18,20).

„Mindazok, akiknek van még egy darab kenyér a kosarukban és ezt mondják: Mit fogok holnap enni? —, azok kishitűek” (*Szota* 48b; *Szanhedrin* 100b — vö.: *Mt* 6,30–34).

„A nap rövid, a munka sok, de a munkások restek, pedig nagy a jutalom és a házigazda is unszol” (*Pirké Abot* II,20 — vö.: *Mt* 9,37–38).

⁵¹ „A Kaddis, a zsidók egyik legfőbb imádsága, már a Jézus előtti időkben is, ezt tartalmazza: 'Szenteltessék meg az Ő nagy neve e világon, melye Ő teremttett az Ő akarata szerint, s vajha megalapítaná az Ő királyságát gyorsan és a közeli időben.’ — Ld.: *Magyar Zsidó Lexikon*, szerk. ÚJVÁRI PÉTER, Budapest 1939, 597. o.

⁵² Ld.: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, C. H. BECK'sche Verlagsbuchhandlung, München 1961, IV. k. 208. k. o.

⁵³ I. m. 218. o.

⁵⁴ HUBER LIPÓT, *A Talmud*, Budapest 1897, 79. k. o.

„Nem olyan ez az élet, mint az eljövendő. A jövő életben (a másvilágon) nem esznek, nem isznak, nincs termékenység, nincs szaporodás, se munka, se irigység, se gyűlölködés, se harag, hanem az igazak fejükön koronával ülnek és az istenség ragyogását élvezik” (*Berachot* 17a — vö.: *Mt* 22,30; *Mk* 12,25; *Lk* 20,34–35; *Jel* 4,4; 7,16; 14,13).

Egyes újszövetségi szövegrészekhez szinte külön talmudi irodalmat lehet összegyűjteni. — Máté „A hegyi beszédben” az ószövetségi törvény tökéletesítését ellentétpárok felállításával („A régiek ezt a parancsot kapták” — „én pedig azt mondom”; 5,21–22) szemlélteti Jézus parancsainak újszerűségét. Az itt elhangzó „új törvényhez” hasonló megállapítások a Talmudban is megtalálhatók, s talán ebben az esetben jogosan feltételezhetjük, hogy a Talmud vette át — ha nem is közvetlenül — az evangélium vonatkozó részeit. Ellenkező esetben ugyanis Máté nem adhatta volna elő új tanításként ezeket a jézusi kijelentéseket. A Talmud interpolációját erősíti az a tény is, hogy az „új törvények” bevezetőjében, ahol Jézus apostolainak feladatát a „föld sója” hasonlatban érzékelteti (5,13), az exegétákat is meggondolkodtató képet („Ha a só ízét veszti, ugyan mivel sózzák meg?”) a talmudi bölcsek kifigurázzák (*Berachot* 8b). Az „új törvény” további tételeihez azonban könnyedén illeszthetők a Talmud hasonló szellemű döntései. Ennek bizonyítására vessük össze a talmudi bölcsek kijelentéseit Máté szövegének egy részletével!

Máténál ezt olvassuk: „Hallottátok, hogy a régiek ezt a parancsot kapták: Ne ölj! Aki öl, állítsák a törvényszék elé. Én pedig azt mondom nektek: Már azt is állítsák a törvényszék elé, aki haragot tart embertársaival. Aki embertársát ostobának nevezi, állítsák a nagytanács elé. Aki azt mondja neki, hogy te bolond, méltó a pokol tüzére.” (5,21–23) — A Talmudban ez áll: „Aki felebarátjának azt mondja: rabszolga, átok alá vetessék; aki fattyúnak mondja, botbüntetést kapjon; aki pedig gonosznak csúfolja, annak a sértett életét alááshatja.” (*Kidduszin* 28a) Másutt: „Aki felebarátját többek előtt megsérti... még ha Tóra-tudomány és jócselekedetek birtokában van is, nem részese a túlvilági életnek. ...Aki mást megszégyenít, olyan, mintha vért ontana, mert orcáinak pírját veszi el.” (*Abot* 3,11) — Ugyanígy állíthatók párhuzamba a házasságtörést⁵⁵ és a bosszúállást (5,38–42)⁵⁶ tiltó parancsok.

Nem kell azonban elutasítanunk azt a feltételezést sem, hogy bizonyos mondásokat, közismert hasonlatokat, nyelvi fordulatokat maga Jézus vagy az evangélisták is átvehettek az akkor még élő beszédben közvetített, majd később a Talmudba beillesztett hagyományból, népi-vallási bölcsességekből. Ilyenek lehettek például: „az eső igaznak és hamisnak egyaránt hull”,⁵⁷ vagy a „boldogok a szemek, amelyek ezeket látták”,⁵⁸ ugyanígy felhasználhatták

⁵⁵ „Aki egy asszony mögött egy folyón megy át, annak nincs része a túlvilági életben. Aki egy asszonynak pénzt olvas a kezébe, hogy ezalatt szemet vessen rá, az... büntetlenül nem fog kikerülni a gychennai ítéletből” (*Berachot* 61a).

„Aki szemérmetlen gondolatok hatalmába adja magát, azt nem engedik be Isten mennyei honába” (*Nidda* 13b). „Gyűlöli Isten az elbocsátást” (*Gittin* 90b).

⁵⁶ „Mindennapi ima: Szidalmazóimmal szemben némuljon el lelkem és legyen a porhoz hasonló (tapossák bár, tőrje)” (*Berachot* 17a).

⁵⁷ Ld.: *Taanit* 7b — vö.: *Mt* 5,45.

a kivetni való szálla szemléletes képét⁵⁹ és a „tű fokán való átkelést” a lehetetlenség kifejezésére.⁶⁰

A Talmud és az Újszövetség kölcsönhatását nemcsak egy-egy mondas, néhány törvény értelmi vagy szó szerinti azonossága szemlélteti, hanem nagyobb terjedelmű, összefüggő részek, egész történetek egyezése is. A tíz hajadonról⁶¹ és a szőlőmunkásokról szóló evangéliumi példázatok a Talmudban is megvannak, de az utóbbi parabola esetében egymástól eltérő értelemben.

Jézus a szőlőmunkásokról szóló példabeszédében a gazda, vagyis az Isten nagylelkűségét hangsúlyozza, aki ugyanannyit ad a később érkezett szolgálóinak, mint azoknak, akik már korábban munkába álltak (Mt 20,1–16), mert — s ez a példabeszéd teológiai értelme — Isten ingyen osztogatja kegyelmi adományait. A talmudi elbeszélés azonban egy fiatalon elhunyt tudós rabbi temetésekor mondott búcsúbeszédben szerepel, s arra szolgál példaként, hogy rövid idő alatt is lehet sokat végezni.⁶²

A Talmud és az Újszövetség egyes helyeinek hasonlósága a kutatókat természetesen nem indíthatja arra a következtetésre, hogy Jézus tanításait pusztá kompilációnak tartsák, mert egyrészt a fellelhető egyezések legalább annyira eredhetnek abból, hogy a rabbik kölcsönöztek — ha nem is tudatosan vagy közvetlenül — az újszövetségi mondasokat és történeteket; másrészt ezek az azonosságok a Talmudban szétszórva találhatók, s nemegyszer számos, ilyen közös meggyőződést tükröző részletekkel ellentétes kijelentések vannak túlsúlyban a Talmud egészét tekintve. De nem is az a leglényegesebb kérdés, hogy Jézus, vagy a szerkesztéskor az apostolok, illetve az evangélisták használták-e a talmudi bölcsék mondasait vagy hasonlatait, hogy a kortársak jobban megérthessék az újszerű gondolatokat, hanem az, hogy az evangéliumokban műfajilag benne él a talmudi aggáda, aminek logikáját a Talmud nélkül csak igen nehezen fejthetjük meg. Jézus Krisztus eredetiségéhez nem férhet kétség; ámde „az aggáda adta meg az evangéliumoknak azt az ellenállhatatlan báj és erőt, amely egyszerre megnyeri a szívet és az értelmet. ...a vallásos aggáda lett a kereszténység daj-

⁵⁸ Ld.: *Chagiga* 14b — vö.: Mt 13,16; Lk 10,23.

⁵⁹ Ld. *Arakin* 16b — vö.: Mt 7,4–5.

⁶⁰ „Talán Pumpeditából való vagy te, ahol egy elefántot a tű fokán vezetnek át?” (*Baba Mecia* 38b; *Berachot* 55b) — vö.: Mt 19,24.

⁶¹ „Egy király ruhát osztott ki szolgálóinak. Az okosak gondosan elzárták a ruhát a szekrénybe, a balgák azonban mindennapi munkájukat végezték benne. Egy idő múlva a király visszakövetelte a ruhákat. Az okosak tisztán hozták vissza, a balgák ellenben piszkosan. A király örült az okosak tettén, de a balgákra megharagudott. Elrendelte, hogy a tiszta ruhákat vigyék a kincstárba, s az okosakat békén elbocsátotta; a szennyest pedig hazavetette, a balgákat börtönbe vetette. Így tesz majd velünk is az Úr.” (*Sabbat* 152b) — vö.: Mt 25,1–13.

⁶² „Midőn R. Bun bar Chijja meghalt, R. Zéra így beszélt fölötte: 'Édes az álom a munkásnak, akár keveset, akár sokat evett' (Préd 5,11). R. Bun bar Chijja hasonlított ahhoz a szorgalmas munkáshoz, aki egy királyhoz szegődött. A király sok munkást fogadott fel szőlőjébe, de ő volt közöttük az, aki kitűnt szorgalmával és ügyességével. Mit tett a király? Kézen fogta és sétált vele. — Este jöttek a munkások, hogy felvegyék a bérüket, s ekkor az ügyes munkás is, úgy, mint ők, megkapta a teljes bérét. Erre a többiek zúgolódni kezdtek: Mi egész nap dolgoztunk, ez meg csak két óra hosszat, és mégis teljes bért kapott, mint mi. A király így felelt: Ő a két óra alatt többet dolgozott, mint ti egész nap. — Éppúgy R. Bun huszonnyolc év alatt annyit végzett a Tórában (a vallástudományban), amennyit egy öreg tudós száz év alatt.” (*Jer. Berachot* II,5c).

kája”.⁶³ De nemcsak az aggádikus részek megfelelése áll fenn, hanem a párhuzamba állított ellentétes (conflict) kijelentések logikájának azonos szellemi alapmagatartása is.⁶⁴

Nem lehet tehát az a célunk, hogy minden talmudi és újszövetségi egyezés esetén az utóbbi „javára” döntsünk, mégis meg kell említenünk a *talmudi kompiláció* eshetőségét is. Hogy a rabbik tudhattak a keresztények szent iratairól, az a II. század első felében működött RABBI MEIR eljárásából is kitűnik, aki az „evangéliumi” szót aven gillajonra (=veszedelmes írás, hamis irat) ferdítette, s nem sokkal később hasonlóan járt el RABBI JOCHANÁN is, aki avón-gillajonra (=vétkes írás) alakította át (*Sabbat* 116a). Ugyancsak ilyen közvetett bizonyíték van arra, hogy számos zsidó nemcsak hallott ezekről az írásokról, hanem olvashatta is. Így kell értelmeznünk R. TARFON elutasító megjegyzését. Ha fel sem merült volna, hogy egy tekintélyes rabbi házába bejuthatnak ilyen tiltott iratok, akkor bizonyára nem került volna sor a rabbi ezek elégetését fogadó esküjére (ld.: uo.).

A keresztények és a zsidók kapcsolatát példázza, hogy — a Talmud tanúsága szerint — egy köztisztelőben álló rabbi tanácsért fordul egy tudós hírében álló keresztényhez (*Sabbat* 116ab); vagy másutt gyógyító tudományáért keresnek fel egy keresztényt (*Aboda Zara* 27b; *Jer. Sabbath* 14 vége). Ezek a történetek önmagukban véve is mutatják, hogy az első századokban nem váltak el mereven egymástól a zsidók és a zsidó-keresztények, s ezért a kölcsönös szellemi hatás is feltételezhető. (A zsidók és a keresztények közvetlenebb kapcsolatával a Talmud feltételezett „Jézus-helyeiről” szóló részben fogunk behatóbban foglalkozni!)

Mindezek alapján megállapítható, hogy a Talmud és az Újszövetség összevetése indokolt. Ez a vizsgálódás azonban sohasem vezethet arra, hogy túlzásba esve minden talmudi kijelentésnek újszövetségi megfelelőjét keressük, vagy fordítva. — Reális ez a veszély, mert a még oly kitűnő Talmud-szakértő is „elkövette”, mint J. BLUMENSTEIN, aki a *Szanhedrin* 98a-ban szereplő R. CHANINA (BEN CHAMA, Palesztina, Kr. e. II. század előtt) kijelentését — Dávid fia nem jön el hamarabb, míg egy halat kifognak a folyóból — a kereszténységre értelmezte. Eszerint a hal Krisztus-szimbólum, s mivel beteg ember számára halásszák, közvetlenül „kegyelem” jelentése van. A talmudi részlet viszont azt is közli, hogy halat nem találnak. Ezért — BLUMENSTEIN szerint — a rabbi azt akarta ezzel kifejezni, hogy a Messiás akkor fog eljönni, ha a hal (=a kereszténység) eltűnik.⁶⁵ — Mindent összevetve: a *Talmudot a kereszténységgel szemben „halk polémia” jellemzi*. Legtöbbször a „keresztény” szót sem használja, csak a „min” (többes számban: „minim”) fogalmát alkalmazza, ami azonban szek-tásságot, pogányokat és zsidó aposztátákat jelöl. Ugyanúgy érthető szadduceusra és esszé-nusra, mint keresztényre. Csak a szövegösszefüggés alapján lehet valószínűsíteni a jelentést.

⁶³ Ld.: HUBER L., i. m. 77. o.

⁶⁴ „Az ellentétes (conflict) kijelentések, pl. Márknál (3,1–6) és Lukácsnál (13,10–17) hasonló alakilag a farizeusok jogi vitáihoz”, ahol azonban sokszor nem is a vitaforma a döntő, hanem az elbeszélő keret. Vö.: J. NEUSNER, *Early rabbinic Judaism, Historical Studies in Religion, Literature and Art*, Leiden 1975, 115. o.

⁶⁵ Ld.: J. BLUMENSTEIN, *Talmud und Tertullian*, Das Jüdische Literaturblatt 8, 1879, 99. o. — in: J. MAIER, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1978, 59–60. o.*

BÜCHLER kimutatta, hogy a talmudi helyek többsége e fogalommal elsősorban nem a keresztényekre céloz. ⁶⁶

A Talmudot a keresztény tanítás tételeinek cáfolatánál ugyancsak a homályos célozgatás jellemzi: szinte sohasem említi a kritika alá vetett evangéliumi vers pontos helyét; ha pedig olyan ószövetségi textust magyaráz, amire az evangélisták hitbeli koncepciójuk igazolásául hivatkoztak, akkor a „polemikus motívum a zsidó szentírási exegézisben sokszor leplezett”. ⁶⁷ Ilyen rejtett polémiaiával találkozunk a Misna „Peszáchim” című X. fejezetében is, ahol a keresztény és a zsidó húsvét-ünneplés megkülönböztetését II. (JABNEI) RABBAN GAMLIEL kultikus előírással szorgalmazta. Köztudomású, hogy a zsidó széder-est és a keresztények Eucharisztia-ünneplése látszólag igen hasonlít egymásra. Ezért a talmudi bölcs szerint az a zsidó, aki „nem említi a Peszách-lakomán a következő három szót, az nem tesz eleget kötelességének”. Az előírt három szó a következő: *Peszách-áldozat*, *Máccá* (=kovász-talan kenyér) és *Máror* (=keserű gyökér). Magyarázatképpen hozzáfűzi: Peszách-áldozat — mert az Úr 'elhaladt' (innen a peszách-szó!) Izrael fiainak háza mellett, amikor lesújtott az egyiptomiakra, de a zsidókat megkímélte (vö.: Kiv 12,27); Máccá — mert az Egyiptomból menekülő zsidók „nem késlekedhettek és nem készíthettek edelt az útra” (Kiv 12,29); Máror — hogy emlékezzenek az egyiptomi fogság keserűségeire.

⁶⁶ „Szeferisz a 66–70-es háborúban kollaborált Vespasianussal. Hadrianus alatt Diocaesareának hívták és pogány városállammá lett, mégis a II. század második felében már zsidó többségű volt, és a város a pátriárkák és a Szanhedrin tartózkodási helye lett. A népesség sokáig kiváltképpen pogányokból és zsidó aposztatákból való keverék volt. Ezért is viszonylag gyakran történik említés a szeferiszi minimekről (ahogy a népkeveredés hasonlóan struktúráldott Tiberiasban is)” — Vö.: A. BÜCHLER, *Über die Minim von Sepphoris und Tiberias im zweiten und dritten Jahrhundert*, *Judaica*, Festschr. H. Cohen, Berlin 1912, 271–295. o. — in: JOHANN MAIER, *Jesus v. Nazareth...*, 155. o.

⁶⁷ Vö.: BEN ZION BOKSER, *Religious Polemics in Biblical and Talmudic Exegesis*, *Journal of Ecumenical Studies*, 1979⁴, (16. k.), 707. o.

ÉZSAIÁS 53 AZ ŐSKERESZTYÉNSÉGBEN

A) Aligha vitás, hogy az őszövetségi Igék újszövetségi idézetei közül kimagaslik az Ézs 53, az utolsó Ebed-Jahwe-ének fontossága. S az sem vitás, hogy ez idézetek, vagy legalábbis utalások fontosságának felméréséhez elengedhetetlenül szükséges lenne maguknak az Ebed-Jahwe-énekeknek a kritikai kiértékelése, mert enélkül nem tudjuk teljes pontossággal megmondani az idézett szöveg, ill. az idézetek, utalások megegyezésének és eltérésének a jelentőségét. E témával már többször foglalkoztam, így itt csupán összefoglalom saját nézetemet a témáról, amit természetesen többen vitathatnak; mégis jelen soraink számára ez az ismételtes megspórolhatatlan.

Szerintem 1) az Ebed-Jahwe-énekek főszereplője nem a nép, hanem egy egyén (még akkor is, ha történeti pontosítása súlyos nehézségekbe ütközik, egészen addig, hogy esetleg egy ideális személyről van szó, aki egy népet testesíthet meg); 2) e személy szenvedésének és halálának leírása a próféták szenvedésének analógiájára történik (azaz: nem az áldozati terminusok használata dominálja az elbeszéléseket); 3) a személy panaszának leírása az egyéni panaszénekek tradíciójához kapcsolódik (s nem a helyettes elégtétel gondolatához).¹ — Összességében abban látom az Ebed-Jahwe-dalok teológiatörténeti jelentőségét, hogy a hagyományos héber megtorlás-tannal szemben érvényre juttatta a szenvedő igaz gondolatát, éspedig úgy, hogy a szenvedés értelmes, Istentől jött és a többiekért hordozott szenvedés, sőt halál is, még akkor is, ha ezek a többiek nem veszik ezt észre. Hasonló — bár korántsem azonos — gondolati fejlődést figyelhetünk meg a héber bölcsességirodalomban is — amint azt T. RÖMER mintaszerű tanulmányában olvashatjuk.²

A következtetés kézenfekvő: ha ilyen nagy jelentőségű volt az Ebed-Jahwe-énekek előrelépése, akkor bizonyosan sokan és sokszor visszatértek erre, hivatkoztak rá az őszövetségi teológia további fejlődése során. Ám itt meglepetéssel tapasztalhatjuk, hogy korántsem ez volt a helyzet! Az Őszövetség későbbi keltezésű dokumentumai igen spórolósan hivatkoznak az Ézs 52,13–53,12 egységére (jegyezzük meg, hogy későbbi dokumentum igen sok van!) Talán a Dán 12,2–3 az, ahol egyfajta recepciót észlelhetünk, igaz, már itt is elég nagy távolságból. Dániel könyve szerint az idők végeztével *sokan* fel fognak ébredni a föld porából, s ezek közül az *okosok* fényleni fognak. Nyilvánvaló, hogy az Ebed-Jahwe-ének még nem akart beszélni egy ilyen távoli jövőről, csupán arról, hogy most még nem látszik

¹ Ld. itt cikkemet: *A helyettes elégtétel gondolata az Ebed-Jahwe-dalokban*, in: „... Mert örökké tart szeretete”. Tanulmányok Dr. Karasszon Dezső tiszteletére 70. születésnapja alkalmából. (A Budapesti Református Teológiai Akadémia Bibliai és Judaiztikai Kutatócsoportjának kiadványai, 7. füzet), Budapest 1994, 59–68.

² Ld. itt T. RÖMER, *Bölcsesség az Őszövetségben*. Ford. ANTAL ZSUZSANNA (A Budapesti Református Teológiai Akadémia Bibliai és Judaiztikai Kutatócsoportjának kiadványai, 8. füzet), Budapest 1994.

az Úr Szolgájának igaza, de majd mindenki számára nyilvánvaló lesz. Viszont érdekes, hogy mind a sokan (*rabbím*) szó, mind pedig az okosak (*maszkilím*) szó összecseng az Ézs 52,13-mal — elmondhatjuk tehát, hogy Dán használta ezt a passzust, s apokaliptikus-eszkhatológikus céljának megfelelően átinterpretálta azt.³ — Másik hasonló utalás lehet a Zak 12,9–10 itt ugyan nem találunk olyan szóbeli egyezést, mint a Dán 12 esetében, hiszen a kulcsszó a *dqr* nem szerepel az Ebed-Jahwe-énekekben, csupán jelentésben és fonetikai szempontból cseng össze a *dk'* igével. Tény viszont, hogy más Igére aligha gondolhatott a Zak 12, min az Ebed-Jahwe-énekre, ha valami közismertre akart utalni. Az eszkhatológikus könyörüle gondolata valóban közel áll ahhoz, ahogy Jahwe sikerre viszi szolgáját.⁴ — Összességében azonban elmondhatjuk, hogy az Ószövetség igen gyéren idézi az Ebed-Jahwe-énekeket, am meglepő, ha e passzus későbbi nagy teológiatörténeti jelentőségére tekintünk, de akkor is ha meggondoljuk, milyen nagy újítást kellett jelentsen ez a dal-ciklus a fogság koránál teológiájában!

B) Hogyan alakul az intertestamentális korban az Ebed-Jahwe-énekek idézése? E kérdés megválaszolásában elsősorban az etióp *Énókh-könyvre* szokás utalni; itt lesz központi kérdés a szenvedő igaz alakja, jelen szenvedése, s jövőendő sikere, éppúgy, mint közbenjárása másokért. E könyv egyébként sok hasonlóságot mutat fel *Dániel könyvének* eszkhatológiájával s így a szenvedő igaz fogalmát is ennek megfelelően fogalmazza meg. Ugyan nem tudni felmutatni konkrét nyelvi összefüggéseket az Ézs 53-mal, mégis tényleg hasonló szellembe ír például a 47,1kk. az igazról, mint Dániel. Fontos és közös eltérés Deutero-Ézsaiás szövegéhez képest, hogy Dániel könyvéhez hasonlóan az egyén több igaz emberről beszél, kiválasztottakról (*eklektous dikaios*, vö. 1,1). A 47. fejezet központi jelentőséget tulajdon az igazak imájának és vérének: ezekre hivatkozva kéri a szentek Istent, hogy várjon még az ítélettel. — Az ítélet elhalasztásának a gondolata Dániel könyvéhez képest is új (talán ezért jogunk van az etÉn könyvét a Kr. e. I. századba utalni). Közelebb áll viszont Dánielnek az etÉn Deutero-Ézsaiáshoz azáltal, hogy az imát hangsúlyozza; ugyan nem olvasunk az Ézs 53-ban az Ebed közbenjáró imádságáról, mégis jól értelmezte az etÉn az utolsó Ebed-Jahwe dal egyéni panaszének jellegét — azt a jelleget, amely a későbbiekben talán feledésbe merült! Összességében azonban elmondhatjuk, hogy az etÉn tovább vonja a Zak és Dán ált megkezdett vonalat, amennyiben az Ézs 53 eszkhatológikus interpretációját fejleszti tovább

³ N. W. PORTEOUS bizonnyal jól látja, hogy a magyarázati központi kérdése: kik ezek a „sokan”? (*Das Daniel buch*, Berlin: EVA, 1963, 143–144.). Szerinte nyilvánvalóan az a szerző döntő szempontja, hogy a hívó egye hogyan viselkedett az üldöztetések idején, ti. a hellénista valláspolitikai nyomása alatt. Ebben pedig világosan elt a szerző az ézsaiási idézet eredeti értelmétől!

⁴ B. OTZEN, *Studien über Deuteriosacharja*, Copenhagen: Prostant apud Munksgaard, 1964, 173kk. rövid összefoglalja e passzus magyarázati problémáját. Nehéz eldönteni, hogy H. GREBMANN inkább kortörténeti jellegű magyarázatot fogadjuk el, vagy F. F. HVIDBERG inkább kultikus—rituális magyarázata mellett döntünk. Az előbb feltételezi, hogy az Ebed-Jahwe-éneket Jósias tragédiájára vonatkoztatták, a másik pedig az ugariti mitológiába jelesül Baal halálában keresi a magyarázatot. A döntés annál is nehezebb, mivel ez a két magyarázat kizárni látsz egymást!

Anélkül, hogy e dilemmát feloldani kívánnánk, mindkét esetben azt kell mondjuk, hogy a Zak 12 eszkhatológikus értelemben újinterpretálja az ézsaiási passzust — jelen esetünkben pedig csupán ennyi is elég: az Ézs 53 a zsidó eszkhatológia vonalán tovább élt!

Kétségtelen, hogy ez az apokaliptikus—eszkatológikus történet szemlélet a 4Ezdrás könyvben jut teljességre, ám ez már bő évszázaddal mindenképpen későbbi, mint az etÉn. „Amikor az apokaliptikus a két *aion* tanára alkalmazza a *ius talionis*-t, és a megtorlást az eljövendő kor túlvilágába helyezi, akkor a jelen kort olyan korként jellemzi, amikor még a gonosz hatalma nem győzött le.”⁵ Ebben az összefüggésben kétségtelen érdekes, sőt csábító, hogy a 7,29–30-ban föltűnik a Messiás halának gondolata is: „Ez évek után fiam, a Krisztus meghal, miként mindenki, akinek emberi lelke van, s a világ hét napra visszatér ősi csendjébe.” A csábítás azonban túl nagy: e passzus nem az Ézs 53 visszhangja, hiszen nincs arról szó, hogy valamilyen erőszakos halállal halna meg a Messiás, sőt még a többiekért való szenvedését sem említi ez a szakasz. Igaz ugyan, hogy a 4Ezsd-t érintette keresztényen interpretáció (különösen a 28. v. „Messiás” szavának „Jézus”-ra történt változtatásából következtethetünk erre⁶), mégis biztonsággal leszögezhetjük, hogy a zsidó apokaliptika nem vezetett az Ézs 53 messianisztikus értelmezésére.

Szokás még az apokaliptikán kívül utalni az intertestamentáris kor történetírására is. Tény, hogy a *Makkabeusok könyvei* bőven illusztrálják a kor mártír-teológiáját: a mártírium dicsőítése történik meg bennük. Nem lehet vitás, hogy a mártírium megfogalmazásánál az Ézs 53 is fontos szerepet játszott, még ha konkrét, nyelvi összefüggéseket nehezen is tudnánk felmutatni.⁷ E mártír-teológia azonban a kontinuitás és diszkontinuitás egységében fogalmazódott meg, hiszen sokminden összeköti a hellénista kor mártírjait a szenvedő Szolgával, mindenekelőtt az, hogy a szenvedés oka a bűn: *hémeis gar dia tas heautón hamartias paskhomen* (II, 7,32). *Nota bene*: a Szolga sokak bűnéért szenvedett! A szenvedés célja természetesen Izrael megmentése volt a Makkabeusok esetében; ezzel szemben a Szolga nem politikai megmentést akart, hanem *sálómot* és gyógyulást. Igen fontos látnunk végül, hogy a Makkabeus-kori mártírok imája a hittestvérek érdekében és az ellenség ellen hangzik el (pl. II, 7,34kk); a Szolga szenvedése érvényes mindenkire, még a gonoszokra is. Hiányzik a Szolgából a mártírokra oly jellemző büszkeség is. Jóllehet a kereszténység is ismerni fog majd mártíriumot, sőt jellemző lesz egy bizonyos időben a mártírság dicsérete is, mégis úgy tűnik, hogy ez az út nem az Ebed-Jahwe-dalok keresztényen értelmezéséhez vezetett; Izraelen magán belül is egy sajátos kor speciális interpretációjaként tarthatjuk számon.

Utaljunk még röviden *Salamon Bölcsességeire* is, igaz ezzel elhagyjuk Palesztina területét, s a Kr. e. I. század egyiptomi zsidóságát idézzük. Itt tényleges recepcióját találhatjuk az Ézs 53-nak, éspedig (amennyiben L. RUPPERT kutatásai helytállóak⁸) egy konkrét

⁵ W. HARNISCH, *Verhängnis und Verheißung der Geschichte*, FRLANT 97, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1969, 201.

⁶ Ld. J. M. MYERS, *I and II Esdras*, AB 42, Garden City, NY: Doubleday 1974, 208kk; a korrekció a szírfordítás alapján történt.

⁷ Vö. az alábbiakhoz H. W. WOLFF, *Jesaja 53 im Urchristentum*, Berlin: EVA, 1952³ 47–50.

⁸ L. RUPPERT, *Der leidende Gerechte. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum*, Würzburg: Echter Verl. 1972; idézi: K. T. KLEINKNECHT, *Der leidende Gerechtfertigte*, WUNT 13, Tübingen: J.C.B. Mohr 1988 (2. Aufl.), 104kk.

történeti személyre alkalmazva: az Alexander Jannáj által kivégeztetett farizeusok közül Jósze ben-Jóezer személyét azonosították a Szolgával. A Salamon Bölcsességeinek két diptichonja, a 2,12–20 és az 5,1–7 ezt énekli meg, s közben olyan fontos teológiai fogalmakat ismétel meg, mint például Isten ismerete (2,13), a Szolga megaláztatása, gyalázatos halála (2,19–20), végül megmenekvése (5,2). Új gondolatként azonban megjegyezhetjük, hogy a diptichon Isten Fiaként említi a Szolgát (2,13.18; 5,5). KLEINKNECHT joggal írja: „A 'diptichont' egyértelműen a szenvedő igaz tradíciója határozza meg; az Ebed-Jahwe-énekek sajátos akcentuálása révén ezt a tradíciót emeli ki.”⁹ A fentiek összefoglalásaként jegyezzük meg, hogy mindez nem a palesztin zsidóság körében megy végbe; úgy tűnik, ott erősebb az Ebed-Jahwe-énekek kollektív értelmű újrainterpretálása. Viszont jelentős mozzanat, hogy ugyanolyan miliőben folytatódik a szenvedő igaz tradíciójának kiteljesedése, mint amilyenben a *Septuaginta* is megszületik. Aligha lehet véletlen, hogy az Újszövetség szerzői oly sokszor nyúltak vissza a *Septuaginta* fordítására — eközben nyilvánvalóan gondolniuk kellett az alexandriai zsidóság által ápolt hagyományra is. Valószínűsíthetjük tehát, hogy ennek lett központi jelentősége az Ézs 53 őskeresztyén idézeteiben.

C) Úgy tűnik, hogy mindez egyfajta hosszú bevezetés volt az újszövetségi idézetek elé; valójában úgy vélem, hogy a fenti munka lényegileg hozzátartozik a címben megadott témához, hiszen ez idézeteket aligha lehet előtörténetüktől függetlenül vizsgálni. Maguk az evangéliumok viszonylag ritkán idézik az Ézs 53-at. Érdemes ezeket az idézeteket mind végignézni!

Lk 22,37 kifejezetten a prófécia-beteljesedés „schémá”-ban idézi azt a gondolatot, hogy a Szolga a bűnösök közé soroltatott. Az idézet nem a *Septuaginta* alapján történik, tehát elképzelhető, hogy az őskeresztyén szokást megelőző idézetről van benne szó; úgy tűnik, a héber szöveg állt az idéző rendelkezésére, s a görög evangélium ezt fordította le. Megjegyzendő, hogy ez a szöveg nem szól még Jézus és a Szolga halálának üdvösségszerző jellegéről, csupán arról, hogy Jézus halálával egy nemes prófétai hagyományt folytat. Nincs kizárva, hogy ténylegesen Jézusra magára megy vissza az idézet.

Mk 10,45 ezzel szemben már határozottan a váltság fogalmával dolgozik. Az idézet ugyan szabad, lehet azt is mondani, hogy csupán visszahangozza az Ézs 53 gondolatát,¹⁰ mindenesetre az ószövetségi gondolat kulcs-szerepe elvitathatatlan: a passzus értelme az, hogy átértékeli a korabeli Messiás-képzetet, hiszen az Ember Fiának a szolgálat és önfeláldozás a tiszte. Ha azt föltételeznénk, hogy ez magára Jézusra megy vissza, akkor bizonyval föltételeznünk kellene messiási öntudatát is; ez azonban túl merész állítás. Jegyezzük meg továbbá, hogy az Ézs 53 váltsággént történő értelmezésében nem hivatkozhatott a héber szövegre magára az idéző; igaz ugyan, hogy e kifejezés így Pál apostolnál is hiányzik, mégis

⁹ KLEINKNECHT, i. m., 105.

¹⁰ Így H. W. WOLFF, i. m., 63.

azt kell mondjuk, hogy egy hozzá hasonló interpretációt találhatunk Jézus haláláról a Mk 10,45-ben — a gondolat tehát meglehetősen elterjedt lehetett az őskereszténységben! ¹¹

Mk 9,12b már sokkal kevésbé tekinthető idézetnek: az Emberfiának szenvednie kell és megvetésben lesz része. Ennek az idézetnek értelme az, hogy modifikálja a zsidó apokaliptika képét a visszatérő Illérről — vitán fölüli az Ézs 53 megvetett Szolga képét használja fel erre a célra. Kérdés, hogy tényleg Jézus maga akarta-e modifikálni ezt a képet, vagy valaki más, Jézus halála után. Nehéz lenne erre kritériumot találni! Mindenesetre a kép annyira nem precíz, hogy még az sem világos, hogy amennyiben tényleg Jézus szájából hangzottak el ezek az Igék, akkor Ő azonosította-e magát az Emberfiával. Bizonyosan csak annyit mondhatunk el, hogy az Ézs 53 képe itt provokálja a palesztin apokaliptikát — e provokáció pontos lokalizálása és idői behatárolása sajnos aligha lehetséges. ¹²

Mt 8,17 nyilvánvalóan nem Jézus szájából származik; már az idézet formája is elárulja ezt. A passzus ugyanis Jézus gyógyító tevékenységét is az ígéret-beteljesedés „schémá”-ba akarja állítani, magyarázó jellege nem is titkolt. Jegyezzük meg, hogy a szöveg itt sem a Septuagintát idézi, hanem inkább a héber szöveg későbbi görög fordítását láthatjuk benne. Ez számunkra bizonyíthatja, hogy Palesztina területén is szokássá válhatott már Jézus tevékenységének az Ézs 53-mal történő magyarázata. ¹³

Kissé különálló János evangéliumának két idézete, amellyel a szerző immár nemcsak utal az Ézs 53-ra, hanem teológiájának sarkalatos pontjává is teszi azt. Ilyen a Jn 1,29 — Jézusnak, a Báránynak a képe itt már stabil teologumenon, s bizonyos az Ézs 53 báránya áll itt a háttérben. ¹⁴ A szakirodalom természetesen azzal is foglalkozik, hogy ezen itt nem páskabarányt kell-e értenünk; mi talán hagyjuk figyelmen kívül ezt a vitát, amit talán igennel, talán nemmel kell megválaszolnunk. Ha pászka-bárányra gondolt a János evangéliumának szerzője, akkor ezzel már túl is ment az Ézs 53 idézetén, hiszen ott nyilvánvalóan nem a páskaáldozatról van szó (hiszen ez esetben aligha lehetett volna betegséggel megverve a Szolga). Úgy tűnik viszont, hogy a kép itt már berögződött szimbólum, ami mind a szerző, mind pedig az olvasó számára egyértelmű.

¹¹ J. GNILKA kiváló kommentárjában föltételezi, hogy Márk előtti anyaggal van dolgunk, amelynek célja a gyülekezet számára adandó „praktisches Regelkompendium” volt. (*Das Evangelium nach Markus*, II, Zürich/Einsiedeln/Köln — Neukirchen: Beziger Verlag — Neukirchener Verlag, 1979, 104–105.) Jézus igehirdetése és az evangélium keletkezése közötti idők tradíciófejlődéséről van hát szó! GNILKA megjegyzi, hogy az idézet meglehetősen független magától az Ézs 53-tól.

¹² GNILKA, i. m., 41–42, szintén a passzus magyarázatának nehézségéről panaszlik. A zsidó apokaliptikával való polémiát azonban ő is tisztán látja: „Die Gegenthese bringt 12b. Das Todesgeschick des Menschensohnes ist mit der Elijaerwartung nicht vereinbar.”

¹³ U. LUZ számára az ézsaiási idézet Máténál: „Deutewort der Geschichte Jesu.” *Das Evangelium nach Matthäus*, II, Zürich/Einsiedeln/Köln — Neukirchen: Beziger Verlag — Neukirchener Verlag, 1990, 19. LUZ megjegyzi, hogy az idézet teljesen elvonatkoztat az Ebed-Jahwe-ének kontextusától.

¹⁴ Megkérdéshetjük J. C. DE MOORral együtt, hogy vajon nem arám szójáték-e itt a jelen görög szöveg alapja. Valóban jól elképzelhető, hogy az arám *‘immar* = bárány, ill. a héber *‘émer* = beszéd, Ige szavak egybeesésére épített a szerző, amikor Jézust Báránynak és Igének mondta egyszerre.

Jn 12,38 szintén teológiai értelmű idézet. János evangéliuma számára a látás és a hit többször szerepel parallelben, értelme annak kimutatása, hogy boldogok, akik nem láttak és mégis hisznek.¹⁵ Ennek összefüggésében értendő, hogy a Jézusba vetett hit olyan ajándék, amely nem föltétlenül annak jutott osztályrészül, aki egyébként csodáit saját szemével láthatta — ennek bizonyítására szolgál az *Ézs 53* idézete.¹⁶ Az idézet egyébként azért érdekes, mert ugyanazt a problémát érinti, mint a híres Messiás-titok¹⁷ a szinoptikus evangéliumokban, ám attól jelentősen eltér. Aligha lehet másként magyarázni ezt a tényállást, mint hogy a János evangéliumának ez a része immár Jézus követőinek második generációjára nézve fogalmazódott meg.

Az őskereszténységben egybeült is történik utalás az *Ézs 53*-ra, ha nem is idézet formájában, mégis bizonyítva, hogy az első keresztények az *Ézs 53* aktív recepciójával dolgozták fel Jézus halálának és feltámadásának tényét. Az ApCsel szerint Péter a sánta meggyógyítása után úgy tesz bizonyosságot Jézusról, hogy Szolgának nevezi őt (3,26). Ez az eset a 4,27.30-ban is, ahol a gyülekezet imádságát olvassuk. Ebben az összefüggésben központi jelentőségű az ApCsel 8,32kk., ahol az etióp főember megtérésében döntő szerepe van az *Ézs 53* messiási értelmezésének. Nemigen lehet sokra menni itt a szöveg minuciózus, nyelvészeti boncolgatásával; annál érdekesebb viszont, hogy ez a messiási értelmezés globális hermeneutikai kulcsként szolgál, s ez az a döntő érv, ami megtérésre indítja az etióp főembert. A Messiás szenvedése természetesen központi gondolat az újrainterpretálás során, ám föl kell tünjön, hogy a szenvedés másokért hordozott jellege mintha csorbát szenvedne. Annál érdekesebb viszont, hogy ez a passzus már nem egyszerűen Jézus szenvedését akarja magyarázni az *Ézs 53* által, hanem halálát és feltámadását együtt. Gondolkozzunk bárhogy is az elbeszélte történet hitelességéről, annyit nyilván kiolvashatunk belőle, hogy Fülöp viselkedése egyfajta sajátos missziói stratégiát tükröz: arra következtethetünk belőle, hogy az ősegyházban az *Ézs 53* messiási, Jézusra alkalmazott reinterpretációjának a „Sitz im Leben”-je a misszió lehetett.¹⁸

¹⁵ Ld. itt O. CULLMANN magyarul is megjelent tanulmányát: *Eiden kai episteysen*, ThSz 25 (1982), 273–276.

¹⁶ R. E. BROWN hangsúlyosnak érzi, hogy ezzel az idézettel a szerző nem csupán Krisztus felmagasztalásának okát kívánja magyarázni, hanem azt is, hogy miért fordultak el a „zsidók” a Messiástól. Végso soron, az Úr Szolgája is megvetett személy volt! Ld. *The Gospel According to John (i-xii)*, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1966, 485.: „It is interesting, then, that in vs. 38 the writer turns to this same source to explain the failure of the Jewish people to accept Jesus, for Isa liii is the song par excellence of the Servant as rejected and despised.”

¹⁷ R. BULTMANN tér ki erre kommentárjában — igaz, ő nem a szinoptikusok Messiás-titkára utal, hanem arra, hogy az őskeresztény idézeteknek gyakran apologetikus szándékuk van. A jelen idézet szerinte determinált döntésként állítja elének azt, hogy a zsidóság nem fogadta el Jézus Krisztust Messiásnak; ez a determináció egyszersmind kijelentés (revelatio) is. Ld. *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959¹⁶, 346–347.

¹⁸ Ld. H. W. WOLFF, i. m., 92.: „Der eigentliche Schriftbeweis beginnt aber in der Urgemeinde erst mit der Mission, und zwar mit der Mission der Sieben, die über den Kreis der jerusalemischen Gemeinde hinausgingen.” (Kiemelés eredeti) WOLFF eme tétele bizonynyal megáll, még ha tanulmányának egyes részei elavultnak tünnek is.

Az Apostolok Cselekedeteiről írt könyv magyarázatának kulcskérdése változatlanul az, hogy milyen tradíciókat használtott fel Lukács műve megírása közben, s mi az az anyag, ami saját invencióját képezi.

Az újabb kommentáritudalom megegyezik abban, hogy jelen passzusunk egy Lukács előtti tradíció része, s valamilyen jeruzsálemi illetőségű Péter-hagyományból származik, mert rokonságot mutat a Koméliusz-történetekkel.

Ezekkel a gondolatokkal forduljunk mármost Pál apostol felé, aki minden bizonnyal sokat merített kora megszülető kereszténységének (I. század közepe) gazdag tradícióanyagából, ugyanakkor azonban szuverén teológiai tradícióalkotó egyéniség is volt. Így értékelhetjük a *Róm 10,16*-ban is az Ézs 53,1 idézetét: „ki hitt a mi beszédünknek” (idézet a LXX szerint, bár meglehetősen szabadon, koinéban). Csakhogy ez az idézet már nem a Messiás-titokra vonatkozik, hanem a kereszténység igehirdetés igazát demonstrálja; a távolság akár a szinoptikusoktól, akár János teológiájától félreérthetetlen. ¹⁹ Hasonlóképpen vélekedhetünk a *Róm 15,21* passzusáról is: Pál itt abból indul ki, hogy a Messiás felmagasztaltatásának nyilvánvalóvá válása nemcsak Izraelre vonatkozik, hanem mindenkre ²⁰ (s ebben kétségtől joggal hivatkozik az Ézs 52,15-re); ez egyszersmind legitimációját adja annak, hogy ő ismeretlen helyen hirdeti az evangéliumot, végzi a missziót.

Sokkal érdekesebb azonban számunkra egy olyan hely, ahol az Ézs 53 alapján Jézus Krisztus üdvörténeti jelentőségét hangsúlyozza az apostol, s nem a misszió teológiai igazolását keresi. Ez a helyzet a *Róm 4,25*-ben, ahol az apostol a megigazulás-tan megfogalmazását adja: Jézus a mi bűneinkért halt meg, s a mi megigazulásunkért támadott fel. A megfogalmazás kétségtől az Ézs 53,4–5 szóhasználatát követi: a) Jézus halálra *adatott*; b) *bűneink* c) *miatt*. Csakhogy éppen a páli mondanivaló, a megigazulás nem hangsúlyos itt az ézsaiási szövegben, s főként: nem áll összefüggésben a Szolga esetleges föltámadásával. Nyilvánvaló, hogy ez az ézsaiási szöveg, ill. a Krisztus-esemény kombinálása révén jött létre Pál apostol igehirdetésében: ez az ő teológiai mondanivalója. Itt ismét hangsúlyozzuk, hogy az idézet nem követi a LXX-t, hanem saját fordításnak tűnik — leszögezhetjük, hogy itt maga Pál döntött a tradíció továbbfejlesztése tekintetében. ²¹

A II. korinthusi levél bizonnyal korábbi keltezésű a Római levélnél. Vajon már itt is jelen van ez a gondolat? A *2Kor 5,21* azt sugallja, hogy magának Pálnak a gondolkodásában is inkább lassú érlelődési folyamat jutott kifejezésre a Róm 4,25 frappáns megfogalmazásában. A feltámadás-hit hangsúlyozása már az I. korinthusi levélben fontos volt, érdekes módon azonban még a II. korinthusi levél idején sem állt kapcsolatban a megigazulással.

Ld. J. ROLOFF, *Die Apostelgeschichte*, Berlin: EVA, (eredetileg 1981) 1988, 137kk, valamint helyeslőleg: R. PESCH, *Die Apostelgeschichte (Apg 1–12)*, Zürich/Einsiedeln/Köln — Neukirchen: Beziger Verlag — Neukirchener Verlag, 1986, 287kk.

¹⁹ A római levélhez írott kommentárok özönéből idézzük itt E. KÄSEMANN munkáját: *An die Römer*, Berlin: EVA, 1978³, 284.: „Die Interpretation des Zitates wird zeigen, daß konkret an den apostolischen Auftrag gedacht wird.”

²⁰ KÄSEMANN szerint a pogányokra; ezért dönt az idéző inkább a LXX mellett, a héber szöveg ellenében. Hogy mennyire a misszióra és nem magára az Úr Szolgájára koncentrál az idézet, azt szintén jól látja KÄSEMANN: „Die Vorstellung vom Gottesknecht kommt nicht in den Blick, und nichts deutet an, daß dessen Rolle vom Apostel übernommen worden ist.” (*I. m.*, 381.)

²¹ KÄSEMANN úgy látja, hogy a saját fordítás háttérében változatlanul a LXX áll. A döntő lépést azonban ő is abban látja, hogy az idézetnek itt szoteriológiai funkciója van. „Ausschlaggebend ist jedenfalls die soteriologische Funktion, nach welcher Gott wie in 3,24 durch Jesu Opfertod ohne unser Mitwirken gnädig an uns gehandelt hat.” (*I. m.*, 122.) — Úgy gondolom, ez a kulcskérdés; másodrangú, hogy konkrétan Jézus személyére akarta-e itt Pál átvinni az Úr Szolgája képzetét. Az idézett helyen KÄSEMANN ezt E. SCHWEIZER (*Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, TVZ, 1962²) ellenében tagadja.

Krisztus nem ismerte a bűnt, mégis Isten bűnné tette Őt, hogy mi megigazulást kapjunk — tehát Jézus Krisztus halálának van itt még szerepe a megigazulás kieszközlésében. A megfogalmazás nem áll olyan közel az Ézs 53-hoz, mint a Róm 4,25; annyiban azonban mindenképpen közelebb van az Ézs 53 teológiájához, hogy Krisztus feltámadásáról ebben az összefüggésben még nem tud — tehát, a kettő összekapcsolása Pál teológiájának fejlődésében csak az ötvenes évek második felében születhetett meg.

Még korábbi az *1Kor 15,3* — véletlenül egy olyan igeszakasz, ahol egyébként a központi téma éppen a feltámadás. Érdekes itt megfigyelnünk, hogy az idézés kizárólag Krisztus halálát illeti („Krisztus meghalt a mi bűneinkért az írások szerint”). Bár föltámadása is az írások szerint történt — mondja Pál apostol —, ám itt nem idéz. Úgy tűnik, ezen a legkorábbi helyen az apostol még megelégedett egy egyszerű utalással; e helyütt talán még nem is észlelhetünk sajátosan páli teológiai előrelépést, hiszen nincs többről szó, mint hogy Krisztus halálával az ószövetségi ígélet teljesedett be — ez már a szinoptikusoknál jellemző mondani-való. A sajátosan páli megigazulás-tan is csak a *2Kor*-ban jelentkezik. Szabadjon föltételez-nem: e helyütt Pál egyszerűen osztja még korának általános keresztyén vélekedését, nevezetesen az Ézs 53 krisztológikus magyarázatát.²²

Elismerem, hogy kissé bizarr: Pál apostol teológiáját mintegy visszafelé menve próbáltuk föltérképezni, egyfajta dekonstrukciós eljárás során. Ezt azonban abban a reményben tettük, hogy így talán jobban látható, milyen fejlődés eredménye a Róm 4,25 tételszerű megfogalmazása Pál teológiájában. Az apostol minden valószínűség szerint először csupán átveszi a számára is hagyományozott anyagot: az Ézs 53 krisztológikus értelmezését. Először ezt összefüggésbe hozza a megigazulás-tannal (ez már sajátosan páli lépés), majd élete végén a keresztyén feltámadás-tannal. Ez Pál előtt egészen biztos, hogy nem így volt, s csupán a 60-as években stabilizálódhatott a teológiai formula: Krisztus halálának az oka, hogy bűneink következményét viselte, feltámadásának pedig következménye, hogy mi megigazulást nyerünk Isten előtt. A formula üdvtörténeti irányultsága félreismerhetetlen!

Komoly okunk van annak föltételezésére, hogy Pál apostol teológiai újításának nagy jelentősége volt a következő generáció szótériológiai gondolkodására. Nem kifejezetten a páli tradíció tükröződik ugyan az *1Pét 2,22–25*-ben (hiszen Krisztus feltámadása e helyütt kevésbé hangsúlyos), mégis ugyanazon szótériológia fölhasználását láthatjuk az ókeresztyén igehirdetésben, ha e passzust olvassuk. A 22.v. az Ézs 53,9 LXX szövegét idézi (jelentéktelen eltéréssel), de a 24.v. is a LXX-t sejteti háttérként. Mintha azonban e vers megfogalmazása („az ő sebei által gyógyultok meg”) közelebb akarna maradni az Ézs 53-hoz — igaz,

²² Ezt az álláspontot képviseli W. F. ORR és J. A. WALTHER is (idézve C. H. DODD véleményét): *1 Corinthians*, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1976, 317.: „It is likely, however, that Paul here reflects a general conviction developed from the church's treatment of particular portions” (i.e. of the Bible). Ők is megjegyzi azonban, hogy a „top priority” nem más, mint a feltámadás.

azzal a parainetikus felhanggal, ²³ hogy a „mi”-ből „ti” lesz: tehát már egy hallgató közösséget, gyülekezetet feltételez.

Lehet, hogy mások egyebütt is jelentős utalást vélhetnek fölfedezni az Ézs 53-ra. Én óvakodnék attól, hogy minden nőben Helénát lássunk, s így az Ézs 53 mintegy álkulcs legyen valamennyi újszövetségi krisztológiai-szotériológiai kijelentés magyarázatára; számomra elég, ha bebizonyíthattam, hogy milyen út vezetett el odáig, amíg az Ézs 53 keresztýén magyarázata a megváltásról és megigazulásról szóló tan központi kérdésévé lett, s utalni szeretnék arra, hogy történeti vizsgálódásunkat mesterkéltné lenne lezárni az Újszövetség iratainak tanulmányozásánál. Ugyanezen az úton halad az *első Kelemen-levél* is, amikor Krisztus véréről úgy beszél, mint ami értünk adatott (*edóken huper hémón*), érettünk ki-ontatott (*dia tén hémeteran sótérian ekkhutén*). Jézus vérének a hangsúlyozása azonban már egyben új irányt is jelez: a sakramentalizmus felé vezető út jelzője. Hogy azonban ez is csak korlátozott mértékig jutott érvényre, azt a többi korabeli írat gyér anyaga mutatja: *Barnabás levele*, vagy a *Didaché* megmarad óvatos példálózásoknál, mutatva ugyan, hogy az Ézs 53 krisztológiai interpretációját ismeri, de nem tulajdonít neki központi szerepet. ²⁴ A II. század folyamán tehát majd Iustinus Martýrnak kell eljőnni, hogy újra virágba boruljon az Ézs 53 teológiai tartalma gyümölcsöző reinterpretáció során. Ez azonban már nem tartozik jelen vizsgálatunk tárgyához.

²³ B. REICKE kommentálása tökéletesen visszaadja ezt a parainetikus felhangot, *The Epistles of James, Peter, and Jude*, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1964, 99.: „Above all, the Christians ought to remember, vs. 21b, that Christ also suffered for their sins. By doing so he left an example for them to follow. Since he was the Suffering Servant spoken of in Isa liii, Christ should be the model of every suffering slave-worker. Christian workers should know that it is through patient suffering they receive grace to be followers of Christ.”

²⁴ Részletesebben ld. H. W. WOLFF, *i. m.*, 108kk.

Produced with ScanTopDF

SZÉCSI JÓZSEF

JEGYZET QUMRÁN ÉS AZ ÚJSZÖVETSÉG MESSIANISZTIKUS ÍRÁSMAGYARÁZATÁHOZ

Qumrán messiási reménye a Biblián nyugszik. A messiásnak azt az utat kell követni, ami a Szentírásban le van írva. Ez a szempont a magyarázat alaptétele. A qumráni szövegek néhány pontja kifejezetten olyan idézet a Bibliából, amelyet messiási textusnak fogtak föl, és később ez a magyarázat az Újszövetség krisztológiai struktúrájában és Jézus saját önértelmességében bukkanat föl. OTTO BETZ 1969-ben eredeti módon érintette meg egy előadásában ezt a nehéz kérdést.¹ Helyesnek látszik, hogy kérdésünket az evangélikus kutató anyagán keresztül mutassuk be.

„látom de nem most”

A messiásra vonatkozó qumráni szövegeket Oxfordban 1968-ban adták ki.² Fontos az ún. *Testimonia* (4Q), amely bizonyító szövegek gyűjteményes válogatása a Tórából. Közte van egy Mózeshez hasonló eljövendő prófétának az ígérete (V. Mózes 18,18–19: ¹⁷Erre így szólt hozzám az Úr: ¹⁸Helyesen beszéltek. Prófétát támasztok nekik testvéreik köréből, mint téged; neki adom ajkára szavaimat, s ő mindent tudtukra ad, amit parancsolok neki. ¹⁹Ha valaki nem hallgat szavaira, amelyeket az én nevemben hirdet, akkor magam leszek, aki számadást kérek attól az embertől); Bálám jóslata az eljövendő csillagról Jákobról (IV. Mózes 24,15–17: ¹⁵S beszélni kezdett és azt mondta: Így beszél Bileám, Beor fia, így beszél a mélyreható tekintetű ember. ¹⁶Így beszél, aki felfogja Isten szavát, látja a Mindenható arcát, Istentől kap választ, a szeme megnyílik: ¹⁷Látom, de nem most, látom de nem közletről. Csillag tűnik fel Jákob (törzséből), jogar sarjad Izraelből. Bezúzza Moáb halántékát, s Szet fiainak koponyáját.) és Mózes szavai Léviről (V. Mózes 33,8–11: ⁸Léviről így beszélt: Add Lévinek Urimodat, szeretett emberednek Tumimodat. Masszánál súlyosan megpróbáltad, Meriba vizeinél perbe fogtad. ⁹Azt mondta apjáról, anyjáról: Nem láttam őket. Nem tudott többé testvéreiről, s gyermekeit sem ismerte. Csak a te szavadra figyeltek, megtartották szövetségedet. ¹⁰Tanítják Jákobot parancsaidra, Izraeli törvényeidre. Áldozat illatát küldik orrodra, oltárodra teszik az égőáldozatot. ¹¹Áldd meg Uram jólétét, keze munkája nyerje el

¹ OTTO BETZ: *The Revelance of Some Recently Published Messianic Fragments from Qumran. Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies.* Jerusalem 1969. I. köt. 201–210. o.

² Discoveries in the Judean Desert of Jordan V. JOHN M. ALLEGRO: *Qumran Cave 4 I* (4Q158–4Q186). Oxford, 1968.

tetszésed! Törd össze derekát ellenfeleinek, s gyűlölőinek — ne keljenek fel többé ellene.) Ezek a jóslatok kapcsolatban voltak Qumrán három eszkatológikus alakjával, akiket a *Közösség Szabályzata* említ (1QS IX,11): a próféta és a két messiás, Árontól és Izraeltól (Jákob másik neve) származtatva. Hogyan használta fel ezeket a jóslatokat az Újszövetség? ³

Mózeshez hasonló prófétának az ígérete kétszer hangzik el az *Apostolok Cselekedeteiben* (3,22: *22Mózes ezt mondta: Az Úr, a mi Istenünk hozzám hasonlóan prófétát támaszt nektek testvéreitek sorából. Hallgassatok rá mindenben, amit csak mond majd nektek!*; és 7,37: *37Ez a Mózes mondta Izrael fiainak: Prófétát támaszt nektek az Isten testvéreitek sorából, mint engem is.*) További célzást látunk a Márk 9,7-ben: *Ekkor felhő ereszkedett alá, s árnyéka rájuk vetődött. A felhőből szózat hallatszott: Ez az én szeretett Fiam, őt hallgassátok!* (vö.: V. Mózes 18,15: *15 Neked prófétát támaszt az Úr kördőből, testvéreid közül, mint engem, őrá hallgassatok.*), és a János evangélium egyes verseiben (1,21.25: *21Ezért megkérdezték tőle: Hát akkor? Talán Illés vagy? Nem vagyok, felelte. A próféta vagy? Erre is nemmel válaszolt. 25S tovább kérdezték: Akkor miért keresztelsz, ha nem vagy sem a Messiás, sem Illés, sem a próféta?*; 6,14: *Amikor az emberek látták a csodajelet, amelyet Jézus végbevitt, így beszéltek: Bizonyára ez az a próféta, akinek el kell jönnie a világba.*; 7,40: *E szavak hallatára a népből némelyek így beszéltek: Valóban ez a Próféta!*

Qumránban ez a próféta a messiás társa. Az V. Mózes 18,15–19 keresztény értelmezése meghaladta a prófétai szerep fogalmát. Hasonlít a zsidó állásponthoz: az utolsó megváltó, szabadító megfelel az elsőnek, vagyis Mózesnek. A kereszténység szerint Jézus tetteinek csodás sora a Mennyei Királyság beköszöntő éneke lett, mert magasabb síkban és nagyobb arányokban megismétli Mózes csodáit, eszkatológikus méretekből. Jézus átkelése és sétája a tomboló Galilei tenger fölött (Márk 4,35–41; Máté 8,23–27; Lukács 8,22–25; János 6,16–21) Izrael megszabadulására céloz a Sás-tengernél (II. Mózes 14,15–15,21); a következő történet pedig Márknál a démonok vízbefulladásával (5,1–20) az egyiptomi sereg tragédiájára, vízbe fulladására utal (II. Mózes 14,15–15,21). Az 5000 ember (férfi) megvendégelése (Márk 6,30–44; Máté 14,13–21; Lukács 9,10–17; János 6,1–15) utalás a manna csodájára, amit arról a János evangélium elbeszélése után olvashatunk is (János 6,31–34); amikor pedig Jézus mátébeli Hegyi beszédét olvassuk (5–7. fej. és Lukács 6,17–49), olyan-nak tűnik, mint amikor Mózes kinyilatkoztatta a Törvényt.

Az V. Mózes 33,8–11 kijelentései, melyek magasztalják Lévi papi törzsének jámbor buzgóságát, meghatározzák a tanítás és a felajánlott áldozat feladatát, látszólag nem függnék össze Jézussal. A keresztény látásmód ebben a szövegben mégis utolsó időkre szóló utalást látott, amit az eljövendő végső főpap teljesít majd be. Lévi vallási buzgalmát igyekeztek fölülmúlni Qumránban is, de az újszövetségi iratok is ebbe az irányba mutatnak. Lévi-re vonatkoztathatjuk a következő vers (V. Mózes 33,9): *„Aki azt mondta, hogy nem néz se*

³ 1QS IX,11: „Áron és Izrael prófétája s felkentjei eljövételéig.” ford.: KOMORÓCZY GÉZA. — MILLARD BURROWS: *A holt-tengeri tekercsek*. Budapest, 1961. függelékében 295. o.

KOMORÓCZY megjegyzi, hogy a „felkentjei” többes számú alakja mögött az az elképzelés állhatott, hogy két felkent jó a zsidókhoz: egy a vallási vezetésre (Áronból), egy pedig a katonai–politikai feladatokra (Izraeltól). 303. o.

apjára, se anyjára, nem ismerte el testvéreit, nem akar tudni fiairól.” Hasonló értelemben Jézus is visszautasította az emberi kapcsolatok vérszerinti, családi, rokoni képletét, és egy új lelki családról beszélt (Márk 3,31–35): „Ki az én anyám, és kik az én testvéreim? ...Aki az Isten akarat aszerint cselekszik, az az én testvérem, és az én anyám.” (Még: Máté 12,46–50; Lukács 8,19–21.) Tehát a Jézus és rokonai közti feszültség megoldása nem a modern pszichológiában, hanem egyfajta bibliai pszichológiában rejlik. Minden valószínűség szerint a bibliai hagyományok sugalmazták és alakították a zsidók és a keresztények világát a Második Szentély időszakában.⁴

Figyelemre méltó Bálám negyedik jóslatának használata (IV. Mózes 24,17–19: ¹⁷Látom, de nem most, látom, de nem közlőrl. Csillag tűnik fel Jákob (törzséből), jogar sarjad Izraelből. Bezúzza Moáb halántékát, s Szet fiainak koponyáját. ¹⁸Edom idegen birtok lesz és Szeir meghódított ország. Izrael kiterjeszti hatalmát. ¹⁹Jákob uralkodik ellenségein, elpusztítja a más városból menekülőket is.), amely a Holt-tenger tekerceinek különböző időszakában fordul elő. A genizakutatás egyik nagy fogásában, a Cádokita töredékben⁵ is találkozunk a „Csillag jön fel Jákobból, királyi pálca támad Izraelből” idézettel. A Cádokita töredéket később azonosíthatták a Damaszkuszi irattal, mely így ír (CD VII,18–20): „És a csillag: ez a Tant fürkésző, aki Damaszkuszba ment, amint meg van írva: »Csillag származik Jákobból és kormánypálca Izraelből«. A kormánypálca: ez az egész gyülekezet vezetője”.⁶ A 4Q Testimonia bizonyítja, hogy Bálám jóslata a messiásváró tradíció része volt. A későbbiekben a qumráni exegézis volt az, ami tovább ment a zsidó hagyomány áramlásában. Bálám híres jóslatának kettős használata a Tizenkét Pátriárka Testamentumára alapozódhatott. A zelóták azonban Bálám jóslatát csak egy messiással kapcsolták össze, akinek érkezését, adventjét a közvetlen jövőben várták. Lévi Testamentuma a papi messiásról szól (18,2–14): „Akkor az Úr új papságot támaszt, aki előtt fel fog tárnulni az Úr minden igéje. Végso napokban igazságos ítéletet fog tartani a földön, csillaga felkél az ég boltozatára úgy, mint egy király... A Magasságbeli dicsősége szólal meg, felette az értelem és a megszentelődés lelke ott nyugszik majd rajta a vízben... Papságának idején... minden bűn elenyészik... Ő nyitja meg a paradicsom kapuit,... a szenteknek az élet fájáról fog enni adni, és ott lesz felettük a megszentelődés lelke.” Júda Testamentuma a hagyomány messiását mutatja be (24,1–6): „fölkél nektek a csillag Jákobból békességben, fölkél egy ember az én magvamból, mint az igazság Napja, egyszerűségben és igazságosságban jár az emberek fiai között, és semmiféle bünt nem találnak őbenne. Az ég megnyílik felette és a Szent Atya áldásának

⁴ Értsd: annak utolsó periódusában kb. Kr. e. 100–Kr. u. 70.

⁵ Documents of Jewish Sectaries. I. köt. Fragments of a Zadokite Work. Edited from Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah Collection... with an English Translation, Introduction and Notes, Cambridge, 1910. idézve Betz 204. o.

⁶ Ford. KOMORÓCZY idézett munkájában 317. o.

lelke kiárad akkor, és jóindulat lelke fogja őt felkenni fölétek... benne fog majd felkéltni az igazságosság pálcaja a pogányok számára is.”⁷

Jákob Csillaga a rómaiak elleni felszabadító háború indító motívuma lett. Ezt írja JOSEPHUS FLAVIUS: ⁸ „De leginkább behajszolta őket a háborúba egy kétértelmű jóvendölés, amelyet ugyancsak a szent iratokban találtak, tudniillik, hogy ebben az időben valaki az ő országukból elnyeri a világhuralmat. Ezt valamelyik honfitársukra vonatkoztatták, és sok írástudó is tévedett ennek a jóvendölésnek a magyarázatában, mert a jóslat arra vonatkozott, hogy Vespasianus lesz az uralkodó, akit Judeában kiáltottak ki császárnak. Azonban az ember nem menekülhet végzete elől, még akkor sem, ha előre tudja. A zsidók számos ilyen előjelet kívánságuk szerint magyaráztak, másokra viszont könnyelműen ügyet sem vetettek, míg végre fővárosuk eleste és a maguk pusztulása meggyőzte őket oktalanságukról.” JOSEPHUS (*A zsidó háború* VI,5), TACITUS (*Historia* 5,13) és SUETONIUS (*Vespasianus* 4,5) azonosnak vallották az összekötő láncszemet a IV. Mózes 24,17 és jelenük között. Vespasianus császárra vonatkoztatták a jóvendölést. Felemelkedésének útja Izraelben kezdődött és a római császári trónra jutott.

CORNELIUS TACITUS így ír: „Csodás jelek mutatkoznak, amelyeket sem áldozatokkal, sem fogadalmakkal nem engesztelhet ez a babonaságnak hódoló, a vallással szembeszegülő nép. Egymásnak rontó hadsorokat, vöröslő fegyvereket láttak az égen, és hirtelen fellobbanó felhők világították meg a Templomot. Hirtelen feltáruultak a Szentély ajtói, és emberinél hangosabb szó hallatszott: távoznak az istenek; egyszermind távozó léptek roppant dübörgése. Ezt kevesen magyarázták félelmes előjelnak: a többségben az a meggyőződés élt, hogy az ősi papi írások szerint épp ebben az időben fog erőre kapni a Kelet, s Judeából kiindulók szerzik meg a világhuralmat. Ez a kétes ige Vespasianust és Titust jóvendőlte meg, de a tömeg — az emberi vágyakozás szokása szerint a végzet magasztos rendelkezését a maga javára magyarázván — még a csapások hatására sem tért meg az igazsághoz.”⁹

GAIUS SEUTONIUS TRANQUILLUS írta: „Az egész Keleten mindenfelé el volt terjedve egy régi és megingathatatlan hit, amely szerint a sors akaratából az idő tájt Judeából való emberek ragadják magukhoz a világ uralmát. Ezt a jóslatot, amely (mint később az eseményekből kiderült) egy római fővezérről szólt, a zsidók önmagukra vonatkoztatták és fellázadtak: megölték helytartójukat,... Egyik előkelő foglya, Josephus, állhatatosan azt hajtogatta, amikor megbilincselték, hogy rövidesen maga Vespasianus engedi őt szabadon, de akkor már mint császár.”¹⁰

⁷ A 12 pátriárka végrendeletei. Ford.: LADÓCSI GÁSPÁR. *Apokrifek*. Szerk.: VANYÓ LÁSZLÓ: Ókeresztény írók 2. köt. Budapest, 1980. *Lévi végrendelete* 193–194. o.; *Júda végrendelete* 206–207. o.

⁸ *A zsidó háború*. Budapest, 1963. Ford.: RÉVAY JÓZSEF 4. jav. kiad. VI,5. 431. o.

⁹ TACITUS: *Korunk története* 5,13. Tacitus összes művei. Ford.: BORZSÁK ISTVÁN. I. köt. Budapest, 1980. 377–378. o.

¹⁰ GAIUS SUETONIUS TRANQUILLUS: *Az isteni Vespasianus*. A caesarok élete 8,4–5. Ford.: KIS FERENCNÉ. Budapest, 1975. 314–317. o.

Végül RABBI AKIBA kikiáltotta Simon ben Koszba-t, mint Bar Kochba-t, azaz a „Csillag fiát”, Bálám jövendölése alapján (*Jeruzsálemi Talmud, Táánit* IV.8; 68d). Kétségtelen, hogy a Bar Kochba elnevezés a *IV. Mózes* 24,17 homiletikus interpretációja. Megjegyzendő, hogy Bar Kochba volt az általános midrási elnevezése a „királymessiás”-nak, és ez Jeruzsálem pusztulása előtt közismert volt. A *Targum Onkelosz* a *IV. Mózes* 24,17-ben a csillagot málka-nak, királynak mondja, a királyi pálcát pedig mesicha-nak, messiásnak. Ezt a midrási interpretációt a rómaiak elleni háborúhoz csatlakozó zelóták elfogadták. A Talmud utal a vállalkozás sikertelensége utáni hangulatra, amikor a vezér nevét Bar Koziba-ra változtatták: a Hazugság fia. Rabbi Simon ben Jócháj ezt mondta: „Csillag kel föl Jákobból — Hazugság kelt föl Jákobból.” (fenti jegyzet). RABBI AKIBA királymessiásnak nevezte Bar Kochbát, mire Jóchánán ben Torta azt mondta gúnyosan: „Akiba, fű fog nőni a te orcádon, és Dávid fia még akkor sem fog elérkezni.” (*Jeruzsálemi Talmud, Táánit* IV.8; *Échá Rábbá* 2,2).

CAESAREAI EUSEBIUS híradása Bar Kochbáról keresztény interpretáció. Azt írja, hogy Bar Kochba úgy jött le a zsidókhoz, mint egy csillag az égből, hogy kihozza őket sötét bajaikból (*Historia Ecclesiastica* 4,6). Mutatnak jelek azonban arra, hogy a *Máté evangélium* is utal a *IV. Mózes* 24,17-re. A betlehemi csillagról van szó. Kétségtelen utalás Jákob csillagára. A *IV. Mózes* 24,17-beni „darách kócháv” (héber: „csillag kel föl”; Qumránban: A fény fiainak harca a sötétség fiai ellen — *M* XI,6: „Csillag jó fel Jákobból, kormánypálca kel Izraelből”; és a *Damaszkuszi irat* — *CD* VII,19) szójátékként jelenik meg a *Máté* 2,2-ben a Heródest kérdező bölcsek szájában: „Mert láttuk csillagát felkelésében” (görög: „en té ánatolé” — ez azt is jelenti, hogy „keleten”). A bölcseknek a csillag utat csinált (*Máté* 2,9). Az újszövetségi írásokban a harcos, fegyveres messiás alakja a *Jelenések könyvének* apokaliptikus víziójára korlátozódik. A messiás el volt távolítva a jelen politikai élet színpadáról. Qumrán idején a *Jelenések könyvét* talán *Keresztény Háborús Tekercs*nek is nevezhették volna.

„mit kezed tett szilárddá”

Meg kell vizsgálni több fontosnak látszó qumráni szöveget. Ilyen a *4Q Florilegium* is (ALLEGRO idézett kiadásában — 174. sz. 53–57. o.). Bár ebben az anyagban igazoló, bizonyító szövegek egész sorozata van bemutatva, aktuális magyarázatokkal is össze vannak kötve. SZÖRÉNYI ANDOR újszövetségi bevezetése szabatosan meghatározta mind a *Florilegium*, mind a már említett *Testimonia* tartalmát, jelentőségét a 4Q anyagában (*A Biblia világa. Az Újszövetség*. Budapest, 1966. 149. o.). A *Florilegium*ban találunk Dávidnak szóló próféciákat is: Isten leültette, letelepítette népét, biztonságos lakóhelyet adott neki; felépíti a dávidi dinasztia házát: főlemelem majd utódod, aki véremből származik, házát épít nevem tiszteletére, én pedig megerősítem királyi trónját örökre, atyja leszek és ő a fiam lesz (*IQ Florilegium* I,10–16; *Zsoltár* 89,20–38; 132,11–12; *I. Krónikák* 17,7–14). Ezen bibliai szövegek messianisztikus értelmezése nem halványult el a Második Templom idején sem. Valószínűsíthető, hogy Nagy Heródes tervbe vette újjáépíteni a Templomot Jeruzsálemben,

vagyis realizálni a Dávid házának szóló próféciát (A. SCHALT: *Hordos ha-melech*. Jerusalem, 1960.).

A hagyomány ezen vonalát követve Qumrán exegézise azonosította a messiást a Nátán prófétától megjósolt királlyal: „...Ő Dávid Sarja, aki fel fog emelkedni (a Törvény értelmező-jével) Cionban, a napok végén, amint meg van írva, Ő fel fog emelkedni, hogy Izráelt megmentse.” (4Q *Florilegium* I,11–13). A 4Q *Florilegium* arra mutat, hogy nem az ún. messiás-kérdés állt Qumránban az első helyen a messiási szövegek magyarázatakor. A messiási versek, a II. Sámuel 7,8–16 idézve vannak, de rövidített változatban. A II. Sámuel 7,13-ban ígéret van Dávid fiának, utódának Isten Háza fölépítésére. A 4Q *Florilegium* ez hiányzik. Ennek oka az, hogy az igazi Szentélyt maga az Isten építi fel. A 4Q *Florilegium* I,2 szerint: „A Szentélyt, ó Uram, a te kezeiddel alapítsd meg!” A II. Mózes 15,17 ezt mondja: „Beviszed, és elülteted őket tulajdon hegyeden, melyet lakóhelyül készítettél, örökkévaló, a szent helyen, örökkévaló, mit kezded tett szilárdra.” A Szentélyt tehát maga az Isten és nem a messiás építi fel. Ez Qumránban úgy van definiálva, hogy azt leginkább talán a „mikdás ádám” („ember-templom” – 4Q *Florilegium* I,6.) kifejezéssel adhatnánk vissza, mely a kérdés mindkét aspektusát felöleli. Egyrészt egy szent helyet, másrészt egy Szentélyt, egy emberekből álló Szentélyt, akik a Törvény megvalósításának ajánlották fel magukat, mint Isten tömjénfüstje. Így a kiválasztott qumráni közösség tagjai együttesen épültek fel, mint egy élő kövekből álló templom. Nevezhetjük a qumráni közösséget egyfajta eszkatológikus közösségnek is, illetve egyháznak az elmondott exegetika alapján. A messiás Qumránban a „közösség fejedelme” (pl. 4Q *Florilegium* I,11), de nem építész.

Az újszövetségi iratokban a messiás áll előtérben, valamint az egyház alapítása, amely teljes egészében Őbenne, a messiásban, a messiás által valósul meg. Minden bizonnyal a páli teológia eredménye az Egyház lényegének azon definíciója, hogy Krisztus teste, Corpus Christi. Ennek kifejezésére a II. Sámuel 7. fejezetének jóslatát használták fel. A korai kereszténységnek ez messiási hitvallása, krédója lett. Ez a hitvallás benne van a Római levél kezdő soraiban is (1,2–4): „amelyet prófétái által szent iratokban előre megígért. Az ő fiáról szól ez az evangélium, aki test szerint Dávid utódaitól származott, a szent lélek szerint pedig a halálból való föltámadásával Isten hatalmas fiának bizonyult...”. Ebben Pál megadta üzenetének rövid foglalatát, melyet jó hírnek, evangéliumnak nevez. Ez a krisztológiai krédó messianisztikus hivatkozás a II. Sámuel 7. fejezetére. A római levél nyitó krédójának kettős szerkezete a messiás kettős vonására utal, aki Dávid fiaként születik (II. Sámuel 7,12) és a szent lélek hatalma által Isten fiává lesz (II. Sámuel 7,14).

Qumránban a dávidi származás nyomatékosított, azért használják a bibliai címet is: „Cemách Dávid” – Dávid Sarja (4Q *Florilegium* I,11). Az Újszövetségben Krisztus istenfiúsága vált a leglényegesebbé, és ez kijelentést nyert az „Isten fia” elnevezésben. Az Újszövetség, így Pál rámutat arra, hogy Krisztus Isten fiúsága Húsvétkor nyilvánult meg. Elsőnek támadt föl a holtak körül. Ez pedig összhangban van az Úr Dávidnak szóló ígéretével (II. Sámuel 7,12): „fölemelem majd utódodat” (héberül: váhákimóti et-zaráchá”, a *Hetvenes fordítás* – LXX görögjében: „ánasztészó tó szperma szu”). Ez végbe is ment Krisztus föltámadása, ánasztázisza által. A keresztény álláspont tehát a következő: 1. a messiás Isten föl-

kentje a trónra — egyetértésben a *II. Sámuel* 7. fejezettel és Qumrán exegézisével, és 2. Isten föltámasztotta őt a halottak közül — amint ezt Dávid is tudta. Istennek ez a két cselekvése összetartozó. Mivel Jézus föltámadt a halottak közül, és átvette az új ájon-béli testét, Jézus föltámadását tarthatták az ő „fölemelkedésének”, elragadtatásának az Isten jobbjára, Jézus mennyei trónralépésének. Az *Apostolok Cselekedetei*ben Lukács bizonyítja Isten kettős cselekvését, mégpedig a Dávidnak adott prófécia révén. Dávid tudta, hogy utóda, az eljövendő messiás föl fog támadni a holtak közül, és Isten jobbjára fogja majd emelni (*ApCsel* 2,24–28 — *Zsoltár* 16,8–11 és *ApCsel* 2,29–36 — *Zsoltár* 110,1).

A *II. Sámuel* 7. fejezetének keresztény interpretációja rámutat a Jézus Krisztusról szóló korai hitvallások eredetének egyik szálára. A „Dávid fia” és „Isten fia” címek Nátán jóslatának szigorúan messianisztikus értelemben vett értelmezésének gyümölcsei is.

Qumrán messiás-exegézise a történelmi Jézus felé mutat. A Jézust elítélő tárgyalás legrégibb híradása (*Márk* 14,55–65) a *II. Sámuel* 7. fejezetén alapszik. Itt Jézust bűnösnek mondták ki, hisz elismerte, bevallotta, hogy messiás és Isten fia (*Márk* 14,62). Nagyon úgy néz ki, hogy előre kitervelt vádat készítek Jézus tárgyalására, hivatkozva Jézus kijelentésére a Templomot illetően. A tanúk kijelentették: „Mi hallottuk, amikor ezt mondta: Én lerombolom a kézzel alkotott templomot, és három nap alatt mást építek, olyat, amit nem emberi kéz alkotott.” (*Márk* 14,58). Benne van ebben az állításban a messiásságra való igény? A döntő ezen vers második felében az, hogy Jézus megígéri egy nem kézzel alkotott Templom felépítését. A leleplező vallomás első része egy félreértés, mert Jézusnak sohase volt szándékában a jeruzsálemi Szentély lerombolása, hanem azt mondta, hogy ezt a Templomot az eljövendő időben az ellenség le fogja rombolni (*Márk* 13,2)

A *II. Sámuel* 7,13 szerint Dávid messiás-fia fogja felépíteni Isten házát, a Templomot. Vagyis bárki kijelenthette, hogy ő lesz a Templom építője, ha igényt tartott a messiásságra. A Jézus által épített templom olyan, „amit nem emberi kéz alkotott” (*Márk* 14,58). Miként Qumránban, ez a Közösség élő Templomát jelentette. Qumrán fényében tehát kétségtelen, hogy Jézus tehetett a Templom építésére vonatkozó ilyen kijelentést, rámutatva saját messiás voltára. Jézus igényelte, hogy Krisztus legyen, de ezt a szentírási szövegek exegetikájában, és nem azok nélkül tette. Mondhatjuk azt is, hogy a *II. Sámuel* 7. fejezet messianisztikus értelmezésének keresztény eredete magától Jézustól származik. Ez egy folyamatos kapcsolat a történelmi Jézus és az Egyház krisztológiai hite között. Híd.

„nem hallomás után dönt”

Még szabadjon szemügyre vennünk egy arám nyelvű töredéket a 4Q anyagából. ¹¹ A messiást jellemző jegyek egyfajta felsorolása ez. Egyéb szentírási szakaszok közt *Izaías* 11,2–3 versei hivatkoznak ezekre a jellegzetességekre: „Az örökkévaló lelke nyugszik rajta,

¹¹ Közzétette: J. STARCKY: *Un Texte Messianique Araméen de la grotte 4 de Qumran*. Le Memorial de Cinquantenaire de l'Ecole des langues orientales anciennes de l'Institut Catholique de Paris. 164. 51–66. o.

a bölcsesség és értelem lelke, a tanács és erő lelke, az örökkévaló ismeretének és félelmének lelke. A Örökkévaló félelme lesz a gyönyörűsége. Nem a látszat után ítél, és nem hallomás után dönt". Az utolsó rész arra vonatkozik, hogy nemcsak külső benyomások szerint fog ítélni. Ebben a szövegben megtaláljuk a messiás szellemi, lelki képességeit, melyek alkalmassá teszik a tévedésmentes ítéletre. A qumráni exegéták jóslata a bölcsességirodalom terminológiáját hordozza, vagyis Ő ismeri az ember titkait, az Ő bölcsességéhez akar menni minden nemzet, Ő ismeri minden élőlény titkát. A János evangélium megállapítása Jézusról ez (2,24): „mert Ő ismerte valamennyit, mert Ő tudta, hogy mi van az emberben”. Ezt az általános tételt több csodás esemény erősíti meg az Újszövetségben. Jézus tudta Simonról, hogy kicsoda, és így nem véletlenül adta neki a Képhász nevet, mert tudta: Simon sziklavá fog válni. Jézus az első pillanatban látta Nátánáelről, hogy olyan izraelita, akiben nincs álnok csalárdság (*János* 1,47). Egy szamaritánus asszonynak a szívét és az életét tárta föl (*János* 4,17).

A negyedik evangélistának nemigen juthatott eszébe a hellenisztikus kor „thejosz anér”-je, az isteni férfiú típusa, aki egy vallási génusz, csodákat tesz és különleges képességeivel az emberi szívbe lát. János evangélista inkább Izaiás próféciáját hordozta (11,2–4). A prófécia szerint a messiás nem pusztán külső benyomások szerint fog ítélni, hanem képes ítéletet mondani az emberről vallomásuk nélkül is. A messiás ezen képessége Isten lelkének ajándéka volt, amikor Jézusra helyezte azt, az Ő megkeresztelkedésekor (*Izaiás* 11,2 – *János* 1,32). Jézus tehát hordozta Isten lelkének ajándékát, ezért fogadták el messiásnak: „Mester, te vagy az Isten fia, te vagy Izrael királya!” (*János* 1,49; 4,29). Érdekes, hogy Simon ben Koszba messiási igényének elbírálásához kritériumként használták az *Izaiás* 11,3-at, hiszen a rabbik ezt mondták: ahogy ő cselekedett „se nem szagolja, se nem ítéli” (*Babilóni Talmud, Szanhedrin* 93b). Vagyis ahogy cselekedett, az nem utalt arra, hogy egyedülálló képességgel rendelkező ítélőbíró lett volna.¹²

¹² Bővebben: *Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem 1971. 4/B. 228–239. o.

SULYOK ELEMÉR

AZ ÚR SZOLGÁJA ÉS A SZENVEDŐ SZOLGA (Iz 53. fejezet)

Másodizajás (Iz 40–55) — N. H. SNAITH a szókimondó, a gondolkodás- és szemléletmód alapján ide sorolja Harmadizajás (Iz 56–66) 60–62. fejezeteit is ¹ — irodalmi összetétele mindmáig vita tárgya. Lazán egymás mellé sorakozó prófétai dalokból áll, amelyek legtöbbször közös gondolati háttér kapcsolja egybe: Izrael várja a babiloni fogságból való szabadulást. Jahve az egyetlen igaz Isten, a pogány istenek semmik. Az Úr a történelem irányítója, amint ő volt a világ megteremtője is. Izrael népét választotta ki, hogy fölségéről az egész világ előtt tanúságot tegyen. Izrael bűnei miatt elvesztette nemzeti létét, de a fogságban levezekelt bűneiért. Jahve nagyot fog tenni vele, visszavezeti hazájába, új és boldog nemzeti létet ad neki. S a többi népek ebből megismerik Jahve hatalmát, őt ismerik el Istenüknek és a zsidó nép vezetése alatt élvezik Jahve uralmának békéjét és boldogságát.

Külön említést érdemel négy szakasz, melyeket B. DUHM ² óta Jahve (Úr) szolgájáról szóló dalokként szokás emlegetni: 42,1–4; 49,1–6; 50,4–11; 52,13–53,12. Sokan ezeket más szerzőknek tulajdonítják vagy az eredeti szerző később betoldott szakaszainak. Nézetünk szerint az erre felsorakoztatott érvek nem meggyőzőek. Kétségtelen azonban, hogy különösen az első, második és negyedik szöveg több átalakításon ment át.

Készítsetek utat a pusztában az Úrnak

Kérdés: vajon a bevezető sorokban említett teológiai gondolatok közül melyik áll Másodizajás igehirdetésének homlokterében? A vélemények e tekintetben is megoszlanak. A már idézett N. H. SNAITH szerint Másodizajás egysíkú gondolkodó („a one track mind”), működését egyetlen ügyre összpontosítja: a *hazatérésre*. Mélyérzésű patrióta. Várva várja, hogy a földből kiálló formátlan gyökérből hajtás fakadjon, hogy a csontmező feltámadjon (vö.: Ez 37. fej.), hogy a Babilonba elhurcoltak életre keljenek és uralkodjanak a világon. Gondolatvilágának középpontjában az Úr szolgája áll, aki azoknak a képviselője, akik Jojakinnal, a fiatal királlyal kényszerültek száműzetésbe Kr. e. 597-ben. A szolga fogalma később kitágul, és minden Babilonba deportált júdai megszemélyesítője lesz. ³

¹ SNAITH, N. H.: Isaiah 40–66. A Study of the Teaching of the Second Isaiah and its Consequences. In: *Supplements to Vetus Testamentum*, Vol XIV. Leiden, E. J. BRILL, 1977. 174. o.

² *Die Theologie der Propheten*, 1875; *Das Buch Jesaja übersetzt und erklärt*, 1892.

³ SNAITH, N. H.: i. m. 137. o.

Másodizajás teológiai többszólamúságából természetyszerűleg adódik, hogy sokan — nem tagadva a visszatérés témáját — más szólamot részesítenek előnyben. Például azt, hogy a szabadulás nemcsak zsidóknak szól, hanem minden nemzetnek, és szívesebben beszélnek *univerzalizmus*ról, mint *partikularizmus*ról. Ismét mások viszont arra gondolnak: az *Úr szolgájának eszméje* a próféta legegységibb teológiai teljesítménye; függetlenül attól, hogy a 16 (19) fejezetnyi szöveg tőle származik-e vagy valamelyik elődjétől, netán utódjától. Véleményükre erősen hatott a keresztény egzegézis, mely szerint az Iz 53 Jézus Krisztus szenvedésében és halálában teljesedett be. Csupán a teljesség kedvéért említjük: újabban több zsidó, de néhány keresztény egzegéta is úgy beszél „könyvünk” *monoteizmus*sáról, illetve *humanitarianizmus*sáról (cedakot), mint egy világvallás és kultúra alapjáról.

Visszatérés, univerzalizmus, szolga-eszme, monoteizmus (*humanitarianizmus*) motívumainak együttese — szerintük — nem hangzavart kelt, hanem harmóniát. Ám arra a kérdésre, vajon közülük melyik a fődallam, már nehezebb válaszolni. N. H. SNAITH váltig állítja, hogy a hazatérés. Vallja: a prófétának nem állt szándékában, hogy szisztematikusan kifejtse a szolga tanát, miként az sem, hogy tanulmányt írjon a monoteizmusról, noha kétségtelenül igaz: ő fejezte ki a legtisztábban az izraelita egyistenhitet. Izrael egy Istenéhez való ragaszkodása nem más, mint a visszatérésbe vetett bizalma. Ezért ragyogtatja fel népe előtt Isten méltóságát, valamint szuverenitását, melyhez képest a babiloni istenek „semmik”. S ebből adódik: a hazatérés nem bizonyítja Isten kivételes hatalmát. Épp fordítva: az egyetlen Isten páratlan ereje kezeskedik az „új exodus”-ért. A próféta a küszöbön álló „második honfoglalás” hirdetésével kezdi „könyvét”, és ezzel is fejezi be. S mindaz, amiről eközben szót ejt — szorosabban vagy lazábban — e gondolatkörhöz kapcsolódik.

Másodizajás azonban nemcsak beszél a visszatérésről, hanem hiszi is azonnali megvalósulását. Telis-teli van életerővel és sürgetéssel. Nem tud többé már várakozni. A próféták különben is a közelgő nagy események előestéjén szoktak megszólalni; a krízis (ítélet) idején, mely arra ösztökéli őket, hogy Isten sugallta igéket hirdessenek és cselekedjenek. Kétségtelen, szavaiknak minden kort illető időszerűségük van, de elsősorban saját kortársaikat akarják megszólaltatni. Ugyanakkor nagyobb igazságokat mondanak ki, mint amire gondolnak. Vagyis sebtében dolgoznak. S e sietség talán éppen Másodizajásra a legjellemzőbb. Úgy gondolkodik, mint az apokalipszisek írói, ő is úgy gondolja: „rögvest, de inkább még előbb”.⁴

A fogoly hamarosan kiszabadul

Iz 53 jobb megértése érdekében érdemes néhány pillantást vetni közvetlen szövegkörnyezetére. Iz 51,1–8 szerint Jahve az egy Ábrahámot is nagy néppé tette. Ha megígéri a zsidó nép helyreállítását a fogság után, azt is meg tudja tenni. Végrehajtja tervét, s ebben semmi akadályozhatja meg. A szakaszunkat követő három versben (9–11) lírai visszhangját

⁴ SNAITH, N. H.: i. m. 147–150. o.

halljuk az Úr iménti kijelentésének, majd 51,12–55,13 Babilon hatalmának végét jelenti be. Eddig Izrael itta az Úr haragjának kelyhét, most ellenségei isszák. Jeruzsálemet nem tiporják többé a pogányok; Jahve megmutatja, hogy ő a világ királya, helyreállítja Sion régi fényességében, hazagyűjti Izraelt. Amilyen dicstelen volt mostanáig Jahve szolgálja, olyan dicső lesz most, úgyhogy mindenki csodálkozni fog rajta. Szenvedéseivel boldogságot szerzett. Türelmesen viselte szenvedését; gátlás nélkül halálra adták, most nagyobbá és dicsőbbé teszi, mint valaha is volt. Az 52,1–12-ben Sion megdicsőüléséről és a zsidó népnek a fogságból való hazatéréséről van szó. Az 52,13 minden külön magyarázat nélkül Jahve szolgáljának megdicsőüléséről beszél. Jahve szolgálja Másodizajás alapszövegében az eddigi részekben többször szerepelt külön bemutatás nélkül, de kérdés: kicsoda ez az enigmatikus szolga?

Az Úr szolgálja próféta

1. H. M. ORLINSKY, kiváló zsidó egzegéta szerint sem az *'ebed Adonai* (YHWH), az „Úr szolgálja”, sem az *'ebed* „szolga” más formája, mint terminus technicus nem volt használatos Másodizajásban, sőt a Bibliában sem — kivéve a Mózeszt jelölő *'ebed Adonai/Ha-Elohim* nyilvánvaló esetét. Az *'ebed Adonai* „az Úr szolgálja” először keresztény körökben vált szakkifejezéssé, miután Jézus földi életútja véget ért, és életének s halálának jelentőségét elkezdték értelmezni. Következésképp a kifejezésnek nincs különös jelentősége Másodizajás egzegézisében.

2. A „szenvedő szolga” és a „helyettesítő szenvedés” fogalmának — valószínűleg mindkettő pogány, hellenista forrásból származik és nem zsidóból —, és nincs helye a héber Biblia történeti kialakulásának elemzésében. Csak miután a helyettesítő szenvedés asszociálódott Jézussal, akkor került sor e két fogalomnak a héber Biblia passzusaiba való beleolvasásába, eis-egézisébe, kivált Iz 53. fejezetének értelmezésébe.

3. Indokolatlan volna Másodizajás *'ebed* szakaszait a ránk hagyományozott héber szöveg kontextusából kiragadni. Senki sem gondolt volna ilyesmire, ha korábban nem kényszerítik bele az Úr szolgáljának keresztény fogalmát a héber szövegbe. Bármilyen problémát jelentsenek az ún. *'ebed* szakaszok a tudomány számára, nem különböznek azoktól a szövegrészekről, melyeket a „nem *'ebed*” textusok kínálnak az elfogulatlan és érdeklődő szakember számára.

4. Mind a négy ún. *'ebed* szakaszban — bár az *'ebed* a négy közül csak kettőben fordul elő — a próféta a központi személyiség.⁵

A zsidó és keresztény hermeneutika különbözősége, persze, még nem jelenti, hogy H. M. ORLINSKY minden kollégája ugyanígy értelmezi Másodizajás Úr szolgálja énekeit. Hiszen a zsidó egzegézis, akárcsak a keresztény írásertelmezés, nagy változatosságról tesz tanúságot.

⁵ ORLINSKY, H. M.: *The So-Called „Servant of the Lord” and „Suffering Servant” in Second Isaiah*, in: *Supplements to Vetus Testamentum*. Leiden, E. J. BRILL, 1977. 118. o.

Mindkét „táborban” szép számmal akadnak, akik hermeneutikai felfogásuktól függően hagyományosabb, netán ökumenikusabb következtetésekre jutnak, míg mások radikálisabb felismerésekre tesznek szert.

A szolga: egyén vagy kollektivitás

„Az egész Ószövetség homorú tükrének közepében áll Iz 53. részének leírása. Sűrűn mindazt a szenvedést, mellőzöttséget, utálatot, amelyben Mózes, Jeremiás és főképpen Jób részesült. Itt megvan Jób ártatlan és félreértett szenvedése, mindaz a meg nem értés, amely Jeremiást körülvette, Ábrahám közbenjárása Szodomáért, Mózes ajánlkozása: bocsásd meg a nép bűneit, ha pedig nem teszed, törölj ki engem könyvedből (2Móz 32,32!).”⁶

Az Úr szolgájának kiblenléte máig is *crux interpretum*. A különböző kísérleteket, melyek azonosítását tűzték ki célul, C. R. NORTH a következőképpen összegzi: 1. Másodizajás ismeretlen kortársa, 2. Másodizajás, 3. egy csoport (Izrael, az eszményi Izrael, a maradék vagy a próféták), 4. egy várva várt dávidi Messiás.⁷

E tekintetben még mindig O. CULLMANN kiegyensúlyozott véleménye a legmértékesebb. „Azok a kifejezések — írja —, melyeket a próféta használ az Ebed alakjának leírására, precízek, mégis rejtelmesek. Elég pontosan látjuk, miben áll munkája, hallunk részleteket sorsáról. Viszont alapjában véve, nem tudjuk kicsoda ez a 'Jahve szolgája'. A próféta nem mondja meg sem azt, hogy mikor, sem azt, hogy milyen körülmények között jelenik meg...

Redukálják a problémát erre a kérdésre: az 'Isten Szolgája' az Ótestamentumban individuális személyiség vagy kollektivitás? A kérdésre nem könnyű válaszolni. Az Ebed Jahve dalokban olyan lokusz is van, mely az Ebedet az egész Izraellel látszik azonosítani (Iz 49,3): 'Szolgám vagy te, Izrael, akiben én megdicsőülök'; másfelől olyanok is, amelyek benne csak a nép egy részét, a 'maradékot' látják; végül vannak olyanok, amelyek ezt a kollektivitást tovább redukálják egyetlenegyre, egy individuális személyiségre.

Az ezzel kapcsolatos komplex probléma részleteibe nem bocsátkozhatunk ezúttal. Annyit viszont eleve hangsúlyoznunk kell, hogy minden olyan megoldás, amely a lokuszoknak csak egy bizonyos kategóriáját veszi figyelembe, érvényességre nem tarthat igényt. Különben a fenti három magyarázat egymást semmiképpen sem zárja ki. Sémita gondolkodás szerint a kollektivitás és az individuális reprezentánsok egybevetése egészen közkeletű. Így az Ebed-Jahve-dalok centrális teológiai gondolataira, a helyettes elégtétel gondolataira egyenesen az a jellemző, hogy bennük a többség progresszíve redukálódik, miközben az egyre csökkenő kisebbség veszi át a feladatot, amely eredetileg az összesség előtt áll.”

⁶ KOZMA ZSOLT: *Alkalmas és alkalmatlan időben*. Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadása, 1993. 145. o.

⁷ NORTH, C. R.: *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah. An Historical and Critical Study*. London, Oxford University Press, 2nd edn., 1956.

O. CULLMANN különben *Krisztus és az idő* című művében kimutatta, „miként pereg le a bibliai üdvtörténet, kezdettől végig a helyettes elégtétel princípiuma szerint, progresszív redukcióban: az egész világ teremtésétől az emberiségig, az emberiségtől Izrael népéig, Izrael népétől a 'maradékig', a maradéktól az Egyig, Jézusig fut az út. Az üdvtörténetnek ez a fejlődésmenete az Ebed-Jahve alakján is kirajzolódik, aki az egész nép, a 'maradék', és az Egy — együtt. Éppen ez a komplexitás a döntő jelentőségű ezeknek a daloknak centrális gondolataira, a helyettes elégtétel gondolatára nézve, ami úgyszólván megszemélyesítve jelenik meg az Ebed-Jahvéban”.⁸

E felfogást igazolja az a kétértelműség, amely a korai, Krisztus előtti szövegtanúkat is jellemzi. A Septuaginta — melyet P. GRELOT találóan görög nyelvű targumnak nevez —, kollektív értelemben rajzolja meg a szolga alakját, így adva választ a görög nyelvű diaszpóra-zsidóság egzisztenciális kérdéseire Kr. e. 200 körül, a zsidóság zsinagógáiban olvasott és magyarázott kommentáros fordítás, az Izajás targuma viszont a szolgát messiási vonásokkal ruházta fel.⁹

Sebei által gyógyultunk meg

Mínthogy a kereszténység Krisztusban olvassa az Ó- és Újszövetséget, számol azzal, amit ma *sensus plenior*ként (teljesebb értelemként) szoktunk emlegetni. Így volt ez már kezdetkor is. S azóta, hogy az etióp főember a gázai úton felteszi a kérdést Fülöp apostolnak, kire is vonatkozik az Iz 53,7–8, és az apostol válaszul „hirdeti neki Jézust” (ApCsel 8,28–35), a kereszténység az Úr szolgájának arcán Jézus vonásait ismeri fel. „Deuterocesaja... a szenvedés nagy kérdésének... ugyanazt a megoldását adja, mint Jézus.”¹⁰ Az Újszövetség írói, miután megbizonyosodtak Jézus feltámadásáról, visszatekintenek a szenvedésre, és szavakért vívott küzdelmükben értékes szókészletre bukkannak Iz 53. fejezetében, mellyel hitelesen tudnak szólni arról, ami a kereszten történt. Jézus megvetett, betegségeinket hordozó, gonoszságunkért összetört, békességünkért büntetést elszenvedő, bűneinkért átszúrt, halállal sújtott, sebeivel gyógyulást szerző fájdalom férfia. És mindezt értünk, helyettünk tette.

Erre utal Pál, amikor azt írja a korintusiaknak — amit különben maga is örökségül kapott: „Krisztus meghalt bűneinkért, amint az Írás is mondja” (1Kor 15,3). Vagy amit ugyancsak ebben a levélben mond az utolsó vacsora ünneplésével kapcsolatban: „...ez az én testem, melyet értetek adok” (1Kor 11,24). Nem hagyhatjuk figyelmen kívül a Péter neve alatt ránk maradt első levelet sem, mely Iz 53 szó- és kifejezőkészségével meglepő világossággal úgy értelmezi Jézust, mint az Úr szolgáját. „Hiszen erre kaptatok hivatást, mert

⁸ CULLMANN, O.: *Az Újszövetség krisztológiája*. A Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1990. 51–52. o.

⁹ GRELOT, P.: *Les poèmes de Serviteur. Lectio Divina 103*. Les Éditions de Cerf, Paris 1981.

¹⁰ PÁKOZDY LÁSZLÓ MÁRTON: *Az EBED Jahweh Deuterocesaja teológiájában*. Debrecen 1942. 167. o.

Krisztus is szenvedett értünk, példát hagyva nektek, hogy nyomdokába lépjétek. 'Ő bűnt nem követett el, s szájában hamis szót nem találtak.' Mikor szidalmazták, a szidalmat nem viszonozta, mikor szenvedett, nem fenyegetőzött, hanem mindent az igazságos bíróra hagyott. Vétkeinket testén fölvitte a keresztfára, hogy meghaljunk a bűnnek és igaz életet éljünk. Ti az ő sajtó sebeit által gyógyultatok meg: olyanok voltatok ugyanis, mint a tévelygő juhok, de most megtértetek lelketek pásztorához és gondozójához" (1Pét 2,21–25).

Ha e prófétai hagyományból emlékezetbe idézett szavak, kifejezések nem fejezik is ki — dogmatikai szabatosággal — Jézus kiengesztelő áldozatának titkát, de azért alkalmasnak bizonyultak arra, hogy megvilágítsák halálának értelmét. Miként az 53. fejezetben az Úr szolgálja szenvedéseinek szemtanúi felismerik: a szolga halálát az ő bűnösségük okozta, húsvét után a tanítványok is ráébrednek: Jézus halála a javukat szolgálja. „De az ószövetségi szemtanúkkal ellentétben az újszövetségiek azt mondják: a templom kárpitja kettéhasadt (Mt 27,51); a szentek szentjét már semmi sem választja el a világtól, a tisztaságnak nincs a tisztátalanságtól elkülönített helye; most már minden egyaránt nyitott Isten jelenvalósága számára. Ettől a folyamattól megrendült a föld, az ártatlan szenvedő előtt sziklák hasadtak meg, sőt sírok nyíltak fel.”¹¹

Az újszövetségi írók viszonylag könnyű helyzetben voltak, amikor Jézus szenvedésének és halálának értelméről kellett vallaniuk. Hiszen magától adódott, hogy az írások nagy szenvedőire gondoljanak, és alakjukat modellként állítsák maguk elé, és róluk olvassák le azokat a vonásokat, amelyeknek azután komoly teológiai hasznát vették igehirdetésükben. Viszont hajlamosak vagyunk feltételezni, hogy ugyanezek az írók légüres térben érezhették magukat, amikor Jézus feltámadásáról kellett vallaniuk. Ószövetségi paradigmák híján értelmezés helyett inkább csak ténymegállapításra szorítkoztak, mint pl.: „láttuk”, „megjelent” — legalábbis húsvét másnapján vagy a feltámadt Úrral való találkozás után. Esmélkedéseik közben azonban egyre-másra segítségükre szolgáltak olyan ószövetségi utalások, mint Ezekiel híres csontmezője (37. fejezet), vagy akár Iz 53 rejtettebb célzásai. Az utóbbi énekben ugyanis „a visszamaradtak, akiknek felnyílt a szemük annak felismerésére, hogy ez az elpusztult próféta 'a mi betegségeinket viselte, a mi fájdalmainkat hordozta', most már afelől is bizonyosak, hogy az, aki önként úgy megy a halálba, hogy hagyja, hogy a bűnösök közé sorolják, 'mégis meglátja utódait, sokáig él' (53,11)”.¹²

Nyilvánosság és elrejtőzés

Az újszövetségi iratokból egyértelműen kiviláglik, hogy — legalábbis az 1. században, az igehirdetés nagyon korai szakaszában — az Úr szolgálja Jézus első felségcíme lehetett. Gondoljunk arra, hogy Pál, aki leveleit az evangéliumok „megjelenése” előtt írja, az 1Kor-

¹¹ BALDERMANN, I.: *A Biblia a tanulás könyve*. A Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya. Budapest 1989. 298. o.

¹² BALDERMANN, I.: i. m. 304–305. o.

ban és a Fil-ben (2,7) Jézust már a hagyomány alapján nevezi Szolgának. Az 1Pt szerzője mögött meg, aki az imént idézett sorokban szinte újszövetségi parafrázisát adja a negyedik ebed Jahve dalnak, olyan ősi, az ApCsel Péter-perikópáival (vö.: 3,13.26; 4,25.30) rokonságban álló hagyomány húzódnak, amely talán magától Pétertől ered, hiszen ki más hangsúlyozhatta oly nyomatékkal Jézus szükségképpen szenvedését, mint az a Péter, aki — kortársaihoz hasonlóan — nem tudott megbékiálni a gondolattal, hogy a Messiásnak szenvednie kell (vö.: Mk 8,32).

Ha elfogadjuk, hogy az őskereszténység arra a kérdésre: kicsoda Jézus? — azt válaszolta: ő az Úr szolgálja; még mindig kérdés: vajon Jézus tudatában volt-e szolgálai mivoltának, vagy pedig e hitvallást az első nemzedék merőben teológiai értelmezési kísérletének kell tartanunk? Ha csupán az 1Kor 15,3-ban idézett és a szinoptikus evangéliumokban megőrzött eucharisztikus ígéretekre gondolunk, nem lehet kétséges: Jézus saját, közeli haláláról, mint sokakért történő engesztelő haláláról beszél. Ennek fénykörében nem lehet kétséges: Mk 10,45-ben is („Az Emberfia nem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon és váltságul odaadja életét sokakért”) Iz 53 alapján összegzi küldetését.

A fentebbi gondolatokat csupán azzal egészítenénk ki, hogy Jézus nemcsak halálával és feltámadásával elevenítette fel az Úr szolgáljának alakját, hanem egész nyilvános működésével is. Amikor megkeresztelkedése után a Jordánból kilépve elindult a Golgotára, hivatását tudatosan az Úr szolgálja példája nyomán, vele azonosulva vállalta. Elrejtette kilétét, megvetett volt, nem volt hová lehajtani fejét, de végül szükségképpen győzött. Gyógyította a betegeket, hirdette az ígét a szegényeknek, megtiltotta messiási mivoltának elhíresztelését, megjelent Jeruzsálemben s a megvetettség és halál ellenére bizalommal tekintett a győzelem felé.

E kettősségre elsősorban gyógyító tevékenysége vetett fényt. A három szinoptikus evangélium a csodákkal kapcsolatban kétféle hagyományt őrzött meg. Vajon kereste-e Jézus a nyilvánosságot, vagy kerülte? Széles körben elterjedt vélemény szerint nem akart csodatevőként ismertté válni (vö.: hallgatási parancs), inkább tanító és igehirdető kívánt maradni. Az evangéliumok fényében ez a kép nem általánosítható. Valóban, nem egyszer kifejezetten megtiltja a meggyógyítottak gyógyulása elhíresztelését. Általában viszont az a helyzet, ha valaki bárhol is meggyógyul, az emberek örvendeznek, és a gyógyulásokban az ország érkezésének, Isten erejének és hatalmának látható jeleit dicsőítik.

Jézus, amikor csodát tesz, azaz vállalja a nyilvánosságot, vagy amikor megparancsolja a róla való hallgatást, vagyis elfogadja az elrejtőzést, az Úr szolgálja példáját követi. Ő szolga, aki egyfelől elrejtőzik, hallgat, másfelől kinyilvánítja önmagát, hogy végül szenvedése és halála után győzelmet arasson. E tekintetben is, úgy látszik, helyesebb volna „Jézus 'pais (Szolga) öntudatáról' beszélni, semmint 'messiási öntudatáról'”.¹³

¹³ CULMANN, O.: i. m. 73. o.

Nem nyitotta ki száját

Figyelemre méltó, hogy Jézus kihallgatása alatt teljesen elnémult. Kaifás előtt egy szót sem szólt (Mk 14,61; Mt 26,63), míg esküre nem kényszerítették, de akkor is csak annyit mondott: „Én vagyok” (Mk 14,62) vagy „Magad mondtad” (Mt 26,64). Lukács szerint — úgy tűnik — egy népszerű mondással válaszolt: „Ha megmondom is, nem hiszitek el. Ha pedig kérdezlek benneteket, nem feleltek.” (22,67k).

Később, kényszer alatt még kijelentette: „Én vagyok, magatok mondjátok” (Lk 22,70). Majd mind a három evangélista tanúsága szerint hozzáfűzte: „Az Emberfia mostantól fogva a hatalmas Isten jobbján fog ülni”. (Lk-nál a „látni fogjátok” hiányzik, Mk-nál és Mt-nál pedig az „amint majd eljön az ég felhőin”. Az utóbbi kifejezés valamivel későbbi szemléletre vall. Kezdetben Jézus győzelméhez a halottak közül való feltámadást társították. Idővel azután győzelme összekapcsolódott az Emberfia eszméjével, valamint a Bíróéval, aki az idők végén fog eljönni.) Ami igazán lényeges e jelenetben, az az, hogy Jézus mindaddig hallgatott, amíg Kaifás szóra nem kényszerítette.

A helytartó előtt Jézus ismét ugyanezt a magatartást tanúsította. Pilátus kérdésére: „Te vagy-e a zsidók királya?” — „Én vagyok” — felelte (Mk 15,2; Mt 27,11; Lk 23,3), de amikor a főpapok és írástudók vádolták, elnémult, és Pilátus további kérdéseire sem válaszolt. Heródes előtt egyetlen szót sem ejtett ki a száján, „bár (ő) sokat faggatta” (Lk 23,9). A nép vezetői heves szemrehányással illeték, Heródes pedig csodát kívánt tőle, de ő teljes némaságba zárkozott, és vádlói „gúnyt űztek belőle, csúfságból fehér ruhába öltöztették” (Lk 23,11).

Vajon miért némult el Jézus vádlói előtt? Nyilván azért, hogy a főpapok tudtára adja, ő „a Messiás, és Áldott fia” (Mk 14,61), ő „a Messiás, az Isten fia” (Mt 26,63), ő „az Isten fia” (Lk 22,70). Jézus e helyzetben is a szolga példáját követte, akárcsak nyilvános működésének idején. Elnémultságában is ahhoz ragaszkodott, ami Iz 53,7–8-ban megíratott:

„Megkínózták, s ő alázattal elviselte,
nem nyitotta ki a száját.
Mint a juh, amelyet leölésre visznek,
vagy mint a bárány elnémul nyírója előtt,
ő sem nyitotta ki a száját.
Erőszakos ítélettel végeztek vele.
Ugyan ki törődik egyáltalán ügyével?
Igen, kitepték az élők földjéből...”

Jézus kihallgatásának másik vonása, hogy a főpap házában két ízben megtörte a csendet. Mindkét esetben vallomása révén, mi szerint ő a Messiás és az Isten fia, életveszélybe sodródott. Pilátus előtt ugyancsak egyetlen szava által került a halál közvetlen közelébe: elismerte, hogy ő a zsidók királya. Heródes udvarában viszont nem szólt semmit. Mindez arra enged következtetni, Jézus tudta: meg kell halnia, miként azt is: fel kell támadnia. S e

tudat forrásvidéke az Úr szolgájának eszméje, amelynek megvalósítására törekedett egész életében. Lukács evangéliumában az emmauszi tanítványoknak mondja Jézus: „Vajon nem ezeket kellett elszenvednie a Messiásnak, hogy bemehessen dicsőségbe? Azután Mózesen elkezdve az összes prófétánál megmagyarázta nekik, amit az Írásokban róla írtak” (Lk 24,26k).¹⁴

Jézus alázattal elfogadta az Ószövetség legnemesebb prófétai magatartásformáit, de mint szenvedő Messiás szétfeszítette e mégiscsak szűkre szabott kereteket. Végére élete maradéktalan ön-átadás volt.

¹⁴ J. bővebben: SNAITH, N. H.: i. m. 201–218. o.

Produced with ScanTopDF

A DEUTEROÉZSAIÁSI ISTEN-MEGNEVEZÉSEK

A *Deuteroézsaia*ssal foglalkozó exegetikai irodalomban számos utalást találunk az Izráelt és az Izráel implikációit illető különböző megnevezésekkel kapcsolatban. Az Isten — JHWH — epithetonokat ugyanakkor alig-alig méltatják figyelemre, jóllehet ezen a pár fejezeten belül feltűnően gyakran találkozunk velük. Ezeknek az epithetonoknak az alaposabb vizsgálata során nem jutunk el feltétlenül szenzációs felfedezésekhez, de a vizsgálat segítségünkre lehet abban, hogy pontosabban meghatározzuk *Deuteroézsaia*s könyvének sajátosságait és teológiai irányvonalait.

Egymástól erősen eltérő aspektusokat különböztethetünk meg a szövegben. Amint az várható is volt, a szövegek többségében ott találjuk a JHWH istennevet, méghozzá egyedülállóan, epithetonok és attribútumok nélkül. Az ilyen értelemben abszolút módon használt JHWH névre vonatkozó bizonyítékok alaposabb vizsgálatától itt most el kell tekintenünk, mert az analízisnek ahhoz, hogy tartalmilag differenciált használatot tegyen lehetővé, túl mélyre kellene merülnie a részletekben. Annál inkább szükséges azonban, hogy megvizsgáljuk a JHWH névhez kapcsolódó attribútumok kijelentésintencióját és használatát. Az itt következőkben Isten azon epithetonjai is vizsgálat tárgyát képezik majd, amelyek izoláltan, tehát a JHWH névhez való közvetlen nyelvi kapcsolódás nélkül állnak.

Mindenekelőtt feltűnő az epitheták magas száma. (Ld. a felsorolást a függelékben.) Hasonlóképpen feltűnő az is, hogy az itt található attribútumok túlnyomó része közvetlenül JHWH-ra vonatkozik. Először ezeket vizsgáljuk meg közelebbről:

- 24-szer találkozunk a „(ti) Istenetek / (te) Istened / (mi) Istenünk / (én) Istenem” (אלהינו, אלהיך, אלהי, אלהינו, אלהיך, אלהינו, אלהיך), illetve az „Izráel Istene” (אלהי ישראל) megnevezésekkel. Ennek az epithetonnak a használata messze a leggyakoribb. JHWH-nak mint Izráel Istenének bemutatása ezzel mint Deuteroézsaia egyik központi törekvése jelenik meg előttünk, SCHOORS tehát joggal beszél Deuteroézsaia teocentrikus prófétálásáról.¹

Szintén gyakran (14-szer) említi a szöveg „Izráel Szentje”-t (קדוש ישראל). Ezzel az epithetonnal egyfelől hangsúlyt nyer Isten és Izráel szoros összetartozása, másfelől azonban a שָׁדָךְ gyök használata az Isten és a nép közötti távolságra is utal.²

¹ Ld. SCHOORS, 172.

² Bizonyára egyetérthetünk SCHOORral (többek közt) 172, miszerint a „(ti) Istenetek” és az „Izráel Szentje” megnevezések exkluzív kapcsolatról tanúskodnak, de amint azt a későbbiekben még látni fogjuk, nem ez az egyedüli hangsúly. ALBERTZ, 218, a JHWH-predikátum protoézsaiaistól jellemző módon eltérő használatát feltételezi: Míg Ézsaiás „Jahve távoli fenségét” hangsúlyozza, „amely követelményeinek Izráel nem képes megfelelni”, addig Deuteroézsaia Izráel Szentjében inkább azt az „Istent” látja, „aki teljes fenségével a szétvert és megtört néphez fordul, hatalmát az ő megmentésükért veti latba.” Nyilván nem véletlenül beszél ALBERTZ itt mindkét esetben fenségről, amivel bizonyos mértékig nyilvánvalóvá válik, hogy Deuteroézsaia nál is beszélhetünk az Isten és nép közötti distancia tudatáról.

- Az Ószövetség leggyakrabban használt Istentitulusa Deuteroézsaiásnál is többször (egészen pontosan 6-szor) előfordul, amikor is JHWH mint JHWH Cebaoth szerepel. (A 6 előfordulás: 44,4; 45,13; 47,4; 48,2; 51,15; 54,5.) Az utolsó négy igehelyen található יהוה צבאות שׁוֹׁׁׁ az Ószövetségben kizárólag a késői szövegekben fordul elő, és ezzel világosan tükrözi a száműzetésbeli — száműzetés utáni gyülekezet képzeletvilágát.
- Csak egyszer nevezetik JHWH „(ti) Királyotok”-nak (מלככם; 43,15), ill. egyszer „Izráel Királya”-nak (מלך ישראל; 44,6) vagy „Jákób Királya”-nak (מלך יעקב; 41,21). Ez a megfigyelés azonban nem szabad, hogy arra a következtetésre vezessen bennünket, hogy Deuteroézsaiást kevésbé érdekelte volna JHWH hatalom illetve királyság iránti igénye.³
- „Izráel Teremtője”-t négy helyen találjuk, ahol a teremtés aspektusának kifejezéseként különböző gyökök szerepelnek. Előfordul itt a נַסַּח (51,13/54,5) a יצר (45,11) és a ברא (43,15) gyök is. Ha az Ószövetségben a ברא gyököt használják, akkor a kozmosz vagy Izráel teremtésére gondolhatunk.⁴ Ez arra indítja SCHOORST,⁵ hogy Deuteroézsaiásnál külön hangsúlyt fektessen a teremtő és megváltó Isten egységéről szóló gondolatra. (God, your saviour.) A teremtő Isten képét idéző epithetonok alacsony száma csak keveset árul el abból a komoly érdeklődésből, amelyet Deuteroézsaiás általában a teremtés témájával szemben tanúsított.⁶

Istenről mint megváltóról azonban nemcsak az Istenről mint teremtőről szóló beszédben esik szó, hanem (10-szer) tudatosan, expressis verbis nevezi Deuteroézsaiás Istent a „(ti) Megváltótok / (te) Megváltód / (mi) Megváltónk”-nak (גאלנו, גאלך, גאלכם), ill. „Izráel Megváltója”-nak (גאל ישראל). Hasonló a helyzet akkor is, amikor Deuteroézsaiás JHWH-t mint a „(te) Szabadítótát” (מושיעך; 43,3 / 49,26) vagy külön mint „Szabadító”-t (מושיע; 45,15) vagy akár mint „rajtad Könyörülő”-t (מרחמך; 54,10) említi. A יושע gyök a גאל gyökkel szemben még inkább a szabadítás aspektusát juttatja kifejezésre, miközben a גאל gyök jelentésében RINGGREN idézve „a felbomlott szövetségi viszony helyreállításának ideája” is megszólal.⁷

Aligha foglalkozhatók közös kategóriákba a JHWH-ről mint az Első-ről (אשר ראשון) és Utolsó-ról (אשר אחרון; 41,1; 44,6; 48,12), mint „Jákób Erőssége”-ről (אביר יעקב; 49,26) vagy mint Harcosról (גבור; 42,13) és Pásztor-ról (רעה; 40,11) szóló beszédek.

Nem csak az Izráel Istenéhez tartozó attribútumok nagy száma feltűnő, amely már önmagában is megerősíti ennek az Istennek a különbözőségét. Talán még ennél is érdekesebb az a megfigyelés, hogy a divergens Isten-megnevezések itt vizsgált alakjai szinte kivétel nélkül közvetlenül, attribútumként állnak „JHWH” mellett. Csak kevés kivétel tér el az attribút-

³ SEYBOLD, 951, kimondottan hangsúlyozza: JHWH „a népekkel és isteneikkel szemben explicite mint Izráel maelaek-je áll.” Ezt SEYBOLD összeköti a végső konklúzióval: „Ennek a titulussnak nyilvánvalóan az is a funkciójához tartozik, hogy a királyság idejének és Izráel történetének örökségéből származó elképzeléseket a JHWH — Sionkirály-elképzelésnek rendelve alá.”

⁴ Ha a ברא gyököt egy népre vonatkoztatva használják, akkor ez a nép minden esetben Izráel!

⁵ SCHOORS, 69.

⁶ Ehhez összefoglalóan ld. PREUB 4. exkurzusát, 58–60.

⁷ RINGGREN, 889.

tumokat alkalmazó formától: 40,1,9 (אלהיכם); 40,8 (אלהינו); 40,11 (רעה); 40,25 (קדוש); 41,10 (אלהיך); 45,15 (אלהינו); és 54,5 (אלהינו). Első pillantásra úgy tűnhet, hogy 47,4 és 48,2 az epithetonok és attribútumok nélkül álló יהוה el is ide sorolható, de a szöveg folytatása egyértelművé teszi a „JHWH”-hoz kötődő szoros kapcsolatot a magyarázat által: יהוה צבאות שׂוּר. Ezt a formulát az osztályozáskor a száműzetésbeli — száműzetés utáni gyülekezethet sorolják, és mint e gyülekezet „Istenének — JHWH-nak hatalmáról és fenségéről szóló „hitvallás”-át tekintik.⁸ 48,12 is csak korlátozott értelemben sorolható a kivételek közé, hiszen itt a predikátum (אחריו, ill. ראשו) az isteni szózatban szerepel és közvetlenül az isteni Én-hez (אני) kapcsolódik. Sőt — amint azt még látni fogjuk — azokhoz a megnevezésekhez is, amelyek nem állnak közvetlen nyelvtani összefüggésben „JHWH”-val, tágabb kontextusban, mint vonatkozó nagyság, JHWH tartozik. Feltűnő azonban, hogy itt viszonylag kevés igehelyről van szó. Ezek szerint azoknak az epithetonoknak a halmazára, amelyekben az epitheton közvetlenül, attribútumként kapcsolódik JHWH-hoz így aligha lehet véletlen, sokkal inkább a tudatos formálás eredményének tekinthető. Ezt egy nyelvi eszköznek tekinthetjük, amely azt az újra és újra, különösen a vitabeszédben hangsúlyozott kijelentést hivatott nyomatékosítani, miszerint JHWH az Isten és senki más. A többi idegen istenről nem állítható, hogy Megváltó, Izrael Istene, Szabadító, Szent etc., egyedül JHWH-ról.

Ebből következik, hogy az epithetonoknál egyes meghatározott fogalmakra vonatkozóan bizonyos preferenciák mutatkoznak. Ha a vizsgálat tárgyát képező megnevezéseket együttesen tekintjük, feltűnik, hogy azok a megnevezések dominálnak, amelyekben valamilyen formában יהוה a meghatározó szó. Ez a dominancia megerősíti az imént az epithetonok összességéről alkotott értékelésünket, és egyben újra felhívja a figyelmet Deuteróézsaiásnak arra a törekvéseire, hogy hangsúlyt fektessen JHWH mindenek felett való, sőt egyedüli Istenségére. Joggal írja tehát ELLIGER a következőket: „A Jahwe névtől eltérő módon ebben a névben rögtön ott az igény az egyedüli Istenségre, de még ennél is több: Az a kijelentés, hogy a Nevezett egyedüli Isten.”⁹ Ézs. 54,5-ben aztán ez a törekvés még egyszer szavakba öntve, világos formában kifejezésre jut az epithetonok hosszú sorozatában, még ha ezek nem is állnak szoros kapcsolatban JHWH-val. (Ezen a helyen.) A felsorolás keretében אלהיך אלהיך-ról szóló beszéd nagyon határozottan állítja elének JHWH kizárólagosságra tartott igényét. Ha most ehhez még hozzávesszük azokat az igehelyeket, amelyek a maguk módján JHWH (Izrael feletti) uralmának aspektusát vetítik elének (בגל; 54,5 / אדו; 51,22 / חל; 41,12; 43,15; 44,6), akkor ezek sem csak a JHWH és Izrael közötti exkluzív kapcsolat iránti érdeklődésről, hanem magának JHWH-nak az exkluzivitása iránti érdeklődésről is számot adnak. Ugyanez érvényes a JHWH-ról mint Szentről, mint Elsőről vagy Utolsóról tett kijelentésekre is.¹⁰

⁸ ZOBEL, ThWAT, 889.

⁹ ELLIGER, BK, ...Hasonlóan nyilatkozik WALLIS, 17, egy az Ézs. 43,10–13-hoz fűzött megjegyzésében: „Az egyedüli, aki az 'Isten' predikátumot egyáltalán használatba veheti, az JHWH.”

¹⁰ Ez a JHWH exkluzivitásának irányában tapasztalható érdeklődés még egyszer világosan megmutatkozik JHWH vitabeszéden belüli önkijelentésben RUPPERT, elsősorban 322, egyértelműen rámutatott, hogy bár ennek az önkijelentésének a sumér-babiloni irodalomban mindenütt megtaláljuk a párhuzamosait, — ahol is Inanna — Istar istennő önkijelentései különösen is fontos szerepet játszanak, Deuteróézsaiás a Babilonban ismert önkijelentéseket

JHWH hatalmának és egyeduralmának ilyen erős képzete mellett további tartalmi aspektussal is találkozunk, amely elsősorban a sűrűn használt **גאל** gyökkel kerül a látómezőnkbe. JHWH itt úgy jelenik meg, mint aki népével szemben megváltóként lép fel. Ugyanez jut kifejezésre abban is, amikor Deuteroézsaiai JHWH-ról mint **גאל**-ról (43,3 / 45,15 / 49,26) ill. mint Könyörületes-ről (**גאל**) beszél. JHWH-nak ezzel a Szabadítóként és egyben Megtartóként és Teremtőként történő bemutatásával korrespondenciának azok az attribútumok, amelyek Teremtőként jellemzik JHWH-t, ahol a **גאל** gyök mellett találkozhatunk a **יצר** és a **נשם** gyökkel is. JHWH-nak az itt található **גאל** gyök-ként való jellemzése a különböző üdvösség-ígéreteihez kapcsolódik, amelyek a száműzetés szükséggel terhes idejéből való szabadulást ígérnek a népnek. Az világosan kitűnik, hogy a JHWH-ról mint Teremtőről szóló beszéd sem áll elkülönülten Deuteroézsaiai könyvében belül, hiszen Deuteroézsaianál az új teremtés gondolata a centrális gondolatok közé tartozik, különösen is ha az Izráel szabadulása felőli meggyőződésről vagy a nép új életének lehetővé tételéről van szó.

Az epithetonokat tartalmi szempontból vizsgálva megfigyelhetjük, hogy az attribútumok jelentős része névszó, amelyek szemantikailag tartalmazzák a kapcsolat konnotációit. Aligha képzelhető el valamely megnevezés anélkül, hogy a vele jellemzettel szemben szükségszerűen ott ne álljon a párja. Így a **גאל**-nak is szüksége van egy párra, akit/amit megszabadíthat, és hasonlóképpen a **גאל**-nak és a **גאל**-nak is. Nyáj nélkül a **גאל** is elveszti funkcióját. Ugyanígy a hatalomgyakorlás (**גאל**, **גאל**, **גאל**) területéről származó névszók is a kapcsolat fogalomrendszeréhez tartoznak. Az pedig, hogy a Teremtőről valós beszéd szükségszerűen szól a teremtettről, ill. a teremtményről is, az szintén magától értetődik.

Ha most az epithetonokat eltérő kvantitatív használatukat tekintve ebből a szemszögből vizsgáljuk, akkor kiderül, hogy azok, amelyek tartalmazzák a kapcsolat konnotációját nagy többséggel dominálnak. JHWH epithetonjainak a használatában tehát itt a kijelentésintenció egy további súlypontjára leltünk: JHWH mint Isten áll előttünk, de nem abszolút nagyságként elgondolható módon, hanem mint aki kapcsolatban áll az Ő népével. A monoteisztikus gondolkodás irányában haladó fejlődés tehát nem vezet filozófiai elhatárolásokkal jellemezhető istenképhez, mint ahogyan azt talán előzetesen gondolnánk. A JHWH-ról szóló beszédben mindenkor előfeltevés marad az Isten és az Ő népe közötti kapcsolat.

Hogy a kapcsolat aspektusa mennyire fontos Deuteroézsaiai számára, az egy másik jelenségből is kitűnik: Az epithetonok alaposabb vizsgálata két nyelvi érdekességet tartogat számunkra. Egyrészt az epithetonok többnyire suffixummal szerepelnek, ahol a suffixumok között túlsúlyban vannak a sing. 2. személyben állók. Másrészt az epithetonokkal többször találkozhatunk constructus alakban, melyeknek nomen rectum-a általában Izráel, de **גאל**, **גאל** vagy **גאל** is lehet. A **גאל** kapcsolat ebben az esetben alárendelt szerepet játszik, mivel az adott esetben Izráellel áll kapcsolatban. Csak egészen ritkán áll az Isten-megnevezés elkülönülten, nyelvtani kapcsolópont nélkül, amely a kapcsolatok szövedékét nyelvi értelemben megvilágíthatná. Valószínűnek tarthatjuk, hogy nem véletlenül a 2. sze-

JHWH-ra vonatkoztatva azáltal teszi teljesebbé, hogy már nemcsak az önkijelentő isten semmihez sem hasonlíthatóságát juttatja kifejezésre, — mint ahogyan azt általában az Ókori-Keleten tették —, hanem általánosan vitatja más istenek létezését. (Az önkijelentésről ld. még: H. M. DION.)

mélyű suffixumok a leggyakoribbak. Az, hogy a plur. 2. mindössze négyszer fordul elő a szövegben, míg minden más esetben sing. 2. áll, véleményem szerint JHWH-nak és a népnek mint egésznek a kapcsolata iránt mutatott élénk érdeklődésről tesz tanúbizonyságot. Deuteróészaiást nem annyira Istennek és az egyes embereknek mint a nép tagjainak viszonya érdekli, hanem sokkal inkább a két nagyság, JHWH és a nép (Izráel) kapcsolata. Ennek nem mond ellent az sem, hogy ragozás tekintetében a plur. 1. személyű ragozása egyértelmű túlsúlyban van. Az egyes vagy az egyesekből álló csoport a nép egészéről beszélve csak „mi”-ről beszélhet, nem használhat „te”-t. Így tehát a megszólításban a „te” korreszpondeál az elbeszélő „mi”-vel.

A kapcsolat iránti érdeklődés még tovább fokozódik azokban a példáinkban, amelyek szemantikájukat és nyelvtani struktúrájukat tekintve is tartalmazzák a kapcsolat gondolatát. Ez a szabadítás gondolatát előtérbe helyező és a JHWH hatalomgyakorlását középpontba állító szövegekre egyaránt érvényes. De nemcsak a szemantika és a grammatikai struktúra kombinációja érdekes ebben az esetben, hanem a különféle epithetonok kombinációja is. Talán előzetes várakozásainktól eltérő módon a különböző epithetonok kombinációi újra azoknak az epithetonoknak a dominanciáját mutatják, amelyek JHWH hatalomigényét mutatják kifejezésre. Ez utóbbiak 2,5:1 arányban túlsúlyban vannak azokhoz képest, amelyek a teremtés és a megtartás gondolatát hordozzák. Szembeötlő az is, hogy ott, ahol csak a kétféle tárgykör egyikéből kombinálnak, csak olyan Isten-megnevezésekkel találkozhatunk, amelyek Isten hatalmával kapcsolatosak. Ebben igazán határozott érdeklődés fedezhető fel!

Jól látható, hogy a két súlypont között számos kapcsolópont van. Deuteróészaiásnak a kapcsolat gondolatának irányában tanúsított érdeklődését elemezve ezek a többszörös kapcsolódási pontok fontos szerepet játszanak. Megerősítik PREUßnak azt a megfigyelését,¹¹ miszerint Deuteróészaiás a várt üdvösséget nem az emberi cselekedetektől (mint hűség vagy helyes kultuszgyakorlás) tette függővé, hanem egyedül Isten cselekedetétől. Ha csak a kapcsolatok szövevényeiről esne szó, akkor abba könnyen beleérthetnénk az ember — üdvösség kimunkálásában való — részesedésének gondolatát.

Ha arra kérdezzük, hogy milyen kapcsolatban állnak itt folytatott megfigyeléseink ennek a konferenciának a témájával, az ószövetségi Messiás-gondolattal, akkor láthatjuk, hogy ez a kapcsolat első ránézésre nem egyértelmű. Deuteróészaiás könyve csak egyetlen egyszer beszél a Messiásról, még hozzá 45,1-ben, ahol ezzel a megnevezéssel Cyrusz perzsa királyt illeti az író. Ennek a külföldi királynak a jellemzése ugyanakkor aligha feleltethető meg mindannak, amit az ószövetségi Messiás-várás az eszkatológikus királyi Üdvösség-hozótól remélt, ill. amit vele összekapcsoltak. A יְהוָה gyök JHWH-val kapcsolatos használata (43,3; 45,15; 49,26) is csak kevéssel segít előre bennünket. Ugyan kihallhatunk belőle a Messiásra utaló hangokat, de ez valódi értelmében nem tekinthető Messiás-várásnak.

Ez talán azt jelentené, hogy Deuteróészaiás mit sem tudott a Messiás-várásról? Bizonyára nehéz dolgunk lenne akkor, ha arról kellene beszélnünk, hogy Deuteróészaiás túlon túl is az Istentől magától várt mindent. Prófétiája túlságosan is teocentrikus, semminthogy egy —

¹¹ PREUß, többször, többek közt pl. a 6. exkurzus.

bár az Istentől autorizált, de végső soron mégiscsak önálló — Üdvhozó gondolatát beépíthette volna.

Mégis beszélhetünk Deuteroézsaiaiánál messianisztikus gondolkozásról, ha ezt nem egy várt személyre, hanem ennek a prófétai könyvnek az egész gondolatosságára értjük. Bár a realizálódó eszkatológia gondolata végighúzódik az egész könyvön, de ebből még nem következik szükségszerűen az a végkövetkeztetés, amire PREUB ennek a jelenségnek a kapcsán eljut: „Deuteroézsaiai jelenidejű üdvösséggondolatához már nem illeszthető hozzá a 'messiási' reménység.”¹² A jelenidejű üdvösség gondolata sokkal inkább a messiási kor képzetéhez köthető. Ez azonban még az a messiási kor, melyben egyedül Isten — minden személyhez kötött közvetítés nélkül — testesíti meg a messiási elemet, úgy uralkodóként (alkalmanként harcos, háborús aspektussal), mint megváltást hozóként. Az Istentől szóló beszédben tehát tág értelemben leírták mindazt, amit különben a Messiástól vártak.

A deuteroézsaiai Isten-megnevezések

אלהים	40,1,9	בעל	54,5
אלהיך	41,10.13; 43,3; 48,16; 51,15.20.22; 54,6; 55,5	יהוה צבאות	44,6; 45,13; 47,4; 48,2; 51,15; 54,5
אלהינו	40,3,8; 52,10; 55,7	אדני יהוה	40,10; 48,16; 49,22; 50,4.5.7.9; 52,4
אלי	40,27; 49,4	האל יהוה	42,5
אלהיו	50,10	קדושכם	43,15
אלי ישראל	41,17; 45,3.15; 48,1.2; 52,12	קדשו	49,7
אלי כל ארץ	54,5	קדוש	40,25
גאלכם	43,14	קדוש ישראל	41,14.16.20; 43,3.14; 45,11; 47,4; 48,16; 49,7; 54,5; 55,5
גאלך	41,14; 44,24; 48,16; 49,26; 54,5.8	בורא ישראל	43,15
גאלנו	47,4	יצרו	45,11
גאלו	44,6	נשיך/נעך	51,13; 54,5
גאל ישראל	49,7	רשון (ו) אחרון	41,4; 44,6; 48,12
מושיעך	43,3; 49,26	אל מסתתר	45,15
מושיע	45,15	עביר יעקב	49,26
מרחמך	54,10	(כ) גבור	42,13
מלכם	43,15	(כ) רעה	40,11
מלך ישראל	44,6		
אדניך	51,22		

¹² PREUB, 27.

BENYIK GYÖRGY

A RABBINIKUS IRODALOM ÉS AZ ÚJSZÖVETSÉG

Örvendetes érdeklődés és zűrzavar

Manapság örvendatosan megnövekedett azoknak a publikációknak a száma, amelyek a zsidóság és kereszténység politikai, teológiai párbeszédét óhajtják előmozdítani,¹ de ezek a művek legtöbbször politikai vagy vallási, történelmi ellentétek felszámolására törekednek, és újabban viszonylag kevés az olyan, amelyik polemizál,² de a szorosan vett biblikum és az ókeresztény egyházi irodalom terén inkább csak párhuzamos publikációk jelentek meg magyar nyelven,³ melyek nem igen foglalkoztak a két irodalom egymásra hatásával,

¹ NEUDECKER, R.: *Az egy Isten sok arca*. Magyar Keresztény-Zsidó tanács, Mérleg. Bp 1992; BLAU L.: *A palesztinai zsidóság és az őskereszténység problémái*. In: *Magyar Zsidó Szemle* 1927, pp. 144–146; FÖLDES D.: *Krisztushívő zsidóság*. 1934 (Magánkiadás); FRENYÓ Z. G.: *Pogányok, zsidók keresztények. A keresztény filozófia születése*. In: *Világosság* 1988; Melléklet; GYÖRKI L.: *Találkozni a zsidósággal*. In: *Vigília* 1982, pp. 812–817; LUKÁCS L.: *A zsidó–keresztény teológiai párbeszéd*. In: *Vigília* 1982, pp. 803–806; MÁTHÉ-TÓTH A.: *Dialógus zsidó nézetből*. (Bécsi beszélgetés Landesmann Péterrel.) In: *Egyházforum* 3 (1993), pp. 10–15; PASKAI L.: *Mindnyíjjan Ábrahám fiai vagyunk...* (II. Vatikáni Zsinat a zsidóságról.) In: *Vigília* 1982, pp. 801–802; SCHWEITZER J.: *Egy magyarországi katolikus–zsidó párbeszéd remélhető tematikája elé*. In: *Teológia* 5. (1992), pp. 96–99; SZEBIK I.: *Csak a szeretet tud hidat verni*. In: *Evangélikus élet* 1992. jún. 21.

² ASTRUC A.: *Az antiszemitizmus eredete és történelmi okai*. In: *Magyar Zsidó szemle* 1884; pp. 225–233; 293–299; 364–374; 424–431; DONÁTH L.: *A szó veszélyes fegyver*. In: *Magyar Politikai Évkönyv* 1991, 220–225; ÉLIÁS J.: *Auschwitz mint Golgota — Golgota mint Auschwitz*. Debrecen 1989–90; GERLÓCZY F.: *Teológiai antijudaizmus*. Budapest 1993, Szent István Társulat, p. 125; KONRÁD GY.: *A pápa és az antiszemitizmus*. In: *Népszabadság* 1990. dec. 7.; NYÍRI T.: *Antiszemitizmus és antijudaizmus*. In: *Világosság* 5 (1990), pp. 345–353; PAP K.: *Zsidó sebek és bűnök*. 1935, Kosmos, p. 87. PROPPER P.: *Mit tennék az antiszemitizmus ellen?* In: *Szombat* 6 (1990); RAJ T.: *A kis kertkapu*. In: *Magyar Nemzet* 1992. dec. 11.; SZABÓ D.: *Az Antijudaizmus bírálata*. 1938, in: *Ludas Mátyás*, p. 72. SZÉKELY B.: *Az antiszemitizmus pszichoanalízise*. 1936, in: *Emberismeret*, p. 43.

³ ARNER E.: *Ókeresztény egyház és dogmatörténet*. Bp 1946, p. 435 sköv; BABITS A.: *Miért nem említik Alexandriai Philón nevét a rabbinikus irodalomban?* In: *Országos rabbiképző Intézet Évkönyve* 1985–1991, pp. 296–299; BODNÁR L.: *Az Isteni hatalomban való részesedés fokozatai és Izrael küldetése*. 1936. (Magánkiadás); BOLYKI J.: *Az alternatív vallássság etnikai, szociális és kulturális vonatkozásai a kereszténység első századaiban*. In: *Teológiai Szemle* 11–12 (1993), pp. 334–336; BUBER, M.: *A próféta hite*. Bp 1991; —: *A zsidóság és zsidók*. 1929, Magyar Cionista Szövetség, p. 48. —: *A zsidóság megújulása*. 1940, uo., p. 194; GICZY GY.: *Törvénytisztelt és messianizmus*. Bp 1993; PÁKOZDY L. M.: *Válogatott tanulmányok az általános és bibliai vallástörténet köréből*. I. Bp. 1983–85, p. 171, 183.

mintsem olyanok, amelyek a zsidóság—kereszténység kérdésével foglalkoznának a történelmi kezdetek idején.⁴

Ezeknek a tanulmányoknak a közös vonása, hogy közülük csak nagyon kevesen érintik a kereszténység és a zsidóság kialakulásának kezdeteit, következésképp, amikor megjelent néhány tanulmány Jézus zsidóságról, azt sem a zsidók, sem a keresztények nem tudták pontosan hova tenni.⁵ A többség azt gondolta, hogy valami olyan filozófiai alapú keresztény kritikáról van szó, mint E. RENAN vagy R. GRAVES esetében.⁶

Pedig a rabbinikus irodalom és a kereszténység kapcsolatával már a középkorban is foglalkoztak keresztény tudósok; jórészt a bibliamagyarázat, illetve elsősorban az Ószövetség értelmezése miatt érdekelte őket ez az irodalom. A középkori egzegéták közül, akik az Acheni udvar környékén kialakult bibliaértelmező iskolából kerültek ki, s akiknek föléledt az érdeklődésük a zsidó magyarázatok iránt, csak ALKUIN és HRABANUS MAURUST említeném. Az ókeresztény és a kora-középkori magyarázatok összegzéseként megszületett monumentális mű, SZENT TAMÁS *Catena Aurea*ja számos helyen a zsidó magyarázók ismeretéről tanúskodik. A nemzeti nyelvű, főleg francia bibliafordítások megszületésekor is egyre többet konzultáltak az ószövetséggel és annak zsidó értelmezésével.⁷ Egészen biztosan használta a rabbinikus irodalmat NICOLA DI LYRA.⁸ Főleg RASI hatása érződik rajta, és az ő összegző munkája miatt az elődöké is.⁹ Ugyanezt mondhatjuk el SZENTVIKTORI HUGÓ¹⁰-ról és ANDRÁS¹¹-ról; sőt a humanisták közül THOMAS BECKET titkára, BOSMANI HER-

⁴ BABITS A.: *A Pészáchtól húsvétig — az áldozati bárány*. In: *Magyar hírlap* 1992. ápr. 18.; DALMAN G.: *Jézus—Jésua*. In: *Múlt és Jövő* 4 (1991), pp. 94—97; HAHN I.: *A zsidó vallás*. Előadások a vallás és az ateizmus történetéből, I. 1960. p. 52—86; FLAVIUS, J.: *Appion ellen, vagy a zsidó nép ősi voltáról*. Bp 1984; FRÖCHLICH I.: *A qumráni közösség*. In: *Vigília* 6 (1991), pp. 432—439; GRÖSZ Á. L.: *Krisztus zsidó megvilágításban*. Bp 1926; KOCIS E.: *Mi történt a két „szövetség” között?* In: *Teológiai Szemle* 7 (1964), pp. 146—155; —: *Prófécia és apokaliptika az Újszövetségben*. Uo. 10 (1967), pp. 7—12; SZIMONIDESZ L.: *Zsidóság és kereszténység*. Bp 1931; SZÖRÉNYI A.: *A parázia*. In: *Vigília* 17 (1952), pp. 170—179; VERMES G.: *A holt-tengeri tekercsek hatása az újszövetségi kutatásokra*. In: *MIOK Évkönyve*. Bp 1978, pp. 421—434.

⁵ KLAUSNER, J.: *Jézus élete, tanítása és korának viszonyai a zsidó, görög és római források alapján*. Bp 1993; PINCHAS LAPIDE—ULRICH LUZ: *A zsidó Jézus — zsidó tézisek keresztény válaszok*. Bp 1994.

⁶ RENAN, E.: *Jézus élete*. (Ford. RÉZ PÁL) Bp 1991; GRAVES, R.: *Jézus király*. Bp 1940.

⁷ A 12. sz. kezdetén a *Zsolotírok könyve*, fél évszázaddal korábban pedig a *Jelenések könyve* jelent meg normann dialektusban. A *Királyságok négy könyve* glosszákkal erősen tűzdelt fordításban jelent meg. 1226-ban készült el az első teljes bibliafordítás.

⁸ NICOLA DI LYRA, szül. 1270 (? Normandia), megh. 1349 Párizs. Sokan kritizálták a szó szerinti értelem iránti érdeklődése miatt, igazi skolasztikus volt; LUTHER használta, de BONAVENTURÁRA is hatással volt. Jámbersága pedig hatott egyesek szerint még SZENT FERENCRE is.

⁹ HAILPERIN, H.: *Rashi and Christian Scholars*. Pittsburg 1963, pp. 137—246, valamint NEUMAN, L.: *Jewish Influences on Christian Reform*. New York 1925; GLENN, M. G.: *Rasi Ufarshané hanotsrim „Hadoar”*. N.Y. 1940, p. 13.

¹⁰ SZENTVIKTORI HUGÓ elsősorban filozófus, majd teológus és misztikus volt a 11. sz. végén. Párizsban halt meg 1141-ben, feltehetően BONAVENTURÁN keresztül kerül kapcsolatba RASI egzegézisével.

¹¹ SZENTVIKTORI ANDRÁS ugyanazon kolostorban élő HUGÓ tanítványa (megh. 1175), egzegéta. A *Penta-teuchus*, *Józsue*, *Bírák*, 1—2. *Sámuel*, 1—2 *Királyok*, *Krónikák*, *Makkabeusok*, *Próféták*, *Bölcsesség*, *Prédikátor könyvei*hez írt magyarázatát adta ki. NICOLA DI LYRA és SZENTVIKTORI RICHÁRD hatása alatt állt, főleg az *Iz 7,14*

BERT¹² és sokan mások is érdeklődtek a rabbinikus irodalom iránt. Közismert, hogy NICOLA DI LYRA hatására került kapcsolatba a rabbinikus irodalommal LUTHER MÁRTON.¹³ Sőt, RASI közvetítésével a rabbinikus irodalom jó néhány megjegyzése hatással volt a hivatalos angol bibliafordításra, melyet King James bibliaként ismerünk, és annak jegyzeteire.¹⁴ ROGER BACON¹⁵ szintén nagyra becsülte RASIt s rajta keresztül a rabbinikus irodalmat.

Szükségesnek látszik a jelenkori eredmények jobb megértése és a jövőbeni magyar kutatók eligazítása végett röviden összefoglalni az Újszövetségnek ezt a nálunk kevésbé ismert kutatástörténeti szakaszát. Magam úgy nevezném, ez egy régen elfelejtett idősebb testvérrel való nagy találkozás története.

Persze könnyű ilyen nagy szavakat mondani, viszont a két irodalmat — a keresztény és a targumi vagy rabbinikus irodalmat — találkozttatni és ezt a találkozást helyesen értékelni már sokkal nehezebb és bonyolultabb feladat. Ezt a találkozást a kezdetek óta mind a mai napig kételyek és szélsőséges megállapítások, időnként rosszindulatú megjegyzések („ros lison”) kísérik. Azért, hogy a témát kezelni lehessen, ebben a tanulmányban inkább csak az újabkori kutatások ismertetésére hagyatkozom, amelyek jórészt a 20. századot érintik, annak is inkább a második feléről szeretnék részletesen beszélni. Vezérfonalként használtam M. McNAMARA dolgozatát.¹⁶

Az első probléma

Mit nevezünk rabbinikus irodalomnak? Teoretikusan viszonylag könnyű meghatározni, hiszen a *Talmud* irodalmát nevezhetjük annak. Azonban az egyik legnagyobb probléma, hogy ez az irodalom sokáig kritikai kiadás nélkül létezett, tehát egészen pontosan sem a szövegét nem lehetett meghatározni, sem a kiterjedését.¹⁷

A targumokkal és a targumok újszövetségi használatával foglalkozó tanulmányok egyidősek a rabbinikus párhuzamokkal foglalkozó tanulmányokkal.

judaista magyarázatával keltett feltűnést.

¹² HERBERT VON BOSHAM 12. századi egzégéta, PETRUS LOMBARDUS tanítványa volt, később pedig THOMAS BECKET titkára. A *Zsolutárok és Pál kommentárja* maradt ránk, idézi is RASIt (PL. 190, 1069–1476). Bővebb felvilágosítást erről a korról, illetve a kor bibliakutatásáról ld.: SMALLEY, B.: *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*. Bologna 1972.

¹³ LUBAC, H. DE: *Esegesi Medievale*. Roma 1972. Idézi M. G. GLENN-től az ismert mondást: „Ha Lyra nem írázott volna, Luther nem ugrott volna ki.” „Se Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset.”

¹⁴ ROSENTHAL, E. I.: *Rashi and the English Bible*. In: *Studia Semitica*, I. Cambridge 1971, pp. 56–85.

¹⁵ R. BACON (megh. 1214) az összehasonlító nyelvészet atyjának is tekinthető, bár inkább mint filozófus és csillagászt szokták emlegetni.

¹⁶ McNAMARA, M.: *Letteratura rabbinica e i Targumim*. In: RINALDO F. [ed.]: *Problemi e Prospettive di Scienze Bibliche*. Queriniana, Brescia 1981, pp. 67–109.

¹⁷ A targumok történetét ld. McNAMARA, M.: *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*. Rome 1966.

Az összes ószövetségi könyvnek van targumja, *Ezdrás* és *Nehemiás* könyvét kivéve. Létezik hivatalos targum, mint *Onkelosz Targuma* a Pentateuchushoz és *Jonathán Targuma* a (korai és későbbi) prófétákhoz. Ezenkívül van még a *Pseudo-Jonathán Targum* a Pentateuchushoz és egyéb töredékes (palesztinai) targumok. Ezek arám szövegek, amelyeknek latin fordításait a 17. században nyomtatásban is közzétették. A *Krónikák Targumát* később publikálták (1680; 1683; 1715).

A targumok használata az újszövetségi kutatásban a 17. század végén kezdődött, és ezért ugyanezek a szerzők használni kezdték a rabbinikus elődöket. A targumok használatának nehézsége azonnal világossá vált, amint kiderült, hogy egyes darabjai az 1. századnál későbbi időből származnak. BRIAN WALTON, amikor erről a témáról 1657-ben írt az *Apparatus*-ban, a *Biblia Polyglotta* londoni kiadását¹⁸ kísérő iratban, megjegyezte, hogy vannak targumok, amelyek feltételezik, hogy a keresztények a zsidók ellen vannak, vagyis vannak szövegek, amelyekben az Isten Igéje (*Memra*) egy jól meghatározható személyre vonatkozik, és a meghatározott szövegek messiási interpretációjával állunk szemben. Azonban ezek a szövegek írásban rögzültek a hagyományban, mivel maguk is a korábbi próféták olyan magyarázatai, melyek bekerültek a későbbi szövegekbe. Úgy gondolja, hogy *Onkelosz* és *Jonathán* sokkal régebbi a *Hagiografák targumánál* és *Pseudo-Jonathánnál*.

GUSTAV DALMAN tanulmányozta a Pentateuchus nyelvezetét a maga nyelvtanában.¹⁹ Az első kiadásban korábbra helyezi a *Pseudo-Jonathán Targumot* és a *Targum-töredékeket* (mindkettőt palesztinai targumnak nevezi, mert az arám nyelv, amelyen íródott, palesztinai), úgy véli, vannak bennük nagyon régi, kereszténység előtti részek is. Ettől az elképzelésétől azonban eléggé hamar eltávolodott, és később a palesztinai targumot nem tartotta annyira fontosnak. Valójában a targumokat általában nem fogadták el az újszövetségi kor judaizmusának használható tanúiként, mivel a legrégebbi kézírataikat viszonylag későre datálták: a *Pseudo-Jonathánt* és a *Targum töredékeket* a 16. századra. Ezért MOORE és BONSRIVEN nem használták ezeket a judaista vallás forrásaiként.

Az összevetések problémái

Voltak ugyan korai kezdeményezések ennek az irodalomnak a meghatározására, mint pl. a 17. századi szerző, CHRISTOPHER CARTWING által 1649-ben publikált *Mellificium hebraicum, seu observationes divesimodae Hebreorum, praesertim antiquorum, monumentis desumptae, unde plurima cum Veteris tum Novi testamenti loca ... explicatur* című mű.²⁰ Igazi szakértőnek JOHN LIGHTFOOT számít a *Horae Hebraicae et Talmudicae* című művé-

¹⁸ *Biblia Sacra Polyglotta, Prolegomenon XII.* London 1657, pp. 81–87.

¹⁹ DALMAN, G.: *Grammatik des Jüdisch-palästinischen Aramäisch.* Leipzig 1905, újranyomták Darmstadt 1960.

²⁰ Nyomtatásban megjelent a „*Critici sancti*” London 1660 IX. vol. columna 2943–3128; illetve Amsterdam 1698 VIII. vol. 2. része columna 1271–1426.

vel,²¹ amelyben az egyes szentírási könyvekhez tartozó magyarázatot külön publikálta. Ez a munkát fejezte be SCHÖTTGEN,²³ illetve folytatta tovább WETTSTEIN.²⁴ Annak ellenére, hogy nem volt meghatározva ez az anyag, folytatódott a két irodalom összevetése.²⁵ Ennek a munkának a csúcsa lett HERMANN STRACK és PAUL BILLERBECK műve: a *Kommen-tar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*.²⁶ STRACK—BILLERBECK munkáját az Újszövetséghez gyűjtött rabbinikus anyag tekintetében mind a mai napig senki sem múlta felül, annak ellenére, hogy sokan kritizálták.²⁷

Az összevetés problémái abból adódtak, hogy két nagyon különböző irodalmat kellett párhuzamba állítani. Ez csak válogatás révén volt lehetséges, ami mindig előzetes szempontok alapján történt, keresztény és zsidó részről is. Sok esetben a bizonyítandó téma érdekében történt a tematikai válogatás. A legnagyobb ilyen válogatást, STRACK—BILLERBECK gyűjteményét az a vád érte, hogy éppen azok számára használhatatlan, akiknek készült, hiszen az újszövetségi kutatók nem ismerik azt a szövegösszefüggést, amelyből az ominózus idézetet kiemelték az újszövetségi szöveghez.

A rabbinikus szövegek kora

Ez a probléma különösen erősen jelentkezett Pál és a rabbinikus irodalom kapcsolatának vizsgálata során. Az *Apostolok Cselekedeteiben* Pál azzal dicsekszik, hogy farizeus és farizeus fia (ApCsel 23,6, vö. 26,5). Ugyanezt olvashatjuk a *Filippi levélben* (3,5) is.

²¹ Az általánosan idézett rövid címmel szemben a teljes cím így hangzik: *Horae Hebraicae et Talmudicae in universum Novum Testamentum (in Theologiam Judeorum dogmaticam antiquam et orthodoxam de Messia) Quibus Horae J. Lightfooti in libris supplentur, Epistolae et Apocalypsis eodem modo illustrantur* 1–2 vol. Dresden e Leipzig 1733 e 1742.

²² Máté 1658; Márk 1663; 1Kor. 1664; János 1671; Lukács 1674, míg a Római levélre vonatkozó részt halála után publikálta RICHARD KIDDER 1678-ban.

²³ *Horae Hebraicae et talmudicae in universum Novum Testamentum*. Dresda 1733.

²⁴ JOHANN JACOB WETTSTEIN: *Novum Testamentum Graecum*. Vol. I–II. Amsterdam 1951, 1952. Az Újszövetség-kiadás lábjegyzetei nagyon gazdagok rabbinus utalásokban.

²⁵ NORK, F.: *Rabbinische Quellen und Parallelen zu neutestamentlichen Schriften*. Leipzig 1839; SIEGFRIED, C.: *Analecta Biblicas ad Novum Testamentum et Patres Ecclesiasticos spectantia*. Leipzig 1875 és a *Rabbinische Analekten*. Protestáns Teológiai Évkönyv. Bp 1876, pp. 476–480.

²⁶ H. STRACK meghalt 1922-ben. A munka oroszlanrészét elvégezte, de a művet P. BILLERBECK fejezte be. A tervet közösen dolgozták ki még 1906-ban. Az első kötet, *Das Evangelium nach Matthäus*, 1922-ben jelent meg. Ezt követték Márk, Lukács, János és az Apostolok Cselekedetei 1924-ben, és az Újszövetség „maradéka” 1926-ban jelent meg. Az exkurzusok kötetet 1928-ban publikálta. Mivel BILLERBECK is meghalt 1932-ben, az indexek JOACHIM JEREMIAS vezetésével láttak napvilágot 1956 és 1961-ben. Az első kötet bevezetőjében STRACK és BILLERBECK kijelenti, hogy a J. LIGHTFOOT által kezdeményezett hagyományhoz kapcsolódnak (1699), amelyet J. G. MUSCHEN, majd CHR. SCHRÖTTGEN és J. J. WETTSTEIN folytatott. Ennek a módszerek legutolsó képviselője F. DELITZSCH és AUGUST Q. WÜNSCHE volt.

²⁷ MONTEFIORE, C. G.: *Rabbinic Literature and Gospel Teaching*. London 1930; FIEBIG, P.: *Jesu Bergpredigt*. 1924; SMITH, M.: *Tannaitic Parallels to the Gospels*. Montana 1968; DANUBE, D.: *The New Testament and Rabbinic Judaism*. London 1956.

Nyilvánvaló, hogy Pál írásai többek között a rabbinikus véleményekkel is vitáznak, ²⁸ illetve azokkal, akik rabbik utódainak nevezik magukat. Ez a kijelentés ugyanis feltételezi, hogy a farizeusok utódai a Talmudban és a midrásokban rögzítették a farizeusi véleményeket. Nagy kérdés, hogy azok a rabbik, akikkel Pál vitázik, ugyanazt a hagyományt képviselték-e, mint a pár évszázaddal később rögzített Talmud tudósai.

Ez a vita azonban csak a 19. század végén kezdődött el. Ennek oka, hogy sokáig nem létezett olyan mű, amelyik a zsidó vallás rabbinikus–judaista változatának szisztematikus bemutatásával foglalkozott volna. Ilyen csak 1880-ban jelent meg. ²⁹ A vita másik szélsőséges nézőpontja az isteni kinyilatkoztatás motívumának eltúlzásából született, amely szerint Pál gondolatait ez uralta, és ehhez viszonyítva a hagyománynak a gondolkodására gyakorolt befolyása elhanyagolható.

Végül 1880-ban GEORG HENRICI volt az, aki felfedezte és leírta, hogy nem maga az ószövetségi törvény, hanem a késő-judaizmus vagy a „lélektelen rabbinizmus” volt az, ami meghatározó befolyást gyakorolt Pálra. Ezt a véleményét többen támadták, és ma sem általánosan elfogadott. F. DELITZSCH szükségét érezte, hogy a *Római levél* héber fordítását elkészítse, és a szöveg mellé illusztratív példákat illesszen a Talmudból és a Midrásból. ³⁰ Mások is a judaista hatások mellett érvelnek: O. PFLEIDERER ³¹ például WEBER dolgozatát olvasva kifejezetten a judaista tanulmányokban véli megtalálni Pál teológiájának kulcsát. Művének az 1890-ben publikált második kiadásában megengedi, hogy Pál sokkal inkább kora judaista rabbinizmusának a követője volt, mint azt korábban gondoltuk volna.

Ellentétes véleményen van A. B. BRUCE, aki PFLEIDERER véleményét kritizálva kijelentette: „Pálnak nem kulcsa a rabbinikus teológia ... A talmudi teológiának a paulinizmusra való szolgai alkalmazása Pfleiderer munkájának az egyik gyengesége.” ³² BRUCE idézi és osztja BEYSCHLAG W. véleményét: „kevés jelentőséget tulajdonít a páli kereszténység kreatív szellemének, és hangsúlyozza azokat a teológiai koncepciókat, amelyek ellene mondanak a farizeusi teológiának.” ³³ Pál és a farizeusi teológia összefüggése sokkal bonyolultabb, mint azt elsőre gondolnánk. ³⁴

²⁸ SCHWEITZER, A.: *Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart*. Tübingen 1911, angol fordítása London 1912.

²⁹ WEBER, W. F.: *System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud*. Göttingen 1880.

³⁰ HENRICI GEORG: *Das erste Sendsschreiben des Apostels Paulus and die Korinther*. Göttingen 1880.

³¹ PFLEIDERER, O.: *Paulinismus*. Berlin 1873. A második kiadása *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schrifte*. Uo. 1897.

³² BRUCE, A. B.: *St Paul's Conception of Christianity*. Edinburgh 1894.

³³ BEYSCHLAG, W.: *Neutestamentliche Theologie*. Halle 1891; angol ford.: *New Testament Theology*. Edinburgh 1895.

³⁴ HENRY ST. JOHN THACKERAY tanulmányozta ezt az összefüggést munkája egyik részében. THACKERAY, H. J.: *The Relation of St. Paul to Contemporary Jewish Thought*. London 1900.

JULIUS WELLHAUSEN úgy véli, hogy Pál és a rabbinizmus közötti kapcsolat annyira nyilvánvaló, hogy lehetetlen tagadni.³⁵ „Pál — írja — nem volt képes megszabadulni a rabbinista egzegézistól. Használta annak érvrendszerét egyszerűen a hitből fakadó megigazulás esetében is. A vallási meggyőződésének leglényegesebb pontjait azonban nem ez határozta meg.” Tehát egyrészt módszertani vonatkozásban mutat hasonlóságot, de nem elhanyagolható a tematikai hasonlóság sem: az angyalok által adott törvény (Gal 3,19) vagy a sziklára tett utalás, melyet követett Izrael a pusztában (1Kor 10,4). Olyan szövegekről van tehát szó, amelyeket THACKERAY tanulmányozott.

ALBERT SCHWEITZERnek az a meggyőződése, hogy a rabbinikus irodalomnak, ahogyan mi ismerjük, nincs semmi jelentősége Pál gondolatainak megértése szempontjából,³⁶ következésképp nem is értékelhető a rabbinizmus újszövetségi megjelenéseként.³⁷ C. G. MONTEFIORE a judaista rabbinizmus leírását adja (véleménye szerint Kr. u. 300–500-ig beszélhetünk róla), de mivel ezen judaizmus és a között, ami ellen Pál küzd, különbség van, úgy véli, hogy Pál nem is igazán ismerte a palesztinai judaizmust.

Felvetődik tehát többféle judaizmus léte: a palesztinai judaizmusé, a diaszpóra judaizmusé — ami arra hívja fel a figyelmet, hogy magát a judaizmust kellene jobban megismernünk, hogy pontosabb ítéletet alkothassunk Pál és a judaizmus kapcsolatáról. Ezt a feladatot végezte el WEBBER,³⁸ aki úgy mutatta be a judaizmust, mint a kereszténység ellentétét; valamint WILHELM BOUSSET³⁹ is. WEBBER elfogultságát egy másik szerző, GEORGE FOOT MOORE tette szóvá,⁴⁰ bár őt is sokan kritizálták, s ebben a kritikában talán a keresztény szerzőknek a judaista írókkal szembeni elfogultsága is megmutatkozik. Feltétlenül meg kell említenünk EMIL SCHÜRER nagyon nagy hatású művét is,⁴¹ melynek második kiadása⁴² vált igazán ismertté. Hasonló címen vizsgálta meg ugyanezt a rabbinikus anyagot WEBBER is. BOUSSET vizsgálódása viszont úgy tekinti a rabbinikus irodalmat, mint az Újszövetség kritikáját. Azt állítja, hogy az újszövetségi korban a legjobb judaista írások mind apokaliptikus alkotások voltak. Tehát újabb műfajra irányul a figyelem. MOORE munkájára⁴³ azért kell felfigyelnünk, mert ő talán az elsők között volt, aki úgy mutatta be a judaizmust, mint a rabbinikus hagyomány autentikus forrását, és meg volt győződve arról, hogy amit bemutat,

³⁵ WELLHAUSEN, J.: *Israelitische und jüdische Geschichte*. 1907.

³⁶ SCHWEITZER, A.: *Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart*. Tübingen 1911.

³⁷ SCHWEITZER, A.: *Judaism and St. Paul. Two Essays*. London 1914.

³⁸ WEBBER, W.: *System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud*. Tübingen 1880.

³⁹ BOUSSET, W.: *Die religion des Judentums in neutestamentlichen Zeitalter*. Berlin 1903; 1906.

⁴⁰ MOORE, G. F.: *Christian Writers on Judaism*. In: *Harvard review* 14 (1921), pp. 197–254.

⁴¹ SCHÜRER, E.: *Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte*. Leipzig 1874.

⁴² SCHÜRER, E.: *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*. Leipzig 1874; a második kiadást fordították angolra és egészítették ki VERMES G., FERGUS MILLAR és MATTHEW BLACK: *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*. I. vol. Edinburg 1973; II. vol. 1979.

⁴³ MOORE, F. C.: *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of Tannaim*. 1–2. vol. Cambridge 1927; 3. vol. 1930.

az „a zsidóság normatívája”. Ezzel a munkával analóg a francia JOSEPH BONSIRVEN alkotása.⁴⁴

Mi, akik megszoktuk, hogy az Újszövetség kánoni iratait úgy olvassuk, mint az egyház hitsszabályát, könnyen úgy kezeljük ezeket is, mintha a rabbinikus zsidóság kanonizál tekintélyű írásai lennének, s ebből következően az egész zsidóság véleményét tükröznék.

A midrás-hagyományok és az Újszövetség

Az 1930–50-es évek nyúlnak vissza a műfaj utáni érdeklődés kezdetei. Az ötvenes évek közepén változás állt be az Újszövetség rabbinista szempontú kutatásában. Ennek oka a midrás-tanulmányokban keresendő, amelyeknek új lendületet adott a qumráni tekercsek felfedezése és tanulmányozása is, hiszen a *peser* mint értelmezési forma különösen a Qumránból előkerült kommentárokból fordult elő.

Csak néhány szerzőt említünk, ezen a területen úttörőnek számít W. J. DOEVE monográfiája,⁴⁵ amely megpróbálja áttekinteni a rabbinikus egzegézis újszövetségi használatát LIGHTFOOTól kiindulva. Aprólékosan szemügyre veszi az Újszövetség vizsgálatánál a rabbinikus adatok megengedhetőségének és az alkalmazhatóságának kérdéseit. Ezért foglalkozik a szentírás-értelmezés Tanaita korszakával, és a zsidó szentírás-értelmezést kapcsolatba hozza az Újszövetséggel. Tanulmányozza az *Isten országa*, az *emberfia*, a *Messias* témákat és ké olyan midrást is, amelyik Krisztus feltámadására vonatkozik az Apostolok cselekedeteiben végül ezen anyag megszilárdulását vizsgálja a hagyományban. DOEVE munkájának fontossága abban áll, hogy a midrás-tanulmányoknak és a zsidó egzegetikai módszereknek nagy jelentőséget tulajdonít az evangéliumok megértésében. Sok évvel később MERILL P. MILLEI azt írta: „Doeve munkáját széles körben mellőzték, azonban éppen az ő munkássága hívta fel a figyelmet a zsidó egzegézis módszerére, és nyitotta meg azt az új lehetőséget a evangéliumok műfajának értelmezésében, amely az evangéliumok hagyománya idejéig feltételezhetően szokásban volt.” Szintén jelentős szerző RENÉE BLOCH,⁴⁶ akiről azért senki sem szabad megfeledkeznünk, hiszen ő az első, aki meghatározta azokat a kritériumokat,⁴⁷ amelyek segítségével datálni lehet az egyébként meghatározhatatlan korú rabbinikus hagyományt.⁴⁸ A következő kritériumokat állította fel: 1. a rabbinikus midrás mindenekelőtt Szentírás; 2. prédikációs jellegű; 3. olyan tanulmány, amely nagyon ügyel a Szentírás szövegére; 4. az érdeklődése praktikus, és a szentírási szöveget a saját korára alkalmazza

⁴⁴ BONSIRVEN, J.: *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus Christ*. Paris 1935.

⁴⁵ DOEVE, W. J.: *Jewish Hermeneutics in the Gospel and Acts*. Assen 1954.

⁴⁶ BLOCH, R.: *Scripture in Judaism: Glimpses on the Origin of Midrash*. In: *Cahiers Sioniens* 8 (1954), pp. 9–34.

⁴⁷ BLOCH, R.: *Methodological Note for the Study of rabbinic Literature*. In: *Recherches de Science Religieuse* 43 (1955), pp. 194–227.

⁴⁸ *Midrás*. In: *Supplément au Dictionnaire de la Bible* vol. 5 (1957), coll. 1263–1280.

BLOCHnak az a véleménye, hogy a rabbinikus midrás a Bibliából ered. Ez lesz a kiinduló pontja a 30-as években ANDRÉ ROBERT kutatásainak.⁴⁹

BLOCH vizsgálódásával egy időben dolgozott ezen a területen VERMES GÉZA. Kutatásainak különböző részleteit végül egyetlen kötetben tette közzé.⁵⁰ VERMES elfogadta BLOCH midrás-elképzeléseit, különösen annak központi gondolatát: „különbség van a bibliai és a későbbi rabbinikus midrás között”, amely felfedezhető a Pentateuchus palesztinai targumai-ban és a midrás fejlődésében. VERMES folytatta dolgozatait a Holt-tengeri rabbinikus midrásról, illetve a Midrás és a Biblia kapcsolatának vizsgálatáról.⁵¹

Farizeusok és rabbik

A farizeusok és a rabbik kapcsolata kulcskérdés az Újszövetség és a rabbinikus hagyomány összevetésének jogossága szempontjából. Ha a rabbik a farizeusok utódai voltak, akkor a rabbinikus hagyomány, ami már az újszövetségi korban létezett, egybetartozik a farizeusi irodalommal, mivel éppen ez az oka annak, hogy az utóbbi években számos publikáció látott napvilágot a rabbik és a farizeusok kapcsolatáról.⁵²

Hála JOSEPHUS FLAVIUSnak, a farizeusok történetét a Kr. e. II. századig többé-kevésbé nyomon követhetjük, és feltételezhetjük, hogy hagyományuk ugyanilyen régi.⁵³ Általánosan elfogadott, hogy a rabbik a farizeusok utódai és a rabbinizmus a farizeusi elképzelések folytatása, mivel a három zsidó „párt”-ból — ahogyan ezeket nevezik — csak egy élte túl a

⁴⁹ ROBERT, A.: *Les attaches littéraires bibliques de Prov 1–5*. In: *Revue Biblique* 43 (1934), pp. 42–68; 172–204; 374–384; 44 (1935) pp. 344–365; —: *Le genre littéraire du Cantique des Cantiques*. In: *Vivre et Penser*, III. série (1944), pp. 192–213; —: *Littéraires, genres. Supplément au Dictionnaire de la Bible*, 5. vol. (1957), coll. 405–421.

⁵⁰ VERMES G.: *Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies*. Leiden 1961.

⁵¹ VERMES, G.: *From the Beginnings to Jerome; The Cambridge History of the Bible*. Cambridge 1970.

⁵² MICHEL, A. és MOYNE, J. LE: *Pharisiens*. In: *Supplément au Dictionnaire de la Bible* vol. 7. (1966), coll. 1022–1115. (Gazdag bibliográfiával.) SCHÜRER, E.—VERMES, G.: i. m., 2. vol., 1979, pp. 381–403; RIVKIN, E.: *Pharisees*. In: *Supplementary Vol. Interpreter's Dictionary of the Bible*, Abingdon, Nashville 1976, pp. 657–663.

⁵³ JOSEPHUS FLAVIUS első utalásai a farizeusokra a Makkabeus Jonatánnal kapcsolatosak (Kr. e. 160–142). (Vö.: Ant 13,10,5–6) Igen kellemetlen szituációba kerültek, amikor egyikük megjegyzést tett arra vonatkozóan, hogy JOHANNES HIRKANUSnak távoznia kellene a főpapságból. Ebben az összefüggésben beszél JOSEPHUS a népre gyakorolt hatásokról. Azt is megjegyzi, hogy HIRKANUS belépett a szadduceus pártba. Miután eltávolodott a farizeusoktól, mivel „eltörölte a szabályokat, amelyeket a nép számára alkottak és amelyekhez ők is tartották magukat”, Josephus azt is közli, hogy a farizeusok közöltek olyan előírásokat a néppel, amelyeket az előző generációktól vettek át, amelyeket nem rögzített Mózes törvénye (Ant 13). Ezeket a törvényi szabályokat Hirkanus idején megemlíti a Mísna is (Ma'asar Shenit 5,15; Sotah 9,0). Ebből úgy tűnik, hogy már Kr. e. 120 körül a farizeusok törvényei nagyon fejlettek voltak és olyan erősek, hogy azokkal már az uralkodónak is számolnia kellett. A farizeusok visszaszerezték a befolyásukat ALEXANDRA KIRÁLYNŐ idején (Kr. e. 76–67), és a szabályait teljes szigorral betartatták (Ant 13,16,2; Bell. Jud. 408§; 1,5,2 111§), a nép engedelmeskedett nekik, és befolyásuk a nép fölött egyre növekedett. Josephus azonban, amikor Archelaus uralkodásáról ír, megjegyzi, hogy a farizeusok elképzeléseik és tanaik miatt nagyon befolyásosak voltak a városban, minden imát, és az isteni kultusz mindegyik cselekedetét a tanításuk előírásai szerint végezték (Ant 18,1,4 15§).

jeruzsálemi templom lerombolását, és ezek a farizeusok voltak. Megjegyezzük, hogy a rabbinikus elképzelés ugyanaz, mint ami a történelemben egészen GAMALIELig, SHAMAIig és HILLELig vezethető vissza, őket mindhármukat farizeusként tartották számon. Ez az elképzelés azonban annyira zavaros és annyi modern kutató vitatta, hogy tanácsos csak bizonyos megszorításokkal elfogadni. Az egyik érv, hogy azt a nevet, amellyel a farizeusokat illeték (héber: *perussim*), azokra alkalmazták a rabbinikus források, akiket az Újszövetség is megnevez. ⁵⁴ Ezen érv ellen felhozhatjuk, hogy a *perussim* (mely gyakran utal a farizeusokra) de a rabbinikus és anti-perussim szövegek nem utalhatnak Kr. e. 70-nél korábban létezett csoportra. A hagyományos nézet a védelmükben azt emeli ki, hogy a farizeusok tanának legfontosabb tézisei (az ősök hagyományának tiszteletben tartása, a szóbeli hagyomány, Mózes törvénye, a test feltámadása) jelen vannak a rabbinizmusban is.

A nagy kérdés, hogy vajon a farizeusok a Kr. u. 70 előtti időszakban képviselték-e a zsidóság véleményét vagy sem. Erre vonatkozóan JOACHIM JEREMIAS bizonyos számításokat végzett. ⁵⁵ Szerinte Palesztina lakossága Jézus idejében kb. 500.000 és 600.000 fő között lehetett. JOSEPHUS FLAVIUSTól tudjuk (Ant. 17,2.4 42\$), hogy a farizeusok száma Heródes idején 6.000 volt. Százalékban számolva tehát nem alkotnak jelentős csoportot, és számuk nem sokkal haladja meg az esszénusokét, akiket szintén JOSEPHUS (Ant 18,1.5. \$20; vö.: Philón: Quod omnis probus lieber 12,75) 4.000 fölértire becsül. Azonban elhamarkodott lenne relatíve kis számukból messzemenő következtetéseket levonni. Hiszen JOSEPHUS FALVIUS is megjegyzi, hogy — ennek ellenére — igen nagy volt a befolyásuk. Azt mondhatjuk, hogy a lakosság nagy része az ő tanításukat követte a *haláka* esetében, és sajátos tanaikat, pl. a feltámadásról, nem kellett igazolniuk. Mindenesetre azt nem állíthatjuk, hogy a korszak judaizmusának egyetlen *fő irányzata* a farizeizmus lenne. Egy időben a kutatók megkísérelték az egyes apokrifokat vagy a kánoni írásokat is (pl. *Hénok, Salamon zsoltárai*, PSEUDO-PHILÓN: *Bibliai régiségek, IV. Ezdrás, II. Báruk*) ebből vagy abból a csoportból levezetni. Ma már kevesen kísérleteznek ezzel.

Ennél fontosabb kérdés az, hogy vajon a rabbinikus irodalom mennyire jelenik meg a Kr. u. 70 előtti farizeizmusban. Meg kell jegyeznünk, hogy az általunk ismert rabbinizmus egyetlen személyen, a HILLÉL iskolájából való JOHANNAN BEN ZAKKAI-on keresztül jutott el hozzánk. Kétséges, hogy egyedül az általa vagy iskolája által közvetített hagyomány olyan gazdag és változatos lenne, mint az I. sz. első felében létező, a 70 előtti farizeizmusnak a két legjelentősebb és legbefolyásosabb iskolájáé: SHAMMAI és a HILLÉL iskolájáé. Nem szabad elfelejtenünk, hogy a *Palesztinai Talmud* (Git 9,11) mutatja be így SHAMMAI iskoláját. Könnyen elképzelhető, hogy a Kr. u. 70 előtti *haláka* is egy fejlődési folyamaton ment keresztül, és a Jézus idejében elfogadott álláspontjai megváltoztak az évszázad második felére. A zsidó kutató, SOLOMON ZETLIN arra figyelmeztet, hogy a rabbinikus irodalom

⁵⁴ BUCHANAN, G. W.: i. m. (42? jegyzet). In: *Biblical Theology Bulletin* 7 (1977), p. 121. A 27. jegyzet idézi BOWKER, J.: *Jesus and the Pharisees*. Cambridge 1973, p. 1.

⁵⁵ JEREMIAS, J.: *Jerusalem zur Zeit Jesu*. Göttingen 1962; *Jerusalem in the Time of Jesus*. London and Philadelphia 1969.

általunk ismert formái nem mind léteztek és voltak érvényben Jézus idejében. ⁵⁶ Hasonló F. C. BURKITT véleménye is. ⁵⁷

JACOB NEUSNER, ⁵⁸ miközben nem tagadja, hogy a *Misna* traktátusainak egy része állhat Kr. u. 70 előtti törvényekből, állítja, hogy az egész mégis olyan légkört sugároz, mintha az élet nem lenne a farizeusok ellenőrzése alatt. Valószínűleg a rabbinizmus leginkább abban különbözött az antik farizeizmustól és rabbinizmustól, hogy másként vélekedett az apokaliptikáról. JOHANNAN BEN ZAKKAI eszerint olyan jámbor misztikus volt, aki tiltakozott az apokaliptika ellen, mely — úgy látszik — csak Kr. u. 70 után kezdett kifejlődni. ⁵⁹

A Targumok ősisége

A 40-es években két esemény történt, amely meghatározta a Targum kutatásának további körülményeit és irányát. ⁶⁰ Az egyik ilyen tudományos esemény a qumrani kéziratok felfedezése volt, melyeket 1947-től kezdtek el publikálni; a másik esemény 1949-ben a *Palesztinai Pentateuchus Targum* teljes másolatának a felfedezése a Neofiták gyűjteménye kéziratában a Vatikáni könyvtárban (egy kézirat, amelyet *Codex Neofiti I.* néven ismernek). Ez a két felfedezés irányította a figyelmet a targumokra, és ettől az időtől kezdik számolni a modern targum-tanulmányokat. ⁶¹ A modern targum-kutatók sorát RENÉE BLOCH ⁶² nyitja meg, őt követi VERMES GÉZA ⁶³ és sokan mások. ⁶⁴

PAUL KAHLE 1959-ben adta ki a *Kairói Geniza* című művét, amelyben így fejezte ki a *Palesztinai Targum* fontosságát:

⁵⁶ ZEITLIN, S.: *The Halaka in the Gospel and its Relation to the Jewish Law at the Time of Jesus*. In: *Hebrew Union College Annual* 1 (1924), pp. 357–373.

⁵⁷ BURKITT, F. C.: *Jesus and the Pharisees*. In: *The Journal of Theological Studies* 28 (1927), pp. 392–397; A farizeusok és a rabbik kapcsolatáról ld. még SANDERS, E. P.: *Paul and Palestinian Judaism*, New York 1965, pp. 60–62; BUCHANANN, G. W.: *The Consequences of the Covenant*. Leiden 1970, pp. 259–267.

⁵⁸ NEUSNER, J.: *The Modern Study of Mishna*. Leiden 1973.

⁵⁹ DAVIES, W. D.: *Apocalyptic and Pharisaism*. In: *Christian Origins and Judaism*. New York 1940, pp. 19–30. A miszticizmustól ld. SCHOLEM, C. G.: *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York 1961; —: *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*. New York 1965; SANDERS, E. P.: *Paul and Palestinian Judaism*. New York 1965, pp. 220 s.

⁶⁰ A targumok történetét ld. McNAMARA, M.: *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*. Rome 1966.

⁶¹ Ennek bibliográfiáját ld. McNAMARA: *Half Century of Targum Study*. In: *Irish Biblical Studies* 1. (1979), pp. 157–168.

⁶² BLOCH, R.: *Note méthodologique pour l'étude de la littérature rabbinique*. In: *Recherches de Science Religieuse* 43 (1955), pp. 194–227.

⁶³ VERMES, G.: *Scripture and Tradition in Judaism*. Leiden 1961.

⁶⁴ NICHOLS, P.: *Targum and New Testament. A Bibliography together with a New Testament Index*. Biblical Institut Press, Roma 1967; GROSSFELD, B.: *A Bibliography of Targum Literature*. Cincinnati e New York 1972; DÉAUT, LE R.: *The Current State of Targumic Studies*. In: *Biblical Theology Bulletin* 4 (1974), pp. 3–32; 243–289.

„A *Pentateuchus Palesztinai Targumából* került elő a legfontosabb anyag, amely a kereszténység előtti időből származik, ezt mindenkinek tanulmányoznia kell, aki meg akarja érteni a zsidóság szituációját a kereszténység születésének időszakában. Ezt az anyagot egy olyan nyelven birtokoljuk, amely hasonló volt az első keresztények nyelvezetéhez. Olyan anyagról van szó, melynek fontosságát nehéz lenne elúlozni.”⁶⁵

Ez nem csak a szöveg-hasonlóságok miatt igaz. A közös vagy hasonló teológiai koncepciók szempontjából is érdekessé vált a *Palesztinai Pentateuchus targum* és az *Újszövetség* egymáshoz fűződő kapcsolatát vizsgálni. A targumokban például széles körben használják az *Úr igéje* (Memra) vagy az *Úr dicsősége* kifejezéseket, ahol a dicsőség a *Sekina* (jelenlét), s talán ezzel utalnak az isteni transzcendenciára. Feltételezik, hogy ez a gyakorlat hatással volt a *Logosz* és a *dicsőség* stb. fogalmak értelmezésére az evangéliumokban is. Beszélnek a targumok arról is, hogy Isten az akarát a népével Igéjén (arámul *Dibbera, Dibbura*) vagy Lelkén, Szentlelkén keresztül közli. Elképzelhető, hogy a 2Kor 3,17 targumi magyarázatokra vezethető vissza. A *Pentateuchus palesztinai Targuma* néha úgy beszél Istenről, mint *tietek-ről* (tied, övé „az ég Istene”); sőt, olvashatunk személyekről, akiknek elismerése „az *Atya által, aki az égben lakik*” történik. A targumokban minden további nélkül találunk ilyen kifejezést: „*Legyetek irgalmasok, amint a ti mennyei Atyátok is irgalmas.*” Sőt, idézhetünk más targumi kifejezéseket is, mint „*az ítélet napján*” vagy „*evilág — eljövendő világ*”, „*Gehenna*”, „*megváltó*”, „*megváltás*”. Természetes lenne azzal a megállapítással fejezni be ezt az eszmefuttatást, hogy Jézus és az első keresztények nem tettek mást, mint ezeket az általánosan használt fogalmakat és az Atya kinyilatkoztatását is Jézusra alkalmazták egy újabb tartalommal.

Minden okunk megvan arra, hogy feltételezzük, a targumok és az *Újszövetség* közötti kapcsolat túlmutat a felsorolt fogalmak azonosságán vagy rokonságán. Úgy tűnik, a targumoknak van egy speciális teológiája, hagyományról alkotott elképzelése, bizonyos szemléletmódja a bibliai eseményekről, személyekről és rítusokról, pl. az *Éden kertjéről* vagy *Izsák áldozatáról* vagy a *felajánlásáról* (Aqedah) (Ter 22); *Jákob létrájáról* (Ter 28); *Jákob kútjáról* (Ter 28); a *körülméletlésről*; a *forrásról* vagy *kútról*, amelyet a pusztai vándorlás idején követni véltek a zsidók (1Kor 10,4; *Palesztinai Targum Számok* 21,16–20) stb.

Arra is érdemes odafigyelni, hogy a rabbinikus hagyományban Izsák áldozatát vagy felajánlását kiengesztelő jellegű áldozatként értelmezték, és néhány újszövetségi kutató úgy véli, hogy Krisztus halálának értelmezését Pál ezen rabbinikus hagyomány fényében alakította ki. A Tórát gyakran említik a targumokban és azonosítják az Isten bölcsességével (mint a *Sirák fia könyve*), vagy az élet fáját megváltó jelleggel ruházzák fel. Egyes kutatóknak az a véleménye, hogy ezek a Tóráról vallott judaista elképzelések Pálnak előzetes anyagként szolgáltak, hiszen ő is ilyeneket mond Krisztusról (Isten bölcsessége, az élet illata, kapuja stb...). Pál ez esetben alkalmazta volna Krisztusra azt a judaista hagyományt, amelyet a targumokban a törvényre vonatkoztatva talált.

⁶⁵ KAHLE, P.: *The Cairo Geniza*. Oxford 1959.

Végre odáig is eljutottunk, hogy közzétették az arám szövegek kritikai kiadását és az ezekből készült fordításokat modern nyelveken. Különös érdeklődés ébredt a targumok nyelvtana iránt is. Elkészítették a *Neofiták targumának* nyelvtanát, bár nem publikálták teljes egészében. A kutatások felfedték, hogy a *Palesztinai Targum* csaknem teljesen azonos a *Neofiták targumával* (másolták a 16. század elején), és ezt használta RABBI NATHAN BEN YEHIEL († 1106), akinek szótár-összeállítása ismert (*Aruk*). A Targum szövege, a régi **Kairói Geniza** és a régi rabbinikus idézetek segítségével láthattuk, hogyan lehetséges meghatározni a Targum útját egészen a 7. századig. A Midrásnak a targumok szövegével való kapcsolata — és a rabbinikus midrással való kapcsolata — még vita tárgyát képezi. RABBI MENAHEM KASHER tanulmányozta a targumok midrását és a neofitákét is, különösen a 24. fejezetet (az ő kötetében a 25. kötetet), a *Torah Shelemah*-ot.⁶⁶ Az ő álláspontja, hogy az *Onkelosz Targum*, a *Pseudo-Jonathán* és a *Neofiták targuma* olyan régi, mint a legrégebbi zsidó hagyomány (mint Bet Hillel és Bet Shammai).

A nyelvezet régisége

Kérdés, vajon a targumok arám nyelve, a *Pentateuchus palesztinai Targumának* (és különösen a *Neofiták Targumának*) arám nyelve a Kr. u. I. század palesztinai arám nyelvét képviseli-e. A *Palesztinai Targum* nyelve szorosan összefügg a galileai arámmal, amelyet a midrásokban is megtalálhatunk. Nincsenek bizonyítékok arra, hogy a Kr. u. 200 előtti arám nyelv Kr. u. 200 után dialektusból hirtelen a specialisták nyelvvé vált volna. *Onkelosz* és *Jonathán* (a prófétákhoz írt) arám nyelve emellett kapcsolatban van Qumrán arám nyelvvel. Egyesek állítják, hogy Qumrán arám nyelve lenne az a palesztinai irodalmi arám, mely a Judeai iskola lerombolásáig létezett, ami a BAR KOCHBA-felkelésnek Kr. u. 135-ben történt szétverése miatt következett be. Azt kell tehát mondani, hogy minden 135 előtti dokumentum ezen a standart arám nyelven íródott, és minden olyan dokumentum, amely nem ezen az arám nyelven íródott, Kr. u. 135 utáni. Egy héber kutató ebből az argumentumból kiindulva *Onkelosz* és *Jonathán targumát* Kr. u. 135 előttinek gondolta, többen viszont — ugyanebből az argumentumból — a *Palesztinai targumot* Kr. u. 135 utánra datálják.

A nyelvezet nyilvánvalóan későbbi, de lehetséges, hogy sokkal korábbi hagyományt őrzött meg. Rendelkezésünkre áll már egy, a *Palesztinai Targumnál* korábbi, sokkal régebbi targum is, ami Qumránból származik (11QtargJob; 4QtargJob; 4QtargLev). A Qumránban taált szövegek irodalmi fordítások a tipikus targum-sajátosságok (hagyomány) nélkül, ami

⁶⁶ Héberül Jeruzsálem. A teljes cím angolul: *Aramaic Version of the Bible. A Comprehensive Study of Onkelos, Jonathan, Jerusalem Targums and the Full Jerusalem Targum of the Vatican Manuscript Neofiti I. The origin and methods of the three Targums, their relation to one another, and an analysis of their use as source in Post-Biblical Literature.* Fejezetenkénti összefoglalókat készített A. DIEZ MACHO, in: *Neofiti I. Targum Palestinese. MS de la Biblioteca Vaticana. Tomo V. Deuteronomio.* Madrid 1978, pp. 41*–82*.

azt sejteti, hogy ezek későbbiek lennének. Hozzájuk viszonyítva más qumráni szövegek sokkal régebbinek látszanak, és nem galileai arám nyelven születtek.⁶⁷

Nagyon fontosak a qumráni targumokban található hiányok (hogy ezeket Qumránban készítették-e vagy azon kívül, az más kérdés). A hagyományos targum-sajátosságok közé tartozik az abszolút szavaknak a használata, mint *Memra*, *Sekina* stb. A *m'mr* arám fogalom mindössze kétszer fordul elő a 11Qtarg Job-ban (Col 28,9 Job 36,2 és col 33,8, Job 39,27), de csak szó, illetve *parancs* értelemben. Egyik előfordulása sem a targum hagyományos abszolút szóhasználatának a példája. Ezen az alapon a *Memra* mint abszolút fogalom ősisége és a kereszténység előtti használata kétségbe vonható, talán a *Sekina*, a *Dibbera* és más fogalmak használatához (ld. pl. „*Szentlélek*”) hasonlóan.

Közismert, hogy palesztinai és más targumokat is használtak a zsinagógai liturgiában, és feltételezhetjük, hogy eredetük is a zsinagógából való. Egy tanulmány kimutatta,⁶⁸ hogy ez a lehetőség ugyan fennáll, mégsem bizonyított, hogy a rabbinikus targumok eredete szóbeli, és hagyománya, a targum módszere is a zsinagógai liturgiából vezethető le. Ezzel kapcsolatban végül még azt is meg kell jegyeznünk, hogy az első század zsinagógai liturgiájában nem ismert, nincs rá példa, hogy a törvény és a próféták szövegeit arámul olvasták volna fel.

A jövő perspektívái

A rabbinikus tanulmányokról és a targumról mondtak talán meggyőztek arról, hogy mennyire fontos ennek az anyagnak ismerete az Újszövetség megértéséhez, aminek alapfeltétele, hogy a rabbinikus hagyomány és az ismert targumi hagyomány visszavezethető legyen az újszövetségi korra. Ha ez nem áll fenn, akkor használatának jogosságát kérdőjelezhetjük meg az újszövetségi tanulmányokban.

Az újszövetségi tanulmányok esetében a rabbinikus targumi anyag használóinak viszonylagos pozíciói abból a komoly tartózkodásból adódnak, amelyet a rabbinikus anyag használatának ellenzői elfoglálnak. A távolság, amely a rabbinikus anyag használóit és a használat tagadóit egymástól elválasztja, eltörölhető anélkül, hogy újabb érvet vezetnénk be az eddig elhangzottak közé, pusztán a régieket kell újra átgondolni.

Mik lesznek a rabbinikus vagy targumi tanulmányok távlatai az elkövetkező években, ami ezen tanulmányoknak az Újszövetséggel való kapcsolatát meghatározza? Úgy tűnik, hogy fejlődni fognak. A rabbinikus anyag forma-kritikai elemzése még nagyon az elején tart, és a vele foglalkozó tanulmányok is számos ponton még gyerekcipőben járnak. Ugyanezt mondhatnánk a targum-tanulmányokról is. Az is nagyon valószínű, hogy a továbbiakban is folytatódik a kritikus elemzés. Egyre nagyobb figyelmet szentelnek a targumok nyelvezetének. Valószínű, hogy a továbbiakban is használni fogják a rabbinikus és targumi kutatások eredményeit az újszövetségi tanulmányokban. A rabbinikus és targumi anyag ellen felhozott

⁶⁷ FITZMYER, E.: *The Aramaic Language an the Study of the New Testament*. In: *Journal of Biblical Literature* 99 (1980), pp. 5–21. Különösen érdekes a tanulmány 18–20 oldala.

⁶⁸ GRABBE, L. L.: i. m. In: *Journal of Biblical Literature* 98 (1978), p. 394.

egyes érvek nem számítanak többé újdonságnak, és ezek nem tartóztathatják fel a további kutatást.

A legújabb ellenvetés, hogy a rabbinikus és targumi irodalom egyes esetekben függ az újszövetségi keresztény irodalomtól. A felvetett eseteket kritikailag még tovább kell vizsgálni, hogy az eddig tett észrevételek valóban helytállóak-e. Amire még szükségünk lenne, az a rabbinikus hagyomány és a patrisztika kapcsolatának vizsgálata. Egyes egyházak ugyanis szoros kapcsolatban voltak a zsidókkal és hagyományaikkal, de nem tűnnek felelősnek azért, hogy a zsidók valamilyen módon megváltoztatott elemeket kölcsönöztek a kereszténységből. RAPHAEL J. LOEWE úgy véli, hogy az *Énekek éneke targuma* Órigenésztől függ.⁶⁹ Mindenesetre azt is kimutatta, hogy ez a targum különösen késői alkotás.⁷⁰

Jogosan feltételezhetjük: ha a rabbinikus és a targumi adatok használata az újszövetségben igazolva lesz is, attól még nem válik bizonyítottá, hogy ez az anyag Kr. u. 70 előttre vezethető vissza, olyan értelemben, mint ahogyan a qumráni szövegek és az apokrifek nagy része Kr. u. 70 előttre datálható. A rabbinikus vagy targumi adatokról alkotott vélemények különbözősége adódhat abból is, hogy másként értelmezzük a hagyomány ősiségét. A qumráni szövegeket paleográfiai adatok és a nyelvezet alapján datálhatjuk. A rabbinikus vagy targumi irodalom és az Újszövetség közötti sokszínű kapcsolatból született meg az az elképzelés, hogy ennek a hagyománynak a központi része 70-nél korábbi vagy egyidős az újszövetségi korral, akkor is, ha kimutatható, hogy ennek a hagyománynak minden egyes darabja későbbi. A két gyűjtemény egymáshoz való kapcsolódásának pontjai hosszú évszázadokon keresztül keletkeztek — a haláka fogalmai, elképzelései, kifejezései, gondolkodásmódja és ítéletalkotása, valamint a héber szentírás-használat stb. arra engednek következtetni, hogy ez a kapcsolat több, mint alkalmi jellegű volt.

Ehhez az eszmefuttatáshoz még hozzákapcsolhatjuk, hogy igen valószínű, hogy annak központi magva, ami a Kr. u. 70 utáni katasztrófában nyilvánvalóvá lett és annak, ami Jamniában a hagyomány anyagaként elfogadottá vált, 70 előttre nyúlik vissza, és nem új szülemény. A megszilárdulás művét inkább a hagyomány összevonásának, abból való válogatásnak és nem egy olyan új hagyomány megeremtésének nevezhetjük, ami nem volt tekintettel a már meglévőre. Erről az alapról érvelhetünk a folyamatosság mellett, ami nemcsak azt jelenti, hogy ami volt, azt generációról generációra továbbadták, hanem a *haláka* anyagának szombati használata, a szavazatok és az ítéletet (*qorbán*), tekintetében továbbiakban forrásnak tekintették. A *haláka* részeiből azonnal variációk keletkeztek, míg a központi érdeklődése mindig ugyanaz maradt. Az időt és tényeket valószínűsít, és az újszövetségi kutatók ezeket azzal is igazolták, hogy ezen hagyomány felé fordultak, az evangéliumi üzenet születését és fejlődését meghatározandó.

Ezt kijelentve természetesen nem azt akarjuk mondani, hogy a rabbinikus vagy targumi források kutatása közben elhanyagolhatnánk a kritika alkalmazását. Az anyagot a rögzítés előtt kritikus érvek szerint megrostálták, és ez az írott verzió lett később a fokozatos átdolgozás tárgya.

⁶⁹ RAPHAEL, J. LOEWE: *Apologetic Motifs in the Targums to the Song of Songs*. In: *Biblical Motifs* [ed.: A. ALTMANN], Cambridge, Mass. 1966, pp. 159–196.

⁷⁰ Id. DÉAUT, R. LE: *Introduction à la littérature targumique*. Roma 1966, pp. 140.

Produced with ScanTopDF

SZABÓ JÚLIA

CSONTVÁRY ÉS A CÉDRUSOK

CSONTVÁRY TIVADAR¹ a történelmi tájfestészet egyik kiemelkedő képviselője. A történelmi táj, számára nemcsak a haza földje, a történelmi Magyarország, s a Monarchia tájai, hanem a bibliai Kelet és az európai kultúra számos színhelye. Mindezeket hazai előzmények alapján formált személyes mítoszában egy tágabb haza képzetébe építi bele. Igen fontos szerepet játszanak több festményén a táj történelmi múltját felidéző romok² és a táj jelenét bemutató városi élet ábrázolásai.

Csontváry levelezéséből, kiadott és töredékes kéziratokban fennmaradt írásából kiderül, hogy olyan abszolút tájfestészetet akart teremteni, amelyben olykor emberalkotta épületekkel, olykor azok nélkül, színek, formák, fények tökéletes rendjében jelenik meg a táj esztétikai és etikai jelentéseinek sokasága.³ Ezzel az abszolút történelmi tájképpel akarta a magyar művészetet európai rangúvá tenni, hazáját szolgálni, mint sok korábbi században élt író és művész elődje tette saját műfajában.

Csontváry a heroikus, magasztos tájakat keresve angol, francia, német elődök és kortárs festők, rajzolókat után eljut Baalbekbe, ahol egy hellenisztikus Akropolisz romjai és korábbi kultúrák emlékét őrző hatalmas kőtömbökből formált romok fogadják.⁴ Csontváry ezeket a romokat „tízezer éves kézimunkának” véli és „napimádó elődeink kezemunkájaként” tiszteli romantikus történelmi elképzeléseket követve. 1906-ban festett *Naptemplom Baalbekben* című óriásfestményén tűnik fel először egy óriási kőtömb, „mely a festményt költőileg kiegészítette”, mint az ősök áldozóköve, valamint egy cédrusfa alakja, amelyet Euráziában több ezer éve különböző kultúrákban és vallásokban szentként tisztelnek.

Későbbi írásában Csontváry úgy magyarázza a cédrus jelenlétét a festményen, hogy a „hatezer éves” élőlény látta Attila és a hunok, vagyis a magyarok őseinek tartott nép baalbeki pihenését. Hasonló elképzelések vezethették Csontváryt az *Áldozati kő Baalbekben* című 1907–1909 között festett olajfestményének komponálásakor. Ezen a baalbeki kőbányában valóban fellelhető huszonegy méter széles kőtömböt egy nagy tömbökből álló posztamentumra helyezte. Az oltárra emlékeztető építmény mögé egyenes növésszerű, szabályos ko-

¹ NÉMETH LAJOS: *Csontváry*. Második bővített és átdolgozott kiadás. Budapest 1970. (bibliográfiával), ebből lásd: JÁSZAY GÉZA: *Csontváry — kritikai jegyzetek*. München 1965.

² SZABÓ JÚLIA: *Antik romok a XIX. századi magyar tájfestészetben és rajzművészetben. Építés- és Építéstudomány V.* 3–4. Budapest 1974.

³ GERLÓCZY GEDEON—NÉMETH LAJOS: *Csontváry emlékkönyv. (Válogatott írások és dokumentumok.)* Budapest 1976. CSONTVÁRY TIVADAR: *Töredékes feljegyzései (Kéziratok)*. Pécs, Janus Pannonius Múzeum Adattára. Csondváry levelek és dokumentumok Művészettörténeti Intézet Adattára, Magyar Nemzeti Galéria Adattára.

⁴ NÉMETH LAJOS: *Baalbek*. Budapest 1981.

ronájú cédrusfát helyezett el, melyek közül kettőn színes madár látható. Az építmény mellett és a kép háttérében ciprusok és havas hegyek látszanak. Szakrális esemény, ünnep látható Csontváry 1907-ben festett *Zarándoklás a cédrusoknál Libanonban* című ismert és sokat interpretált remekművén, míg az ugyancsak 1907-re datált *Egy cédrusfa a Libanonról* (később *Magányos cédrusnak* elnevezett) másik remekműve inkább személyes vallomás a hozzá oly közel került természeti motívum jelentésvilágának rétegeiről.⁵

Az első kép mind Csontváry magyar, mind német nyelvű (utóbbi meg nem valósult berlini kiállítása katalógusában szereplő) címe utal a kép vallásos-kultikus tartalmára: *Zarándoklás*, illetve *Gebet* (ima). A csaknem négyzet alakú kép függőleges tengelyébe helyezte el a művész a különlegesen magas kettős törzsű fát. Ilyennek látták, valóságos „égig érő” fának éppen szakrális tartalmai miatt több ezer éve az oda zarándoklók a Libanon vagy Eurázsia más szent hegyeinek cédrusát. Csontváry festményének szemlélője először a sötétkéek egészen világító fehérig változó égboltot és a Libanon rózsaszínű-fehér gerince előtt magasodó fakoronát figyeli meg. A fa törzse vörösesbarna, ágai rózsaszínbe, égővörösbe játszanak. Bár az ágazat töredezett, a korona végül kúpalakú, szabályos. Az egyik ágon színes madár ül.

A fa gyökereitől indul jobbra és balra a földi világ. A kép bal oldalán kis kunyhó látható, majd egy lovas. A kunyhó mögül egymás kezét fogó, fehér ruhás lánykoszorú kanyarodik elő, a fát körüljárni indul. Előttük sípot fúvó, rongyos ruhás, mezítlábas zenész. A kép jobb oldalán a vörös talaj és a rózsaszín hegy határvonalán álló alak, majd két egymás kezét fogó figura, s ismét apró lovasok. A fa törzsénél fehér és fekete ló, a fehér előrenéz, a fekete hátrafelé fordítja a fejét. Az életet a fa alatti mozgások jelentik, ezek közül a legfeltűnőbb a fehér ruhás lányok csoportja. Táncukat lovon, öszvérháton vagy gyalogosan az előtérből vándorok figyelik, illetve néhányan „kifelé” néznek a képből.

A kép egyszerre pillanatfelvétel egy időhöz kötött cselekményről, s ikonikus jelrendszer a sátorkupolájú cédrusfák tiszteletéről. KALLAI ERNŐ a képet 1925-ben „természeti motívumok apotheozisának” nevezte.⁶ Nemcsak a szent fa motívuma évezredes azonban, hanem a *Zarándoklás* másik meghatározó motívuma, a körtánc is. Távoli elődei között megtalálható a Kr. e. 5. évezredből való susai kerámián látható körtánc ábrázolás, a Kr. e. 2. évezredi freskók Kréta szigetéről, klasszikus görög vázafestmények és reliefek, majd az európai középkor és reneszánsz korából való paradicsom vagy szerelemkert ábrázolások.⁷ A későbbi

⁵ A monográfiában közölt irodalomból, illetve azon kívül lásd: FÜLEP LAJOS: *Csontváryról hangszalagon*. (Feljegyezte TÓBIÁS ÁRON. Kortárs VII/11, 1963 november), HAMVAS BÉLA—KEMÉNY KATALIN: *Forradalom a művészetben. Absztrakció és szürrealizmus Magyarországon*. Budapest 1947. Új kiadás: Pécs 1989. 14, 47, 49. o. HAMVAS BÉLA: *Csontváry nagy cédrusa*. Új Symposium, 1972. 84. sz. 1870. Újraközölve: *Hamvas Béla harminchárom esszéje*. Budapest 1987. *Bölcsész Index. Tartóshullám*. (szerk.: BEKE LÁSZLÓ és társai). Kellő forrásanyaggal nem alátámasztott interpretációs kísérlet például PAP GÁBOR: *Csontváry, A Napút festője, Csontváry Kosztka Tivadar*. Debrecen, 1992.

⁶ KALLAI ERNŐ: *Új magyar piktúra*. Budapest 1926. 101–106. o.

⁷ SZABÓ JÚLIA: *Néhány ikonográfiai előzmény Csontváry cédrusfestményeihez*. Janus Pannonius Múzeum Évkönyve, Pécs 1979. — *Cedrus aeternitatis hieroglyphicum. Iconology of a Natural Motiv*. in: *Acta Historiae Artium*. Tomus XXVII. Fasc. 1–2. Budapest 1981. 1–127. o.

példák sorából csak HUBERT ROBERT 1798-ban készült festményét említhetjük, amelyen törött egyiptomi obeliszk körül alkalmi zenészek muzsikájára fiatal lányok táncolnak, vagy a párizsi Musée Carnevalet gyűjteményéből a forradalmi „Szabadság”-fákat körüljátszó XVIII. századi ünneplőket.⁸

Az impresszionizmus friss színekkal, a szecesszió mozgalmas vonalkultúrával, érzékiséggel gazdagította az archeologizáló témát. Csontvárynak csak a müncheni, berlini, bécsi szecesszió kiállításait vagy művészeti kiadványait kellett megnéznie, s mindenütt táncoló nimfákat láthatott rajzokon, festményeken és a kor jelentős mozgásművészetét megőrzítő fényképeken. Csontváry még közvetlenebb forrása lehetett, mert őstörténeti elképzeléseivel találkozhatott, KÁLDY GYULA magyar táncelmélete.⁹ Káldy ősi magyar táncformának tartja az oltár (égő tűz) körüli „lengi körtáncot”, amelyet fiatal lányok végeztek illatos füveket szórva a lángba. FESZTY ÁRPÁD — Csontváry jó barátja — híres körképén, *A magyarok bejövetelén* híven odafestette őseink áldozatához a körben lejtő lányokat.¹⁰ A millenium óriásfestményének nagy hatása volt, Csontváry is eltervezte idős korában parafrázisát. A *Zarándoklás*on — véleményünk szerint — némileg átváltozott a KÁLDY-FESZTY féle áldozati jelenet, és a cédrusfák középpontba állításával egy egyetemesebb jelrendszer része lett.

Csontváry íásaiban a cédrus a tartósság, a késői kivirágzás megtestesítője, maradandó értékek jelvénye. A cédrus „bölcselete” íásaiban az „igazság érzete”. Más helyen a cédrus a magyar népfaj tehetségét, történelmi létét és küldetését, jövőndő megújulását példázza Csontvárynál. Csontváry többféle forrásból kiinduló személyes mítoszában benne van a Teremtőnek, a világ fundátorának alakja, az időnek, mint isteni adománynak s a természet tárgyait a világ energiájával betöltő Istennek, mint művésznek a felfogása. Mindezek mellett a cédrusokat nemzeti jelképnek érzi, így a történelmi lét belesimul a természeti létbe, s mindkettő az Isten, a világfejlesztő energia létezési formája.

A *Zarándoklás a cédrusoknál* című Csontváry festmény, jóllehet nem minden részlete megfejtethető, hagyományos ikonológiai totalitás, a *Magányos cédrus* jelentésvilága személyesebb, modernebb. 1800 méter magasan, az út mentén nőtt, s nem a bekerített ősi cédruserdőben. Ágai a szél járásához igazodva nőttek, csonka ágvégeit viharok tépázták. A szabálytalan koronájú fa szorosan kapaszkodik a talajba, törzse vékony, hajlott. Alakja szenvedéseket fejez ki, a létért folytatott harc görcseit. RAOUL H. FRANCÉ 1913-ban magyar nyelven is kiadott könyvében olvasható a növények érzéki életéről: „a növény ... gyakran szinte drámai küzdelmet vív a sorssal, kifogyhatatlan új eszközökben, cselben, alkalmazkodásban”.¹¹ A feltűnően alapos természetrajzi műveltségű gyógyszerész Csontváry festményében ábrázolni tudta ezt a küzdelmet, azonosulni tudott a létért harcoló cédrussal. A festményen ugyanakkor

⁸ GÜNTHER HERZOG: *Hubert Robert und das Bild im Garten*. Worms 1989. Wernersche Verlagsgesellschaft. — LEVEQUE, J.: *L'art et la Révolution Française*. Neuchâtel 1987.

⁹ KÁLDY GYULA: *A régibb és újabb magyar táncokról 1567—1848. A Magyar Történelmi Társulat feolvasásai*. II. 1896. Irod. RÉTHEL—PRIKKER, M.: *A magyarság táncai*. Budapest 1924. 1—2., 99.

¹⁰ FESZTY ÁRPÁD körképe: *A magyarok bejövetele*. Magyar Kereskedelmi Közlöny, 1899.

¹¹ FRANCÉ, R.: *A növények érzéki és szerelmi élete*. Németből fordította POGÁNY JÓZSEF. Budapest 1913., 11., 13., 14. o.

jelen van valamilyen modern életérzés, melankólia is. „Nem lépheti át a természet határát semmiféle élőlény, még a hatezeréves cédrusfa sem!” — írja egy helyen feljegyzéseiből ószövegségi próféták kesergéseit visszhangozva. A *Magányos cédrus* nem harmonikus természet-apotheózis, szemlélete nem áll messze VAN GOGH szenvedő tájaitól, déli szélű tépett, gabonaföldeket őrző arles-i ciprusaitól, JAN TOOROP és GIOVANNI SEGANTINI szenvedélyesebb fa-ábrázolásaitól. Ugyanakkor a világító színek fokozatai, az izzó fehér alapra festett varázslatos zöld-rózsaszín harmóniák léggyá és elégikussá teszik a festményt amelynek rokonai között már az egykorú kritika is emlegette a japán tájfestészetet, amelyre Csontváry tudatosan követni akart a XIX. század és a XIX–XX. század fordulójának sok szinten megvalósuló európai tendenciája szerint.¹²

Néhány példa a cédrus jelentéseiről

A cédrus a tobozos növények, fenyőfélék közé tartozó tűlevelű fa. Több válfaja ismert. A himalájai cédrus (*cedrus deodara*) koronája széles kúpalakú, a libanoni cédrus (*cedrus Libani*) ernyős koronájú, az atlaszi cédrus (*cedrus atlantica*) tűi rövidebbek. A cédrusok örökzöldek, tobozuk nagy, két év alatt érik be. A földtörténet korai korszakaiban az egész északi földtekén előfordultak. Vadon nőtt cédrusok a harmadik jégkorszak után csak a Himaláján, a Zagros hegységben, a Libanon hegyén, a Taurus és Antitaurus egyes hegyein, Ciprus szigetén és az afrikai Atlasz hegységben találhatók. A fa ültetésével már az ókorban foglalkoztak kultikus jelentése és ezzel összefüggő biológiai tulajdonságai miatt: ezek a fa tartóssága, korhadásnak, rothadásnak ellenálló volta, különleges jó illata. Ház- és hajóépítésre egyaránt jó volt, lehetett belőle épületalap, oszlop, kapuépítmény.¹³ Kr. e. 3. évezredtől említik ekrásos irodalmi alkotásban a cédrust „fénylő”-nek, azaz szentnek, becses építőanyagként, amelyért már ekkor hadjáratokat szerveztek azok az uralkodók, akiknek birodalmában nem voltak cédruserdők.¹⁴ Feltételezhető, hogy a cédrusokkal összefüggő kultikus képzetek és szokások a közelükben élő népeknél alakultak ki, s a hódítók, kereskedők vitték tovább.

¹² Irod. BERGER, K.: *Japonismus in der westlichen Malerei. 1860–1921*. München 1980. Thyssen Stiftung Band 41. — TÓTH ANDRÁS: *Plum trees and cedars*. Kézirat. (Ogata Korin japán festő és Csontváry fákát ábrázoló festményeinek összehasonlítása.) — GELLÉR K.: *Japanizmus a magyar festészetben és grafikában*. Ars Hungarica XVII. évf. (1989) 2. sz. 179–190. o.

¹³ SCHMIDT, MAX C. P.: *Ceder* (címszó) in: PAULY-WISSOVA: *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. III. Stuttgart 1890., 1821–1826. o. Új kiadás VI. Halbband, Stuttgart 1970., 1821–1826. o. — EBERT M.: *Reallexikon der Vögeschichte*. Berlin 1924. I. 3070–372., VII. 123. o. — KLAUSER, TH.: *Reallexikon für Antike und Christentum...* Band II. Stuttgart 1954. 2–34. *Baum* címszó. — KIRSCHBAUM, E. és társai: *Lexikon der christlichen Ikonographie*. Rome–Freiburg–Basel–Wien 1968–1972. I. 260–267. *Baum* címszó (FLEMMING, J. és *Zeder* címszó (POPITZ, K.)

¹⁴ „Fénylő ölednek édes örömében”. A sumér irodalom kistükré. Összeállította sumér eredetiből fordította, az előszót és a jegyzeteket írta KOMORÓCZY GÉZA. Budapest 1970, 1983., 305, 406. o. PETTINATO, G.: *Il commercio con l'estero della Mesopotamia meridionale nel 3. millennio av. Cr. ... Mesopotamia* (1972) Torino, 111., 155–157.

Az ékírásos kultúrákban a cédrus félelmetesen szép, tragikus alakja a sumér, akkád, hettita és hurrita nyelven egyaránt önálló irodalmi formát öltött *Gilgames eposzban* jelent meg ma legismertebb formájában amellet, hogy történeti források és vallásos iratok sokaságában említésre kerül. ¹⁵ A közelmúltban egy másik sumér eposzban, a Kr. e. 3. évezredben keletkezett *Lugalbanda költeményben* is felfedeztek egy óriás cédrusfát, amely itt a teremtes istenének fája a termékenység istennőjének hegyén. ¹⁶ Gyökerei Utu, a Napisten hét folyóáig nyúlnak, s rajta fészkel Anzu, a szent sasmadár, az egészség, a hosszú élet, a sikeres munka segítője. *Lugalbanda eposza* szerint a cédrus fénylő és ősidők óta tisztelet tárgya.

A cédrusokra vonatkozó ma ismert legkorábbi írott források egyiptomiak. Kivétel nélkül a Libanonra vonatkoznak s kereskedelmi, hadi cselekményeket írnak le a Libanon környéki népek és Egyiptom uralkodói között. A cédrusfa — akárcsak az ékírásos kultúrákban — uralkodói jelvény, a főisten tulajdona, Ámon-Ré bárkájának anyagaként a halottkultusszal is összefügg. A cédrusfa életet őrizhet egy Kr. e. 1225 körüli novella szerint. ¹⁷

Az ókori Kelet cédrusokkal kapcsolatos ismereteit és elképzeléseit gazdagon őrzi a zsidó és keresztény Ószövetség több könyvében is. A cédrus említése mintegy hetven helyen fordul elő az Ószövetségben, s nagy számban találunk magyarázatokat és kiegészítéseket zsidó és keresztény kommentárokból. ¹⁸

Salamon király temploma ¹⁹ és palotája anyagában és díszítéseiben az ókori keleti birodalmi központok egyike volt, s igen sok cédrusfát kivágtak érte tyrusi és sidoni favágók. Salamon bölcsességében a növényekkel is foglalkozott, s csak egy említésből ismert frásában (1Kir 4) fel van sorolva a cédrus, mint a legméltóságteljesebb növény, s az izsóp, mint a legszerényebb.

A cédrusfa méltóságát jelzi többek között például a *Bírák* könyvében olvasható Jótám meséje és *Ezékiel próféta könyvének* 31. fejezetében a mélység országa felett emelkedő óriás fa leírása, melynek „ágain csinál vala fészket minden égi madár, s árnyékában lakik vala sok

¹⁵ A téma gazdag irodalmából: GARELLI, F.: *Gilgames et sa légende*. Paris 1960. — SCHMÖKEL, F.: *Das Gilgames Epos*. Stuttgart—Köln—Mainz 1966. — *Gilgames, agyagtáblák üzenete. Ékírásos akkád versek*. Válogatta és a jegyzeteket írta KOMORÓCZY GÉZA. Ford.: RAKOS SÁNDOR, Budapest 1974., 88—165.

¹⁶ Irod. WILCKE, C.: *Das Lugalbanda Epos*. Wiesbaden 1969., 3., 49., 93—95. KOMORÓCZY 14. jegyzetben i. m. 2. kiadás 151. skk. még a régi fordítás szerint a cédrusfa = sasfa. Új javaslat a cédrusfa szerepeltetésére in CIVIL, M.: „Early Dynastic Spellings” *Oriens Antiquus* 22 (1983.) 105,2 skk. E cikke KOMORÓCZY GÉZA hívta fel figyelmemet, melyért itt mondok köszönetet.

¹⁷ HELCK, W.—OTTO, E.: *Lexikon der Aegyptologie*. Wiesbaden 1973. Band I. Lief. 2. Amun címszó, 237., Amunsbarke címszó, 248. — BAUMANN, B. B.: *The botanical aspects of Ancient Egyptian Embalming and Burial*. In: *Economica-Botanicae*. 14., 84—101. o. — DOBROVITS ALADÁR: *A két fivér*. In: *A paraszt panaszai. Ögyiptomi novellák*. Budapest 1963., 62—64. o.

¹⁸ FOHRER, G.: *Das Alte Testament*. Gütersloh 1970. I. 144. — ORR, J. M. A.—NUELSEN, J.—MULLINS, D. D. és társai: *The International Standard Bible Encyclopedia*. 1929. Újabb kiadások: 1939., 1956., 1978., 586—587. o. (Cedar címszó) — OHLER, A.: *Mythologische Elemente im Alten Testament*. Düsseldorf 1969., 154., 161., 183. o. — KEEL, O.: *Die Welt der altorientalische Bildsymbolik und das Alte Testament*. Köln 1972.

¹⁹ BUSINKH, TH. A.: *Der Tempel von Jerusalem. Von Salomo bis Herodes*. Eine archeologisch-historische Studie. Bd. I. Leiden, 1970. (Studia Francisci Scholten Memoriae dicata).

mindenféle nép" (KÁROLI GÁSPÁR fordítása).²⁰ „Isten kertjében egy fa sem vala hasonló hozzá az ő szépségében.” E sorok jelzik, hogy a leírás nem csak Asszíriára vagy Egyiptomra illő politikai hasonlat. A cédrus a Biblia könyvei és kommentárjai szerint ambivalens lény. Az Úr megbünteti, mivel magasra nevededett és felemelvé tetejét a felhők közé. A kevélyséért kivágott fa Ezékielnél egyetemes halálképzet hordozója. „Ne bízzék önmagában senki a vízvók közül, mert mindnyájan halálra adattak a mélység országában...” hirdeti a próféta. Hasonló gondolatokat fejez ki a 29/28. zsoltár írója az Úr által kivágott cédrusokról, míg a 104/105. és 148/147. zsoltár fejezetben az Isten kertjének élő, méltóságteljes fái tűnnek fel.

A Biblia egyik legtitokzatosabb és legköltoőbb könyve, az *Énekek éneke* több helyen is említi a cédrusfát, cédrusillatot. Héber menyegzői rítus, zsidó kánon könyve, mely szerint a Vőlegény Jahvet jelenti, a Menyasszony pedig Izrael népét, kettejük kapcsolata pedig Isten és az ő népe szellemi nászát. Nem egyszerű néhány mondatban összefoglalni, miről szól az *Énekek éneke*. Tömör szövegét dialógusokra, monológokra és drámai kórusokra osztották fel interpretátorai.²¹

A szerelem dicséretével kezdődő első fejezet végén szó esik a szerelmesek zöldellő fekhelyéről, amely házban van, melynek gerendái cédrusfák: A negyedik fejezetben a Vőlegény hívja jegyesét: „Jöjj velem a Libanonról, nézz le az Amana csúcsáról, a Szénir és Hermon csúcsáról!” — pontosan megjelölve az összes közeli hegyet, ahol cédrusfa nőtt. A Menyasszony ruháinak illata, a Libanon illata, s a Menyasszony „élő vizek kútfeje, melyek a Libanonról csörgedeznek”. Az ötödik fejezetben a Menyasszony hasonlítja a Vőlegényt a Libanon cédrusához, mert az sudár termetű. A hatodik fejezetben kiderül, hogy a menyasszonyt körtáncsal ünneplik. A hetedik fejezetben a Menyasszony tánc lépéseit dicséri a király-vőlegény és orrát hasonlítja a Libánus tornyához. Az utolsó fejezetben cédrus-gerenda védi a fiatal szerelmezt a támadók elől.

A *Talmud* traktátusaiból kiderül, hogy esküvőnél, születésnél és halálnál egyaránt jelen volt a zsidó vallásban a cédrusfa. Fiú születésekor ültették, esküvőnél ágait használták, a halott mosdatásakor az *Énekek éneke* sorait idézték, mintegy örök szépséget ígérve az elköltözöttnek, a kettős temetés esetén pedig a csontokat cédrusfából készült, vagy cédrusággal díszített ossariumba helyezték.²²

²⁰ *Bírák könyve* 9,7–16. Irod. SCHEIBER S.: *Folklór és tárgytörténet*. Budapest 1974. 102–103. o. — *Ezékiel* 31,3–18. Irod.: HAMMERSHAIMB, E.: *Ezekiel's View of the Monarchy*. *Studia orientalia Joanni Pedersen dicata*, 1953. 130–140. o.

²¹ *Énekek éneke*. *Sir hassirim*. Ford.: BERNÁTH ISTVÁN. Utószót írta KOMORÓCZY GÉZA. Budapest 1972. Irod.: SCHMÖKEL, H.: *Heilige Hochzeit und Hohes Lied*. Wiesbaden 1956., 30–32., 36–38., 40–48., 72–78., 120. o. — KRINETZKY, L.: *Das Hohe Lied*. Düsseldorf 1964. — KERÉNYI KÁROLY: *Az Énekek Éneke Szent Jeromos latin fordításában és párhuzamos magyar szövegével*. Budapest 1941.

²² GINZBERG, L. J.: *The Legends of the Jews*. Philadelphia 1909. Vol. 5., 97–98. — 87, 201. — WINNIKOW, I. N.: *Die Doppelbestattung und die Überreste des Kultes der Zeder bei den Hebräern der talmudische Periode*. In: *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*. LX. (1930) 200–231. o. A halottmosdatáskor mondott *Énekek éneke* idézetéről ír RAJ TAMÁS: *Tanú ez a kőhalom*. Új Írás, 1988. szept. 64–78. Idézi WISCHNITZER-BERNSTEIN, R.: *Symbole und Gestalten in der jüdischen Kunst*. Berlin–Schöneberg 1935. c. művét.

A görög–római kultúra összegezte és költészetté vagy tudománnyá alakította mindazokat az ismereteket, amelyek az ókori kelet kultúráitól átvett.²³ HOMÉROSZ *Odüsszeia*-jában (5:30–33) a cédrusfa illatos égő áldozat anyaga, más forrásokban orvosi készítmény az olaj, a fa pedig épületek és szobrok tartós és nemes része. VITRUVIUS az épületfáknál írja le, olyan fának tartja, melyből készült „épületek örökre fennmaradnak”.²⁴ A latin költészetben HORATIUS, PERSIUS és VERGILIUS egy-egy költői képébe kerül be a cédrusolaj. HORATIUS szerint az igazán kiváló irodalmi alkotás „méltó a cédrusolajra”, PERSIUS hasonló értéket tulajdonít a cédruskenetnek.²⁵ DIOSKURIDES gyógyszerkönyve és GAJUS PLINIUS SECUNDUS *Naturalis historia*-ja évszázadokig példa természettudósok és irodalmárok számára.²⁶ PLINIUS műve témánk szempontjából a legfontosabb antik forrás. „A cédrus anyaga maga az örökkévalóság, ezért készítenek belőle istenképmásokat.” PLINIUS tud az egyiptomi balzsamozásoknál használt cédruskenetről, a cédrusokból készült épületekről, az ephesosi Diana templomról, a soractei Apolló templomáról Rómában, a római Pantheonról, s egy sereg istenképmásról. Ez az utóbbi említés rokon az *Aeneis* egy részletével, amelyben VERGILIUS leírja, hogy Latinus palotájának vestibulumában az ősök képmásai cédrusfából voltak.

Az illusztrált görög–római herbáriumok sokszáz másolatában többszáz növény hű képmása hagyományozódott az európai kultúrára. Ezek között nincsen egyetlen cédrus-ábrázolás sem. Az ókori ékírásos kultúrák pecséthengerein feltűnő sudár, magas, stilizált cédrusfa, s az egyiptomi reliefen ábrázolt gerenda hajókhöz kötve, vagy fának állítva egy erősen vázlatos kompozíción még mindig közelebb van a cédrusfa eredeti környezetéhez, mint a görög–római kultúra.²⁷ Az itt elsősorban csak fogalmakkal, szavakkal leírt természeti motívum könnyen azonosulhatott más hasonló motívumokkal. Az örökzöld fenyő az Attis-Kybelé mítoszban, toboza római sírkövek sokaságán, vagy templomok közelében lévő

A növénnel díszített kő-ossariumokról vö.: GOODENOUGH, E. R.: *Jewish Symbols in Greco-Roman Period*. New York 1952. I. 112.

²³ A téma gazdag irodalmából: BARNETT, R. D.: *Ancient Oriental Influences on Archaic Greece*. In: *The Aegean and Near East Studies presented to Hetty Goldman*. New York 1956.

²⁴ MARCUS VITRUVIUS POLLIO: *Tíz könyv az építészetről*. Budapest 1988. Ford.: GULYÁS DÉNES. Második könyv kilencedik fejezet (67. o.)

²⁵ VERGILIUS: *Összes művei*. LAKATOS ISTVÁN fordítása és jegyzetei. Utószó: BORZSÁK ISTVÁN. Budapest 1984. *Aeneis* VII. 252. — HORATIUS: *Az episztolák második könyve* 3. *Ars poetica* 330–333. In: *Összes versei*. Szerk. és a fordításokat ellenőrizte BORZSÁK ISTVÁN, ford.: DEVECSERI GÁBOR, jegyz.: SZEPESY TIBOR. Budapest 1961. 590–593. — AULUS PERSIUS FLACCUS: *Szattírái*. Latinul és magyarul. Ford. és a jegyzeteket írta: MURAKÖZY GYULA. Bev.: HORVÁTH ISTVÁN. Budapest 1961. *Első szattíra* 40. vers (30–31. o.)

²⁶ DIOSKURIDÉSZ PEDANIOSZ: *De materia medicae*. London 1907–1914. Wellmann kiadás. I–IV. — PLINIUS CAIUS SECUNDUS: *Naturalis historiae Libri XXXVII*. Ed. Loeb Classical Library 1–10. London 1956–1966. XII. 78., 132–133., XIII. 2., 52., 53., 100., XIV. 112., 122., XVI. 62–63., 73., 79–80., 90–91., 137., 187., 216., XXIV. 17–20., 176., XV. 28., XXVIII. 118., XXXII. 76., 135.

²⁷ KLENGEL, H.: *Der Libanon und seine Zeder in der Geschichte des Alten Vorderen Orients. Das Altertum*. Jg. 13 (1967) Heft 2. 68–76. — *Az ókori Szíria története és kultúrája*. Budapest 1977. — AFANASZJEVA, V. K.: *Motiv Gilgames i kedr v gliptike. Assziriologia i egiptologia*. Szbornyik sztatyej. Leningrád 1964., 21–30.

kutakon arra vall, hogy a két fa egymással való helyettesítése nemcsak épületek anyagában volt gyakori, s összefonódott a romolhatatlanság és a halál utáni élet képzetével.²⁸

A cédrus a keresztény kultúrában a dicsőség, az örökkévalóság fája, az egyik legtöbbet ismételt jelentése. Az Újszövetség egyetlen könyvében sem szerepel, de a keresztény Biblia Ószövetségének könyvei között lévő görög nyelvű *Ecclesiasticus* vagy *Jézus Sirák fia könyvében* igen. Az isteni bölcsesség megnyilatkozási formáiról szóló hasonlatok gyűjteményében ezt olvassuk: „...Jeruzsálemben van uralmam székhelye / ...Magasra nőttem, mint a Libanon cédrusa / és mint a ciprusok a Hermon hegységben / Magasra nőttem, mint Engedi pálmája, / mint jerikói rózsáultevények, / mint a pompás olajfa a síkságon, / mint a vízmel-leki platán, úgy nőttem fel.”²⁹

Az esszénusok, a korai keresztények kortársai, zsolnárokhoz hasonló himnuszokba belefoglalták az általuk elképzelt paradicsomkert titokzatos szépségét, különleges növényeit. Az 1947-ben megtalált *Holt-tengeri tekercsek* 14. himnuszában találunk említést a cédrusról, mint életfáról.³⁰ Az örökkévaló Növény sarjadéka a titokzatos forrásnál növő ciprus, cédrus, fenyő. A növények gyökere a forrással egyesül, ágaik alatt elférnek a vadak, ágaikon a madarak. A kép rokon Ezékiel próféta látomásával.

A cédrus keresztény szimbólummá válásának alapja a természet tárgyaiban az isteni kinyilatkoztatást fellelő szemlélet. A Kr. u. 4. században élt PHRAEM SYRUS Krisztus testének előképét látta a paradicsomi életfában, Krisztus keresztjében pedig az életfa újabb megjelenését.³¹ Ez a kép több görög és latin egyházatyánál megismétlődik.

AUGUSTINUS zsolnárkomentárjaiban az Ószövetség negatív cédrus-jellemzése is megerősödik.³² A világi hatalmasok a nagyra nőtt, kevély cédrusok, az Úr szavának, hatalmának alávetett bűnösök. A későbbi kommentárok megteremtik — a XII. századtól — a *superbia* cédrusa mellett ellentétének a *humilitas*-nak a cédrusfáját. Ennek az erénynek egy Máriára vonatkozó jelentése erősödik meg, amikor Mária Istenszülőként és Bölcsesség trónusaként való tisztelete elterjed bizánci előzmények nyomán. A mennyei hierarchia Istenanyja szépségszerűen kapcsolatba került a romolhatatlanság jelvényével, a cédrussal. RUPERT VON DEUTZ hét könyve az *Énekek énekéről*, CLAIRVAUX-I SZENT BERNÁT prédikációi formálták teológiai tudománnyá Mária tiszteletét.³³ Mária tulajdonságait az *Énekek éneke* hasonlataival

²⁸ VERMASEREN, M. J.: *The Legend of Attis in Greek and Roman Art*. Leiden 1966. — CUMONT, F.: *Recherches sur le Symbolisme funéraire des romains*. Paris 1943. Második kiadás 1966.

²⁹ *Ecclesiasticus* 24,11–14.

³⁰ VERMES, G.: *The Dead Sea Scrolls in English*. Harmondsworth Middlesex 1962. Második kiadás: 1975., 176–177. o. — BURROWS, M.: *A holt-tengeri tekercsek*. Budapest 1961., 212., 366. o.

³¹ PHRAEM SYRUS: *Opera omnia*. Tom. tertius. Romae 1743. Ed. LAMY, T. J. *Hymni et sermones*. Machinae 1882–1902. — Irod.: ERFFA, H. M.: *Ikonomie der Genesis*. Erster Band. München 1989.

³² AUGUSTINUS: *De Genesi ad Litteram Liber XI*. 14. In: MIGNE, J. F.: PL 32., 437., 451. hasáb. — Irod.: GREEN, W.: „Initium omnis peccati superbia.” *Augustine on pride as the first sin*. Berkeley–Los Angeles 1949. (UCLA publications in classical philology. vol. 13.)

³³ RUPERTUS: *In Cantica Cantorum*. MIGNE, J. P.: PL 168., 837–962. — SANCTI BERNARDI ABBATIS PRIMICI CLARAE-VALLENSIS. *Opera omnia. Sermones in Cantica Cantorum*. MIGNE, J. P.: PL 183., 785–1198. o. / 1266–1426. hasáb.

vetették össze a prédikációk, kommentárok, majd festmények, grafikák. Így lett a magasra nőtt cédrus az *Énekek éneke* Mennyasszonyával azonosított Mária attribútuma.³⁴

A cédrus pozitív jelentésköre terjedt el Európában szélesebb körökben a himnuszköltészet és a liturgikus irodalom közvetítése által. A Mária-himnuszok, litániák mellett megénekeltek a XIII. század elejétől több európai nyelven a gyönyörök kertjét, a szerelemkertet, amelyet Salamon király ültetett. A cédrusfa illatával, alakjának szépségével, termékenységre utaló múltjával itt is helyet kapott.³⁵

Emellett élt a Krisztus feltámadására, szenvedésére utaló jelentésvilág is, a fönix cédrusillatban romolhatatlanná vált elégett és újra életre kelt alakjának legendájában, amely a Kr. u. 2. században keletkezett, de később is sokszor leírták és ábrázolták.³⁶ Ezékiel sokszor ábrázolt cédrusdöntés hasonlata mellett ez volt a másik pozitív jelentéskör a motívum értelmezésében.

Új fordulatot a keresztény szimbólumok, allegóriák történetében a reneszánsz és barokk korának erősebben világi és antikvitást újraértelmező szemlélete hozott. A humanisták az ókor „hieroglifáit” kezdték megfejteni, de több ponton nem tudtak elszakadni a bibliai motívumok korábbi értelmezéseitől. Az antik szerzők cédrusokról szóló leírásait és a bibliai képeket veti össze PIERIO VALERIANO, teljesen világi értelmezésben említi a cédrusfát viszont 1593 után több kiadásban megjelent *Iconologia*-jában CESARE RIPA. Nála az örökkévaló cédrus a csiszolt, akadémikus írásmű vagy műalkotás jelvénye.³⁷ RIPA mellett és után emblémáskönyvek sokaságában jelenik meg a cédrus magyarázó verses vagy prózai szöveggel és a tartósságra, romolhatatlanságra vagy az Úrtól való fenyegetettségére utaló mottóval, így inkább keresztény szimbólumként, mint világi emblémaként.

A romantika cédrusa

A XVIII. század végétől azonban már nem szerkesztett emblémák, hanem közvetlen természeti, történeti és Isten-élmények nyomán jön létre a szent fák ábrázolása. CHATEAUBRIAND-tól LAMARTINE-ig sok utazó keresi fel a Libanon hegyét, vesz részt a szabadban álló

³⁴ SALZER, A.: *Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters*. Linz 1893. — STEWART, S.: *The enclosed Garden*. London 1966. EINEM, H. VON: *Die Menschenwerdung Christi*. Köln 1957., 8–9. — LEVI D'ANCONA, M.: *The Iconography of the Immaculate Conception*. New York 1957.

³⁵ GULDAN, E.: *Eva und Maria. Eine Antithese als Bildsymbol*. Graz–Köln 1966. — MONE, F. J.: *Hymnen des Mittelalters*. II. S. 1872. ff. *Analecta Hymnica medii aevi*. Leipzig 1866–1922.

³⁶ LAUCHERT, F.: *Geschichte des Physiologus*. Strassbourg 1889. — WELLMANN, M.: *Der Physiologus. Eine religionsgeschichtliche-naturwissenschaftliche Untersuchung*. In: *Philologus. Supplementum*. XXII. I. (1930). 1–116. E körhöz tartozik a Szent Kereszt legendájának cédrus említése is, amely szerint az igazi Kereszt egyik alkotórésze a cédrusfa. Irod.: JACOBI A VORAGINE: *Legenda aurea vulgo historia lombardica dicta*. Ed. GRAESE, TH. 1890. Új kiadás: Osnabrück 1969. III. Cap. 68., 303–311.

³⁷ JOANNIS PIERII VALERIANO: *...Hieroglyphica...* Basel 1556., 142., 373. *Iconologia de Cesare Ripa*. Roma 1593. További kiadásai közül a Siena 1613-ban szerepel először az Akadémia leírása. Irod.: WERNER, G.: *Ripa's Iconologia. Quellen, Methode, Zielen*. Utrecht 1977.

költároknál a maronita szerzetesek által celebrált ünnepi misén, éli át személyes hévvel Ezékiel próféta századokkal korábbi látomásait.³⁸ LAMARTINE 1833-ban így elmélkedik a cédrusokról: „Ezek a fák a világegyetem legünnepeltebb természeti emlékművei. A vallás, a költészet és a történelem egyaránt szentté nyilvánítja őket. ...A cédrusok isteni lények ... kortársai a bibliai időnek...”

A cédrus ihletett leírása megtalálható NOVALISnál, táncosléptű lányok említésével együtt,³⁹ VICTOR HUGO több költeményében,⁴⁰ az angol romantikus költőknél éppen úgy, mint az egyetemes és hazai mitológiai és vallásos műveltséget ötvöző magyar romantikus irodalomban. (A cédrus középkori jelentései ismertek voltak Magyarországon, himnuszok, hitbuzgalmi iratok, katolikus és protestáns prédikációk, esküvői és temetési beszédek sora a példa erre, emblémáskönyvek és enciklopedikus művek is szép számban említik a szent fákat, amelyek bibliai említései alapján a népköltészetben is megjelennek.⁴¹) 1819-ben VÖRÖSMARTY MIHÁLY *Tündérvölgy* című költeményében Csaba királyfi mondai vándorlását, harcait helyezi egy csodálatos erdőbe. Itt újra megjelenik a cédrus évezredes képe: „Középen halom kél, / virágos széphalom / egyedül húszöles cédrus áll a halmon / alatta kis patak folydogál szabadon.”⁴²

A romantika korának őstörténései, HORVÁT ISTVÁN, KISS BALINT és mások a magyarok elődeit a bibliai tájakon vélik felfedezni. Nyelvészkedéssel is formálnak romantikus emb-lémákat, így kerül kapcsolatba Álmos vezérnek, a magyar nagyfejedelemnek neve a cédrusfával.⁴³ (Uralkodó attribútumaként a cédrus szerepelt már korábban Szent István, Szent László himnuszban és egy Mária királynőre vonatkozó latin költeményben.) Tudósok és művészek zarándokolnak a Libanon hegyére és a Szentföldre, s a *Vasárnapi Újság*-tól a *Hazánk s külföld*-ig számtalan sajtótermék közöl útleírásokat és metszeteket a látottakról az ismer tanulságokkal a szent fák rendkívül magas koráról, a történelem eseményeit

³⁸ CHATEAUBRIAND: *A kereszténység szelleme*. Ford.: GUBICSA ISTVÁN. Budapest 1881., 27., 64., 68. o. — LAMARTINE, A. M.: *Souvenirs, impressions, pensées et paysages pendant un voyage en Orient*. 1831–1832. Paris 1833., 1845, 1875. (illusztrált) 211., 215–217., 455. II. kötet 45–47.

³⁹ NOVALIS: *Heinrich von Ofterdingen*. Fordította: MÁRTON LÁSZLÓ. Budapest 1986., 46–47.

⁴⁰ HUGO, V.: *Az alvó Boáz*. NEMES NAGY ÁGNES fordítása. In: *Francia költők antológiája*. Válogatta és az előszót írta SOMLYÓ GYÖRGY. Budapest é.n., 349. — *La légende des siècles*. I. 212–214. *Le cèdre* (Ed. LÉON COLLIER). Paris 1967.

⁴¹ Az irodalomból vö.: SZILÁDY ÁRON: *Régi magyar költők tára* V. 129–130., VI. 75, 219, 331. — TEMESVÁRI PELBÁRT: *László király lelki fejlődése. Válogatott írásai*. Kiadta V. KOVÁCS SÁNDOR, 191. — PÁZMÁNY PÉTER: *A római szent-egyház szokásából minden vasárnapokon és egy-néhány innepek rendelt evangéliumokról prédikációk*. 3. kiadás Nagyszombat 1768. *Szent János apostol és evangélista napjára szóló beszéde*. — APÁCZAI CSERE JÁNOS: *Magyar encyclopedia*. Utrecht 1653. 223–225. — ERDÉLYI JÁNOS: *Népdalok és mondák a Kisfaludy Társaság megbízásából*. Pest 1846. 46. o. 81. o. — További példák vö.: jegyzet. irod.: VOIGHT V.: „A szerelem kertjében”. *Szempontok népdalszövegeink kialakulásának és alkotásmódjának vizsgálatához*. *Etnográfia* LXXX. (1969) 2. sz. 270. skk.

⁴² VÖRÖSMARTY MIHÁLY: *Tündérvölgy*. In: *Összes verse*, Budapest 1955., 210. o.

⁴³ KISS BALINT: *Magyar régiségek*. Pest 1839., 179., 580. — HORVÁT ISTVÁN: *Rajzolatok a magyar nemzet legrégibb történetéből*. Pest 1825., 19–21., 151.

magasabb szempontból figyelő méltóságról, s ezeréves virágzásáról. ⁴⁴ Néhány forrásban józan kritika is megszólal az elődök felé, hiszen túlzás az „irtóztató magasság” és a több ezer éves életkor is, a következő nemzedékre azonban ismét csak a szélsőséges, túlzó lelkendezések öröklődnek.

A festői ábrázolások EDWARD LEAR angliai gyűjteményekben őrzött alkotásaitól a Magyar Tudományos Akadémián és a Magyar Nemzeti Galériában fennmaradt LIGETI ANTAL festményekig szintén a romantikus áhítat és a racionális józan természet megközelítés véglelei között mozognak. ⁴⁵ A főúri kertekben elültetett cédrusfák szintén a hagyományos keresztény vallási s az újabb romantikus világutazói gesztusok eredményei. A királyhelyettes nádor, József főherceg 1830-ban Alcsuton személyesen ültet cédrust Ligeti Antallal gróf Károlyi István hozat cédrus palántát vagy magot a fői kastély parkjába. ⁴⁶ Több dunántúli uradalom területére talán azért ültetnek a XIX. században cédrusfát, mert nem voltak messze a grazi egyetemről, ahol már századok óta foglalkoztak botanikával, s nevelték iskolaszerűen a libanoni és atlaszi cédrusfákat.

A cédrusokkal hagyományosan foglalkozó történettudósok között Magyarországon a legismertebb IPOLYI ARNOLD, aki az 1850-es években történeti, egyházi és népköltészeti forrásokra támaszkodva *Magyar mythologia* című művében az ókori kelet jeles fái között sorolja fel a cédrust, amelynek — véleménye szerint — régebbi ismeretét a népköltészetben a Biblia élesíthette fel. ⁴⁷ HUSZKA JÓZSEF Ipolyinál erősebben feltételezi a magyar művészet és kultúra keleti eredetét, s míg IPOLYINÁL (majd ennek nyomán ARANY JÁNOS *Az utolsó magyar* című költeményében ⁴⁸) a diófa a magyarok szent fája, addig HUSZKA JÓZSEF *Az istenfá* című tanulmányában a magyarok ősi szent fáját az „asszír cédrusban” látja. ⁴⁹ Ezek az elképzelések már igen közel állnak Csontváry Tivadar cédrusokról alkotott mítoszához.

A kiegyezés korának sokszínű kultúrájában azonban nem csak a magyar mítosz van jelen. Témánk interpretációja egyszerre történeti s mélyen vallásos felfogásban olvasható az egykori szegedi főrabbi, kiváló tudós, LÖW IMMÁNUEL a zsidók flóráját feldolgozó német nyelvű könyvében. ⁵⁰ LÖW IMMÁNUEL prédikációi között is találunk egyet, amelyben meg

⁴⁴ ISMERETLEN: *A Libanon és az Atlasz cédrusai*. Vasárnapi Újság, 1856. április 6. — ISMERETLEN: *A Libanon cédrusai*. Délibáb Képes Naptár (szerk.: EMICH GUSZTÁV). Pest 1857., 198. — *Ligeti Antal Libanonban*. Hölgyfutár. 1861. július 2. — ISMERETLEN: *A Libanon és cédrusai*. Hazánk s a külföld (szerk.: SZOKOLY VIKTOR és EMICH GUSZTÁV). 1867. december 12. — ISMERETLEN: *A Libanon cédrusai*. Erdészeti Lapok. XX. (1881) 640–642.

⁴⁵ NOAKES, W.: *Edward Lear, the Life of a Wonderer*. Rev. ed. London, 1979. — RAPAICS J.: *Ligeti Antal*. Budapest 1930.

⁴⁶ VAJDA JÁNOS: *Emlékeimből Alcsutról*. Vasárnapi Újság. (1881) 18. sz. — ÖRSI K.—MESTERHÁZY T.: *Alcsutdoboz*. Veszprém 1980. Tájak-korok-múzeumok.

⁴⁷ IPOLYI A.: *Magyar mythologia*. Pest 1854. Új hasonmás kiadás. Budapest, 1987., 252. skk.

⁴⁸ ARANY JÁNOS: *Az utolsó magyar. Összes költeményei*. 3. kötete 616–617. o.

⁴⁹ HUSZKA J.: *Tárgyi etnográfánk*. Budapest 1898. *Magyar díszítő stíl.* I. Budapest 1885. — *Az istenfá*. Magyar Mérnök és Építészegylet Közlönye XLII., VII–VIII. füzet (1908) 157–181. o.

⁵⁰ LÖW I.: *Die Flora der Juden*. Heidelberg, 1924. III. 14–33., IV. 548–551.

jelenik az uralkodónak kijáró ősi jelvény. Ezt a tragikus halált halt Rudolf trónörökös emlékére mondta el Löw Immánuel.⁵¹

Löw tud a Himalája, a Taurus és Antitaurus, s az indiaiak által istenfának nevezett cédrusáról. Leírja az apokaliptikus ószövetségi könyvek (*Mózes, Baruch, Ezékiel*) és a *Zsoltárok* cédrusát. Említi a *Haggada* és a rabbinikus irodalom mesés leírásait a fáról. Ő saját népe múltját, őshazáját keresi kutatásaival. Az 1920-as években megjelent, 1967-ben újra kiadott kötetek évtizedek alatt gyűjtött anyagával párhuzamosan Löw templomépítéssel is foglalkozik. A szegedi új zsinagóga díszítésében a zsidók növényei közül a ciprus, a pálma és a mezők füve szerepel, az épület köré pedig Löw huszonnégy cédrusfát ültetett.⁵² Összefügg ez a cselekedet egy 1883-ban általa kiadott magyar nyelvű imádság egy részletével, melyet Peszach (egyiptomi kivonulás) ünnepén mondott el: „Ősapáink békeszerető pásztorok valának a Libanon tövén és a Jordán partján, ki mondhatta volna meg, mi hivatása van házaknak eresztve...”⁵³ Löw imádságában megfogalmazott tradicionális fordulatok figyelhetők meg FÜST MILÁN *A magyarokhoz* című költeményében, amelyet 1934-ben jelentetett meg a költő, de talán korábban írt.⁵⁴ FÜST MILÁN zsidó prédikátorok mellett a XIX. századi romantikus utóírásokra is emlékeztet, mikor megemlékszik a háromezer éves cédrusokról, akik türelmes pártájukban hajladoznak a szélben, nem jajognak s várják a virágzás idejét. FÜST MILÁN — mint a címből kiderül — a magyarok elé állítja például az őscédrusokat, melyek környékéről az ő népe vándorolt szerte a világba. Ez a leírás vagy előzménye igen közel áll azokhoz az időről, történelemről, nemzeti múltról alkotott képzetekhez, melyek Csontváry cédrus-képeiből és -írásaiból kiolvashatók.

A cédrus-szimbólium történetének vázlatos áttekintése, néhány megjelenési formájának kiemelése után eljuthatunk ahhoz a kérdéshez, mit, mennyit tudhatott mindebből egy észak-magyarországi születésű, középiskolát és gyógyszerész tanfolyamot végzett, átlagosan művelt, de átlagon felül világot járt festő a XIX–XX. század fordulóján. Önéletírásából tudjuk, hogy Csontváry a Bibliát, egy képes katolikus — valószínűleg német vagy magyar nyelvű — Ó- és Újszövetséget már gyermekkorától szenvedélyesen lapozgatta otthonában.⁵⁵ Kritikus elme volt, későbbi utazásai során a megismert Szentföld tájait és épületeit mindig egybevetette a leírásokkal, s talán a képekkel is.⁵⁶ (Sok kortársa tette ezt a késői romantika és kezdődő realizmus, naturalizmus korában.)

Csontváry kommentárokat, prédikációkat német és magyar nyelven egyaránt olvashatott. Ismeretes, hogy ifjúkorában baráti szálak fűzték egy ferences rendfőnökhöz, s a csütörtökhelyi zárda könyvtárát látogatta. Az antik szerzők eredetiben olvasása középiskolai gyakorlat, a német irodalom anyanyelvű forrás volt számára, a francia romantikus írókat pedig magyar

⁵¹ Löw I.: *Beszédei*. 1874–1899. Szeged 1900., 359. o.

⁵² ISMERETLEN: *A szegedi új zsinagóga*. Szeged 1903.

⁵³ Löw I.: *Imádságok zsidók számára*. Szeged 1883. 23. sz. 33. o.

⁵⁴ FÜST MILÁN: *A magyarokhoz. Válogatott versei*. Budapest 1934. A Nyugat kiadása. 55–56. o.

⁵⁵ Csontváry kiadatlan életrajza. In: GERLÓCZY G.—NÉMETH L.: *Csontváry emlékkönyv*. Budapest 1976.

⁵⁶ SZABÓ J.: *Csontváry utazásai elődök és kortárs festők utazásainak tükrében*. Ars Hungarica, 1993.

fordításban olvashatta. A *Vasárnapi Újság* és más hasonló lapok írásai mindennapi olvasmányai lehettek. A magyar irodalom klasszikusait (PETŐFIT, ARANYT, VÖRÖSMARTYT) ismerhette, SZÉCHENYI ISTVÁN írásaira többször hivatkozott. A Nyugat írói és költői (közülük ADY ENDRE, BABITS MIHÁLY, DUTKA ÁKOS, FÜST MILÁN írt cédrusokat említő verset⁵⁷) kívül eshettek figyelme körén, ő egy korábbi nemzedékhez tartozott, így inkább forrásait ismerte.

Csontváry nem filológus volt, hanem zseniális költő a festészetben. A gondolatok, amelyek íásaiban olykor görcsösek, eklektikusak, levegőtől-fénytől átítatott kompozícióiban, tiszta festészetben válnak abszolút minőséggé. A festmények közvetíteni tudják egy évezredes motívum „fényességét”, szentségét, a közösségi ünnep, a hódolás gesztusait, vagy az aszketikus magány, a meditáció belső történéseit, a természet, az isteni energia csodálatát.



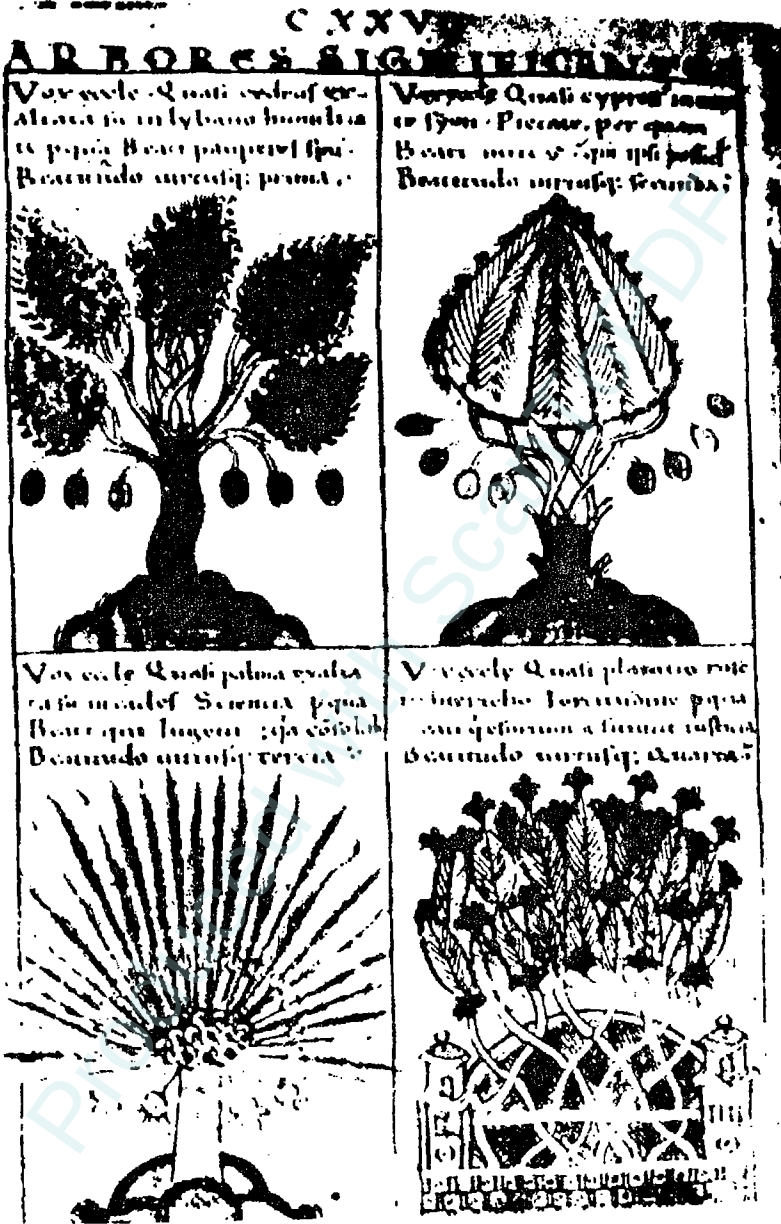
Ünnep a szent fák alatt.

Kréta. Mínosz király palotájának freskója. Kr. e. 17–16. század.

⁵⁷ DUTKA Á.: *Krisztus álma*. In: *A Holnap*. Nagyvárad 1908.; *Cédrusfa csellón*. Versek. Budapest 1934., 65. o. — BABITS MIHÁLY: *Sugár*. In: *Levelek Irisz koszorújából*. Új magyar költők. Lírai antológia. Szerk. ELEK ARTÚR. A Nyugat kiadása. Budapest 1918. — ADY ENDRE: *Élet helyett órák*. Énekek éneke így énekellek. Összes verse. Budapest 1956. II. 144. — *Sírás az Életfa alatt*. uo. I. 26. vö.: 54. jegyzet.



Római sírkő Spanyolországból Attis fenyőtobozával.
Kr. u. 1–2. század.

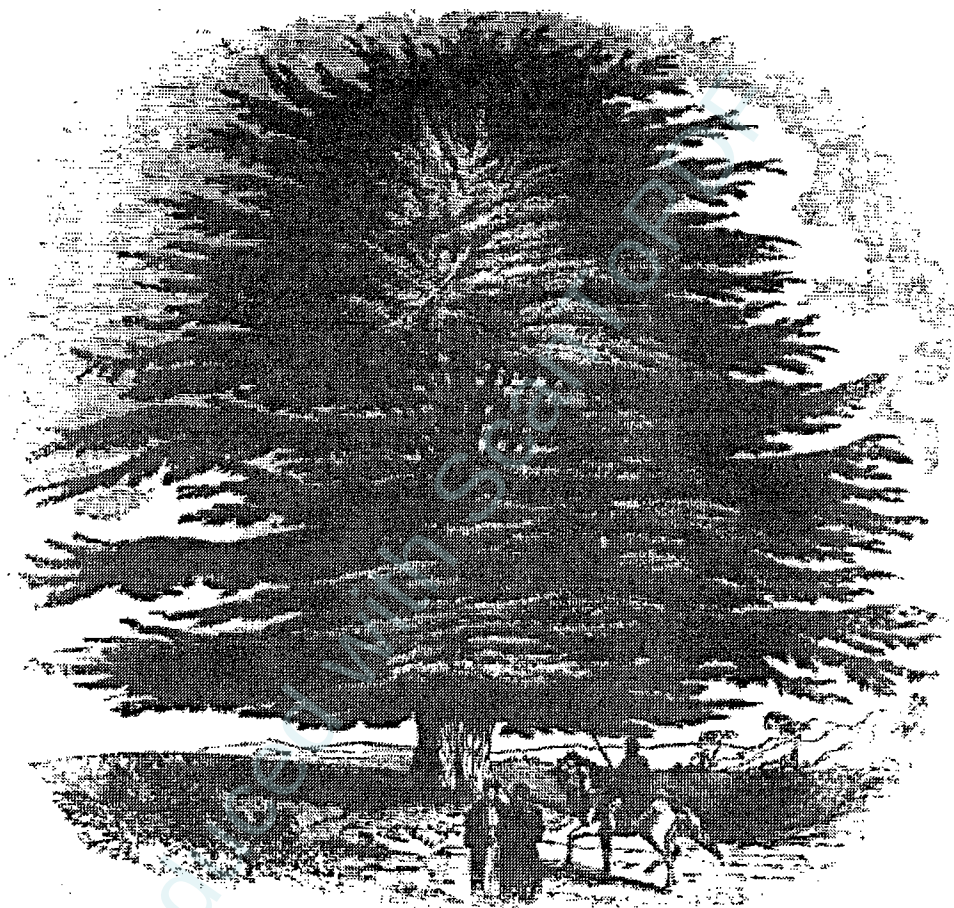


Liber Floridus.

Gent. Egyetemi könyvtár Ms(Hs). 92 fol 139 v.

A cédrus mint kiemelt fa

az Egyház és a nyolc boldogság ábrázolásánál (bal felső).



Jaeck, H. J.: Allgemeines Volksbibellexicon für Katholikern...

Leipzig 1846. I. 234. o.

A cédrus és három zarándok.



J. Smith: Illusztráció a Zsoltárok könyvéhez
egy 19. század első felében Kecskeméten kiadott protestáns Képes Bibliában.
c 1370. 707. o.

Produced with ScanTopDF

SZILÁRDFY ZOLTÁN

ASPEKTUSOK A MESSIANIZMUS IKONOGRÁFIÁJÁRA

Kisgrafikai ábrázolások a XVII–XVIII. századból

Barokk kori biblia-illusztrációk között elvétve ugyan, de előfordulnak a messiási jövendölések ábrázolásai is. Ezek bemutatásától ez alkalommal eltekintek, s egy sajátos műfajnak, a magánáhitat szentkép grafikáinak tükrében kívánom előadni a prófétai könyvek alkalmazott idézeteinek ihletésére készült szentképek tematikáját. Fontosnak tartom az „alkalmazott” jelző használatát, ugyanis a következő ikonográfiai típusok nem direkt képi megjelenítései a prófétai szövegeknek, hanem – amint már az újszövetségi könyvekben a szent írók értelmezték azokat – a „beteljesülés” számos új vonatkozást megcsillantató „csiszolt prizmáján” át vizsgálom a kérdéses témát.

A válogatott képanyag a szegedi JATE Néprajzi Tanszék *Devotio Hungarorum* sorozatának 2. köteteként most megjelenő saját gyűjteményem 637 különböző példányból álló katalógusából 27 barokk kori rézmetszet válogatása.¹

Apologetikus jellegű az ó- és újszövetségi kánoni szent iratok virág emblémával szemléltető összesítése a Tridentinum meghatározása szerint 1728-ból.² Szintén a XVIII. század elejéről való a négy evangélium sugalmazásának ábrázolása az evangélisták attribútumaival Ezekiel próféta látomása nyomán.³ Az Örökkévaló nevének dicsőségét látjuk a kilenc angyali kart képviselő puttófejek körében Izaiás próféta elhivatottságának nagy látomását idézve a háromszor szent Istent dicsőítő szöveggel, amely már az ősegyházban az eukarisztia liturgiájának elmaradhatatlan himnusza volt.⁴ A pátriárkák Messiást váró évezre-deit érzékelteti Szűz Mária szívének és nevének ábrázolása akantuszos keretben, amely Jessze törzséből fakad hat királyi ős mellképével.⁵

Még a XVII. század végére tehető a Jézus családfáját Szent Lukács evangélista szerint bemutató igen szemléletes képecske Ádámtól a fa tetején ülő gyermek Messiásig.⁶ A közép-európai szakrális grafika legkiválóbb rokokó mestere, az augsburgi GOTTFRIED BERNHARD

¹ SZILÁRDFY ZOLTÁN: *A magánáhitat szentképei a szerző gyűjteményéből I. 17–18. század. Kleine Andachtsbilder des Barock aus der Sammlung des Verfassers I. 17-18. Jahrhundert.* Szeged 1995.

² kat. sz. 124.

³ kat. sz. 126.

⁴ kat. sz. 132.

⁵ kat. sz. 135.

⁶ kat. sz. 134.

GÖZ kezéből származik a pásztorok imádását bemutató képecske, melynek aláírása a Példabeszédek könyvét idézi: Aki hajnalig virraszt nálam, az megtalál engem.⁷

A prágai ANTON GEORG BALZER allegorikus metszete Jézust az emberi szív szántóvetőjeként mutatja be Ezekiel prófétát idézve: „Hozzátok megyek, felétek fordulok, azért megművelnek és bevetnek benneteket.” (36,9).⁸

PHILIP DAVID DANNER augsburgi rézmetsző mintegy bukolikus zsánerjelenetben szemlélteti a gyermek Krisztusnak és előhírnökének bensőséges barátságát a jeremiási remek kifejezések hangvételével: Örök szeretettel szeretlek téged.⁹

Szintén BALZER Krisztust, mint az emberi szívek halászát ábrázolja Habakuk prófétát, valamint Ozeást idézve: „A szeretet kötelékeivel vonzottam őket” (11,4), utalva a horgászbotra rögzített zsinórra, amelynek végén a „csalétek” az isteni reménység horgonya.¹⁰

JOHANN ANDREAS PFEFFEL, jeles augsburgi grafikus 1700 körüli allegóriája, amely Jánosnak, a szeretett tanítványnak evangéliumából azt a mondatot illusztrálja: „Senki sem jöhet hozzám, hacsak nem vonzza őt az Atya, aki küldött engem” (6,44), úgy mint az előbb idézett jeremiási és ozeási Isten és emberek közötti szeretet-kapcsolat beteljesülése a megváltás misztériumában.¹¹

Izaiás és Ezekiel próféták jó pásztorról szóló jóvendöléseit SIMON THADEUS SONDERMAYER és BALZER egy-egy szentképen érzékelteti a gyermek Messiás, valamint a megváltó Krisztus alakjával a János evangéliumában közölt példabeszéd beteljesüléseként.¹² Egészen különleges PFEFFEL rézmetszete Krisztusról, aki a messiási honban Izaiás jóvendölése szerint a szelid- és vadállatok körében hirdeti örömhírt.¹³ Jézus öt szent sebének és kínzóeszközeinek együttese alatt a Passióban előforduló növények között a kereszt tövében a megnyírt bárány nyíró ollóval Izaiást idézi: „Amint a bárány elnémul nyírója előtt, ő sem nyitotta ki a száját” (53,7).¹⁴

Egy XVII. századi metszeten Krisztus testének és vérének eukarisztikus ereklyéjét látjuk Izaiás prófétától vett körirattal keretezve, ami az Oltáriszentséget, mint csodákkal tündöklő mennyei ajándékot Izaiás szavaival dicséri: „Csodálatra és bámulatra méltó módon bánok velük... és okosainak okossága elenyészik” (29,14).¹⁵ A keresztre feszített Krisztust, mint éltető szőlőtőt, a messiási korszak elérkeztét idézve a hatalmas kánaáni szőlőfürttel hordozzák a választott nép legjobbjai hírt hozván a mennyei Kánaánról.¹⁶

⁷ kat. sz. 239.

⁸ kat. sz. 144.

⁹ kat. sz. 146.

¹⁰ kat. sz. 184.

¹¹ kat. sz. 158.

¹² kat. sz. 180., 183.

¹³ kat. sz. 187.

¹⁴ kat. sz. 157.

¹⁵ kat. sz. 202.

¹⁶ kat. sz. 174.

A következő képecskén az ifjú Messiás a saját fölláldozására induló Izsák példájára kínozóeszközeit hordozva Izaías jövendölésének értelmében: „A mi fájdalmaink nehezedtek rá... a mi gonoszágainkért törték össze... a mi betegségeinket ő hordozta” (53,4–5).¹⁷

PFEFFEL 1717-ben készítette el a Veronika kendőjére nyomott Krisztus-arcról rendkívüli szuggesztivitással ható, portrészerű metszetét a szenvedő Messiásra vonatkozó 68. zsoltár mottójával: „Miattad viseltem az átkot, szégyenpír fődte arcomat” (68,8).¹⁸

Ismét DANNER kompozícióján egy tipikusan barokk téma ábrázolását látjuk, amelynek címe „A kis Jézus álma”, vagyis a Megváltó kínszenvedésének eszközei között már kisded korában tudatosan vállalja álomlátásban fölrémlett jövendőjét a 131. zsoltár frigyszekrényre vonatkozó szavaival: „Ez nyugalom helye örökre” (131,14).¹⁹

A mezzotintóiról nevezetes augsburgi művész, JOHANN MARTIN WILL ugyancsak ezt a gondolatot fejezi ki, szintén még a középkori misztika látomásirodalmából vett keresztfeszítés előtti mozzanat ábrázolásában, ahol a „fájdalmak férfija” végtelen türelemmel várakozva megpihen, ezért az előbb idézett dávidi zsoltár szavai szerint ezt a típust a német terminológia „Rastchristus”-nak nevezi.²⁰

A válogatott képanyag legkorábbi példányának mestere, a barokk szentképművesség talán legkiemelkedőbb tagja, HIERONYMUS WIERIX, aki művészetét a Jézus Társasága eszmei célkitűzéseinek megfelelően a katolikus restauráció szolgálatába állította. Ezen a XVI. század második feléből való biblikus allegóriáján a kereszthalál egyetemes érvényű eseményét az egyéni élet bensőséges megigazulására konkretizálja egy Jeremiás prófétától vett idézett átvitt értelmezésével: „Hagyjátok el városaitokat, s lakjatok a sziklák között, Moáb lakói. Tanuljatok a galambtól, amely fészket a sziklahasadék falába rakja.” (48,28). Itt a galamb maga a lélek, aki Krisztus oldalának megnyílt hasadékaiban talál menedéket.²¹ Színezett mezzotinto mutatja be a feszületnek azt a sajátos típusát, ahol a corpus a sebekből megrakott ún. pestis-feszület, amely ismételten Izaías jövendölését érzékelteti, melyet már Szent Péter levele is messiási értelemben idéz: „Az ő sebei szereztek nekünk gyógyulást” (53,5). Emlékeztet ez az ábrázolás a kíméletlen járványhullámokra, s a duzzanatokban és kisebbedésekben megmutatkozó mirigy-halál szimptomáira.²²

A Szent fiát sirató, temetését gyászoló Szűzanya emblematikus ábrázolása a kitűnő Göz művészetét dicséri Zakariás próféta jövendölésére utalva: „gyászolják, mint az egyszülött fiút szokás, megsiratják, mint az elsőszülöttet” (12,10).²³

A prágai neves rézmetsző mester, ANTON BIRCKHART jelentős metszete még a XVII. század végéről a Megváltó Krisztust, mint az örök élet forráskútját mutatja be, amint a

¹⁷ kat. sz. 151.

¹⁸ kat. sz. 485.

¹⁹ kat. sz. 148.

²⁰ kat. sz. 258.

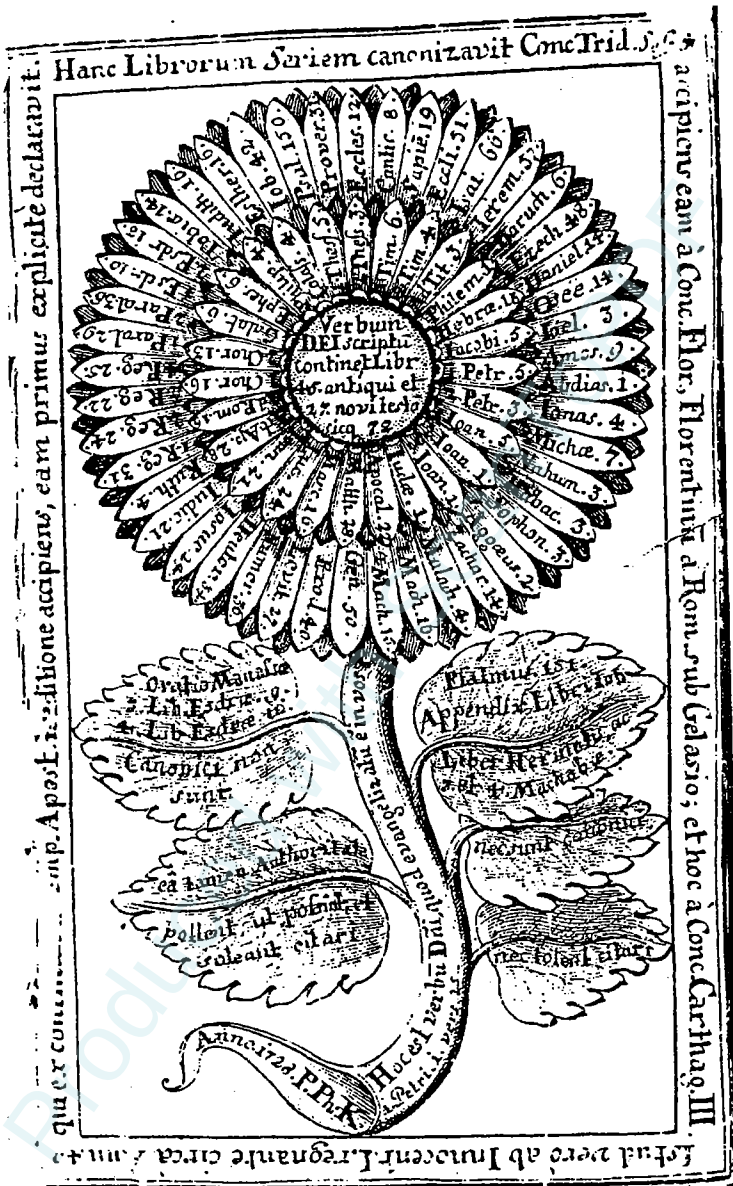
²¹ kat. sz. 155.

²² kat. sz. 628.

²³ kat. sz. 177.

bibliai nagy megtérők bűnbánattal merítenek Izaiás szavai szerint az Üdvözítő forrásaiból. Ez a szentkép mintaképül szolgált HOGGER JÁNOS szegedi festőnek az Alsóvárosi Havi Boldogasszony templom bejárati mellékoltárának egészen egyedi oltárképéhez, amely kiegészül még a Purgatórium jelenetével, ahol a szegény lelkek enyhületét a Jézus sebeiből előtörő vérforrás hozza meg.²⁴

²⁴ kat. sz. 162., 166.



A Szentírás könyveinek kánonja a Tridentinum meghatározása szerint.
Rézmetszet, 130 x 78 mm. 1728-ból.



Calr Burgh: Jézus Krisztus Szent Lukács szerinti családfája.
Rézmetszet, 151 x 96 mm. 17. század vége.

Ecce homo, quasi pilae mure
Hab. ix. 14



Ecce homo in vinculis charitatis
Off. iux. 1.

Anton Georg Balzer: Jézus mint a lelkek horgásza.
Rézmetszet, 139 x 90 mm. 18. század közepe.



Hieronymus Wierix: A keresztfeszített Krisztus a megváltott ember biztos menedéke.
Rézmetszet, 90 x 60 mm. 16. század vége.

GELENCSÉR GÁBOR

IDŐZÉS TARKOVSZKIJJAL

Andrej Tarkovszkij művészete közel tíz év távlatából egyre határozottabban kettős természetet ölt. Léteznek egyrészt a művek a maguk önálló (és természetesen összefüggő) gondolatiságukkal, és létezik a tarkovszkiji ábrázolásmód, már-már a konkrét művektől elszakadt, önmagában való „világkép-állapotában”. Nem egyszerűen „nyelvről”, „poétikáról”, „stílusról” van szó, a művész összetéveszthetetlen és kizárólagos formai jegyeiről, hanem szemléletről, amely legalább annyira szól Tarkovszkij gondolkodásmódjáról, mint a film természetéről. A lezárult életműre figyelő tekintet most néhány gondolat erejéig nem Tarkovszkij filmjeire, hanem a rendező filmi látásmódjára próbál összpontosítani — abban a reményben, hogy végül ezen az úton is a filmekhez jut közelebb.

Tarkovszkij *hívő* alkotó. Elsősorban nem gondolkodásmódja, hanem filmi látásmódja tekintetében hívő. Pontosabban a filmi kifejezés természetéhez való viszonya hozza létre, teremti meg vagy éppen bizonyítja a hitet. Mi sem igazolja ezt jobban, mint hogy csak élete utolsó szakaszában erősödött fel filmjeiben és írásos megnyilatkozásaiban a prófétikus hangnem, az életmű záródarabja, az *Áldozathozatal* pedig már kifejezetten „példabeszéd-jellegű” lett.¹ Tarkovszkijt a filmképhez való viszonya vezette el az Abszolútum, az abszolút igazság és szépség kifejezéséhez; az ábrázoláshoz igazodott világképe, szemben azokkal a művészekkel, akik eszméikhez igyekeznek hajlítani a mozgóképet. „Az ember mintegy az igazsághoz vezető útján haladva alkot”² — mondja, vagyis nem a megtalált igazságról, de nem is az igazság kereséséről beszél. Ennél azonban jóval árnyaltabb szemléletmódbeli sajátosságról van szó. Gondoljunk az álmok, a képzelet ábrázolásával küszködő művészekre, RESNAIS-re, FELLINIRE, BUÑUEL-re, KUROSAVÁRA, BERGMAN-ra. Amikor az álmok logikáját, személyes mitológiájukat, emlékeiket vagy rémálmukat viszik a vászonra, *kilépnek* vagy *átlépnek* a hagyományos dramaturgiájú film-világból az álmokéba, míg Tarkovszkij már eleve *ott van*. Nem véletlenek BERGMAN elragadtatott szavai: „Hirtelen egy olyan szoba ajtajában találtam magamat, amelyhez addig nem volt kulcsom, pedig mindenképpen be akartam jutni oda, ahol ő, lám, milyen otthonosan érzi magát. [...] Tarkovszkij azért a legnagyobb számomra, mert egy új nyelvet teremtett a filmművészetben, amely a maga sajátos módján lehetővé teszi neki, hogy az életet mint külső látszatot, mint álmot ragadja meg.”³

¹ SZILÁGYI ÁKOS: Az emberiség beavatási szertartása. In: *Filmvilág*, 87/11., 4–5. o.

² A szabadság eszméje. Andrej Tarkovszkij utolsó interjúja. In: *Filmvilág*, 87/3., 18. o.

³ Idézi SALLAY GERGELY Andrej Tarkovszkij utolsó filmje: Az áldozat című összeállításában. In: *Filmkultúra*, 1987 március, 15. o.

Az „új nyelv”, a filmképhez való viszony poétikai origója Tarkovszkij idő, pontosabban filmidő felfogása. A *megragadott idő* című tanulmányában a film legfőbb eszméjét a következőképpen határozza meg: „a filmszerű ábrázolást nem szabad időbeli természetével szembe-
beszegülve, attól elválasztani, széttagolni, nem szabad kiűzni belőle a múlt időt. Az ábrázolás annak a kötelező feltételnek a betartása révén lesz valóban filmszerű (az összes többi feltétel mellett), hogy nemcsak ő él az időben, hanem az idő is benne, valamennyi kiragadott kockájában.”⁴ Az idő széttagolásának elutasításából fakadnak Tarkovszkij jellegzetes hosszú snittjei. A szemléletmódbeli váltást különösen jól érzékelteti, ha felidézünk SZERGEJ EIZENSTEIN filmszerűségről vallott gondolatát halála előtt papírra vetett és félbeszakadt utolsó frásából: „Ki kell szabadítanom a jelenségeket elszigeteltségükből, és a valóság elemeit újra össze kell raknom a saját mondanivalóm szerint [...] A bemutatott jelenséggel szembeni tudatos állásfoglalás tehát abban a pillanatban kezdődik, amikor a jelenségek kapcsolat nélküli sorrendjét megbontva, az egyes elemeket szándékunknak megfelelő sorrendbe rakjuk.”⁵ A széttagolás elutasítása (szekvencia) az egyik oldalon, tagolás és összerakás (montázs) a másikon. A cél mindkét eljárás esetében a film paradoxonának meghaladása: „elvont eszmét csupán a realitás egészében és konkrét ábrázolásának eszközével tud kifejezni”.⁶ A montázsra szerkesztett filmek esetében az elvonatkoztatás mintegy a filmidőn kívül, a képek valóságosan nem létező viszonylatában jön létre, míg Tarkovszkij szekvenciái során a filmidőben, a (mozgó) képek (időbeli) valóságában. Sokat emlegetett „misztikája”, „transzcendens” jellege elsősorban nem filmjeinek témájából vagy gondolatiságából fakad, hanem időkezeléséből.

Tarkovszkij időkezelésének legnyilvánvalóbb jellegzetessége, az idő lelassítása a hosszú snittekből, alig észrevehető mozgásokból, a nézőpontot folyamatosan módosító, átiró kocsi-
zásokból fakad. Szekvenciái csak formailag hasonlítanak a 60-as évek modern filmművészetének hosszú snittjeihez — ANTONIONI hősei lelki állapotát jellemezte, JANCSÓ a történelemben mozgásait értelmezte ezzel az eszközzel —; Tarkovszkij mindenekelőtt megfigyel. „Először magát az eseményt kell leírni, és nem a hozzá fűződő viszonyomat.”⁷ Így aztán az ő képein nem látunk *többet*, de *jobban* látunk.⁸

Természetesen nem mindegy, *mit* látunk jobban. A filmi ábrázolás konkrétsága legalább annyira fontos Tarkovszkij számára, mint az idő jelenvalóvá tétele — „a tény formájában megjelenő idő”-ről ír⁹ —, ebből fakad filmjeinek érzéki elevensége, szinte tapintható

⁴ ANDREJ TARKOVSKIJ: *A megragadott idő*. In: *Fejezetek a filmesztétikából*. Szerk.: ZALÁN VINCE. Múzsák Közművelődési Kiadó, Budapest 1983, 240. o.

⁵ SZERGEJ EIZENSTEIN: *A színes film*. In: EIZENSTEIN, SZ.: *A filmrendezés művészete*. Gondolat, Budapest 1963, 330–331. o.

⁶ ANDRÉ BAZIN: *Korunk nyelve*. In: BAZIN, A.: *Mi a film?* Szerk.: ZALÁN VINCE, Osiris kiadó, Budapest 1995, 13. o.

⁷ ANDREJ TARKOVSKIJ: *A megragadott idő*. i. m. 250. o.

⁸ GELENCSÉR GÁBOR: *Más-világ. Tarkovszkij Nostalgiajáról*. In: *Filmkultúra*, 90/4.

⁹ ANDREJ TARKOVSKIJ: *A megragadott idő*. i. m. 237. o.

közvetlensége, az átélkesített tárgyak és a természet intenzív jelenléte. A megfigyelés nem nélkülözheti a megfigyelés tárgyát, ugyanakkor abban az esetben, amikor a figyelem magára a megfigyelés folyamatára, a figyelem erejére, időben kiteljesedő *tartamára* vonatkozik, a megfigyelés tárgya nem tolakodhat a megfigyelés elé, nem „takarhatja el” a megfigyelés aktusát. Ugyanezt az idő tényezőjére lefordítva azt mondhatjuk, hogy az idő ábrázolásától nem vonhatja el figyelmünket az ábrázolás ideje. Tudjuk, a filmtörténet konvenciórendszerében az időnek kizárólag ritmusbeli vagy narrációs szerepe van, s mindkét aspektus az ábrázolás idejével hozható kapcsolatba. Tarkovszkij egyrészt megnyújtja az ábrázolás hagyományos idejét, ezzel azonban még nem tudná létrehozni az intenzív figyelem állapotát. Az ábrázolás megnyújtásához olyan „tényeket” rendel, amelyek valahol a történés és nem történés határán — a *létezés* állapotában vannak. E „tények” nem mások, mint Tarkovszkij visszatérő alapotívumai.¹⁰ Az áramló vizek, a szél fúttá mezők, a kultúra tárgyi emlékeinek hangsúlyozottan szerves közegbe (föld, víz, tűz) helyezett darabjai a kitartó, folyamatos mozgással kísért, s ezáltal „életben tartott” megfigyelés által e tárgyak és jelenségek „megyedik”, időbeli dimenziójában magát az időt rajzolják elének.

Tarkovszkij az *Áldozathozatal*al kapcsolatban így fogalmazott: a film epizódjai „parabolaként vannak felfogva, de valóságos eseményként vannak lefilmezve”.¹¹ Elvonatkoztatás és tárgyszerűség ily módon történő egymásra vetítése az életmű valamennyi darabját meghatározza; érintkezési felületükön pedig a tarkovszkiji időkezelés poétikán túli, metafizikus távlatait szemlélhetjük. Az *Iván gyermekkor*a látomásai, az *Andrej Rubljov* történelmisége, a *Solaris* tudományos fantasztikuma, a *Tükör* emlékképei, a *Stalker* várakozása, a *Nosztalgia* Kelet–Nyugat ellentétét feloldó szellemi egysége és az *Áldozathozatal* apokalipszise, mindmind „valóságos eseményként vannak lefilmezve”, s éppen ezáltal nyerik el — mit is — elvont tartalmukat? SZILÁGYI ÁKOS és KOVÁCS ANDRÁS BÁLINT szerint Tarkovszkij poétikája az élet analízise helyett annak kifejezésére törekszik; filmjei mintegy megtörténnek, ezért nem értelmezésre, hanem élményszerű azonosulásra, részvételre hívnak.¹² Mindez összhangban van a rendező hitvallásával: „A művész tanúbizonyságot tesz: tanúskodik arról az igazságról, amit ő talált meg a világban.”¹³ A tanúskodás, az élményszerűség, a részvétel a filmképeken látható „valóságos” étellel kapcsolatban valóban képes spiritualizálni a valóságot, s feltárni a „mögötte”, „benne”, „általa” létrejött szellemet. Gondoljunk a *Rubljov* harangöntő jelenetében a harangöntés „természeti” folyamatának aprólékos bemutatásából kinövő „nevelődési regényre”, a *Nosztalgia*ban a medencén gyertyával átgyalogló Gorcsakov többszöri nekirugaszkodására vagy a *Stalker*beli utazásra. Ezekben a képekben a filmi kifejezés konkrét tér- és időbelisége hozza létre az élményszerűség poétikáját. Csakhogy mi tör-

¹⁰ Tarkovszkij alapotívumairól lásd Szilágyi Ákos és Kovács András Bálint kitűnő tanulmánykötetének *Nosztalgia*-fejezetét. SZILÁGYI ÁKOS—KOVÁCS ANDRÁS BÁLINT: *Tarkovszkij, az orosz film Stalkere*. In: *Medvetánc*, Budapest 1985, 187–200. o.

¹¹ Lásd SALLAY GERGELY összeállításában. i. m. 16. o.

¹² SZILÁGYI ÁKOS—KOVÁCS ANDRÁS BÁLINT: *Tarkovszkij, az orosz film Stalkere*. i. m. 17–18. o.

¹³ *A szabadság eszméje. Andrej Tarkovszkij utolsó interjúja*. i. m. 18. o.

ténik, amikor a film ugyanezen konkrétságát Tarkovszkij *nem valóságos* események bemutatásához hívja segítségül. *Csoda történik*.

Az *Áldozathozatal*ban a „japán fa” kivirágzik, a *Nosztalgia* végén Gorcsakov halálában Kelet és Nyugat egyesül, a *Stalker* béna kislányának hite megmozdítja az asztalon a tárgyakat, a *Tükör* képzeletbeli látogatójának érzékelhető jelenlétét a teáscsésze elillanó párája bizonyítja, a *Solaris*beli gondolkodó óceán körbeöleli Kelvin szülői házát, a fekete-fehérben forgatott *Andrej Rubljov* végén pedig színesben látjuk az ikonokat. Mindezeket Tarkovszkij megmutatja. S e megmutatás — nem ábrázolás — a filmi kifejezés konkrét tér- és időbelisége révén valóságos lesz, az alkotás mozdulatában valósággá válik. Tarkovszkij semmi más nem tesz, mint a látható világ megfigyelését — a valóságos tér és idő segítségével — kiterjeszti a nem látható világ megfigyelésére. A valóságos élet az ábrázolás idejében megtörténik a vásznon — a vásznon esett történetek az ábrázolás ideje által valósággá válnak. A film poétikája az időkezelés során fordul(hat) át metafizikába: az idő folyamának és az ábrázolás terének megbontatlan egységében. Az apja előtt a földön ülő Gorcsakovtól fokozatosan és folyamatosan hátrál a kamera, mindaddig, amíg fel nem tárul a házat körülölelő gondolat-óceán, illetve a nyugati katedrális képe. Nem arról van szó, hogy Kelvin sorsa *benne áll* az élő lelkiismeretben, Gorcsakov orosz-sága *benne áll* a nyugati kultúrában — ebben az esetben csak értelmezhető szimbólumokat kapnánk —, hanem *belekerült*. Megtörtént. Csakúgy, mint a fa virágba borulása. A száraz ágak háttérben megjelenő tengerecsillóság-virágok ragyogtatják fel Alexander áldozatát. Lassú hátrafelé kocsizás, a képkeret tágitása, illetve belső vágással történő nézőpont váltás, majd állítás az optika élességén — a filmművészet elemi technikai megoldással a szemünk előtt lényegülnek át művészi szemléletté.

Tarkovszkij számára a múltó (film)idő ábrázolása metafizikus tartalmak érzéki megjelenítését teszi lehetővé. A nagy kétkedőkkel szemben, akik a filmvalóság darabjaiból „másodpercenként huszonnégyszer” állítják elő az igazságot, ő a filmi ábrázolás valóságos folyamatában, térbeliség egymást átható egységében ragyogtatja fel a tagolatlan igazságot. Mert „[...] a költői kép mindig konkretizálódik, az elért igazság pedig materializálódik.”¹⁴ „A hit pedig a reménylett dolgoknak valósága, és a nem látott dolgokról való meggyőződés” (Zsid 11,1).



A szövegszerkesztést Szőnyi Etelka végezte
WordPerfect 6.0 kiadványszerkesztő programmal.



Készítette a JATEPress
6722 Szeged, Petőfi Sándor sugárút 30—34.
Felelős kiadó: Dr. Benyik György
Felelős vezető: Szőnyi Etelka
Méret: B/5, példányszám: 500, munkaszám: 109/1997.

