



QUORÁN ÉS AZ ÚJSZÖVETSÉG

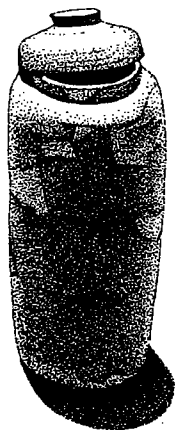
SZEGEDI BIBLIKUS KONFERENCIA

Szeged 1999. augusztus 30 – szeptember 1.

Szerkesztette:
BENYIK GYÖRGY

JATEpress
Szeged 2001

A borítót és a kötetet tervezte
SZŐNYI ETELKA

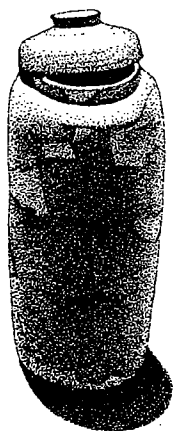


TARTALOM

Bevezető (Benyik György)	9
Vermes Géza: A qumráni tekercsek és az Újszövetség eszkatológikus világnézete	11
I. Az ószövetségi és intertestamentális eszkatológia	11
II. Az Újszövetség eszkatológikus világnézete	13
1. Keresztelő Szent János és Izaiás 40,3	14
2. Jézus eszkatológikus álláspontja	14
3. Szent Pál eszkatológiája	15
4. A késlekedő parúzia	16
Függelék	17
Zsengellér József: A nagyparancsolat fejlődéstörténete	19
I. Ószövetség	19
1. Szövetségi hűség	20
2. Hitvallás	22
3. Etika	24
II. Intertestamentális kor	26
1. Ben Szira	26
2. A 12 Pátriárka Testamentuma	29
3. Qumrán	30
III. Újszövetség	33
IV. Összegzés	35

Joachim Gnilka: Az esszénusok szent étkezései	37
I. Josephus Flavius beszámolója	38
II. A Qumráni iratok „tisztaság”-fogalma és az étkezés	40
III. A <i>Közösség Szabályzatának</i> beszámolója az étkezésről	42
IV. A <i>Közösség Szabályzatának</i> függeléke az étkezésről	44
Irodalom	46
Jaroslav Brož: Melkizedek alakja A zsidókhöz írt levélben és Qumránban	49
I. Melkizedek A zsidókhöz írt levélben	49
II. Melkizedek a Qumráni iratokban	52
1. 1Q20 (1QapGen ar) 22,13–17	53
2. 11Q13 (11QMelch)	53
3. 4Q544 (4Q ^a Amram ^b) 2,1–6; 3,1–2	55
4. 4Q401 11,1–3	56
III. Konklúzió: Melkizedek alakjának összehasonlítása a <i>Zsidó levélben</i> és a Qumráni szövegekben	57
Benedikt Schwank OSB: Személyes élményeim Qumránban 1947–1967 ...	59
I. fejezet: A valódi mulasztások	61
II. fejezet: Elavult állítások	63
III. fejezet: A valódi problémák	65
Jutta Hausmann: Bölcsesség a Qumránban	71
I. Általános megjegyzések a bölcsesség jelenségéről	71
II. Bölcsességi iratok a Qumránban	72
Xeravits Géza: Kánon és a Holt-tengeri tekercsek	79
Fröhlich Ida: Tisztaság és szentség Qumránban a narratív szövegek szerint ..	89
I. Tisztaság a qumráni elbeszélő hagyományban: a <i>Virrasztók tettei</i>	97
II. Tisztaság bibliai narratív szövegek interpretációjában	99
Benyik György: A Qumrán-kutatás újszövetségi vonatkozásai	103
I. A problémák	103
II. A kérdések	104
III. Qumrán sajátosságai	104
IV. A kutatás során megfogalmazott túlzó állítások	106
1. Hasonlóságok	106
2. Különbségek	107
V. Összegezve	108
Irodalom	108

Adorján Zoltán: A terapeuták	109
I. Az Egyiptomban élő diaszpóra zsidóság	109
II. A <i>De vita contemplativa</i>	111
III. A <i>De vita contemplativa</i> tartalma	115
Hubert Ordon SDS: A qumráni pneumatológia	119
I. A <i>ruah</i> fogalmának tartalma	121
II. A <i>ruah</i> „A két szellemről szóló értekezés” című szövegben	122
III. Az <i>Értekezés</i> ben használt fogalmak értelmezése	123
IV. Isten Lelkének adományozása és birtoklása	125
Rádióinterjú	129



Bevezető

A magyar nyelvű Qumrán-irodalom meglehetősen kiegyensúlyozatlan. Még a név helyesírása sem egységes, a katolikusok, így a Bibliai lexikon is „Kumrán”-t ír, ragaszkodván a héber nyelv magyar nyelvű átírásához, míg a legtöbb magyar publikáció, igazodva a külföldi, elsősorban a francia szakirodalomhoz, „Qumrán” formában írja át ennek a helységnek a nevét.

A zűrzavar tovább folytatódik a Qumrán-kérdés megítélésével. Elterjedt vélemény, hogy a katolikus egyház bizonyos qumráni iratokat mind a mai napig nem engedett publikálni, mert kiderülne azokból, hogy a keresztény egyház qumráni eredetű. Vermes Géza professzor úr a jelen kötetben szereplő beszélgetésében a szakember biztonságával cáfolja ezt a téves elképzelést.

Kétségtől az 1947-ben és az azt követően napvilágra került tekercsek az ókor-nak a legutóbbi időkben előkerült legnagyobb iratgyűjteményét alkotják, ami sok vonatkozásban módosította a Krisztus előtti 2. század teológiájáról alkotott elképzelésünket, és Jézus korának vallási képét is alaposan átrajzolta. Annak ellenére, hogy a qumráni iratokban egyetlen szó sem olvasható a kereszténységről vagy az Újszövetségi Szentírásban található személyekről, és fordítva is igaz, a keresztény Biblia sem ír egyetlen sort sem Qumránról, mégis úgy tűnik, hogy a katolikus levelek olyan közösségnek íródtak, amelyben nem voltak ismeretlenek a qumráni szekta tanításai.

A feltárt 11 barlangból 121 teljes tekercs, 600 töredék és számtalan apró kis szövegdarab került elő. Igazolódott az ókori tudósítók állítása, hogy a Holt-tenger melléki barlangokban értékes tekercsek találhatók. Ezek a tekercsek részint bibliai szövegeket, részint azok magyarázatát, részint a közösség saját iratait tartalmazták. Nem minden irat keletkezett itt, hanem sokat a szekta tagjai hoztak magukkal. Az Ószövetség kánoni könyvei közül csak Eszter könyvének a tekercse hiányzik a gyűjteményből, ami azért nagy jelentőségű, mert korábban csak a Kr. u. 9–10. századi héber szövegekből ismertük az ószövetségi könyveket, ezek szövegét azonban már átdolgozták Kr. u. az 1. században a Tibériásban tevékenykedő masszoréták. Az

apokaliptikus iratok közül Hénok és a Jubileumok könyve 12 példányban is előke-
rült, jelezvén, hogy a közösségben mennyire kedveltek voltak az apokaliptikus szem-
léletű könyvek.

Sajnos a Gyülekezet szabályzatából is nagyon keveset tudunk meg a közösségről
és alapítása körülményeiről, vezetőiről pedig, éppen az apokaliptikus szemlélet miatt,
történetileg csak nehezen értékelhető adatokat olvashatunk ki. Az IQM Háború
szabályzata vagy a „fény fiainak harca a sötétség fiai ellen” egy eszkatologikus kö-
zösségnek a gonoszság erői ellen folytatott harcáról szólnak. A kozmikus harcba a
sátán és az angyalok éppúgy belekeverednek, mint a nehezen azonosítható földi
személyek.

A kommentár szövegek meglehetősen logikátlanok, azt viszont pontosan ki lehet
olvasni a tekercsekből, hogy a bibliai próféciaák beteljesedését saját korukban várták
a közösség tagjai, akik magukat az igazság egyedüli letéteményeseinek tekintették,
és az Igazság Tanítóinak tartották. A Damaszkuszi iratban szerepel ugyan az „új-
szövetség” kifejezés, de ezek Cádók fiainak nevezik magukat, és az általuk használt
„újszövetség”-fogalom merőben eltér a keresztény értelmezéstől. Annyi bizonyos,
hogy a qumráni szekta tagjai zárt közösséget alkottak, a kívülállókkal semmiféle kö-
zösséget nem vállaltak, saját ún. Szoláris naptáruk szerint éltek, vagyonközösségben,
teljes jogú tag csak férfi lehetett, és kétféle messiást vártak, egy papot és egy Dávid
házából valót.

Nemzetközi hírvételes előadóink **Vermes Géza**, **Joachim Gnika**, **Fröhlich Ida**,
Benedikt Schwank olyan szakemberek, akik sok évet töltöttek el az iratok olvasá-
sával, fordításával, magyarázatával és a közösség életének, teológiájának értelme-
zésével. A hozzájuk kapcsolódó magyar nyelvű teológusok és teológák írásait olvasva
olyan érzésünk támad, hogy végre megjelent Magyarországon is az a teológiával
foglalkozó szakember-gárda, akik kellő jártassággal és hozzáértéssel nyúlnak a té-
mához, és képesek lesznek eloszlatni a nálunk Qumrán körül kialakult homályt.

Reméljük, hogy a konferenciánkon elhangzott és ebben a kötetben írott for-
mában közzétett anyag olvasása sokak számára nyújt örömet, és a tanulmányok által
közvetített értékes információk segítenek eligazodni a qumráni iratok értelmezésé-
nek kérdéseiben, illetve kissé realisabb képet alkotni ennek a sokat vitatott közös-
ségnek az életéről és a jelentőségéről.

Szeged, 2000. július 14.

Benyik György



A qumráni tekercsek és az Újszövetség eszkatológikus világnézete

Eszkatológia nem virágzik egy politikailag és társadalmilag békés világban. A csendes időkben élő ember optimista és jövőjét biztosnak gondolja. A zűrzavar, a veszély és nyugtalanság szüli az eszkatológikus világnézetet.

Az ószövetségi eszkatológikus elvárásnak az Isten országának a megérkezése volt a célpontja. Mintaképe Isten Izrael feletti uralma volt, amelynek az egész világra való kiteljesülését remélték. Egyesek úgy képzelték, hogy a Messiás király fogja majd legyőzni a föld minden nemzetét, és aláveti őket Isten kormányzásának. Mások pedig úgy gondolták, hogy mindezt Isten maga fogja megtenni emberi közvetítés nélkül.

I. AZ ÓSZÖVETSÉGI ÉS INTERTESTAMENTÁLIS ESZKATOLÓGIA

Az eszkatológikus szituáció kezdetével kapcsolatban több elképzelésről tudunk. Az alábbiakban felsoroljuk a legismertebb eszkatológikus motívumokat:

Katakizma vagy világfelfordulás.

Özönvíz Noé idejében.

Özöntűz semmisíti meg a világot.

Qumráni zsoltár: Bébiál tűzfolyója falja fel a hegyeket stb.

Ádám jövődöleése, in: Josephus Flavius (Ant. I. 70).

Világháborúk.

Dániel végső fejezetei, peszeudoepigrafikus írások.

Mai világ megszűnt és egy új világ megszületése.

Qumráni Új Jeruzsálem-szövegek és valószínűleg a Templom Tekercs Ezékiel 40–48-at utánozva. Dán 9–12 szolgálja a Biblia utáni eszkatológia forrását alkotja és mintaképét képezi.

Ezt az eszkatológiát két oldalról lehet megközelíteni.

A. Vallásos spekuláció: Mikor jön? Mik a jelek?

490 év

Hetven évhét: $A-B=490$ év. A teória Dán 9-ből származik. Jeremiás 29,10=Babiloni fogság=70 év. Gábor főangyal: 70×7 év. Felosztódik $7+62 \times 7 (434)+7$. Az utolsó hét fele már elmúlt: csak három egész egykettő év maradt a kiszabott végéig. Rövid várakozás=1335 nap Dán 12,12.

Hénok 89–90: 70 pásztor. 3 korszak: Nebu–Cirusz/Cirusz–N. Sándor/N. Sándor–Messiás.

B. Lévi Testamentuma: papság története két időszakban.

Qumrán

Dán Irat: Nebu+390 év=ültetvény+20 év bizonytalanság $\Leftrightarrow$ Igazság Mestere. Mester működése (40 év?)+40 év háborús finálé 450 év+40?=490.

Seder Olam Rabba Nebu – Jeruzsálem lerombolása.

Babiloni uralom:	70 év
Perzsa uralom:	34 év
Görög uralom:	180 év
Hasmoneus uralom:	103 év
Heródesi uralom:	<u>103 év</u>
	490 év

A fő különbség az előző iratok és a SOR között az, hogy az előbb említett írások a véget még a közel jövőbe tették. A SOR pedig a Jeruzsálem lerombolását a prófécia beteljesedésének tekinti.

40 év

A második séma a qumráni Háború-tekercsben található. Az utolsó időszak egy negyven éves háború formájában van illusztrálva.

Az első hat év Jeruzsálem visszafoglalásával fejeződik be. Minden hetedik év egy szombat év, amikor nem harcolnak. A szemiták és a kámiták ellen 17 évig háborúskodnak és végül a Jáfet fiait, akikhez tartozik a végellenség, a kittin, tizenegy évi harc végén győzik le.

Hasonló a Damaszkuszi Irat feltevéséhez.

A vallásos spekuláció (mikor? hogy?) mellett van egy másik szemléletmód, ahol a hangsúly az eszkatológikus akción van. (Közösség Szabályzata 8. oszlop.)

A qumrániak a maguk sivatagba való kivándorlását 12,40:3-ra támasztják. Onnan jött az inspiráció.

1QS 8,12–16 (Fröhlich Ida 135)

A qumrániak tudták, hogy a végidőben hogy kell viselkedniük, mert az Igazság Mestere megkapta az Isten titkainak magyarázatát, azt is, hogy meddig tart a végidő.

1QpHab 7,3–5

Egy ideig ez élve tartotta a reménységet.

Az eszkatológikus remény gyengülése.

Qumránban kb. száz évvel az Igazság Mestere után világos jelek mutatják, hogy a közösség tagjai a várakozást már túl hosszúnak találták. A türelem gyengült. Így azután a Habakkuk-Kommentár próbálta vigasztalni a közösség tagjait, részben az-
al, hogy Isten titkos tervei szerint a végidő hosszabb, mint ahogy azt a próféták elképzelték, másrészt pedig, ha hűségesen engedelmeskednek vallásuk parancsainak, az eszkatológikus vég jönni fog az Isten által választott órában. 1Q pHab 7:5–14 (Ida 34:7–8).

A rabbinikus korszak elején a vallásos gondolkodóknak számolniuk kellett az eszkatológikus forradalmárok által ösztökélt két vagy három háború elvesztésével. Ennek ellenére az eszkatológia politikai eszméje tovább élt, az Isten országát szembe állították a római császárság gonosz uralmával. De ezzel az elképzeléssel párhuzamosan megjelent és erősödött egy másféle ábrázolás, mely szerint a végidők eseményei nem erőszakos módon, hanem békésen jönnek létre. A mennyek országának igáját a Tóra őszinte és teljes mértékű betartásával kell majd vállalni.

II. AZ ÚJSZÖVETSÉG ESZKATOLÓGIKUS VILÁGNÉZETE

Annak ellenére, hogy Qumrán és az Újszövetség rendkívül különböző vallásos inspirációval rendelkezik, az eszkatológia miatt közel állnak egymáshoz. Mindkettő azonnal várta az Isten országának érkezését. Kumrán és az őskereszténység az eszkatológikus próféciaák beteljesülését a maguk vezetőiben, intézményeiben ismerték fel. Mindkét csoport a maga alapítójában látta az isteni kinyilatkozás végső átadóját. Azonban míg az ószövetségi és a szövetségek közötti eszkatológia főleg az utolsó idők jeleivel birkózott, addig Keresztelő Szent János és Jézus vallásos koncepciójának fókuszja az eszkatológikus sürgősség által követelt helyes életmód volt. Jézus szeme az Isten országára volt szegezve, az őskereszténység pedig a parúziát, vagy Krisztus visszatérését várta, és az arra vonatkozó jeleket és a végesemények menetrendjét tanulmányozta. Végül pedig mindkét vallásos mozgalom később az eszkatológikus láz csökkenésének szimptómáját árulta el.

1. Keresztelő Szent János és Izaiás 40,3

A szinoptikus evangéliumok szerint Izaiás 40. fejezet 3. versének jóvendőlése Keresztelő Szent Jánosban teljesült be, aki a „Pusztában kiáltónak szava: Keressétek az Úr útját” (Mk 1,3). Az idézés elcsavarja a héber szöveget, amely szerint „Egy hang kiált: A pusztában készítetek utat az Úrnak”. Az evangéliumi magyarázat szerint a hírnök a pusztában prédikál, és ott kötötte az emberek lelkére, hogy készítsék Isten útját.

Mind itt, mind a qumráni szabályzatban Iz 40,3 az eszkatológikus kiáltványnak a forrása. Mikor János megjelent a júdeai sivatagban, akkor számukra a prófécia beteljesült. A kumráni peser-szerű magyarázat ugyanúgy, mint általában az evangéliumokban citált messiási jóvendölések. A negyedik evangélium szerzője azonban a szöveget megváltoztatja, és eláll a kumráni és az újszövetségi pesertől. Az ószövetségi leírást Keresztelő Szent János magánazonosításává alakítja át: Én vagyok a pusztában kiáltó szó (Jn 1,23).

Keresztelő János felhívása közvetlenséget és sürgősséget tartalmaz: Isten útjának előkészítése azonnali bűnbánatot és megkeresztelkedést igényel (Mk 1,4). Máté egyenes parancsot idéz: „Tartsatok bűnbánatot, mert közel van a mennyeknek országa” (Mt 3,2). A felhívásnak azonnal engedelmeskedtek: egész Jeruzsálem, Júdea és a Jordán vidéke odaszaladt Jánoshoz (Mk 1,5).

Van egy nagy különbség Qumrán és János között. Qumrán csak a választottakat hívja; János prédikációja pedig általános. Farizeusok, szadduceusok, adószedők és katonák (Mt 3,7; Lk 3,12.14) mentek hozzá, és Jézus is.

2. Jézus eszkatológikus álláspontja

Mint Keresztelő János, Jézus is egy eszkatológikus kiáltvánnyal kezdte működését: „Beteljesedett az idő és már közel van az Isten országa” (Mk 1,15). A görög szavak, ἐγγίzeiv, ἐγγύς (közel lenni), és φθάveiv (megérkezni) az eszkatológikus jelenre mutatnak. A φθάveiv-nel kapcsolatban olvasni kell Mt 12,28/Lk 11,20: „Ha én Isten lelkével/ujjával űzöm ki a gonosz lelkeket, akkor már itt az Isten országa”.

Jézus rögtöni és teljes mértékű reagálást kíván: Tartsatok bűnbánatot és higgyetek — most, azonnal (Mk 1,15). Ugyanazt a sürgősséget tartalmazza a tanítványainak adott parancs is: „Menjetek és hirdessétek: Közel van a mennyek országa” (Mt 10,7; Lk 10,11). Ha felhívásuknak nincs közvetlen eredménye, hátat kell fordítaniuk a nem-fogékony zsidóknak: „Ha valamely helységben nem fogadnak be és nem hallgatnak meg titeket, menjetek el onnét és még a port is rázzátok le lábatokról tanúbizonyságul ellenük” (Mk 6,11).

Jézus soha sem határozta meg, hogy mi lesz az Isten országa. Csak hasonlatokat alkalmazott példabeszédeiben. Az Isten országa olyan, mint a mustármag, az aratás,

a halászember hálója. Azt szeretném hangsúlyozni, hogy Jézus nem harcias képeket fest és ebből a szempontból inkább a rabbikhoz hasonlít, mint a Kumrániakhoz.

Jézus eszkatológikus lelkesedést inspirált. A mikorra és a hogyanra való választ nem közölte. Ellene volt a rejtély kulcsa megadásának, és nem hitt az előzetes figyelmeztetés szükségében. Szerinte Isten országa látható jelek nélkül fog jönni (Lk 17,20). Még tovább ment, és azt állította, hogy maga sem tudja az eszkatológiai kor kezdetének idejét. Annak a napját és óráját sem az angyalok, sem a Fiú nem tudja, hanem csak az Atyaisten (Mk 13,32).

A kronologikus spekulációról való lemondás teljesen megfelel a Jézus által hangsúlyozott azonnali cselekvésnek: Ahol nap, majd holnap jön, gondoskodik majd magáról, amiatt nem kell aggódni. (Mt 6,34) Az egyetlen fontos idő az a *ma*, a *most*. Ha kenyérért imádkozunk, annak a mai kenyérnek kell lenni. (Mt 6,11)

Halogatást és késlekedést Jézus nem tűrt el, még a szülők iránti tisztelet ürügye alatt sem (Lk 9,60). Ha valaki az Isten országa munkásává vált, annak nem volt szabad tétovázni. „Aki az eke szarvára teszi a kezét, és hátra néz, nem alkalmas Isten országára” (Lk 9,62).

Jézus állandóan és nyomatékosan hangsúlyozta, hogy az ember őszintén és korlát nélkül adja át magát az Istennek. A rejtett kincsért mindent oda kell adni. Tekintetét mindig a jelen felé fordította, a jelen pillanat kötelességeire. Ha szavait egyszerűen értjük, el kell fogadnunk, hogy Jézus ellenezte a távoli jövő vizsgálatát, a jövőbeli lehetőségek előkészítését. Isten országa itt van ... a gyógyítások, az ördögűzések kimutatják ... teljes megvalósulása már a küszöbön van ... pillanatokon belül meg fog történni. Ilyen körülmények között nincs értelme annak, hogy egy olyan világ ügyeivel foglalkozzon, amelynek azonnal kifut az ideje.

A gazdag földbirtokosról szóló példabeszéd felfedi Jézus eszkatológikus eszméjének lényegét. Nincs értelme annak, hogy a jövőt tervezzük. Számításon kívül hagyja, hogy a tervezőnek, mint a jelenlegi érának, nem lesz holnapja.

„Esztelen, még az éjjel számon kérik tőled lelkedet” (Lk 12,20).

Az ilyen leírásból való következtetések levonását hallgatóimra hagyom.

3. Szent Pál eszkatológiája

Pál eszkatológikus rajongó, mint Jézus és a palesztinai ősegyház. Várta Isten országának hamaros beteljesedését (Tessz; Gal; Kor; Róm. = AD 56–60).

Pál, mint Jézus, érezte az eszkatológia sürgősségét. A parúziát tette az Isten országa helyébe, és azt a maga élete folyamán várta (Tessz; Kor). „Az idő rövid ... ez a világ elmúlik” (1Kor 7,29.31). „Mi élők ... az Úr eljöveteléig megmaradunk” (1Tessz 4,15).

A nehézségek ellenére sem szabad kimagyarázni a parúzia Pál által érzett fenyegető közel-voltát.

Ez a jövő nélküli perspektíva értelmet ad Szent Pál teológiájának és eszkatológus etikájának. Nem csodálatos tehát, ha ezek következtében néhány rövid ideig tartó furcsaságot lehet észre venni a tesszalónikai és korintusi egyházban. Egyike ezeknek a halottakért való keresztség volt (1Kor 15,29). E Szent Pál által eltűrt jogi feltevés következtében megkereszteletlen pogányok keresztényeknek számítottak és feljogosultak arra, hogy a feltámadásban, mint Krisztushoz tartozók (1Kor 15,23) részt vehessenek.

Még furcsább volt az a szóbeszéd Tesszalónikában, az ötvenes évek elején, amely szerint Krisztus már visszatért, amint Pálnak egy levele tanúsítja.

Általában Szent Pál meg volt győződve arról, hogy ő maga is meglátja majd Krisztus parúziáját. De egy fontos szempontból Pál Jézusban való korlátlan bizalmat nem vallotta. Mint a legtöbb szövetségek közötti zsidó, ő is intő jelekre várt. A tesszalónikaiaknak a parúzia következő szcenáriumát adta: „Semmiképpen meg ne tévesszen valaki titeket, hiszen előbb el kell következnie az elpártolásnak és meg kell mutatkoznia a bűn emberének, a kárhozat fiának, az ellenségnek, aki mindennek fölé emelkedik, amit Istennek és szentnek neveznek. Sőt Isten templomában foglal majd helyet, és istennek akar látszani... Akkor majd megjelenik a gonosz, de urunk Jézus elsöpri szája leheletével, és megsemmisíti tündöklésével. Megjelenését a Sátán erejéből mindenféle feltűnő tett, jel és hamis csoda kíséri... (2Tesz 2,3–9) (p. 1357).

A parúzia folytonos késésével az ősegyház arra kényszerült, hogy kidolgozzon egy olyan megoldást, amely képes volt korlátozni a hívők aggályait és türelmetlenségét. Jeruzsálem és a Templom ledőlt és leégett, de a parúzia még mindig várakoztatott magára. Az Isten országa felavatása még nem történt meg.

Dániel segítségével az egyház felhasználta az eseményeket a bágyadt parúzia-remény felébresztésére, és egy midrás-szerű bibliamagyarázat jött létre az Emberfiáról. A megnyugtató szavakat Jézus ajkára teszik, és a jelek iránti ellenszenvek ellenére ő általa jóslódik meg az Emberfia dicsőséges eljövetele (Mk 13; Mt 24; Lk 21).

A jelek a következők: Jeruzsálem elpusztul háború, földrengés, éhínség és az ítéletnap egyéb prófétikus előjelei között. Hamis messiások jelennek meg, Dánielnek a Templomba helyezett vést hozó undokságról szóló jóslata beteljesül.

Mindezek a jelek bizonyítják, hogy az Emberfia minden pillanatban megérkezhet hatalommal és dicsőséggel. „Így ti is mihelyt látjátok, hogy ezek mind bekövetkeznek, tudjátok, hogy közel van, már az ajtóban ... Nem múlik el ez a nemzedék, míg mindezek be nem következnek” (Mk 13,29–30).

4. A késlekedő parúzia

Mivel a parúzia nem követte hamarosan Jeruzsálem elestét, az evangéliumok kiadói Jézus nevében folytonos éberséget követeltek.

„Vigyázzatok ... mert nem tudjátok mikor jön el az idő” (Mk 13,33). „Legyetek éberek, mert nem tudjátok melyik órában jön el az Uratok” (Mt 24,42).

Az Újszövetség későbbi könyvei hideg vizet öntenek az eszkatológikus lelkesedésre.

János evangéliuma a Nikodémussal való beszélgetés kivételével mellőzi az Isten országa eszméjét, és még a Nikodémus vitában is az Isten országa inkább szakramentálisan, mint eszkatológikusan szerepel.

Az eszkatológikus rajongás végpontja Péter 2. levelében található (Kr. u. 125?). A levél írója nem számít arra, hogy ő a parúziát megéli. „Tudom, hogy közel van életem vége, hisz Urunk Jézus Krisztus is tudtomra adta. De igyekszem, hogy ezekről halálom után is megemlékezhesetek” (2Pét 1,14–15).

Pszeudo-Péter gyakorlatilag kioltja a Jézus vallását jellemző eszkatológikus tűz utolsó lángját. A parúzia-késés síkos lejtőjét nem lehetett elkerülni, mert állítólag szkeptikus keresztények szarkasztikusan beszéltek az idő minden változás nélküli haladásáról: „No, hol van a krisztus megígért előjele? Amióta atyáink meghaltak, minden marad úgy, ahogy a teremtés kezdetén volt” (2Pét 3,4).

Pszeudo-Péter válasza duplán kitérő. Isten szemében az idő nem olyan, mint az emberi idő, és különben is hálásan kell megköszönni, hogy Krisztus visszatérése késik, és így több alkalmunk lesz bűnbánatra (2Pét 3,8–10).

Egy zárt vallásos közösség forró eszkatológikus reményét képtelen soká tartani, amint Qumrán és a kereszténység bizonyítja. Az intézményes biztonság kiváltja az apokaliptikus rajongást. Alfred Loisy száz évvel ezelőtt, rá tipikus rejtett ironiával megjegyezte: A tanítványok Jézus visszatérésére vártak; helyette azonban az egyház érkezett.

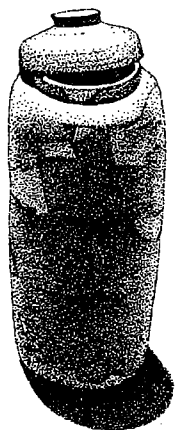
Függelék

A Jelenések könyve egész másképpen képzei el a végső órát, eszkatológikus elképzeléseit a következő pontokban foglalhatjuk össze:

Egy mennyei harcias Messiásról beszél (Jel 19).

Bevezeti az ezeréves uralmat. Krisztus visszatér. Van egy első feltámadás a keresztények számára, és az ezer év folyamán a Sátán börtönben ül. Ezer év után kiszabadul, és még egyszer legyőzi őt isten hadserege. Egy második ítélet jön, és a bűnösökre vár a második halál, amelyből nincs feltámadás.

Egy új Jeruzsálem leszáll az égből.



A nagyparancsolat fejlődéstörténete

Az Ószövetségben Istennek az emberekkel közölt elvárásai törvények és előírások formájában olvashatóak. Már maga az Ószövetség első könyvcsoportjának, Mózes öt könyvének elnevezése, a *Tóra* (Tanítás, Törvény) is erre utal. A rabbinikus hagyomány szerint az Ószövetségben 613 parancsolat olvasható, melyek közül minden napra jut egy tiltás, azaz 365 van belőle, illetve 248 előírás szerepel még ezek mellett (TB Maksirin 23b). Jézus korában e megállapított 613 parancsolat betartásának pontosításán és feltételein szorgoskodtak az írásmagyarázók, az ő soraikból hangzik el a kérdés, hogy melyik mindezek közül a nagy parancsolat?

A keresztényeknek már a Jézus által elmondott változat, a szeretet kettős parancsa jut eszébe erről az elnevezésről. A Mt 22,37–39 és a Mk 12,28–34 megfogalmazása alapján azonban látható, hogy a kérdezett nagy parancsolatként vagy legfőbb parancsolatként Jézus a Deut 6,5-t idézi, s mintegy másodikként egészíti ki ezt a Lev 19,18 utolsó szavaival. Ami a kettőt összeköti, az a szeretet. — Mi akkor a valódi nagy parancsolat? Hol keresendők a gyökerei? Mennyiben támaszkodik Jézus az ószövetségi hagyományra, mennyiben korának felfogására, s miben hoz újat? Ezekre a kérdésekre keressük a választ a következőkben.

I. ÓSZÖVETSÉG

A Rudolf Otto által megfogalmazott *tremendum*, illetve *fascinans*,¹ azaz az istenség megtapasztalása és az iránta megnyilvánuló érzés alapvetően a félelem szóval fe-

¹ Otto, Rudolf: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München, 1920, magyarul, *A szent*, Budapest, 1997, 22–43 és 48–58. old.

jezhető ki a legjobban, s ez az a megfogalmazás, mely az Ószövetségben is általános az embernek Istennel kapcsolatos érzéseire. A Példabeszédek összefoglalásában: „חֲלַלַת חֻמָּה יִרְאַת יְהוָה „A bölcsesség kezdete az Úrnak félelme.”² A teremtő Istentől a teremtmény fél. Féli a Teremtőt.³ Mégis a közvetlen fogság előtti, vagy mondhatjuk úgy is, hogy a jósiai reform utáni⁴ és a fogság utáni szövegekben, a prófétaánál és a Deuteronomiumban, illetve deuteronomista iratokban már egy másik érzés kezd dominálni, a szeretet.⁵ Isten teremtő és gondviselő munkájának szinonimája Isten szeretete, az אֲהָבָה. Ez az a szeretet, amellyel Ő, a maga szuverén módján a teremtett világhoz, s benne a teremtményhez, az emberhez fordul, ugyanakkor megjelenik részéről a viszonzás igénye is. Erre az isteni szeretetre adott válasz pedig nem lehet más az ember részéről sem, mint a szeretet. Összességében nézve tehát Isten előbbiekben vázolt parancsainak célja az, — legyenek azok tiltó vagy előíró jellegűek — hogy az emberben szeretetet munkáljanak a Teremtő iránt.

Vizsgálódásunk tehát szorosabban véve erre a fogalomra, a szeretetre irányul, aminek azonban igen széles jelentéstartománya van.

1. Szövetségi hűség

Az ókori Keleten az uralkodó megparancsolhatta alattvalójának, hogy mutasson szeretetet iránta, jelezve ezzel hűségét az írott vagy íratlan védelmi egyezményhez, melyet az uralkodó kötött vele. Jól láthatóak ezek az úgynevezett vazallus szerződésekben, ahol a király azt követeli a vazallustól, hogy úgy szeresse a királyt, mint magát. Ennek kifejezésére használták a „szeress engem teljes szívvel (*ina kul libbi*) teljes lélekkel (*ina kul napšati*)” fordulatot, amit gyakran kiegészít az a felszólítás, hogy a vazallus erejével is támogassa az uralkodót, ahol az erő a haderőt jelentheti.⁶

² Péld 9,10. vö. 1,7.

³ A félelem „a vallás legkorábbi elnevezése a bibliai héberben, és általában a sémi nyelvekben is,” mondja Pfeiffer, R. H.: „The Fear of God,” *IEJ* 5 (1955) 41–48. old. itt küll. 41. old. Bár ezt már az ókori szerzők is megfogalmazták, mint pl. Statius, Publius Papinius: *Thébaisz* 3.661: „primus in orbe deos fecit timor.” (A világ kezdetén a félelem teremtette az isteneket.).

⁴ A hagyományos datálás szerint Kr. e. 629/28-tól kezdődött a vallási reform (2Krn 34,3–7 figyelembe vételével). Ehhez lásd Ahlström, Gösta, W.: *The History of Ancient Palestine*, Minneapolis, 1993, 770–773. old. Bright, John: *Izráel története*, Budapest, 1983, 305–307. old. Érdekes, hogy a 2Kir 23,25-ben Jósiaát úgy jellemzi a szöveg, mint aki „teljes szívvel, teljes lelkevel, teljes erejével” megtért az Úrhoz. A kifejezés fontosságát lásd később.

⁵ E fenomenon megjelenésének időbeli elhelyezkedéséhez lásd Albertz, Rainer: *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. I.* GAT 8, Göttingen, 1992, 330–333. old.

⁶ Weinfeld, Moshe: „The Loyalty Oath in the Ancient Near East” *UF* 8 (1976) 379–414. old. itt különösen a 384–385. old. A párhuzamok elemzését lásd még Moran, William, L.: „The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy,” *CBQ* 25 (1963) 77–87. old.

Hasonló szakszavakat használ a Sinai szövetség megkötésére utalva a Deuteronomium és Józsué könyve is, melyekből világossá válik, hogy Isten nem egyszerű belső érzelmeket parancsol, hanem első renden parancsaihoz való hűséget, az Ő szolgálatát és a kizárólagos hozzá kötődést.

Most pedig Izráel, mit kíván tőled Istened, az Úr? Csak azt, hogy Istenedet az Urat féljed, járj mindenben az ő útjain, szeresd őt (וּלְאַהֲבָה), és szolgálj az Urat a te Istenedet teljes szívedből és teljes lelkedből (אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל־לִבְּךָ וּבְכָל־נַפְשְׁךָ). (Deut 10,12)

Szeresd az Urat, a te Istenedet (וְאַהֲבָהְ אֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ), és tartsd meg mindenkor, amit ő elrendelt, rendelkezéseit, döntéseit és parancsolatait! (Deut 11,1)

(16) Ezért parancsolom ma neked, hogy szeresd Istenedet, az Urat (לְאַהֲבָה אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ), járj az ő útjain, tartsd meg parancsolatait, rendelkezéseit és döntéseit, és akkor élni és szaporodni fogsz, mert megáld téged Istened az Úr azon a földön, amelyre bemégy, hogy birtokba vedd.

(20) Szeresd az Urat, a Te Istenedet (לְאַהֲבָה אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ), hallgass szavára, és ragaszkodj hozzá, mert így élhetsz, és így lakhatsz hosszú ideig azon a földön, amelyet Istened, az UR esküvel ígért oda atyáidnak, Ábrahámnak, Izsáknak és Jákóbnak. (Deut 30,16.20)

Csak nagyon vigyázzatok arra, hogy megtartsátok azt a parancsot és törvényt, amelyet Mózes az Úr szolgálja parancsolt nektek: Szeressétek Isteneteket, az Urat (לְאַהֲבָה אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם), és mindenben az ő útjain járjatok; tartsátok meg parancsolatait, ragaszkodjatok hozzá, és szolgáljatok teljes szívvel és teljes lélekkel (בְּכָל־לִבְּכֶם וּבְכָל־נַפְשְׁכֶם)! (Jos 22,5)

(6) Legyetek azért igen erősek, hogy megőrizzétek és megtartsátok mindazt, ami meg van írva Mózes törvényének könyvében! Ne térjete el attól se jobbra, se balra.

(11) Azért nagyon vigyázzatok magatokra, és szeressétek Isteneteket, az Urat (לְאַהֲבָה אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם)! (Jos 23,6.11)

A vazallusszerződésben előírtak nem teljesítése a király bosszúját vonja maga után, büntetőhadjáratot, aminek az eredménye nem kétséges, halált jelent a vazallus számára. Ha a fenti szövegek kontextusát megvizsgáljuk, látható, hogy hasonló retorziót helyeznek kilátásba az Istennel szövetségre lépett, de mégis ellenszegülő nép számára. A Deut 10,12–11,1 szakasz folytatásaként felidézi a szöveg mindazt, ami a kivonulás során az egyiptomiakkal történt. Kiegészítésként még olvasható a 11,16–17 intése is: „mert akkor föllángol az Úr haragja ellenetek ... hamar kivesztek arról a jó földről ...” A Deut 30,16.20-ban már azonnal megjelenik az „akkor élni

fogs” és a „mert így élhatsz” kifejezésekben a negáció esélye, azaz az „akkor meghalsz” és az „ellenkező esetben meghalsz” fenyegetése. Mégis talán a legszorosabb kapcsolódást a vazallusszerződés gondolatához a Józs 22,5 kontextusa mutatja. Józsué a Jordánon túli törzseket egy intelem után engedi el, mely felér egy fogadalomtétellel. Eltávozva e törzsek a Jordán partján építettek egy oltárt, amit Izráel többi törzse Isten szövetsége elleni lázadásnak minősített, mivel a Szentsátor és a hozzá tartozó oltárok náluk voltak. Reakciójuk a megszegett vazallusszerződés következményét demonstrálja: „Amikor ezt Izrael fiai meghallották, összegyűlt Izrael fiainak egész közössége Silóban, hogy hadat indítsanak ellenük”. A szövetség megszegésének következménye: halál. Ugyanezt ígéri a Józs 23,12–13 is „Mert ha mégis elfordultok tőle ... míg ki nem pusztultok erről a jó földről...”

2. Hitvallás

A szeretet igénye az eddig említett szövegekben minden esetben szorosan összekapcsolódik a parancsolatok megtartásával. A kettő szinte egymás szinonimájaként értelmezhető. A törvény, a parancsolat megtartása az engedelmesség, a szeretet, a hűség kifejezője. A Deut 6,4kk.-ben azonban mindez kiegészül egy bevezető mondatral, ami több mint az engedelmességre, több mint a hűségre történő felszólítás:

Halld meg Izráel: Az Úr a mi Istenünk, egy Úr! Szeresd azért az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes elkedből és teljes erődből!
(וְיָהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וְיְהוָה אֶחָד יְהוָה אֱלֹהֵינוּ)

Isten egy voltának, vagy egyedüli Úr voltának megvallása már egészen más fénybe állítja az Isten iránti szeretetre való felszólítást.⁷ A szerződés szerinti kényszerrel szemben itt már teológiai, sőt egzisztenciális alappá válik a szeretetre való felszólítás. Az eddig félelmetesnek tartott és rettegett Isten mindennek, az érzéseknek is a forrásaként jelenik meg. Az egész nép számára örök emlékeztetés kíván lenni, melyet nemzedékről nemzedékre adnak majd tovább (Deut 6,6–9). A korábbi narratív szövegekben (gondoljunk itt a páttriárka történetekre) csupán ember és ember közötti érzelmet kifejező אָהָבָה⁸ az érzelmentes, inkább félelemmel teli szövetségi hűség típusból érzelmet is kimutató szeretetté válik. Ennek a váltásnak az indoka pedig az, hogy JHVH, az Izráelt kiválasztó Isten nem csupán Izráel Istene, hanem az egész világé (Deut 7,6; Ám 9,7). Ő az Egy, Ő az egyedüli, Ő egyedül Isten.

⁷ Isten egy volta megfogalmazódik még a Deut 4,35.39; Jes 44,5–6; 45,6.14.18.22; 46,9; 1Kir 8,60; 18,39 és a 2Kir 19,15.19 versekben is.

⁸ Ehhez lásd Wallis, Gerhard, „אָהָבָה” in Botterweck, G. J.–Ringgren, H. szerk. *Theological Dictionary of the Old Testament* I. Grand Rapids, Mi., 1974, 101–118. kül. 104. old.

Ez a megállapítás azonban előfeltételezi azt is, hogy a kiválasztó Istent vezérelte valami ebben a tettében. Erre a Deut 7,7–8.13; 10,15 és 23,5–6 adja meg a választ:

(7) Nem azért szeretett meg és nem azért választott ki benneteket az Úr, mintha valamennyi nép közt a legnagyobbak volnátok, hiszen a legkisebbek vagytok, (8) hanem azért, mert szeret benneteket az Úr, és megtartja azt az esküt, amelyet atyáitoknak tett...

Összehasonlítva a vazallusszövegek mondhatni egyoldalú kötelezettségvállalásaival a vazallus részéről, Isten a kapcsolatot nem érdekli, hanem spontán szeretetre alapozza. Kiválasztó és szabadító tette saját szuverén döntéséből adódik, s a másik irányból érkező szeretet igénye nem előfeltétele, hanem következménye kell legyen ennek. A viszonynak ilyenén formáját jobban példázza az atya–fiú kapcsolat (Deut 8,5; 14,1).⁹

A prófétai szövegek nagy hangsúlyt helyeznek JHVH népe iránti szeretetére (Jer 3,31 Jes 43,4 63,9 Cef 3,17 Mal 1,2), mely akkor is megmarad, ha a nép esetleg elfelejti viszonzni ezt a szeretetet. Egy ilyen korholás olvasható a Jer 2,2-ben:

Menj és hirdesd Jeruzsálemnek: Ezt mondja az Úr: Emlékszem rád: ifjúkorod hűségére (חֶסֶד), mátkaságod szeretetére (אַהֲבָה), amikor követtél a pusztában, a be nem vetett földön.

A חֶסֶד és az אַהֲבָה parallelizmusa itt jól mutatja a két szó jelentésének párhuzamosságát is a fent említett szövetségi hűség értelemben. Ennek Isten ember felé irányuló formája látható a Tízparancsolatban Ex 20,6 „de irgalmasságot (חֶסֶד) cselekszem azokkal, akik engem szeretnek. (אַהֲבָה)” A Deut 6,4–5 tehát felfogható a Tízparancsolat Istenre vonatkozó megfogalmazásai összefoglalásának.

A szeretet mellett megjelenő „teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes erődből!” kiegészítés, ahogyan láttuk, kapcsolódik a vazallus szerződésekhöz, melyekben a „teljes lelkedből” az élet feláldozásának készségét, a „teljes erődből” (ami csupán itt, a Deut 6,4–5-ben és a 2Kir 23,25-ben szerepel ebben az értelemben — egyébként határozóként *nagyont* jelent) pedig az egész haderő bevetését jelenti.¹⁰ A kifejezés együttesnek még fontos szerepe lesz a későbbiekben. Most azonban a hitvallástételként megjelenő szeretet minőségét fejezi ki.

⁹ Von Rad a Deuteronomium parainézis stílusának elemzésénél emeli ki Isten szeretetének ezt a vonatkozását. Lásd Von Rad, Gerhard: *Theologie des Alten Testaments*. I. München, 1960, 236–237. old.

¹⁰ Weinfeld, M.: *Deuteronomy 1–11*, AB 5, Garden City, 1991, 351. old.

3. Etika

A teológiai értelem mellett, és természetesen a szexuális értelem mellett jelentős az etikai értelem. A bölcsességirodalom egyes részletei (Préd 3,8; 9,1; a Péld 9,8; 12,1; 13,24; 16,13 és a Zsolt 18,21; 34,12; 37,28; 99,4) a legkülönbözőbb oldalról járják körbe a szerelem kérdését, annak értelmetlenségétől, annak értékéig. Mégis ebben a kérdésben a legizgalmasabb a Lev 19,17–18:¹¹

(17) Ne gyűlöld szívedben atyádfiát! Fedd meg bátran honfitársadat, hogy ne légy részes a vétkében! (18) Ne légy bosszúálló, se haragtartó a népedhez tartozókkal szemben! Szeresd felebarátodat, mint magadat! (וְאָהַבְתָּ לְרֵעֶךָ כָּמוֹךָ) Én vagyok az Úr!

A 19,11–18 szakaszban Elliger egy különös egységet fedezett fel. A szöveg egy tíz parancsolatból álló tiltás sorra épül, ami megfelelő tördelés alapján szépen láthatóvá válik.¹² E különleges dekalógusba a néhány pozitív kiegészítés és az „Én vagyok az Úr” formula feltételezhetően később került be.¹³ Mégis éppen ezek teszik a szakaszt különösen érdekessé. Három szempontból is. Egyrészt magyarázatul szolgálnak, mint pl. a 12b, másrészt összefoglalásként szerepelnek, mint a 15b (a 15a két mondatát foglalja össze) és a 18b (minden addigit), harmadrészt teológiai megokolást adnak az etikai kérdésekhez. Az „Én vagyok az Úr” kijelentés négyyszeri szerepeltetése (12.14.16.18) nyomatékositja Isten számon kérő jelenlétét.

Már ebben a szűkített dekalógusban megjelenik a szakasz minden szereplője. A honfitárs: בְּעַמִּית, אִישׁ בְּעַמִּית, a felebarát: רֵעַ, a napszámos, a süket: חֵרֵשׁ, a vak: עֵוֶר, a nincstelen, gazdag, az atyafia, vagy testvér: אָח, a népedhez tartozó עַם בְּנֵי. A teljesen egyenértékű tagmondatok és felsorolások a szociálisan és egészségileg eltérő csoportokat kivéve egy dolog szinonimája, a másik zsidó emberé. És bár a felebarát szó más szemantikai mezőket is lefed,¹⁴ mégis a kontextus nem enged további értelmet, még akkor sem, ha a 18b önálló, pozitív megfogalmazású. A felebarát szeretetének

¹¹ A felebarát iránti szeretet legrészletesebb feldolgozása Mathys, H. P.: *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst*. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18). OBO 71, Freiburg, 1986. A szakaszt a Papi irat szerkezetébe ágyazva vizsgálja Crüsemann, Frank: *Die Tora*. Theologie und Socialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes. München, 1992, 374–380. old.

¹² Elliger, Karl: *Leviticus*. HAT 4, Tübingen, 1966, 247–248. old. Az általa vázolt szövegben már nincsenek benne a későbbi kiegészítésnek gondolt részletek. Mathys: *im.* 70. old. támogatja az Elliger féle „eredeti” szöveg szerkezetet, Crüsemann: *im.* 376. old. 234. jegy. ellenben kételkedik a meglétében.

¹³ Kimaradt a teljes 12. vers, a 14c (וְיִרְאֶתָּה מֵאֵלֶיךָ אֱנִי יְהוָה), a 15b (בְּצֶדֶק תִּשְׁפֹּט עַמִּיךָ), a 16b (אֱנִי יְהוָה), a 17b (וְלֹא תִשָּׂא עָלֶיךָ חָטָא) és a 18b (וְאָהַבְתָּ לְרֵעֶךָ כָּמוֹךָ אֱנִי יְהוָה).

¹⁴ Lásd „רֵעַ” szócikket in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* VIII. kötet.

parancsa tehát csupán a saját néphez tartozóra vonatkozna? Jelen kontextusban úgy tűnik. Mégis már a 34. vers tovább bővíti ezt a kört, a *gérrel*, a jövevénnel: „Olyan legyen a köztetek tartózkodó jövevény, mint a közületek való bennszülött! Szeressétek, mint magatokat (וְאֶהְבֶּתֶם לוֹ כְּמוֹךְ), mert jövevények voltatok Egyiptomban.”

Ez a kitétel, kiegészülve a többi jövevényre vonatkozó törvénnyel már sokkal komolyabb szociális érzékenységre vall. Ám még mindig Izrael területén belül maradunk. Az idegenekkel, a határon túl élőkkel még nincs semmilyen viszony, csupán ellenségesség létezik. Gondoljunk csak itt az Illés és Ézsaiás által megerősített, és Jeremiással szemben is hangoztatott idegenellenes nemzeti hitvallásra¹⁵ vagy az Ezsd-rás és Nehémiás nevével fémjelzett restaurációra. Ezzel száll szembe a fogság utáni irodalom számos darabja: Ruth és Jób történetei és Tritó-Ézsaiás egyes gondolatai,¹⁶ közülük talán a legmarkánsabban az 56,6:

Az idegeneket, akik csatlakoznak az Úrhoz, és őt szolgálják, akik szeretik az Úr nevét (וְיִהְיוּ אֶת־שֵׁם יְהוָה), és az ő szolgálái lesznek...

Ebbe a nagyobb kontextusba helyezve a Lev 19,11–18 szakasz célja, hogy a hétköznapi életben az emberek egymás iránti viselkedését és érzéseit szabályozza, kiemelten azok felé, akiket gyűlöl, legyenek azok saját népe vagy más nép tagjai. Sőt — visszatérve még a héber szöveghez — a felebarát nem a cselekvés tárgyaként, hanem irányaként szerepel, ahogyan ezt a prepozíció (dativus) kifejezi. Ebben az esetben pedig nem egyszerűen szeretetről, hanem szeretetteljes segítségről van szó.¹⁷ Azaz a felebaráttal, a másik emberrel mindazt a jót meg kell tenni, amit magaddal is megtennél, s itt hozzá lehet fűzni Martin Buber találó, bár nyelvtanilag nem túl helyes fordítását: „ő olyan mint te.”¹⁸

⁵ A „Sion teológia” egyértelműen idegen ellenes. Ennek fejlődéséhez lásd Albertz: *im.* 207–210. 352–355. A kérdés genezisének érdekes megközelítést adja Komoróczy Géza: „Bezárózás a nemzeti hagyományba, Illés próféta és Izráel politikája az i. e. 9. században,” *Bezárózás a nemzeti hagyományba.* Budapest, 1992, 183–198. old.

⁶ A szakasz ilyen értelmű kontextusának feltételezését megerősítheti ha elolvassuk hozzá Albertz *im.* 461. oldalán kezdődő hosszú clemzését a fogság utáni kor vallásosságáról.

⁷ Malamet, Abraham: „You Shall Love Your Neighbour As Yourself.’ A Case of Misinterpretation?” in: E. Blum et al. ed.: *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, Festschrift R. Rendtorff. Neukirchen, 1990, 111–115. old. Crüsemann: *im.* 377. old.

⁸ Buber, Martin–Rozenzweig, Franz: *Die fünf Bücher der Weisung.* Köln, 1954, 326. old. A hasonlító szót alanyi vonatkoztatásban használja a későbbi rabbinikus irodalom. Vö. Flussser, David: „A judaizmus új érzékenysége és a keresztény üzenet,” in *A judaizmus és a kereszténység üzenete.* Budapest, 1999, 367–376. old. kül. 370–371. old. Lásd még később.

II. INTERTESTAMENTÁLIS KOR¹⁹

Az eddigiekből látható, miként kapcsolódik össze az Ószövetségben az Isten iránti szeretet és hűség az emberek iránti szeretettel és az egymásnak nyújtott segítséggel, ahogyan azt a hellenista korban élő Simon haCaddik főpap nevéhez fűződő mondanis is összefoglalja: „három dolgon áll a világ: a Tórán, az Isten szolgálatán és a jótékonyság gyakorlásán” (Pirké Avot 1,2). Ezt a gondolatmenetet követi, bár még csak nyelvében a héber Biblia görög fordítása, a LXX, mely a szeretet és hűség fogalmakat egyaránt az ἀγάπη-val fordítja.

1. Ben Szira

A szintén második századra datált Ben Szira könyve a hellenisztikus kor azon szakaszában keletkezett (Kr. e. 190-es évek), amikor a hellenisztikus hatás már érezhető a gondolkodásban, a gyakorlatban, amikor már a kultuszban is megjelent az idegen befolyás, mégis a helyzet még nem jutott el a tarthatatlanságig, de az indulatok már ott feszültek.²⁰

A 7. fejezet érdekes párhuzamot kínál első renden a Lev 19,11–18-hoz, de annak a Deut 6,4–5-hoz kapcsolódásához is. A fejezet négy nagyobb egységre bontható.

a) Az első az 1–21 szakasz a Lev 19,11–18-ból megismert módon a Tízparancsolat apodiktikus típusú törvényeihez hasonlóból sorol fel 24-et, mindegyiket a מִן־לֹא tiltószó használatával. Ne kívánd, Ne keresd, Ne bánts, Ne kövesd, Ne nevesd ki, Ne akard stb. Ezt a vázat itt is néhány kázus és magyarázat, illetve pozitív parancs egészíti ki. A szereplők itt is a társadalom legkülönbözőbb szintjéről származnak, királytól, városi vezetőn át a szolgálíg. Közte a már ismertebb kategóriák: a testvér ἀδελφός/אָדֶלְפּוֹס, és a barát φίλος/פֶּילּוֹס.²¹ Ebből a szakaszból a 21. vers különösen érdekes a témánk szempontjából:

Szeresd az értelmes szolgát, mint a magad lelkét (שֶׁפֶּלֶא)...

A שֶׁפֶּלֶא/ψυχή ebben a kontextusban az életet jelenti. A felszólítás vége tehát rövidítve, annyi: „mint magadat.” S ez még konkrétabb a Lev 19,18 ban szereplő

¹⁹ A posztbiblikus értelmezéshez lásd Kohler, K.: „Die Nächstliebe im Judentum,” in Cohen H. *Festschrift*. Berlin, 1912, 469–480. old. és a Vermes Géza által emlegetett Paola Pallais oxfordi disszertációját: *Exegesis of Lev. 19:18 and the Love Command in Judaism: Variations on a Theme* (1988), ami sajnos nem került a kezembe.

²⁰ Ben Szira könyvének tematikai és teológiai áttekintését adja Bolyki János: „Jézus Sirák fia könyve megértése a kulturális háttér fényében,” in Zsengeller J. szerk.: *Hagyomány és előzmény. Intertestamentális tanulmányok*. Acta Theologica Papensia 2, Pápa, 1999, 23–39. old.

²¹ Például a 12. vers: „Ne szánts, ha barátod, barátoddal se tégy ilyesfélét.”

פְּנִיָּה-נָל. Így a házban dolgozó szolgát — aki lehet bármilyen népből való — kell/cene úgy szeretni, mint önmagát. A felebarát megfogalmazásának határa ezzel ismét egy kicsit kijebb tolódik, bár a 16. vers bűnösök gyülekezetéről, a 17. vers pedig az istentelenekről beszél, ami talán még mindig a zsidóságon kívülieket jelenti. Ebből a szempontból megerősítést ad majd a 12. fejezet mondanivalója.

b) A 22–28 szakasz a családi kérdésekről és az ott uralkodó viszonyokról ír. A 27. vers mely az atya iránti tiszteletet írja elő egy kifejezés erejéig felidézi a Deut 6,5-t, amikor azt mondja: „teljes szívből” (לְבָבְךָ בְּכָל/עַן ὅλη καρδία). Itt nyilvánvalóan a földi apa és a mennyei atya közötti párhuzam villan fel.²²

c) S hogy a kifejezés megjelenése mennyire nem csupán felvillanás, látható abból, hogy a papokkal foglalkozó harmadik szakasz²³ már parafrázis formájában, de idézi a Deut 6,5-t.

(29) Teljes lelkedből (לְבָבְךָ בְּכָל/עַן ὅλη ψυχῇ.) féld (אֵל/εὐλαβέομαι) az Urat, és tiszteld az ő papjait.

(30) Teljes erőből (לְבָבְךָ בְּכָל/עַן ὅλη δυνάμει) szeresd (אָהַב/ἀγαπάω) azt, aki alkotott téged, és az ő szolgáit el ne hagyj soha.

Az egymásnak megfeleltethető kifejezések egyértelművé teszik a kapcsolatot az Isten iránti szeretet deuteronomista megfogalmazásával.

d) A negyedik szakasz az irgalmasság gyakorlását részletezi, ezzel kiteljesítve mindazt, amit Simon haCaddik mondott a Priké Avotban. Ben Szira 7. fejezete tehát, ha nem is egy rövid parancsolatban, de mégis egyesíti mindazt, amit az Ószövetség korábban már említett különböző textusai megfogalmaznak. A szeretettek körét ugyan már megfogalmazásában is szélesebben értelmezi, mégsem egészen konkrét az idegenek iránti viszony tekintetében.

Érdemes még egy kicsit elidőzni Ben Szira szeretet-, illetve felebarát értelmezésénél. A 28. fejezetben a megbocsátás témáját feszegetve azt mondja:

(2) Bocsásd meg felebarátodnak (רַחֵם/πλησίον σου) az ellened elkövetett igazságtalanságot, és akkor eltöröltetnek bűneid, amikor imádkozol.

(4) Ha nincs benne irgalom a hozzá hasonló ember iránt, akkor hogyan kérhetne irgalmat a maga bűneire?

Az előzőek fényében és e két párhuzama alapján gondolhatnánk azt, hogy a felebarát a hozzá hasonló embert (אָהָב/ἄνθρωπος), azaz bárkit jelent, fajra, nemre és vallási hovatartozásra való tekintet nélkül. Ám ezt a feltevést hamar megcáfolja a 12.

²² Vö. Mal 1,6.

²³ Malakiásnál is a papok témája követi az Isten atyaként történő tiszteletének kérdésfelvetését.

fejezet, mely két témát tárgyal. Egyrészt azt, hogy kivel kell jót tenni, másrészt azt, hogy ki az ellenség. A 12,4–5 antitetikus parancsként fogalmazza meg, hogy ki méltó és ki nem a jócselekedetek elnyerésére, mely kategorizálás helyességét a 6. vers teológiailag meg is indokolja.

(4) Adj az istenfélőnek, és ne segítsd a bűnöst!

(5) Tégy jót az alázatossal, és ne adj az istentelennek...

(6) Mert a Magasságos gyűlöli a bűnösöket, de a kegyeseknek igazságot szolgáltat.

Az indoklás az Ex 20,5–6 értelmében teljesen kézenfekvő, a felebarát kategória pedig már a saját népen belül is korlátozódik az istenfélő–bűnös, illetve alázatos–istentelen ellentételezéssel.

Végezetül Ben Sziránál még egy szemléletes ellentételezést figyelhetünk meg. A 25. fejezet 1–2 verse három szeretett dologról és három gyűlöletes dologról beszél. A három kedves dolog: „egyetértés a *testvérek* között, *barátság* a *felebarátok* között, és az asszony meg a férje, akik kölcsönösen alkalmazkodnak egymáshoz.” A három gyűlölt a „fennhéjázó koldus, a hazug gazdag meg az esztét vesztett házasságtörő ember.” Am az igazi ellentételezés nem ebben áll, hiszen itt megint mindenki a saját népből való. Hanem az 50,25–26 párhuzamában:

(25) Két népre (עַמִּי/ἔθνησιν) haragszik a lelkem, a harmadik már nem is nép (אֵין עַמִּי/ἔθνος)

(26) Szeir és Filisztea lakói/a Samária hegyén lakók és a filiszteusok, és a bolond nép (אֵין/λαός), mely Sikemben lakik.”

A három „nép” a földrajzi nevek alapján: Szeir-edomiták, Filisztea-filiszteusok (bár ekkor ők már nincsenek, úgyhogy itt lehet, hogy a tengerpartot is benépesített görögökre gondol) és Sikem-szamaritánusok.²⁴ Vallásilag mindegyik idegen, az edomiták és a filiszteusok teljesen עַמִּי gojok, a szamaritánusok pedig már nem עַמִּי, de azért még nem egészen עַמִּי ők. Az idegenekkel szemben nem érvényes a szeretet szabálya.²⁵ Ők istentelenek, bűnösök, haragudni lehet rájuk, gyűlölni lehet őket.

²⁴ A földrajzi elnevezések etnikai megfeleltetését több kutató is feltételezi. vö. Skehan, P. W.–Di Lella, A. A.: *The Wisdom of Ben Sira*. Anchor Bible 39, New York, 1987, 558. old. és Purvis, J. D.: „Ben Sira' and the Foolish People of Shechem,” *Journal of Near East Studies* 24 (1965) 88–94. old. kül. 88. old.

²⁵ Mint a 28,7 kitétele: „Gondolj a Törvényre, ne gyűlölöd embertársad (קִנְיָן/πλησίος σου).”

2. A 12 Pátriárka Testamentuma

Különös kettősséget mutat ez a szöveg együttes is. A Simeon és Lévi testamentuma, a Jubileumok és Judit könyvének egyes részleteivel párhuzamosan ellenségesen viseltetik az idegenek, vagy esetleg kifejezetten a samaritánusokkal szemben.²⁶ Issakár és Dán testamentumai azonban egészen más hozzáállást sugároznak:

- (1) Tartsátok meg Isten törvényét gyermekeim,
Törekedj tisztességre, gyűlölködés nélkül élj,
ne rontsd el Isten parancsait vagy felebarátod dolgait.
- (2) Szeresd az Urat és felebarátodat! (Issakár testamentuma 5,1-2)

A hivatkozási alap, Isten törvényének megtartása itt is szerepel, majd — elsőként a szövegek közül — egyesíti a Deut 6,5-t és a Lev 19,18-t.²⁷ S hogy teljes legyen a párhuzam, még kiegészítésül, követendő példaként hozzáteszi a következő versben: „Minden erőmmel az Urat szerettem.”

Hasonlóan békülékeny és harag ellenes Dán testamentuma is. A 2–4 fejezeteiben a harag rossz és gonosz voltát taglalja. Az 5. fejezet pedig így indul:

- (1) Tartsátok meg az Úr parancsolatait, gyermekeim
és őriztétek meg az ő törvényét!
Kerüld a haragot és gyűlöld a hazugságot, hogy az Úr köztetek lakozzon és
Beliár elmeneküljön előletek.
- (2) Közületek mindenki igazán és világosan beszéljen felebarátjával és ne az
örömöknek és a bajkeverésnek éljete, hanem legyetek békében, kitartva a
békesség Istene mellett.
Azért semmi gond ne uralkodjon el rajtatok.
Teljes életetekkel szeressétek az Urat és egymást, igaz szívvel.

²⁶ Kippenberg, Hans, G.: *Garizim und Synagoge*, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode. RGTV XXX, Berlin–New York, 1971, 87–89. old. Coggins, R. J.: *Samaritans and Jews*, The Origin of Samaritanism Reconsidered, Oxford, 1975, 90–93. old. Pummer, Reinhard: „Antisamaritanische Polemik in Jüdischen Schriften aus der intertestamentarischen Zeit,” *BZ* 26 (1982) 224–242. old.

²⁷ Jóllehet a Jubileumok könyve, ami feltételezhetően korábbi Dán testamentumánál, már részben összeköti a két részlet tartalmát, de megfogalmazásában még nem szerepelteti mindkét oldalon ugyanazt a formulát. Jub 36,7–8: „megeskutlek benneteket, és nincs ennél erősebb eskü, a Dicsőséges, Tisztelt, Ragyogó, Csodálatos és Hatalmas nevére, aki teremtette az eget és a földet és minden bennünk létét, hogy félni fogod (אֵלֶיךָ) és szolgálni, és hogy gyengédséggel és igazsággal fogod szeretni (אֶתְּךָ) testvéredet.” Vö. Flusser: *im.* 369. old.

A felépítés hasonló az IssTest 5,1–2-höz, csupán valamivel bővebb a megfogalmazás. A két alapszöveg összekapcsolása itt is egyértelmű. A felebarát jelentése azonban itt sem egészen tisztázott. Jóllehet mindkét helyen az élet teljességét fogja át az intéscsoport, és a vonatkozó parancsok is inkluzív jellegűek, feltételezhetjük, bár állítani teljes bizonyossággal nem lehet, hogy az idegenek is bennefoglaltatnak.

3. Qumrán

A qurmáni közösség számos iratában olvasható az Isten iránti szeretet kifejezése, sőt a közösségi tagság feltétele az, hogy szeresse Istent, ugyanakkor eltűnik a korábbi kettősség a felebarát értelmezésében, és egyértelműen a kívülágtól való szeparáció a domináns. Az Isten iránti szeretet a közösséghez tartozó iránti szeretetet és az azon kívülállók gyűlöletét követeli meg.

Már az 1QS, a közösségi szabályzat legelső mondatában is tetten érhető ez a gondolkodás:

] a Közösség [Szabályzatának könyve], hogy keressék Istent [teljes szívvel és teljes lélekkel (בְּכֹל לֵב וּבְכֹל נֶפֶשׁ), hogy] tegyék a szerinte jót és igazat, ahogyan (3) megparancsolta Mózes és minden szolgálai, a próféták által. És hogy szeressék (וְלֵאֲהוּב) mindazt, (4) amit kiválasztott, és gyűlöljék (וְלִשְׂנוּא) mindazt, amit elvet. (1QS 1,1–4)

A tagság számára elsőként megfogalmazott feltétel a Deut 6,4 parafárisza. A töredék kiegészítése az 1QH 15,10 alapján még Licht-től származik 1965-ből. Az ő nyomán az új Charlesworth-féle szövegkiadás is ezt vette át.²⁸

És önkéntes fogadalomban szeretlek teljes szívből, és teljes lélekből
(וְאֶהְבֶּקָה בְּנִדְרָה וּבְכֹל לֵב וּבְכֹל נֶפֶשׁ)

Egy korábbi töredékes résznél az 1QH 14,26-ban szintén olvasható:

Önkéntes fogadalomban szeretlek téged, és teljes szív[emből mondok reád áldást]
(וְאֶהְבֶּקָה בְּנִדְרָה וּבְכֹל לֵב [י אֲבָרְכְּךָ])

²⁸ Licht, J.: *The Rule Scroll*. Jerusalem, 1965 (héber). Charlesworth, J. H.: *Rule of the Community and Related Documents*. Dead Sea Scrolls, Tübingen–Louisville, 1994, 67. old.

A szeretet Isten iránt önkéntes és teljes, tehát egész életet felkínáló, minden lehetőséget, képességet felajánló. A világból kivonuló, a csak és kizárólag Istent kereső közösség tagjaként méltán vallhatták ezt a Hodajot szavaival.

Ez a teljes szeretet, keresés vagy odaadás azt jelenti, hogy úgy viszonyuljanak a világ egyes dolgaihoz, ahogyan maga Isten. Amit ő szeret, szeressék, amit nem azt gyűlöljék. Ez a Mal 1,3 gondolatának folytatása.

A Damaszkuszi irat (CD B 2,20–21) is Malakiást, a 3,18-t és a Deut 5,10-t idézve mondja el, hogy Isten különbséget tesz az emberek között, és irgalmas az őt szeretőkhöz — irgalma szeretet is (CD B 1,29/ 19,29) — de elveti az őt gyűlölőket. Az 1QS 3,26–4,1 kimondja ezt:

Az egyiket Isten soha el nem múló szeretettel szereti... de a másik tanácsát megveti, és útjait örökké gyűlöli.”²⁹

Szeretetének viszonzása pedig az ő követése, mindenben, így az emberek közötti különbségtételben is:

Véleménye (19) alapján fogadom be

és örökségének nagyságához képest szeretem (אֶהְבֵּנּוּ)...

(20) Nem változtatom meg igazságodat gazdagságért,
vagy ajándékért összes ítéleteidet,

Éppen ellenkezőleg, amennyire [közel hozod hozzám]

(21) szeretem (אֶהְבֵּנּוּ), és amennyire elveszed tőlem, úgy gyűlölöm (אֶתְעַבְּנּוּ).

(1QH 14(6),20–22)

Nem csupán a közösség tagjainak, de magának a közösség vezetőjének, a Tanítónak is példa értékű ez.

Ezek a szabályok a Tanító viselkedésére a mostani időkre az ő szeretetéről és gyűlöletéről. — Örök gyűlölet (22) a gödör emberei iránt, a rejtőzködés szellemében... 23 ... De féltve figyelje (Isten) döntését, és ennek idejét, a bosszú napját. (1QS 9,21–23)

A különbségtétel szemléletesen jelenik meg minden szektás iratban, a szeretettek a fény fiai, a gyűlöletesek a sötétség fiai, ahogyan ezt a Közösségi Szabályzat 1QS 1.9–10 el is mondja:

²⁹ A szent élet qumráni formájának elemzéséhez lásd Vermes Géza: *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története*. Budapest, 1998, 202–208. old.

(9) hogy szeressék a fény minden fiait ... (10) ... és gyűlöljék a sötétség minden fiait.

Így a felebarát számukra csak a közösséghez tartozó, s így értelmezendő a CD 6,20–21 is:

(20) ... hogy mindenki szeresse a testvérét (21) mint önmagát (לְאָהוּב אִישׁ אֶת אָחִיו 21 כְּמִדּוֹ), hogy megerősítse a szegény, a rászoruló és a jövevényt kezét...

Talán még jobban érzékelteti a szinonimák közötti azonosságot a Lev 19,17b.18a qumráni exegézise a CD C 9,2–8-ban:

(2) És ami ezt a mondást illeti: „Ne állj bosszút néped fiain, és ne tarts haragot velük” (Lev 19,18): ha bárki azok közül, akik beléptek szövetségedbe, (3) olyan (vádát) hoz fel a társa ellen, amit tanúk előtt nem tud bizonyítani, (4) vagy dühös indulatában emel vádat ellene, vagy éppen az illető előljáróinak tesz bejelentést, hogy megszégyenítse őt: „bosszúálló” az, és „haragot tartó”. (5) Mert az írásban (Nah 1,2) csupán ez van: „Bosszúálló Ő a gonoszokkal szemben, és ellenségeivel szemben haragtartó Ő”.

(6) És ha hallgat (a társ) a felől nap mint nap, de amikor haragra lobban ellene, megszólal, s főbenjáró ügyben (7) megvádolja őt: saját maga ellen emel vádat, mert nem juttatta érvényre Isten parancsait, amelyek ezt mondják neki: „Fedd meg (8) erősen felebarátodat, s magad ne hozz bűnt miatta.” (Lev 19,17).³⁰

A felebarát és a nép fia mind a közösség tagjának a szinonimája. Őket lehet szeretni, mint a fény fiait, mint Isten kiválasztottait. A többieket azonban nem csupán szeretni nem kell, de gyűlölni kell. Hogy ez pontosan hogyan valósult meg, az kérdés marad, hiszen kívülről vajmi keveset tudni a közösség kapcsolatairól.³¹

³⁰ A fordítást lásd Komoróczy Géza: *Kidáltó szó a pusztában*, A holt-tengeri tekercsek. Budapest, 1998, 112. old. Schiffmann, L. H.: *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls*. BJS 33, Chico, Calif., 1983, 89–91. old. szerint ez a szakasz a 19,17b-ben szereplő feddést a közösség jogi procedúrájának terminus technicusává teszi, s történik mindez anélkül, hogy a keretét jelentő 17a, illetve a 18b „ne gyűlölj” és „szeress” felszólítása bármilyen módon említésre kerülne. Weinfeld, Moshe: *The Organisational Pattern and the Penal Code of the Qumran Sect*. NTOA 2, Freiburg, 1986, 75. old. ezzel szemben a Schiffmann által elvetett morális értelmét hangsúlyozza a 19,17–18 verseknek, kizárva a jogi közeget. A qumráni szöveg mindkét oldalról nézve esetértelmezés, melyben a sértett vagy megvádolt félre használt kifejezések megfeleltethetők egymásnak.

³¹ Az IQS 9,23 alapján (lásd fentebb) Flusser érdekes következtetésre jut, miszerint a gyűlölet a bosszú elrendelt idejéig nem nyerhet teret a gyakorlatban, azaz békés együttélést jelent. Flusser: *im*. 373–374. old.

Mindenesetre ez a gondolat meg volt, vagy meg lehetett más korabeli csoportok között, amit jól mutat, hogy a Mt 5,43-ban ez olvasható: „megmondatott a régieknek szeresd felebarátodat, és gyűlöld ellenségedet.” A mondat első fele a Lev 19,18b, de a második így sehol sem fordul elő.³²

Korban még az Újszövetség előtt kell említeni Philónt és az ún. *Két út* traktátus tanítását. Philón a Tízparancsolatról írt munkájában elemzi, hogy miként kapcsolódik össze az Isten iránti kötelesség az emberek iránti kötelezettségekkel. Amennyiben valaki csak az egyiket tartja fontosnak, az „csak félig tesz szert erényre.” Az idegenek között élő Philón nem parancsként, de mindenesetre a teljes erény megszerzése feltételeként határozza meg a kétféle kapcsolat (szeretet) együttes meglétét.³³ Ezzel szemben a *Két út* megfogalmazása, ami szövegét tekintve a *Diakhéban* maradt fenn, a két út közül az élet útjaként nevezi meg a két szeretet együttes megtartását: „Az élet útja ez: először, szeresd Istenedet, aki teremtett téged, másodszor szeresd felebarátodat, mint önmagadat.”³⁴

III. ÚJSZÖVETSÉG

A nagyparancsolat három megfogalmazása közül Mk 12,28–34 adja a teljes Deut 6,4–5+Lev 19,18-at, mégis Lukács az, aki folyamatában közli a két szöveget, nem választva szét elsőre és másodikra a kettőt. Hasonlóképpen Lukács szövege az, mely a valódi szeretet — ami mindegyik helyen az ἀγαπάω igével fordíttatik — megnyilvánulását, és a felebarát értelmezését a legpontosabban próbálja kifejezni. Pontosan azt a csoportot hozza fel példaként, melyet Ben Szira, Lévi Testamentuma, Judit, és a Jubileumok könyve a gyűlöletes kategóriába sorolt: a szamaritánusokat. A Jn 4,9 alapján talán korabelinek is tekinthető misnai szövegek még vitatkoznak tiszta vagy tisztátalan, zsidó vagy nem zsidó voltakon. A szamaritánusok nem számítottak a néphez tartozók közé, nem tartoztak a szoros értelembbe vett testvér vagy felebarát közé. Sokkal inkább talán a *gér* (jövevény), vagy a *nokri* (idegen) kategóriába számláltattak. Csupán az amorák korában, a 3–4. század körül mondják ki, hogy *goj*nak számítanak.³⁵ A vitatott példa azonban még az 1. században hangzott

³² Bár vannak akik egy elveszett targumra gyanakszanak: M. Smith, „Hate Thine Enemy” *HTR* 45 (1952) 71–73. old.

³³ Philón: *A tízparancsolatról* 108–110.

³⁴ Magyar fordítás Ványó László: *Apostoli Atyák*. Budapest, 1988, 93. old. A *Két út* traktátus irodalmi kapcsolataihoz és datálásához lásd Flusser, D.: „A hegyi beszéd rabbinikus megfelelője,” *A judaizmus és a kereszténység eredete*. Budapest, 1999, 381–383. old.

³⁵ Ennek részletezéséhez lásd cikkemet: „Samaritánusok az ókori zsidó irodalomban” *Évkönyv, Országos Rabbiképző*, Budapest (megjelenés alatt).

el, ami leginkább az Ószövetség késői szakaszának jelentéstartalmához áll közel, ahogyan azt Trito-Ézsaiás megfogalmazta. Az urat nem gyűlölő idegen még beletartozik ebbe a kategóriába. De mondott volna csak Jézus rómaival vagy göröggel egy ilyen jellegű példázatot, az ekkor még nem talált volna megértő közönségre. Kérdés, hogy a szamaritánusos példa mennyire ragadta meg a hallgatóságot.

Két dolog mindenesetre nyilvánvalóvá válik az eddigiek alapján. Egyrészt az, hogy Jézus itt, nem valami egészen újat hoz, sőt, még csak nem is ő az első, aki a teológiai és etikai tartalmat összekapcsolja,³⁶ hiszen az Iss Test 5,2 és a Dán Test 5,2 már ezt megteszi.³⁷ A szöveg teljes formulázásában, a két idézet felismerhetőségében azonban valóban itt hangzik el először. Az első fele a *Sema* egyik részeként állandósult a mindennapi imádságban, valamint a második fele, ahogyan a 2. században élt Rabbi Akiba mondta a Lev 19,18-at idézve: „Ez egy alapvető tanítása a Tórának.”³⁸ Fontosságát, és Akiba kijelentését a későbbi rabbinikus iratok is tárgyalják,³⁹ de részben ide kapcsolható még a Jézus előtti generációban élt Hillél nevéhez fűződő aranszabály konklúziója is a BT Sabat 31a-ból: „Amit gyűlölletesnek tartasz, azt ne tedd felebarátoddal, (רעלך סני לחברך לא חעביר), ez a teljes Tóra (זו היא כל החורה כולה). A Mt 22,24 zárására rimel: „E két parancsolattól függ az egész Törvény és a próféták.”⁴⁰

Természetesen a rabbinikus továbbgondolás mellett az őskereszténység is átgon-
dolta és értékelte ezt a parancsolatot, ahogyan azt látjuk a Róm 13,9-ben:

³⁶ Máténál és Márknál megkérdezik erről, s nyilván ezt akarják hallani — lásd a márki feleletet, Lukácsnál pedig nem is ő mondja el.

³⁷ Különös, hogy Vermes Géza: *A zsidó Jézus vallása*. Budapest, 1999, 60. oldalon összegzés képpen az Újszövetség jellegzetességének tulajdonítja a Deut 6,5 és a Lev 19,18 összekapcsolását. Abban valóban igaza van, hogy ebben a teljes szöveges megfogalmazásban még nem találjuk másutt, de lényegét tekintve már többször elhangzik együtt a két parancs. Sanders, E. P.: *Jesus and Judaism*. London, 1985, 234–235. oldalon Isten országának tárgyalása konklúziójában mondja: „A helyzet az, hogy Jézus nem volt az egyetlen, aki olvasta a nagy prófétákat, és nem tudjuk, hogy az Isten országának elmélete spirituálisabb volt-e mint másoké, vagy hogy magasabbra helyezte volna Isten és a felebarát szeretetét.” Hasonlóan vélekedik Flusser: *im.* 374. old. Jézus nagy parancsolata meg-
egyezett bizonyos farizeuskörök szellemiségével, ezért meglepő a két, Isten és az embertárs felé irányuló bibliai szakasz midrási kombinációjának hiánya a rabbinikus irodalomban.”

³⁸ *Szifré Leviticus* 19,18.

³⁹ *Avot* 3,14. *Genesis Rabba* 24,7.

⁴⁰ Egyébként Máté a Jézusi aranszabály után (7,12) is azt az összegzést használja, mint a 22,24-ben. Érdemes még megemlíteni, hogy a Tóra egyik arámi fordítása, a Targum Jonathan a Lev 19,18 „Szeresd felebarátodat” kijelentését úgy értelmezi: „amit te magad gyűlölsz ne cselekedd meg vele.” Ezzel az értelmezéssel is összekapcsolódik a nagy parancsolat és a Hillélnek tulajdonított „negatív” aranszabály. A negatív aranszabályról, mint népszerű zsidó életszabályról és ennek a felebarát szeretetének parancsához való kapcsolatáról írt a század elején Blau Lajos: „A felebaráti szeretet,” *IMIT Évkönyv*. Budapest, 1907, 226–241. (Reprint in B.L.: *Zsidók és a világkultúra*, Budapest, 1999, 101–110. old.).

Senkinek ne tartozzatok semmivel, csak azzal, hogy egymást szeressétek, mert aki a másikat szereti, betöltötte a törvényt. Mert azt, hogy ne paráználkodj, ne ölj, ne lopj, ne kívánd, és minden más parancsolatot ez az ige foglalja össze: „Szeresd felebarátodat, mint magadat.” A szeretet tehát nem tesz rosszat a felebarátnak. A szeretet tehát a törvény.”⁴¹

Hasonlóan vélekedik a Gal 5,14 is:

Mert az egész törvény ebben az egy igében teljesedik be: „Szeresd felebarátodat, mint magadat.”

A Jak 2,8 királyi törvénynek nevezi, idézve azt. De erre épül a Didakhé is, mely tanításának elejére a *Két út* traktátust helyezi.

IV. ÖSSZEGZÉS

A nagyparancsolat, tehát nem Jézus újítása, nem keresztény többlet a zsidósággal szemben, hanem az Ószövetség eredeti értelmének, lényegének megfogalmazása, követve a már meglévő hagyományokat, de elhatárolódva a lényeget megváltoztató törekvésektől. A Deut 6,4–9, a *Sema* kezdő szövege a zsidó ember számára nem csupán egy állandó imádság szövege, hanem minden imádság kísérője, hiszen az imaszíj (*tefillin*) kis dobozában megtalálható a szövege, s ezért az imádság közben mindig rajta van az imádkozón. Így várja el az ószövetségi törvény, s a jézusi nagyparancsolat is az embertől, hogy nem csak az imádság idejére, hanem teljes életében legyen jelenvalóvá Isten és a másik ember szeretete!

⁴¹ Mindenütt az ἀγάπη-t használja.



Az esszénusok szent étkezései

Az esszénusok közös étkezéseit illetően igen ellentmondó felfogások állnak szemben egymással. Az egyik részről J. van der Ploeg nem lát többet a fennmaradt beszámolóknak, mint egy együtt élő közösség olyan napi étkezéseinek szabályait, melyeknél imádkoztak és szigorúan betartották a rituális tisztaságot. Másrészt viszont nem kevés kutató képviseli azt a felfogást is, miszerint az étkezéseknek szakrális jelentősége volt. A vélemények azonban e tekintetben is eltérnek, és gyakorta nem is tűnnek elég megalapozottnak. J. M. Allegro az étkezést az esszénus istentisztelet „szakrális fókuszának” tartja, és közvetlenül a keresztény eucharishtiához hasonlítja. O. Cullmann az étkezések „tisztán szakrális jellegéről” beszél. J. Danielou viszont az étkezéseknek a kultikus helyett vallási (vagyis: a kultuszt helyettesítő) értelmet tulajdonít, és azt a keresztény eucharishtiához való legteljesebb közeledésként értelmezi. K. G. Kuhn átgondolt tanulmányaiban arra a következtetésre jut, hogy a közös étkezés az isteni megváltást közvetíthette. W. Bousset és H. Greßmann már a holtengeri tekercseknél felismerni vélték az étkezés szakrális jellegét. K. Schubert óvatossában és visszafogottabban nyilatkozik, amikor csak az étkezések arkanikus jellegét állapítja meg bizonyossággal, továbbá megjegyzi, hogy az esszénusok az asztalnál egy szigorúan szabályozott ceremóniarendet követtek. Ezzel szemben O. Betz az étkezéseket egyfajta áldozásnak tekinti és párhuzamba hozza a Templom papjai számára előírt Teruma közös étkezéseivel. Ez egyébként egy olyan felfogás, amelyhez Kuhn is csatlakozik, és M. Burrows is lehetségesnek tart. Hasonlóan vélekedik H.-J. Klauck is, aki hajlik arra, hogy az elfogyasztott kenyeret és bort az isteni áldás materiális hordozójának és közvetítőjének tekintse, lévén, hogy már a Templom kultusza idején is jóval anyagiasabban gondolkodtak, mint ahogy azt némelyek feltételezik.

Ahelyett tehát, hogy a vélemények sokaságáról értekeznénk, foglalkozzunk inkább a rendelkezésre álló szövegekkel. A legfontosabb forrásokat Flavius és a qumráni iratok szolgáltatják. Philo csak másodlagos jelentőségű, mivel a De vita contempla-

tívában található részletes beszámoló a Therapeutákról, egy egyiptomi szektáról szól, akiknek a qumráni esszénusokhoz fűződő kapcsolata túl kétséges ahhoz, hogy az azzal való összehasonlításból biztos következtetéseket lehessen levonni. A kutatók körében egyértelműen uralkodik az a vélemény, hogy a qumráni szekta a Flavius által leírt esszénusok csoportjába sorolható. Nincs egyértelmű álláspont azonban a tekintetben, hogy a qumrániak az esszénusok egyik ága voltak-e, avagy csupán közeli kapcsolatban álltak velük. Ezért megalapozottnak tűnik Flavius és a holt-tengeri tekercsek étkezés-leírásainak szembeállítása. Tanácsos, továbbá módszertanilag is tisztább e szövegeket először magukban vizsgálni. Induljunk el tehát Josephus Flaviustól.

I. JOSEPHUS FLAVIUS BESZÁMOLÓJA

Az esszénusok étkezéséről a *Zsidó háború* 2. könyvében olvashatunk:

„Miután pedig délelőtt 11 óráig szorgalmasan dolgoztak, megint összejönnek egy-egy meghatározott helyen, vászonkötényt öltenek, és hideg vízben lemosják testüket. A tisztálkodás után átvonulnak egy külön épületbe, amelybe más szekta tagja nem teheti be a lábát, és megtisztultan, mintha csak egy szentélybe mennének, úgy lépnek be az étterembe. Csendben leülnek, és ekkor a pék sorjában egy-egy kenyeret tesz eléjük, a szakács pedig mindenki elé tányért egy tál étellel. Étkezés előtt a pap imádkozik, és az imádság előtt nem szabad az ételhez nyúlni. Étkezés után megint imádkozik, úgyhogy az étkezés elején és végén dicsőítik az Istent, mint az étel adóját. Miután szent ruházatukat levették, megint elmennek dolgozni, egészen alkonyatig. Ekkor visszatérnek, és ismét ugyanúgy étkeznek; ha vendégeik vannak, azok is részt vesznek a közös étkezésen. Sem lármá, sem kiabálás nem szentségteleníti meg házuikat, hanem sorjában beszélnek, egymás után. A külső emberekre úgy hat ez a csend, mint valami háthorzongató titok” (2,129–133; Révay József fordítása)

Vajon kivehetünk-e ebből a leírásból arra utaló momentumokat, hogy az itt leírt étkezés több volt egyszerű táplálkozásnál? Az esszénusok, ahogy ezt a többi ismert történeti leírás is megerősíti, olyan embereknek tűnnek, akik kemény aszkézis és szigorú fegyelem szerint élnek, és naponta kétszer, délben és este, közösen fogyasztják el éppen elegendő ételüket. Ha asztalhoz ülés előtt és után imádkoznak, az teljesen megfelel az egyéb zsidó szokásoknak. Mivel az imát is pap mondja el, feltételezhetjük, hogy az étkezések papi vezetés alatt folynak. Egy másik szöveghelyből megtudjuk, hogy a papok egy más formában is gondoskodnak az étkezésről, amennyiben ugyanis ők felelősek a gabona és az élelmiszer beszerzéséért (*ZsidTört* 18,22). Valószínűleg az ő feladatuk volt a helyes és minden tisztátalanságtól mentes étel előkészítése (vö. *ZsidHáb* 2,152). Az egész étkezés a lehető legnagyobb

csendben zajlik le, csak a legfontosabb dolgok hangzanak el. Az, hogy a közösség tagjai a közös étkezésbe „mint egy szentélybe” (καθάπερ εἰς ἄγιον) lépnek be, és a belépés tiltott minden ἐτεροδόχος, vagyis nem esszénus számára, továbbá csak idegen (azaz átutazó) rendtagokat engednek be, nem magyarázható a kolostori klauzúrákra utalással. Még a „novíciusok” is ki vannak zárva. Csak azután „érinhetik meg a közös ételt”, miután egy egyéves próbaidőt és egy kétéves „noviciátust” letöltöttek, valamint „szörnyű esküket” tettek, és így, a közös étkezésre való joggal válnak a közösség teljes jogú tagjaivá (vö. ZsidHáb 2,137–139). Az étkezés előtt az esszénusok fürdőt vesznek, majd egy „ugyancsak szent” (fehér) ruhát öltenek, amit a munka kezdete előtt ismét levesznek. Az étkezés előtti mosdás szintén a tagok kiváltságai közé tartozik, ugyanakkor a „novícius” már a „noviciátust” megelőző első próbaév után jogot szerez a „tisztább vízhez” (vö. ZsidHáb 2,138).

A Josephus Flavius által leírt esszénus szokások megértéséhez a „Zsidók története” egy megjegyzését kell segítségül hívnunk, miszerint az esszénusok küldtek ugyan áldozati ajándékokat a Templomba, de a szentélyből ki voltak zárva (Zsid-Tört. 18,19). A Templomban bemutatott áldozatok helyett számukra „jobban megfelelő, megszokott módon” áldoztak. Amikor később arról van szó, hogy ők maguk áldoztak, az nem azt jelenti, hogy Flavius úgy képzelte volna, hogy az esszénusok állatokat áldoznak fel. Sokkal inkább arról van szó, hogy a templomi áldozatot saját maguk vallási „megtisztításával” (ἀγνείαι), valamint egyéb praktikákkal helyettesítették (vö. Philón: *Quod omnis probus liber sit*, 75). Ehhez az áldozat-helyettesítéshez elsősorban nyilvánvalóan a mosdás és az étkezés tartozott. Itt az étkezések több mint valószínű, hogy megfelelnek annak, amikor a templomi körzet papjai közösen fogyasztották el részüket. Ahogy a papok az istentisztelet előtt az oltárnál megmosdanak (Kiv 30,17–21; 40,30–32), úgy az esszénusok a közös étkezés előtt megfürdenek. A papoknak támasztott követelményeket O. Betz szerint túl is teljesítették, mivel ott elegendő a kéz és a láb megmosása, míg itt az egész testet megfürdetik (vö. CD 10,10köv.; TestLevi 9,11; Jub 21,16), ahogy a MTörv 23,12sköv. szerint a Szent Háborúhoz szükséges. A szekta vallásgyakorlásába lépésenként való beengedést az egyes templomkerületekkel hasonlíthatjuk össze, amelyek szimbolikus módon tárulnak fel a „novícius” előtt. Kézenfekvőnek látszik a feltételezés, hogy az étkezéseknek a papi lakomákhoz való hasonlóságon túlnyúló jelentősége volt, valamint, hogy megváltó erőt tulajdonítottak nekik, különösképpen, ha figyelembe vesszük, hogy ez a buzgó tórákövető, radikális szekta évtizedekig el volt választva a Templomtól — Josephus Flavius szövege azonban nem ad több támpontot ennek a feltételezésnek.

A szokásos táplálkozáson túlmenő értelemre utalhat az a szövegösszefüggés is, amelybe Flavius az étkezésről szóló beszámolóját helyezi. A viszonylag részletes leírás, amit Flavius az esszénusoknak szentel, egy bizonyos rendszert követ, ami azt illeti, hogy az egyes kérdésekkel egymás után foglalkozik. Ahogy az előzőekben a szektának a birtokláshoz való viszonyát tárgyalja, a későbbiekben a tagoknak az előljárókhöz való viszonyáról, a felvételi eljárásról, a kiközösítésről, a törvény vizsgál-

latáról, valamint az eszkatológiai elképzelésekről ír (*ZsidHáb* 2,122–158). Az a rész, amely az étkezést írja le, nyilvánvalóan az esszénusok sajátos istentiszteletéről számol be. Az után a megjegyzés után ugyanis, miszerint az esszénusok sajátos istentiszteleti móddal rendelkeznek, a napkelte előtti imákról számol be, amelyek azt a benyomást keltik, mintha a Nap felkeléséért könyörögnének (*ZsidHáb* 2,128). Ezután következik egy rövid átvezetés, amely a szabályozott napi munkát írja le, majd a részletes beszámoló az étkezésről. Ez utóbbi a napfelkelte előtti imához oly módon kapcsolódik, hogy egy ismétlődő, egy bizonyos helyen lezajló gyűlésről beszél, jóllehet a gyűlésről korábban nem esett szó, csak arról, hogy az előjárók az egyes tagokat a napi munkájukra küldik. Ez látszólag azt feltételezi, hogy Josephus Flavius az étkezéshez való összegyűlésnek hasonló értelmet tulajdonít, mint a (még kutatandó) reggeli imára gyűlésnek, vagyis *vallásos* értelmet. Flavius tehát bizonyára *egy nap* vallásos és istentiszteleti gyakorlatáról számolt be.

II. A QUMRÁNI IRATOK „TISZTASÁG”-FOGALMA ÉS AZ ÉTKEZÉS

A *Közösség Szabályzatában* és a *Damaszkuszi iratban* több helyen is „a sokak tisztaságáról” (pl. 1Q 6,16köv.25; 7,3.19), „a szentség embereinek tisztaságáról” (5,13) vagy egyszerűen „tisztaságról” (pl. CD 9,21.23) van szó, kizárólag fegyelmi előírásokkal kapcsolatban. Aki a tulajdonát illetően hamis dolgokat állít, azt egy évre ki kell zárni a „sokak tisztaságából” és járandósága negyedének megvonásával kell büntetni (1Q 6,25). Aki haraggal beszél egy pappal, szintén egyévi, a „sokak tisztaságából” való kizárással kell bűnhődnie (7,3). A romlás emberei közül senki sem férhet a „szentség embereinek tisztaságához”, kivéve, ha felhagy a gonoszossággal (5,13köv.) Aki „halálos bűnt követ el” (CD 9,17) egy évre kizárandó a „tisztaságából” (21. sor, vö. 23). Létezik egy alaposan szabályozott rehabilitációs eljárás azok számára, akik keménységgel szívükben elhagyták az igazságot és elfordultak. Ők két évig vezekelnek, amennyiben egy évig a „sokak tisztaságát”, majd további egy évig a „sokak italát” nem érinthetik (1Q 7,18–20). Ez az eljárás megfelel annak, amin a „novíciusnak” keresztül kell mennie, mivel a „novícius”, miután eltöltött egy bizonyos (meg nem határozott) próbaidőt, és letett egy őt kötelező esküt, egy évig ki van zárva a „sokak tisztaságából” és még egy évig a „sokak italából” (6,13–21; 5,8). Ezek a „novíciusokra” vonatkozó előírások annyiban fedik Flavius leírását, hogy a „novícius” bizonyos időkülönbséggel kétszer előlép, és a közös étkezésen való részvétellel a közösség teljes jogú tagjává válik. A *Közösség Szabályzata* olyan mértékben tér el Flaviustól, hogy az alapján az esküt a kétéves „noviciátus” elején, nem pedig a közös étkezésre való jogosultságkor kell letenni, valamint a meg nem határozott próbaidő után kétéves „noviciátust” követel meg. Ezzel szemben Flavius egyéves próbaidőről és kétéves „noviciátusról” tudósít. Míg a „novícius” Flaviusnál az első év után már részesedik a „megtisztulásra való tisztább vízből”, addig a *Közösség*

Szabályzata szerint csak a „noviciátus” első éve után érintheti a „sokak tisztaságát”. O. Betz ezt az eltérést úgy próbálja áthidalni, hogy szerinte Flavius pontatlanul tudósít, és összeolvad nála a meg nem határozott próbaidő és a „noviciátus” első éve. Ez a megoldás lehetséges ugyan, ám figyelemmel kell lennünk arra is, hogy a Község Szabályzatának rögzítése és a történetíró Josephus Flavius működése között 100–150 vagy még több év telt el, és ezalatt az idő alatt változások állhattak be a közösség vallási gyakorlatában. Flavius és a Község Szabályzatának összehasonlítása azonban fontos ahhoz, hogy megértsük, mi a „sokak tisztasága”. Ha abból indulunk ki, hogy az 1Q és Flavius alapvetően ugyanarról a dologról tudósít, akkor a „sokak tisztasága” a megtisztulásra való „tisztább vízzel”, az étkezések előtti mosdással egyezik meg. Ezzel szemben felmerülnek bizonyos kétségek, melyeket előzetesen el kell oszlatnunk. S. Lieberman mutatott rá, hogy a „tisztaság” és az „ital” fogalmak a rabbinikus irodalomban is, különösen a haberimeknél, jelentőséggel bírnak. A „tisztaság” (*teharah*) itt a rituálisan tiszta dolgokat jellemzi, mint például élelmiszereket, melyeket a tisztatlanság kiküszöbölésével készítettek el, de vonatkozhat edényekre, ruhára és egyéb használati tárgyakra (gyakran *teharoth*-ként említik). Vagyis a „sokak tisztasága” leginkább a közösség tiszta élelme. Ugyanez érvényes az „italra”, mivel az italok (*maskin*) a Kr. utáni első évszázadban a rabbik körében sokkal inkább álltak a rituális tisztatlanság gyanújában, mint a szilárd táplálékok. A „sokak tisztaságát érinteni” formula ezért a Flavius által lejegyzett, és a „novíciusokra” vonatkozó τῆς κοινῆς ἁψασθαι τροφῆς kifejezésnek felel meg. A „novícius” tehát hozzájut a közösség tiszta ételeihez és a közös étkezéshez. Liebermannek nyilvánvalóan igaza van, amikor a „tisztaságot” az élelmiszerekhez kapcsolja, mivel a „tisztaságot megérinteni” fordulat nem lenne értelmezhető, ha csak a fürdésre és mosakodásra korlátozódna. Különösen akkor nem, ha tekintettel vagyunk arra is, hogy a Chagiga 2,6-ban is a szenteletlen élelmiszer, a tized (ti. a papi rész) ill. a zsengeáldozat stb. megérintéséről olvashatunk olyan szövegösszefüggésben, amely teljesen megfelel a Község Szabályzatáról feltételezetteknek.

Hogy a mosdás és a „tisztaság” milyen viszonyban áll egymással, az a legjobban talán az 1Q 5,13-ból derül ki. A következő áll ott: „(A romlás emberei közül) egyik sem mehet be a vízbe, nehogy megérintse a szentség embereit...” Ez itt tehát a tisztaság megérintése előtti mosdás, amely tilos a romlott, megtérni nem akaró embernek. A qumrániak a napi mosdás által szereztek jogot a „tisztaságra”, vagyis a tiszta ételekre, a közös étkezésre. A „sokak tisztasága” formula az egyéb helyeken olyan összevont fordulatként fogható fel, amely magában foglalja mind a napi mosdást, mind a tiszta ételeket (és a Szekta egyéb tisztasági előírásait). Ha valaki ki van zárva a „sokak tisztaságából”, az azt jelenti, hogy nem részesülhet a közös étkezésekből, mivel nem vehet részt a napi mosdásokon. Az egyik magában foglalja a másikat is. A büntetés maga a mosdásból való kizárásból áll, de azzal a következménnyel jár, hogy távol kell maradni a közös étkezésektől, mivel azokon részt venni az előzetes fürdőzés nélkül nem lehet. A „tisztasággal” ellentétben az „ital” a mosdás-elem nélkül jelenti az étkezést.

III. A KÖZÖSSÉG SZABÁLYZATÁNAK BESZÁMOLÓJA AZ ÉTKEZÉSRŐL

Az 1Q 6,4sköv. leírást ad a qumráni közösségi étkezésről:

„És ez történjék: amikor evéshez, vagy boriváshoz terítik az asztalt, a pap nyújtja ki a kezét elsőnek, és áldja meg az első darab kenyeret, vagy bort.”

Az étkezéshez kenyeret és a *thiros*-t használták. Ez az ital aligha lehetett a szüret idejéből származó szőlőlé, az ugyanis a holt-tengeri hőségben nem sokáig maradt volna meg, itt sokkal inkább fiatal borról van szó (vö. Templomtekercs 19,14sköv.; 48,8sköv.). A pap, akárcsak Flavius beszámolójában, áldást mond (a kenyér és a bor felett), itt azonban nem világos, hogy a kenyér megáldása megelőzi, a boré pedig követi-e az étkezést, ahogy ez a zsidóságban szokás volt, vagy pedig mindkét áldás az étkezés bevezetőjeként szolgál. Ez utóbbi tűnik mindenesetre valószínűbbnek. Az áldás az „első darabot”, az étel és ital megkezdését illeti. Itt az áldozati terminológiából kölcsönzött *resith* szó áll, ami egyértelműen utal a Templom papjainak étkezéséből történő átvételre. Feltűnik továbbá, hogy az étkezés lebonyolításához az 1Q 6,3köv. rendelkezése értelmében, egy legalább tíz férfit tartalmazó közösség szükségeltetik. A tízes szám a qumráni iratokban, mint általában a zsidó hagyományokban és az ÓSz-ben, komoly szerepet játszik. Az 1Q 2,22 (vö. CD 13,1köv.) a Kiv 18,21-hez kapcsolódva (vö. 18,25; MTörv 1,15) ezer-, száz-, ötven- és tízfős embercsoportokról beszél. Nem támasztható alá P. Wernberg-Müller nézete, miszerint a Damaszkuszi Irat különállóan élő csoportokra vagy táborokra, a Közösség Szabályzata ellenben a nagyobb közösségeken belül tevékenykedő részecsportokra irányult volna. Az 1Q 2-ben említett csoportok ugyanis a szövetségi ünnepen tűnnek fel. Ezen az ünnepen bizonyára az egyes táborok találkoznak, így tehát mind a Közösség Szabályzata, mind a Damaszkuszi Irat különálló helyi csoportról beszél. Az 1Q 6,3 is egy különálló táborra vonatkozik, ahonnan nem hiányozhat a pap, aki egyben az étkezés vezetését is ellátja. A tízes szám a kései zsidóság körében már nem csak a bírói ítéletkezés, hanem a vallási és istentiszteleti összejövetelek szempontjából is fontos volt. A bMegilla 23b úgy rendelkezik például, hogy legalább tíz emberre van ahhoz szükség, hogy recitálják a semát, hogy áldást mondjanak annak különböző formáiban, hogy az Írásokat olvassák, hogy hálaimát mondjanak, de elsősorban arról, hogy „semmiféle előkészület ne történjék az Isten nevében való asztali áldáshoz, ha tíznél kevesebben (vannak jelen)”. — Tízen alkotnak egy közösséget (*Edah*), ahogy a Szanhedrin 1,6 tanítja, és ezt ráadásul az Írással is alátámasztja. „Amikor tízen vannak együtt és a Tórával foglalkoznak, a Sekinah köztük van, mivel írva van: Isten a közösségében van” (P.Abót 3,6; vö. Zsolt 82,1). Könnyen lehetséges, hogy hasonló felfogások már a qumráni közösségben is jelen voltak. Eszerint tehát a tízes szám nem csak egy életképes, jogilag elismert helyi csoportot alkot,

hanem egy teljes együtt étkező közösséget is, amely, ha ennek a feltételnek megfelelt, minden, az étkezéssel összefüggő áldás részesévé vált.

Ne feledjük el azonban azt se, hogy a Szekta alapján véve papi jellegű volt. A papok a mérvadók a közösségi életben, (1Q 2,19köv.; 5,2; 6,8.19; 8,1), és előjogok sokaságával rendelkeznek (CD 9,13köv.; 10,5; 13,2; 14,3köv.). Sokat árul el a CD 13,4–7-ben kinyilvánított rendelkezés, miszerint a kiütésekkel kapcsolatos szabályok esetében a papé az utolsó szó, még ha tudatlan is, és egy szakértő tóramagyarázatára van szüksége. „Mert az ítékezés (joga) az övék” — mondja a 7. sor. A Templomtól elzárkózott Szekta azonban nem csak a papok kiváltságait hangsúlyozta, hanem a laikusokra is átruházott papi funkciókat. Hogy a papok és a laikusok hogyan jönnek össze, azt a CD 3,20–4,4-ben lejegyzett és magyarázott Ezékiel-idézetből ismerhetjük meg. Míg Ez 44,15 „levita papokról, Cádok fiairól” beszél, a Damaszkuszi Irat papokra, levitákra és Cádok fiaira osztja fel őket, és „a megtérő Izraellel”, a „csatlakozókkal” és „Izrael néven nevezett elhivatottjaival” azonosítja őket. Így tehát a közösség rítusaival, imáival és vallásgyakorlásával úgy tekinthette magát a bűnös időkben, mint a jeruzsálemi Templom és a templomi áldozatok teljes jogú helyettesítője. „Amikor ezek (az emberek) Izraelben közösség lesznek, mindezeknek az előírásoknak megfelelően: vessék meg az örök igazság alapjait a szent szellem (szerint), szerezzenek engesztelést a bűnös árulásra és a vétkes tetre, és kegyelmet a föld számára, az égőáldozat húsa és a vágóáldozat kövérsége helyett. Akkor az ajkak áldozata jog szerint is olyan lesz, mint az igazságosság illatáldozata, és az út feddhetetlensége, mint a kegyesen fogadott áldozati felajánlás. Abban az időben különüljenek el a közösség tagjai: a Szentség háza Áron számára, a szentek szentjének közössége és a közösség háza Izrael számára — a feddhetetlenségben járók” (1Q 9,3–6; Komoróczy Géza fordítása). — Ennek a magabiztosságnak a háttérében kell a közösség étkezéshez kapcsolódó szokásait is vizsgálnunk, vagyis, hogy az étkezésekre napi mosdással készültek föl, és a be nem avatottakat, továbbá az arra méltatlanokat az étkezésektől távol tartották. Lévéen, hogy a „novíciusok” és a visszatérők közösségbefogadásának utolsó lépése a közös étkezéshez való jog volt, joggal feltételezhetjük, hogy Qumránban az étkezés ünnepi előkészítése és elköltése közben, saját tudatuk szerint, *szent szolgálatot* hajtottak végre. Az étkezések szakra-mentális jellegét és megváltó erejét ugyanakkor nem tudjuk bizonyítani.

IV. A KÖZÖSSÉG SZABÁLYZATÁNAK FÜGGELÉKE AZ ÉTKEZÉSRŐL

Nagy véleménykülönbségeket okozott viszont a *Közösség Szabályzatának függelékében* leírt közös étkezés:

„És amikor összegyűlnek a közös asztal mellett, vagy pedig bort inni, és a közös asztal meg van terítve, és a bor az iváshoz ki van töltve: senki se nyújtsa ki a kezét a kenyér vagy a szőlőlé elseje után előbb, mint a pap, mert ő áldja meg az elsejét a kenyérnek és a bornak. És ha előttük már (a pap) kinyújtotta a kezét a kenyérre: őután Izrael messiása nyújtsa ki a kezét a kenyérre. Ezután mondjon áldást a közösség egész gyülekezete, ki-ki a méltósága szerint. És e szerint az előírás szerint járjanak el minden étkezésnél, hogyha legalább tíz férfi összegyűlik” (1Qa 2,17–22).

Mivel ez a leírás az 1Q 6-ban bemutatott étkezéssel még szóhasználat szintjén is egyezik, feltételezhetjük, hogy itt alapvetően ugyanarról az étkezésről van szó. Mindkét alkalommal pap vezeti az étkezést, mindkét helyen megterítenek, és mindkét szövegben a pap megáldja a kenyeret és a bort, valamint borivásról van szó. A függelék leírásában viszont megjelenik Izrael messiása és egy előtte működő pap is, akinek a személyében a végidő főpapiját, Áron messiását véljük fölfedezni. A Szövetség Könyvében az étkezés lebonyolítását illetően egyéb részleteket tudhatunk meg. Attól eltekintve, hogy itt „közös asztalról” van szó, a pap a kenyeret és a bort az étkezés *előtt* áldja meg. Ez a gyakorlat sem a zsidó étkezési szokásoknak, sem Josephus Flavius leírásának nem felel meg, mivel ő is az étkezés előtti és utáni imát említi. Legjobb, ha K. G. Kuhn azon feltételezéséhez csatlakozunk, hogy a szekta iratai csak azt rögzítik, ami eltér a többi zsidó szokástól, és eleve a rendes viselkedési szabályokból indul ki. Teljesen furcsán hat az, hogy a papi áldás után az asztal körül ülők közül ki-ki a maga áldását is elmondja. Ez egy olyan szokás, amely kapcsán J. T. Milik az arabok *bismallah*-ára emlékeztet.

Hogyan értelmezhetjük a „messianisztikus étkezést”, és különösen hogyan viszonyul az étkezésről szóló beszámoló a zárlathoz, mely szerint tíz férfinak kell végrehajtani azt, — és itt megint ugyanaz a helyi csoport bukkan föl, mint a Közösség Szabályzatában — ami elő van írva?

F. M. Cross különbséget tesz a zárlat és a jegyzőkönyv (az étkezésről szóló beszámoló) között, és úgy véli, hogy a jegyzőkönyv szerint a „Sitz im Leben” az éves szövetségi gyűlésben volt. Itt a szigorú ülési rendet követték, ahogy azt 1Qa 2,11–17 leírja, és ennek megfelelően a közös étkezést a „messianisztikus lakoma liturgikus anticipációjaként” foghatnánk fel. Még J. T. Milik is azon a véleményen van, hogy a qumráni esszénusok a mindennapos szent étkezéseiket csak a végidő lakomáját vetítik elő, mivel az eszkatológikus lakoma nem tért el lényegesen az egyébkénti

közös étkezésektől. J. M. Allegro a zárlatban található előírás miatt a közös étkezést úgy értelmezi, mint „rehearsal of the Messianic Banquet”. H. Bardtke nem csak a tízek étkezését, hanem a már az étkezés előtt lezajló összejöveteleket is (1Qa 1,25–2,11), amelyen nem vehettek rész vakok, bénák, süketek, némák vagy egyéb tisztátalansággal sújtottak, úgy tekinti, mint az eljövendő apokaliptikus lakoma előképét. Úgy gondolja, hogy a gyűléseket illetően azért alkottak ilyen szigorú előírásokat, mert közvetlenül a Messiást várták, aki a közösségben bármikor felbukkanhatott volna.

Hozzávetőlegesen kielégítő választ csak akkor kaphatunk, ha utána gondolunk, hogy mi is az egész Szövetség Könyve, az 1Qa: A vélemények azonban ezt illetően is eltérnek. Míg K. G. Kuhn és L. Rost a Szövetség Könyvét úgy fogják fel, mint a végidő eszkatológikus Össz-Izraeljének ideálkoncepcióját, addig J. T. Milik azt egy olyan közösségi alkotmányként kezeli, amely a közösségi fejlődés régebbi idejéből származik. Ez a haszidokhoz mindenesetre még közelebb állt volna, mint az esszénusokhoz, és egy nagyon élő közeli várakozást tükrözött volna. Nyilvánvaló, hogy az étkezésre, melynél a pap és Izrael messiása egyaránt jelen van, a jövőben kerül majd sor. Az ugyanis elképzelhetetlen, hogy mindkét messianisztikus személyiség jelenléte csak fiktív és leírt legyen. Mindketten igen valóságos módon nyújtják ki a kezüket a kenyérhez. A legnagyobb valószínűség szerint a könyv többi része is a jövőről szól, méghozzá arról a háborúról, amely előtt a Világot lángok semmisítik meg. Még ha viszont — az ünnepi lakoma leírását leszámítva — a többi rendelkezés a jelenre vonatkozna is, akkor sem lehetne még biztos következtetéseket levonni a qumráni esszénusok napi közös étkezésének messianisztikus értelmezéséről. Az 1Qa egy törvénykönyv, és arról rendelkezik, hogy a közös étkezést a messianisztikus személyiségek jövőbeni megjelenésekor ugyanúgy folytassák, mint a jelenben, csak a rangsor és az ülési sorrend változik majd a helyzetnek megfelelően. A „messianisztikus” lakoma, vagyis a pap és Izrael messiása jelenlétével kitűntetett étkezés nem szellemi és örökké tartó, hanem ugyan olyan valóságos és vallásos, mint a napi szent közös étkezés. A fejlődést nem úgy kell elképzelnünk, hogy a jelenbeli étkezés a jövőből nyeri értelmét, azaz a messianisztikus lakoma előhírnöke, hanem épp fordítva. A közös, imával és mosdással vallási ünnepé emelt szent étkezésre épp az teszi majd a koronát, hogy mindkét messiás az asztalnál ül.

A qumráni esszénusok közös lakomája tehát nem *szokásos étkezés* volt, bizonyára tulajdonítottak neki vallási jelentőséget. Léven, hogy az a mosdással, imával, tórolvasással együtt a közösség vallási gyakorlatához tartozott, joggal beszélhetünk itt *szent étkezésről*. Az étkezést jelentősen meghatározta a Templomhoz való viszony. A qumrániak ugyanis el voltak szigetelve a Templomtól, mivel az ott működő papok a felfogásuk szerint nem voltak eléggé képzetek. Ráadásul életmódváltozásukkal megszenteltségtelenítették a szentélyt és bemocskolták az oltárt. A közös étkezés és a vallás egyéb módon való gyakorlásának célja az volt, hogy a Templom áldozatát helyettesítse a bűnös időkben. Ezért volt *papi* jellege. Megfelel a papok templomi étkezéseinek, melynek során az áldozatból a papoknak járó részt fogyasztották el.

Csak a papi módon tiszta, vagyis aki teljes testével lefürdött, ülhet a közös asztalhoz. A *ἐτεροδόξοι*-ok, valamint a „novíciusok” és a visszatérők is ki van ebből zárva. Nem tudhatjuk, volt-e az étkezésnek mélyebb teológiai jelentősége. Az étkezés *messianisztikus* jellegének kérdéséből rögtön a keresztény eucharisziához fűződő viszony kérdéséhez kerülünk. Egy jelentős különbséget azonban már abban is felfedezhetünk, hogy az eucharisziából hiányzik minden, a Templomhoz fűződő momentum, és hiába keresünk bármiféle követelményt, amely kultikus, papi tisztaságot ír elő. Csak az étkezéshez felhasznált kenyér és bor egyezik. Itt meg kell jegyeznünk, hogy a „kenyér” az esszénusok étkezései során más élelmiszert is magába foglal. Ha létezik is valamiféle kapcsolat az esszénusok étkezése és a messianisztikus időszak, valamint a felkent személyiségek között, akkor az csak véletlen. Ha jönnek a messiások, akkor ott lesznek a közös étkezésnél is. Nekik ugyan vezető szerepük lesz az asztalnál, de a jelenbeli étkezés nem a messianisztikus időből nyeri az értelmét. Egyszerűen minden változás nélkül átmegy a messianisztikus időszakba. A keresztények eucharisztikus étkezésére viszont Krisztus jelentősen rányomja bélyegét; az étkezés az ő halálára emlékezik és a jövődöbéli eljövetele felé tekint.

Irodalom

- W. Bousset–H. Greßmann: *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen 1926;
- O. Cullmann: *The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity: JBL* 74 (1955) 213–226;
- J. Daniélou: *La communauté de Qumran et l'organisation de l'Eglise ancienne: RHPHilRel* 35 (1955) 104–115;
- J. M. Allegro: *The Dead Sea Scrolls* (Pelican Books A 376), Harmondsworth 1956;
- J. van der Ploeg: *The Meals of the Essenes: JJS* 2 (1957) 163–175;
- P. Wernberg-Müller: *The Manual of Discipline*, Leiden 1957;
- M. Burrows: *Mehr Klarheit über die Schriftrollen* (amerikaniból fordította F. Kornelius), München 1958;
- K. G. Kuhn: *The Lord's Supper and the Communal Meal at Qumran*, in: K. Stendhal (szerk.): *The Scrolls and the New Testament*, London 1958, 65–93 és 259–265 (lábjegyzetek);
- K. Schubert: *Die Gemeinde vom Toten Meer*, München–Basel 1958;
- O. Betz: *Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe im Neuen Testament: RdQ* (1958/59) 213–234;
- E. F. Sutcliffe: *Sacred Meals at Qumran?: HeyJ* (1960) 48–65;
- J. Gnlika: *Die essenischen Tauchbäder und die Johannestaufe: RdQ* 3 (1961) 185–207;
- J. F. Priest: *The Messiah and the Meal in 1 Qsa: JBL* 82 (1963) 95–100;

- J. Pryke: *The Sacraments of Baptism and holy communion in the Light of the ritual Washings and sacred meals at Qumran*: RdQ 5 (1964/66) 543–552;
- M. Delcor: *Repas cultuel esséniens et thérapeutes*: RdQ 6 (1967–69);
- J. E. Groh: *The Qumran Meal and the Last Supper*: CTM 41 (1970) 279–295;
- H. Burgmann: *Das Kultmahl der Qumrangemeinde und der politische Gegensatz zum Makkabäer Jonathan*: ThZ 27 (1971) 385–398;
- H.-J. Klauck: *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, Münster 1986;
- D. Flusser: *Die Sakramente und das Judentum*: Jud. 39 (1983) 3–18;
- G. S. Sloyan: *Jewish Ritual of the First Century C.E. and Christian Sacramental Behavior*: BTB 15 (1985) 98–103;
- M. Weinfeld: *Grace after Meals in Qumran*: JBl 111 (1992) 427–440.



Melkizedek alakja a Zsidókhoz írt levélben és Qumránban

A Qumránban és Júdea sivatagainak más helyein talált tekercsek és töredékek felfedezése óta nagyon sok egezegeta próbálkozott már, hogy kimutassa az Úsz-i iratok ezekre gyakorolt hatását, melyek közül egyik a Zsidókhoz írt levél. A levél angelológiájának tükrében úgy tűnik, különösen Melkizedek ábrázolása függ össze a qumráni Közösség tanításaival és egezetikái módszereivel. Feladatunk, hogy (1) megvizsgáljuk Melkizedek alakjának szerepét és funkcióját a zsidókhoz írt levélben; (2) Áttekinteni a DSS iratokat, vajon tulajdonítanak-e valamilyen szerepet Melkizedeknek, és ha igen, miféleképpen; (3) végül pedig összehasonlítani mindkét szövegcsoporthoz és megállapítani a közöttük fennálló összefüggések mértékét.

I. MELKIZEDEK A ZSIDÓKHOZ ÍRT LEVÉLBEN

Melkizedek alakja két szövegrészletben tűnik fel: 5,1–10 és 7,1–28.

a) *Az első szakasz (5,1–10)* Krisztus papságának második jellemvonásával — az emberiség iránt tanúsított kitüntető szimpátiájával foglalkozik. Egyetlen pap sem rendelkezik olyan tekintéllyel, amely önmagától származik. Csak maga Isten hívhat meg embereket a papi méltóság betöltésére; így van ez a leviták és a krisztusi papság esetében egyaránt. Ez a jellemvonás mind az ószövetségi, mind az újszövetségi papságot összeköti. „A kapcsolat Krisztus és Áron között ezen a helyen csupán hasonlóságon alapul.”¹ A 110,4-es zsoltár idézetnek a Zsidó-levél 5,6 versében egyet-

¹ A. VANHOYE, *Hebrews*, in: The International Bible Commentary, W. R. Farmer (ed), The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1998, 1775. Ugyanezen az oldalon: „Azok a kommentátorok, akik Aquinói Szent Tamás óta a fensőbbiségről beszélnek, nem követik a szöveg valódi értelmét. A következő részben más perspektívát alkalmazunk (vö. 7,11). A folyamatosság az első szükséges kapcsolódási pont az ÚSz és az ÓSz között.

len funkciója, hogy bemutassa Krisztus papságának isteni eredetét. A Zsid 5,9–10 szerepe az „új téma fölvezetése” (klasszikus retorikai kifejezéssel élve „diszpozíciója”): Krisztust, a Fiút „Isten főpappá jelölte ki Melkizedek rendje szerint” (5,10), amit a továbbiakban a 7,1–28 szakasz részletesebben is kifejti.

b) *A második szakasz (7,1–28)*, melynek új kezdetként való értelmezése — a szövegösszefüggés figyelmen kívül hagyása miatt — hatalmas félreértés lehetőségét hordozza magában. A 7. fejezet fölépítését követve az olvasó könnyen végigkíséri a szent szerző gondolatmenetét, amely a Gen 14,18–20-szal indít, majd a Zsolt 110,4 jövendölés követ, végül pedig Krisztus főpapi alakjának szemléléséhez érkezünk.² Ha így közelítenénk a szöveghez, Melkizedek alakja határtalan fontosságot nyerne és fantasztikus spekulatív interpretációkra nyújtana lehetőséget. Ám a levél egészét tekintve, a logikai gondolatmenet éppen az ellenkező irányba mutat. A szerző a megdicsőült Krisztus alakját szemlélteti először mint a 110. zsoltár beteljesedett ígéretét, majd a zsoltár jövendöléséből kiindulva érkezik meg a Genezis elbeszéléséhez. A gondolatmenet valódiságát támasztja alá az előkészítő szöveggörnyezet: Krisztus mint főpap bemutatása során (Zsid 2,27n; 3,1–6; 4,14–16) a szerző elérkezik a 110,4 zsoltárhoz. A jövendölés háromszori említése után (amelyben Melkizedek neve is szerepel: 5,6.10; 6,20) kerül előtérbe a Genezis szövegrészlete, hogy szembesítse egymással a két szöveg adatait.

Örökkévaló főpap.

A szövegrészlet első része (7,1–10) Melkizedekkel foglalkozik és a Gen 14,18–20 verseket kommentálja:

Mert ez a Melkizedek, Szálem királya, a fölséges Isten papja, aki Ábrahámnak eléje ment, amikor az a királyok legyőzése után visszatért, megáldotta őt. Ábrahám tizedet adott neki mindenből. A neve először is azt jelenti, hogy az igazságosság királya, azután pedig Szálem királya, azaz a békesség királya; apa nélkül, anya nélkül, nemzetségtábla nélkül jelent meg: mivel sem napjainak kezdete, sem vége nincs, hasonlónak lett Isten Fiához, és pap marad mindörökké. (Zsid 7,1–3)

A görög szövegben a mondat alannyal kezdődik, és egy igével fejeződik be. Ha a mondatot legalapvetőbb elemeire szűkítjük így szól: „Melkizedek [...] pap marad mindörökké.” A yap kötőszó kapcsolatot teremt a 6,20-as verssel, amely bejelenti Krisztus örökkévaló papságát. Ezen a ponton illeszti össze a szerző a 110. zsoltárt a Gen szövegrészlettel, hogy megvilágítsák egymás értelmét. A jövendölés két kulcs-

² Vö. A. Vanhoye, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote secondo il Nuovo Testamento*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1990, 121–186.

kifejezése — „mindörökké” és „Melkizedek rendje szerint” — a Genézis könyvében gyökerezik.

Papnak lenni „Melkizedek rendje szerint” jelenti egyúttal, hogy „mindörökké” (6,20), mivel (γάρ) maga Melkizedek úgy jelenik meg Gen-ben, mint „örökkévaló pap” (7,1–3). E két kifejezés jelentése azonban mégsem fedi egymást teljesen. Amelyikben Melkizedek neve is említésre kerül (7,3: εἰς τὸ διηκεῖς) kevésbé erőteljes: nem az „örökkévalóságot”, hanem a „megszakítás-nélküliséget” jelenti. Ez azt sugallja, hogy Melkizedek alakja az örökkévaló papnak csupán egy tökéletlen vázlata. Egy másik kifejezés, amely szerint „hasonlóvá lett Isten Fiához”, szintén azt sugallja, hogy nem magával Isten Fia áll előttünk, hanem csupán Isten Fiának alakjára emlékeztet.

A Zsidókhoz írt levél „Isten Fiáról” beszél, és ezzel túllépi a Gen 14 és a Zsolt 110 határait. Nem szabad szem elől tévesztenünk, hogy a jelenlegi elemzésünk kiindulópontjául az „egeken áthatolt, kiváló főpap, Jézus, az Isten Fia” alakjának szemlélését választottuk (Zsid 4,14; vö. 3,6, 1,2–5). A kinyilatkoztatás egymást követő szakaszai között (Gen 14, Zsolt 110; Krisztus megdicsőülése) a szerző tökéletes koherenciát fedez föl: egyedül Krisztus, az Isten Fia képes a 110. zsoltárnak megfelelő „örökkévaló pappá” válni. Krisztus mint titokzatos előkép szintén fölfedezhető a Gen 14 Melkizedek alakjában.

Lássuk tehát, hogy a Zsidó-levél szerzője miként fedezi fel a Gen 14-ben a megdicsőült Krisztus, az Isten Fia és örökkévaló pap előképét.

Melkizedek jelzői már első pillantásra kifejezik, hogy ez az ember Krisztust reprezentálja — a messianisztikus Királyt és Papot. Melkizedek nevének fordítása: az „igazságosság királya”, de mint „Szálem királya” úgy is érthető, hogy „a béke királya”. A szimbolikus fordításról Philón műveiben is olvashatunk.³ Béke és Igazság — két ajándék, amit a Messiáskirály eljövetele hoz magával.⁴ Melkizedek egy másik titulussal — „a Magasságos Isten papja” — a szerző szintézist teremt a papi és a királyi hatalom között. Éppen ez az, ami leginkább jellemzi a megdicsőült Krisztust az „örökkévaló leghatalmasabb főpapot”. A kérdés az, vajon hogyan lehet bemutatni Melkizedek alakján keresztül az „örökkévaló főpap” jellemvonásait, amikor a Gen 14-ben semmi ilyesmiről nem történik említés?

³ „Melkizedeket szintén Isten kente fel a béke királyává — ezt jelenti Szálem is, és saját papjává... Békeszerető király és méltó saját (Isten szerinti papságára) Ezért nevezzük „igazságos királynak” is, vagyis uralkodásának módja ellentétben áll a tyrannosz intézményével. Míg ez utóbbi törvénytelenséget, az előbbi törvényt tesz”. *Leg All* III 25–26.79–82. Josephus szintén arról ír az *Antiquitatis* című művében (I.10.2), hogy Ábrahámot „Melkizedek, Solüma királya fogadta, akinek neve azt jelenti „igazságos király”. Ez így volt annál is inkább, mivel ezen felül Isten kiválasztotta őt és papjává tette. Solüma pedig az a hely, amit később Jeruzsálemnek neveztek.”

⁴ Vö. Iz 9,5–6; 11,1–9; Mik 5,4; Zsolt 71,7; továbbá a Zsid 1,9-ben olvasható idézet a Zsolt 45,8-ból.

A Zsidó-levél szerzője nem csupán egyszerű vizsgálat alá vetette a Genezis szövegét, hanem figyelmét a csönd felé fordította. Az Írás rengeteg jelzöt mellőz Melkizedekre vonatkozóan, melyek fontosak lennének egy pap jellemzéséhez. Egy papnak például elengedhetetlen kötelessége bemutatni a családfáját, hogy bizonyítsa papi eredetét.⁵ Melkizedekről azonban azt olvashatjuk a Gen 14-ben, hogy „apa nélkül, anya nélkül, nemzetségtábla nélkül jelent meg” (Zsid 7,3), és ennek ellenére a szöveg kiemeli papi mivoltát. A paradox helyzet azt sugallja, hogy a papságnak egy különleges formájával állunk szemben, amely nagymértékben különbözik a mózesi törvények előírásaitól. Melkizedek születéséről és haláláról sem történik említés, úgy bukkan fel, hogy „napjainak sem kezdete, sem életének vége nincs”. Ezekből a hiányosságokból levonható a következtetés: „hasonlóvá lett Isten Fiához”, aki örökévaló.⁶

Krisztus papságát még a Gen 14-ben olvasható Melkizedek-történet részletesebb analízise segítségével sem lehet ennél jobban megvilágítani. Az érvelés folytatásával a szerző csak fokozná a gondolatok kuszaságát, miként zsidó kortársai is Melkizedek alakjáról vég nélküli vitáikba bonyolódtak (lásd az alább idézett qumráni szöveget). Amikor azonban a szerző Krisztus megdicsőülését a 110. zsoltár segítségével mutatja be, minden világossá válik. Itt a Biblia a pap Melkizedeket egyúttal Isten Fiának mutatja. Azt mondhatjuk tehát, hogy Melkizedek alakja nagyon távol áll a tradícionálisan értelmezett papság fogalmától, de éppen ezért megfelelő előképe Krisztus papságnak.

II. MELKIZEDEK A QUMRÁNI IRATOKBAN

Melkizedek neve teljességében csupán az 1QapGen és a 11QMelch-ben kerül elő. Ez utóbbi más szövegekkel is mutat közös vonásokat: angelológiája tökéletesen illeszkedik a „Songs of the Sabbath Sacrifice”-hoz (különösen 4Q401). A 4Q'Amram^b (4Q 544) Melkizedek fő ellenfelére Belial-ra más néven hivatkozik: Malki-reša'. A szövegekben található ezegzetikai módszer és az eszkatologikus szemlélet más szövegekkel is párhuzamot mutat. A továbbiakban vizsgáljuk meg ezeket külön-külön.

⁵ Vö. Ezd 2,61–63.

⁶ Vö. Zsid 1,8.10.12.

1. 1Q20 (1QapGen ar) 22,13–17⁷

Az arám nyelven írt szöveg a Gn 6–15 témáit fejt ki. Az első fejezeteket különböző bibliai szereplők mesélik el autobiografikus formában. A XXI,23-tól kiindulva a szöveg egyes szám harmadik személyben meséli el Mezopotámia megszállását a királyok által, Lót fogságát és Ábrahám általi kiszabadulását, valamint Ábrahám találkozását Melkizedekkel és Szodoma királyjaival stb. A kompozíciónak ez utóbbi narratív részében még a stílus is megváltozik. Itt az arám szöveg nagyon pontosan követi a bibliait (Gn 14–15,4): néhol inkább *targum*-ra, vagyis szimpla fordításra emlékeztet, a megfelelő földrajzi és topográfiai aktualizálással, mint a Gen szövegének *relectur*-je.

Lássuk a Melkizedekkel kapcsolatos helyeket:

¹³ és az egész zsákmányt visszaküldte. Útnak indult hát, és Sálembé, azaz Jeruzsálembe ment. Ábrahám ekkor Sáve völgyében, ¹⁴ azaz a Király-völgyben, más néven Bét ha-Kerem völgyében táborozott. Melkicedeq, Sálem király, ¹⁵ ételt és italt hozott ki Ábrahámnak és az összes, vele levő férfinak. Melkicedeq pedig pap volt, a Magasságos Istené. Megáldotta ¹⁶ Ábrahámot a következő szavakkal:

„Áldja meg Ábrahámot a Magasságos Isten, az Ég és Föld Ura, és áldott legyen a Magasságos Isten, ¹⁷ mivel ellenségeidet a kezébe szolgáltatta!” Ezután Ábrahám tizedet adott Melkicedegnek, Elám királyának és szövetségeseinek...

Megfigyelhetjük, hogy a szöveg nem sokban tér el a bibliai Genézis megfelelő helyétől. Az eredeti szöveg pontos keletkezését nehéz megállapítani. A bemutatott változat a Kr. e. I. századból való — az eredeti ennél bizonyosan ősbib.

2. 11Q13 (11QMelch)⁸

Egy a Kr. e. I század második feléből származó kézirat tizennégy töredéke, amelyek három egymás utáni oszlopban helyezkedtek el, olyan eszkatologikus vonatkozású kompozíciók részleteit őrizték meg, melyeknek középpontjában Melkizedek alakja áll, ahogyan azt a Gn 14,18–19-ből és a 110. zsoltár 4. verséből megismerhettük.

⁷ M. Avigad–Y. Yadin, *A Genesis Apocryphon. A scroll from the Wilderness of Judaea*, Jerusalem 1956; J. Greenfield–E. Qimron, *The Genesis Apocryphon Col. XII*, in: T. Muraoka (ed.), *Studies in Qumran Aramic*, Louvain 1992, 70–77; R.C. Steiner, *The Heading of the Book of the Words of Noah on a Fragment of the Genesis Apocryphon: New Light on a „Lost Work”* DSS 2 (1995) 66–71.

⁸ A. S. Van Der Woude, *Qumran Cave 11, II* (11Q2–18, 11Q20–31) (DJD 23), Oxford 1998, 221–242, tab. XXVII.

A mű egyfajta tematikus *pesher* az eszkatológikus megváltásról, amely a Lv 25-ön (a jubileum éve), a Dt 14-en (a bűnök megbocsátása a sabbath évében) és az Iz 52-n (a foglyok szabadon bocsátásának kihirdetésén) alapul. Az emberiség történelmének legutolsó, tizedik jubileumi évének keretében (amely a hetven évhétnek felel meg: $49 \times 10 = 70 \times 7$) a bűnök bocsánatának kihirdetése a bibliai szövegben egyfajta eszkatológikus megváltás, amely az Ítélet Napján valósul meg (Day of Atonement). A szabadító-megváltó szerep itt Melkizedekre jut, aki 7,8–9 és 82,1–2 zsoltár-versekben eszkatológikus bíróként jelenik meg. A szabadítást Melkizedek Belial és az ő seregei ellen folytatott küzdelme előzi meg. Melkizedek győzelmével az Iz 52,7 és 61,2–3 versek szavaival megfogalmazott új szakasz kezdődik a megváltás történetében.

*Milyen szép, ha feltűnik a hegyeken az örömhírt hozó lába!
Békességet hirdet, örömhírt hoz, szabadulást hirdet.
Azt mondja Sionnak: „Istened uralkodik!”*

A fenti Iz 52,7 négy kulcsszava „hegyek” a prófétákra, az „üzenethozó” a Lélek felkentjére, „Sion” a Szövetségéhez hűségeseire, valamint „elohim” Melkizedekre vonatkoztatható.

Lássunk egy jellemző példát:

⁴ és (az elengedést) kihirdetik majd a napok végén, a visszatérőket illetően, ahogy mondja: „Hogy a foglyoknak szabadulást hirdess” (Iz 61,1). Peserje hogy hírvül adja, ⁵ hogy az ég fiaitól származnak, és Melkicedeq örökségéből, mivel nekik osztályrészt ad Melkicedeq részéből, aki ⁶ visszahozta őket hozzájuk. Ő kihirdeti nekik a szabadságot, hogy megszabadítsa őket bűneik minden adósságától, ⁷ az első évhétben, amely a kilencedik jubileumot követő jubileumban van. ⁸ Az „engesztelés napja” pedig a tizedik jubileum végén lesz, hogy ezen a napon elengedtesse a bűnei Isten minden gyermekének, és azokénak, akik Melkicedeq osztályrészéhez (goral) tartoznak. És bejelentés tétetik őket illetően, hogy bocsánatot nyertek, mivelhogy ⁹ ez az (előre elrendelt) időpontja a kegyelem évének Melkicedeq számára; és ez akkor van, amikor Isten szentjei megerősítik kezeiket, hogy ítéletet tegyenek, ahogy meg van írva ¹⁰ felőlük Dávid zsoltáraiban, amikor ezt mondja: „Isten az isteni gyülekezetben tartózkodik, istenek körében fogy ítélni” (82,1). Erről pedig ezt mondja: „[A népek gyülekezete] felől ¹¹ a magasságba térj vissza! Isten ítélni fog a népek fölött.” (7,8–9) És amikor ezt mondja: „Meddig ítélsz még igazságtalanul, és részesíted előnyben a bűnösöket? (82,2) ¹² Peserje Belialra vonatkozik, valamint az ő osztályrészének (goral) szellemeire; ők azok, akik lázadók voltak, amikor elfordultak Isten törvényeitől, hogy [bünt kövessenek el]. ¹³ Melkicedeq azonban bosszút fog állni az embereken Isten törvényi(nek megszegéséért); és általa megszabadulnak Belial és az ő osztályrésze (goral) démonainak kezeiből. ¹⁴ Segíteni fogják őt az összes igaz isteni

lények, hogy teljessé tegyék Belial pusztulását; mivel a 'magasság' Isten fiait jelenti, és ennek a tervnek megvalósítóját.⁹

A szöveg szerint Melkizedek a mennyei seregek feje, „Isten fiainak” vezére, aki megveri majd Belial seregeit. A qumráni szövegek kontextusában Melkizedeknek egyfajta „béke Hercege” szerep jut (1QS 3,30; CD 5,18; 1QM 13,10), Mihály ark-angyalként jelenik meg (1QM 17,6–7). Melkizedek tehát egyfajta angyali alak, még elohimi minőségében is. A szövegben olyan kifejezésekkel is találkozhatunk, mint „Melkizedek öröksége” vagy „Melkizedek kegyelmének éve”; ezekben az esetekben Istenre vonatkozó jellemzők kapcsolódnak Melkizedek alakjához. Bíróként jelenik meg előttünk, szabadon bocsátja a foglyokat, megteremti a megváltáslégkörét — mindezek pedig a Messiás jellemző feladatkörei.

Egyes kutatók szerint a 11QMelch írója él a lehetőséggel, amely szerint az Isten (elohim) szót angyalokra is alkalmazható. Mikor a szót egy olyan helyen találja meg, mint a Zsolt 82,1, akkor úgy is magyarázhatja a szöveget, hogy elsősorban nem magára Istenre vonatkozik, hanem Melkizedek angyalára. Másrészt az a lehetőség is fennáll, hogy magát JHWH-t illeti a Malki-Zedeq („az igazságosság Királya”) titullussal eszkatológikus jellemzői miatt.¹⁰

A fennmaradt szövegben nincs idézve, sem kommentálva a 110. zsoltár, amely Melkizedeket papként mutatja be. Mikor a szöveg a vezeklésről beszél, a *lkpr* ige in-fiitívuszt használja. Nem lehet tehát eldönteni vajon a szöveg Melkizedek papi funkcióját tárgyalja-e. É. Puech¹¹ a korabeli kontextus alapján azt feltételezi, hogy a feloldozás papi szerepköre a főpap számára volt fenntartva a *Yom Kippur* napján. Ez a bizonytalan állítás azonban nélkülöz mindenféle textuális evidenciát.¹²

3. 4Q544 (4Q' Amram^b) 2,1–6; 3,1–2¹³

Amrámi Intelmei (4Q 543–548) egyike a qumráni „testamentumoknak”, amelyeket Lévi leszármazottainak tulajdonítanak. Az eredeti, arám nyelven írott szöveget a Kr. e. II. század második felére datálják. Gondolatmenetére nagy hatást gyakorol az arámi, erősen dualisztikus Lévi Testamentuma, amely a qumráni Közösség körén belül keletkezett.

⁹ Idézet J. C. Vanderkam, *The Dead Sea Scrolls Today*, Grand Rapids, Michigan 1994, 53.

¹⁰ Lásd F. Manzi, *Melchisedek e l' angelologia nell' Epistola agli Ebrei e a Qumran*, AnBib 136, PIB, Roma 1997.

¹¹ É. Puech, *Notes sur le manuscrit de XIQMelchisedek*, RevQ (1987) 483–513.

¹² A vélemény ellen szól P. J. Kobelski, *Melchisedek and Melchiresa*, CBQMS 10, Washington 1981, 55.64; Manzi, *Melchisedek*,...

¹³ J. T. Milik, *4Q Visions de Amram et une citation d'Origène*, RB 79 (1972) 77–99.

Szövegünk a 4Q' Amram az egyik legrégebbi kézirat (Kr. e. II, sz. 2. fele). Három fennmaradt töredék terjengősen számol be Melki-Resha, a gonosz seregeinek fejedelme és a jóságos angyali seregek vezére között lezajló ütközetről, melyet Amram lelkének birtoklásáért vívnak.

A szöveg töredékesen maradt ránk:

²¹ [...] hatalmam van fölötted [...]

² válaszoltam és mondtam neki: „Ez a Virrasztó, [...]

³ és az ő három neve: Beliál, a Sötétség vezére, és Melkiresa. Én pedig azt mondtam: „Uram, milyen hatalom... ő így felelt

⁴ és minden ösvénye sötét, és minden műve sötét, és ő sötétségben [...]

⁵ te látod. Ő uralkodik minden sötétség fölött, én pedig uralkodom minden fény fölött

⁶ [...] a magasságtól a földig én uralkodom minden fény fölött, valamint minden fölött, ami Istenhez tartozik, és én uralkodom az emberek fölött.

³¹ kegyelem és béke. És én a fény összes fiai fölött uralkodni fogok. Azt mondtam neki: „Mi a neved?”

² válaszolt és azt mondta nekem, hogy az ő három neve, ezek Mikáél, a Fény Vezére, és Melkicedeq

Malkiresa (az Igazságtalanság királya) már nevében is Melkizedek antitézisést testesíti meg.¹⁴ A fény lelkének három neve azonban nem maradt fenn a 4Q'Amram^b-ban. A 11QMelch-ben Melkizedek gonosz ellenfele nem Malkiresa néven szerepel, hanem Beliálként. Teljes bizonyossággal nem, de nagy valószínűséggel állíthatjuk, hogy a 4Q'Amram^b-ban Melkizedek angyali figuraként jelenik meg.

4. 4Q401 11,1-3¹⁵

Ez a szöveg a Szombati Égőáldozat Dalai, vagy más néven Angyali Liturgia részét képezi, amelyet kb. a Kr. e. 25-re datálhatunk.

¹ [...] papok [...]

² a tudás istene [...]

³ [Melki]cedeq, pap [Isten] gyülekezetében

A töredék utolsó sora szerint tehát Melkizedek papi méltósággal felruházott angyali figura.

¹⁴ Vö. J. T. Milik, *Milki-sedeq et Milki-resa dans les anciens écrits juifs et chrétiens*, JJS 23 (1972) 126–139; idem, *4Q Visions de Amram et une citation d'Origène* RB 79 (1972) 77–86.

¹⁵ C. Newson, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* (HSS 27), Atlanta 1985.

III. KONKLÚZIÓ:

MELKIZEDEK ALAKJÁNAK ÖSSZEHASONLÍTÁSA A ZSIDÓ LEVÉLBEN ÉS A QUMRÁNI SZÖVEGEKBEN

A bibliai és biblián kívüli zsidó szövegek tanúságát Melkizedekről egyetlen táblázatban foglaltuk össze, hogy lehetővé tegyük azok egybevetését.¹⁶

	Gen	Ps	Heb	4 Q'A	Sng	11 Q13	Ap Gen	Phil A	JF
1. Igazságosság királya	–	–	x	–	–	x	–	x	x
2. Béke királya	–	–	x	–	–	☿	–	x	–
3. Sálem királya	x	–	x	–	–	–	x	x	x
4. Sálem = Jeruzsálem	–	–	–	–	–	–	x	–	x
5. Jeruzsálem alapítója	–	–	–	–	–	–	–	–	1
6. A Templom alapítója	–	–	–	–	–	–	–	–	1
7. Pap	x	x	x	–	x	–	x	x	x
8. A Magasságbeli papja	x	–	x	–	–	–	x	x	–
9. Autodidakta pap	–	–	–	–	–	–	–	1	–
10. Isten főpapja	–	–	–	–	–	–	–	–	1
11. Ábrahám barátja	–	–	–	–	–	–	–	1	–
12. Tizedet kap Ábrahámtól	?	–	x	–	–	–	x	x	x
13. Ábrahám harcosainak védelmet ad	–	–	–	–	–	–	x	x	x
14. Logos	–	–	–	–	–	–	–	1	–
15. Eszkatolgiai szerep	–	–	x	x	–	x	–	–	–
16. Mennyei szféra	–	–	–	x	x	x	–	–	–
17. Isteni identitás	–	–	x	–	–	x	–	–	–

Jelmagyarázat:

Gen = Gen 14,18–20;

Ps = Ps 110 (109),4;

Heb = Zsid 4,15–5,10; 7,1–28;

4Q'A = 4Q'Amram^b 2,1–6; 3,1–2;

Sng = Szombati égőáldozat dalai;

11Q13 = Melkicedeq osztályrész;

ApGen = 1QApGen 22,13–17;

PhilA = Alexandriai Philón;

JF = Josephus Flavius;

x = azonos referencia megléte;

☿ = tematikai analógia megléte;

– = absence of reference;

1 = csak ebben a dokumentumban előforduló elem;

? = bizonytalan, kérdéses referencia.

¹⁶ Manzi, *Melchisedek*, 273.

A fentiek elemzése során Melkizedek alakjának három különböző portréjával találkozunk:

1. Az 1QapGen-ben Melkizedek a Gn 14,18–20 versek emberi figurájával egyezik meg, amely történelmileg megegyezik Sálem királyával, a Magasságbeli Isten papjával.

2. A 4Q'Amram^b-ben a történelem dualista koncepcióját találjuk. *Malki zedek*, mint a világoasság hercege áll előttünk, szembe állítva a sötétség fejedelmével; ark-angyal módjára isteni kinyilatkoztatás közvetítője. Halála pillanatában ő kel az emberek védelmére *Malki-resha*-val szemben. Hasonlóan, a 4Q401 11,3-ban mlky zdq olyan angyali teremtmény, amely az emberi és isteni szférát összeköti. Különbőség, hogy míg az előbb említett tekercsben jogi és uralkodói karaktere, addig az utóbiban csak papi szerepe emelkedik ki.

3. Végezetül pedig a 11QMelch-ben valószínűleg maga JHWH viseli a mlky zdq vagyis az igazságosság királya címet, mivel ő hajtja végre az eszkatologikus ítéletet, általa valósul meg az emberi történelem utolsó Jubileumi évének kiengesztelődése és a bosszú.

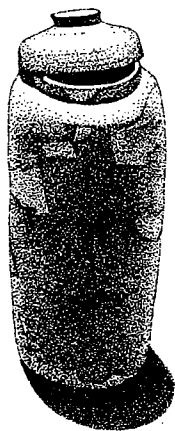
A 4Q'Amrám^b, a 11QMelch és az 1QapGen-ben Melkizedek királyi minőségében jelenik meg. A 4Q401 11. sora és az 1QapGen papságát is elismerik. A Zsidókhoz írott levél Melkizedek mindkét aspektusát figyelembe veszi.

A Zsid szerzője Melkizedekre azonban kizárólagosan a megdicsőült Krisztus tipologikus előképeként tekint, aki Isten Fia és Főpap mindörökké. Nem valószínű tehát, hogy a szerző figyelembe veszi azt a qumráni spekulációt, amely Melkizedeket mennyei–angyali alaknak vagy az igazságosság királyának tartja. A qumráni töredékek nem befolyásolják a feltámadt Krisztus Melkizedek rendje szerinti papságát.¹⁷ Egyértelmű tehát, hogy a Zsid által követett bemutatási vonal a megdicsőült Krisztus valósága felől halad a Főpap-Krisztus öszövétségi előképe felé. Nem a qumráni ötlet szolgáltatta tehát a mennyei Krisztus eredetének alapját. A bizonyítás sorrendje ennek épp az ellenkezőjét tanúsítja: Jézus tanítványainak első húsvéti tapasztalata, miszerint Mesterük és Uruk az Atya jobbán a mennyei megdicsőülésben foglal helyet, szolgáltatja a levél kiindulópontját, fokozatosan elmélyítve Krisztus papságának teológiáját.

Összefoglalásul elmondhatjuk: a qumráni iratok és a Zsidó-levél között fennálló hasonlóságok könnyen kimutathatók a közös ÓSz háttérnek köszönhetően. Minél nagyobb ezeknek az iratoknak a távolsága az eredeti ÓSz mátrixtól, annál exkluzívabb képet festenek Melkizedekről. Mivel azonban az eltérések száma sokkal nagyobb, mint a hasonlóságoké, el kell ismernünk, hogy Melkizedek alakját tekintve a Zsid független Qumrán irataitól.¹⁸

¹⁷ Ezen a meggyőződésen van J. A Fitzmyer, *The Qumran Scrolls and the New Testament after Forty Years*, RQ 13 (1988) 619.

¹⁸ Vö. Manzi, *Melchisedek*, 259.



Személyes élményeim Qumránban 1947-1967

Beszélhetek-e Önöknek a teljesen személyes emlékeimről?

A háború után, 1946-ban beléptem beuroni apátság bencés szerzetesei közé; onnan küldtek 1949 őszén Rómába tanulni. Ez év, vagyis 1949 novemberében kezdeti olasz tudásom már elegendő volt ahhoz, hogy bátorkodtam meghallgatni egy előadást. A kiírás szerint a Pápai Biblikus Intézet egyik professzorának, név szerint Augustinus Bea atyának (a későbbi Bea bíborosnak) előadásáról volt szó. Az előadó szenzációs új leletekről beszélt, melyek 1947-től kezdődően a Holt-tenger északnyugati partvidékéről kerültek elő. Egy barlangban bórdarabokat és korsócserepeket találtak. Ő egyértelműen és határozottan a következőképpen ítélte meg a leleteket Jeruzsálemből származó fényképek és rajzok alapján:

- ❖ E leletek kétségkívül **valódiak**.
- ❖ A helyszínen talált római-hellén lámpások miatt hozzávetőlegesen **Jézus idejéből** származnak.
- ❖ E leletek **forradalmi változásokat** hoznak a bibliakutatás terén.

Ez az előadás, amely a nyilvánosság számára szóló első tájékoztatások közé tartozott, meghatározta a tudományos működésem következő négy évtizedét. Mondhatom, hogy jóformán Qumránnal nőttem fel.

Már 1954-ben ott álltam a később elhíresült „1-es barlang” belsejében, miután előtte a Biblikus Intézet egy csoportjával két óra hosszan át keresgeltük a forró sziklafalban. Akkor még a néhány hónappal korábban teljesen feltárt kolostorok eredeti falairól is tudtam fényképeket készíteni — még a felső szinten is! Később, mikor tizenhat éven át Jeruzsálemben tanítottam, számtalanszor jártam Qumránban a romok között és a barlangokban. 1949 után még évekbe telt, mire a nem-katolikusok is kezdték elismerni a leletek eredetiségét. És fordítva is, a katolikus exegéták ettől az időtől, tehát körülbelül 1950-től számítva egyenrangú, sőt néha vezető szerepet kezdtek el játszani az Új- és Ószövetség-kutatók nemzetközi találkozóin.

Hiszen Qumránban — ez a lelőhely területének arab neve — a katolikus tudósok kezdettől fogva mérvadó módon voltak jelen. Kimondottan befolyásos személyiség volt közülük Roland de Vaux atya (†1971), a Jeruzsálem akkori arab részében tevékenykedő École Biblique vezetője. De Vaux atyával először 1969 nyarán találkoztam, amikor saját qumráni ásatásairól tartott előadást. Neki jutott az a feladat, hogy kezdettől fogva egy felekezeti, tehát nem csak katolikusokból álló nemzetközi csapatot állítson össze, megelőzendő az egyoldalú manipulációk gyanúját is. (Természetesen ebben a Jordániában dolgozó csoportban nem vehettek részt zsidó munkatársak.) E csapat az első két évtizedben — amelyről Önöknek beszélni fogok — kiváló munkát végzett, mígnem az 1947-es első lelet után húsz évvel, 1967 júniusában, az ún. „hatnapos háború” hirtelen megszakította a kutatásokat.

A zsidók akkor lerohanták Kelet-Jeruzsálemet, ahol a Palesztina- vagy Rockefeller Múzeum található, s ahol a qumráni leletek feldolgozása folyt. A Rockefeller Múzeum csapata nagy sietséggel tudta csak a bőrtetekercseket és az egyéb leleteket elcsomagolni és a Múzeum pincéjében elhelyezni. A későbbiekben (egészen máig!) igen nehezen eldönthető kérdés maradt, hogy ki a jogos tulajdonosa a bőrtetekercseknek, és különösen a tekercstörödékeknek (az ún. fragmentumoknak). Izrael győztes hódítóként formált igényt rájuk. Jordánia, amelynek területén a leleteket találták, azt az álláspontot képviselte, hogy a lelet egyetlen darabja sem hagyhatja el a jordániai területet, illetve Kelet-Jeruzsálemet. Az egyetemek és intézetek, mint például a heidelbergi egyetem is, melyek anyagi segítségükkel egyáltalán lehetővé tették a fragmentumok megvásárlását a beduinoktól, joggal gondolhatták úgy, hogy van beleszólásuk a kérdésbe.

1967 előtt, vagyis a zavartalan Qumrán-kutatás első két évtizedében négy főlírkötet jelent meg a „Discoveries in the Judean Desert” sorozatban. A teljes, illetve majdnem teljesen épen maradt tekercseket tehát már akkor közreadták.

Tehát a qumráni szövegek közreadásának problémáinak megfelelő értékeléséhez mindig szem előtt kell tartanunk a politikai fejleményeket. 1967 előtt, vagyis a Qumrán-kutatás első két évtizedében Roland de Vaux domonkos-rendi szerzetes, valamint Lancaster Harding, Jordánia ókor-hivatala vezetőjének irányításával alaposan és gördülékenyen folyt a munka. A szövegeket fényképeken, átírásban és fordítással adták ki.

A katolikus exegézis a qumráni leleteket kezdettől fogva ismereteink gazdagítójaként üdvözölte. Egyrészt kiállt a leletek eredetisége mellett az összes többi keresztény csoporttal szemben, másrészt a frissen fölfedezett szövegek tükrében elkezdte újragondolni Jézus és az ősegyház életét. Büszkéek voltunk minden újonnan szerzett ismeretre, távol annak a szándékától is, hogy bármit, ami Qumránból előkerült, elrejtünk vagy elhallgassunk. A következő fő részben az alábbi kérdéskörökkel szeretnék foglalkozni:

- ❖ Az elmúlt évek Qumrán-kutatásának valódi mulasztásai.
- ❖ Elavult állítások.
- ❖ A mai Qumrán-kutatás tényleges problémái.

I. FEJEZET: A VALÓDI MULASZTÁSOK

A nemzetközi „Studiorum Novi Testamenti Societas” 1992-es madridi találkozója során (tehát sokkal Roland de Vaux 1971-es halála után) beszéltem témánkról Martin Hengel professzorral, aki a tübingeni egyetem evangélikus teológiai karát képviselte. Elmondta: „már korábban is javasoltam Strugnell-nek, hogy kezdeményezzen egy facsimile-kiadványt a még fordításban meg nem jelent fragmentumok kiadása céljából. Strugnell azonban attól tartott, hogy a tájékozatlanok rosszul értelmezhetik a töredékeket és visszaélhetnek velük.” Hengel zárásként megjegyezte: „Most meg aztán megnézheti magát!” — Ezalatt azt értendő, hogy Hengel azt tanácsolta, egyszerűen fényképezzék le a töredékeket és adják közre őket. Strugnell és munkatársai azonban csak olyasmit akartak kiadni, amit már megfelelően és szakszerűen értelmeztek.

Hogy megérthessük a helyzetet, tisztában kell lennünk azzal a nagyságrenddel, amiről itt szó volt. Qumránban ugyanis egy könyvtár maradványait találták meg, amely legalább 300 biblikus és nem biblikus könyvet ill. könyvtekercset tartalmazott. Időközben azonban már a „800 qumráni kéziratról” is beszélnek.¹ Mindenesetre ezek közül igen kevés a teljes tekercs, mint például a hét méter hosszú Izajás-tekercs, amely ma Jeruzsálem újjávarosában, az Izrael Múzeumban látható. A legtöbb kéziratból csak töredékek (fragmentumok) maradtak meg, ezek azonban részben eredményesen összerakhatók és kiegészíthetők. E nagyobb darabok tekintélyes részét már kiadták.

Ezek mellett azonban hatalmas mennyiségű kisebb és egészen apró (bélyeg nagyságú, vagy annál is kisebb) fragmentum létezik még, melyeket egyáltalán nem adtak közre. Nekem szintén fogalmam sem volt a valódi állományról, így 1990 elején teljesen naivan kérdeztem meg Jeruzsálemben az École Biblique kutatócsoportjának egyik munkatársát, a francia Puech professzort: „Igaz, hogy sok töredéket nem adtak még ki?” Erre a következőket válaszolta: „Természetesen! Több ezer vár még kiadásra!! (vagyis még nincs megfejtve, értelmezve és így kiadva).” Tovább kérdeztem: „Akkor miért nem haladnak vele?” Erre ő: „Idáig vagyok vele!” — mondta, és a torkára mutatott.

Ha Önök, tisztelt hallgatóim, megpróbálják magukat egy kicsit belegondolni annak a kevés szakértőnek a helyzetébe, Kelet-Jeruzsálem akkori politikai állapotában (!), akkor ez a hozzáállás már nem lesz teljesen érthetetlen. Ha évtizedekig mást sem csinál az ember, csak apró, egy-két betűt tartalmazó bőrdarabokat rakosgat össze, az valóban az ember idegeire tud menni.

¹ G. Botani, M. Broshi, I. Cami, S. Ivy, J. Strugnell, W. Wöflfi: *Radiocarbon Dating of the Dead Sea Scrolls*. in: *ATIQTOT* vol. XX (1991) 21.

A cél tehát az volt, hogy a bőrfoszlányokat földolgozott állapotban publikálják. Különbösen a zsidó szakértők szerint is 2000 előtt nem várható teljes (feldolgozott) kiadás.

Ezekhez a nehézségekhez, amelyek mindenek előtt a talált anyagok jellegéből fakadnak, a felelős kutatók életét sújtó tragikus események járulnak. Így 1990 decemberében (és itt Rainer Riesnert idézem) „leváltották az izraeli Ókor-hivatal kiadó-szerkesztőjét. John Strugnell professzor, a Harvard egyetem tanára a teljes részegség állapotában antiszemita interjút adott az izraeli HA'ARETZ újságnak.”² „Én azt gyanítom, hogy a HA'ARETZ izraeli újságírója nem volt teljesen ártatlan a Kelet-Jeruzsálemben dolgozó kutató részegségében. Zsidó tudósok már régóta meg szeretnék volna szerezni a qumráni szövegeket. Sokat mond, hogy az izraeli kormány már 1990 novemberében kinevezte Emanuel Tovot a teljes qumráni anyag „társ-kiadójának”.³ Itt igazán nem beszélhetünk valamiféle vatikáni összeesküvésről, sokkal inkább ellenkezőleg!

Ezeket a szomorú eseményeket két további momentum egészítette ki. Hallottunk ugyebár a hatásköri zűrzavarról, mely többek között az 1967-es háború nyomán alakult ki. Ehhez járult hozzá Roland de Vaux atya 1971-es elhalálása, és John Strugnell leváltása 1990-ben. A qumráni csapat azonban már 1967 előtt, méghozzá már az ötvenes évek végén, összeállított egy konkordanciát a legfontosabb, 4-es számú barlang leleteiből. Ebben feltűntették az összes betűt, amelyek az egyes darabokon olvashatók, viszont nem rakhatók össze értelmesen. 1988-ban ki is adták ezt a konkordanciát. Ekkor egy türelmetlen kutató drasztikus módszerhez folyamodott. Ben-Zion Wachholder professzor a Cincinatti-beli Hebrew Union College-ből betáplálta ezt a konkordanciát a számítógépébe, azzal a céllal, hogy így összefüggő szöveget nyerhessen. A számítógép természetesen „ki tud dobni” valamit, de az eredmény alapvetően attól a módtól függ, ahogy az egészet programozták. Ha abból indulunk ki, hogy a darabok mind csatlakoznak egymáshoz, teljesen más szöveg jön majd ki, mint ha feltételezzük, hogy az egyes betűk között kisebb-nagyobb hézagok tátongnak. Az így létrehozott szöveg tehát messzemenően önkényes. Mivel ezt a szöveget azonban kiadták, ez is tovább fokozta az általános zavart és alapot adott a különféle spekulációknak.

A másik momentum, amely zavart keltett, eredetileg egy nagyon ésszerű vállalkozás volt. 1980-ban a Rockefeller Múzeumban tárolt összes leletet mikrofilmre vették a célból, hogy biztosítsák azokat arra az esetre, ha Jeruzsálemben a harci cse-

² R. Riesner: *Wie ein großer Verlag auf eine Verschwörungstheorie hereinfiel. Jesus, Qumran und der Vatikan.* in: Idea spektrum 41/1991, 19. o.

³ M. Bagniet, R. Leigh: *Verschlusssache Jesus. Die Qumranrollen und die Wahrheit über das frühe Christentum*, München 1991, 128. o. — Az E. J. Brill, Leiden kiadó 1992. évi őszi katalógusában már jelzi: *The Dead Sea Scrolls on Microfiche. A Comprehensive Facsimile Edition of the Texts from the Judaean Desert.* Edited by Emanuel Tov. With a Printed Catalogue by Stephen A. Reed. published under the Auspices of the Israel Antiquities Authority.

lekmények következtében egészben vagy részben eltűnnének. Ezeket a filmeket 1980-ban a világ különböző múzeumaiban helyezték el, természetesen kiadási jog nélkül. Ezen múzeumoknak egyikét azonban pénzügyi okokból be kellett zárni. Ennek a múzeumnak egyéb anyagaival egyetemben a Rockefeller Múzeumból származó mikrofilmeket is átvette a Los Angeles-i Huntingdon Library. Ez a múzeum nem tartotta magára nézve kötelezőnek azt a megegyezést, amelyet mindegyik másik múzeum megkötött, és elkezdte a mikrofilmek közreadását. Ezzel el is érkeztünk a II. fejezethez.

II. FEJEZET: ELAVULT ÁLLÍTÁSOK

A 90-es évek elején nagy hírveréssel reklámozták a „Bizalmas Jézus-ügy” (Verschlussache Jesus) című könyvet, mondván, hogy olyan dolgokról mond újakat, amelyek szigorúan titkosak és egyébként senki számára sem hozzáférhetők. Ez az angol első kiadás idején (1990–91) talán még igaz is volt. Viszont 1991 szeptemberében a könyv megjelent a frankfurti könyvvásáron német fordításban is. Ekkor azonban az állítólagos titkokból, vagyis az úgynevezett „bizalmas ügyből” már semmi sem volt titokban. Az imént beszéltem a Huntingdon Library indiszkréciójáról. Nos, következőképpen történtek a dolgok: 1991. szeptember 23-án a múzeum igazgatója, William Moffett az összes kutatónak megígérte a fényképekhez való szabad hozzáférést — és ezt látszólag már régebb óta tervezték. Röviddel William Moffett bejelentése után ugyanis Hershel Shanks, a nagy példányszámú „Biblical Archeology Review” kiadója közzétett egy már előkészített facsimile-kiadványt a még ki nem adott szövegekről. Manapság már bárki elolvashatja az összes szöveget, ha megfelelő héber tudással rendelkezik.⁴ Ma már tehát egyáltalán nem beszélhetünk titkos dokumentum-kincsről. Ez a könyv már csak ezért is elavult.

Van azonban egy másik ok is, ami miatt ez a könyv elavultnak tekinthető. A szerzők, vagyis az egyébként jelentős mértékben a kaliforniai zsidó professzortól, Robert Eisenmantól függő Michael Baignet és Richard Leigh alap gondolata a következő: Az Újszövetség szerzői Jézust „se nem látták, se nem hallották” (akárcsak Hubert Seipel tévéfilmjében)⁵. Ezzel szemben a qumráni iratok állítólag a Krisztus utáni 1. századból származó szövegek, melyekből megismerhető az igazi Jézus. Az ősegyházban uralkodó viszonyokat is jobban megvilágítják, mint az ApCsel. Ez is egy ok lenne, hogy „a Vatikán” miért tartotta titokban ezeket a qumráni iratokat.

Ezeket a bőr tekercseket, melyek állítólag „az igazságot” tartalmazzák „a korai kereszténységről” (a könyv alcíme szerint), időközben szénizotópos vizsgálatnak vetették alá, hogy keletkezési idejük pontosabban meghatározható legyen. Korábban

⁴ Vö. a 3. jegyzetben szereplő, átfogóbb művek.

⁵ ZDF, 1992. június 24-én *A Qumrán-affér, avagy ki is volt Krisztus igazából* címmel.

ez nem volt lehetséges, mivel a régebbi szénizotópos vizsgálatokhoz a szerves anyag 1–3 grammjára volt szükség. A kiszáradt bőrfoszlányoknál ez adott esetben a fragmentum teljes súlyának felel meg. Most már azonban elég az anyag 0,5–1,0 milligrammja is (kevesebb, mint a korábbi súly ezredrésze). Így 1990. július 7-én Jeruzsálemben 14 fragmentumból vettek mintát. Az eredmény a következő volt: a bőrtetekercsek inkább még idősebbek is voltak, mint ahogy feltételezték. Például korábban az Izrael Múzeumban kiállított Izajás-tekercs keletkezését paleográfiai kutatások alapján Kr. előtt 125–100 közé tették. A szénizotópos vizsgálat alapján azonban inkább a Kr. előtti 202–107 közötti időszakból származik, tehát vagy egy évszázaddal régebbi. Egy pentateuchparafrázis (Mózes egyik könyvének magyarázata), amely a paleográfiai kutatások szerint a Kr. előtti II. századból származna, a mai álláspont szerint a IV–III. Kr. előtti századból ered.

Azok a szövegek viszont, melyek az Újszövetség eseményei előtt egy-két századdal születtek, nem tekinthetők a „korai kereszténységről” tanúskodó iratoknak!

Érdekesnek találom, hogy időközben már izraeli kutatók is elvetik Robert Eisenman nézeteit, aki a „Bizalmas Jézus-ügy” tulajdonképpeni szerzője.

A szénizotópos vizsgálatról szóló jelentés az 'ATIQOT (Jeruzsálem) című izraeli tudományos folyóirat 1991. évi XX. számában jelent meg (22. oldaltól). Itt már mindjárt az első lábjegyzetben ezt olvashatjuk: „Néhány másképp gondolkodó (some dissenters) későbbi időpontokat javasol; nemrégén még azt állították, hogy majdnem minden qumráni közösségi irat a Kr. utáni I. századból származik, és a barlangokba csak a Kr. utáni 68-at követően helyezték el azokat.” Ezután zárójeles utalás következik Eisenman egyik könyvére.⁶ Robert Eisenman még zsidó körökben is kívülállónak számít, akinek a nézete objektíve tarthatatlan. Eisenmannak a qumráni kéziratok későbbi keletkezéséről szóló nézetét fenntartja ugyan tanítványai, Baignet és Leigh könyve, a „Bizalmas Jézus-ügy”, hiszen ezen áll vagy bukik az egész könyv tartalma. A szövegeknek mondaniuk kell valamit a korai kereszténységről, tehát a korai kereszténységgel egyidősnek kell lenniük.

Jellemző, hogy milyen apodiktikusan veti el a könyv az iratok kormeghatározásának paleográfiai érveit azzal a kijelentéssel, hogy „egyszer és mindenkorra le kell szögeznünk, hogy az úgynevezett paleográfiai bizonyítékoknak ebben a vitában nincs helyük” (208. old.).

Valójában az izraeli szénizotópos vizsgálatok, melyekről beszéltem, arra az eredményre vezettek, hogy a paleográfusok a qumráni kéziratok korát inkább túl óvatosan becsülték meg. A szénizotópos vizsgálat alapján átlagosan vagy egy évszázaddal régebbiek, mint ahogy azt a betűk formája alapján következtették. Úgy vélem, ezzel világossá vált, hogy a „Bizalmas Jézus-ügy” című könyv ma már túlhaladott. Az alapfeltevését ugyanis, miszerint a qumráni kéziratok a Kr. utáni első században keletkeztek volna, megcáfolták. A valóságban a legnagyobb részük (Sh. Talmon szerint

⁶ R. Eisenman: *Macabees, Zadokites, Christians and Qumran*, Leiden 1983.

97%)⁷ Krisztus előtt a III–II. században keletkezett. Véleményem szerint azért mégiscsak nagyobb annak a valószínűsége, hogy az újszövetségi szövegek, melyek bizonyossággal mondhatóan a Kr. utáni I. században születtek, ténylegesen a „korai kereszténységről” szólnak. Mielőtt viszont rátérnénk a III. fejezetre, vagyis a valódi problémákra, összefoglalnám a II. fejezetet. A „Bizalmas Jézus-ügy” című könyv elavult, mivel ma már minden qumráni töredék, még a legkisebb foszlány is hozzáférhető minden érdeklődő kutató számára, és a kéziratok korának alábecsülése, amely alapot szolgáltatna arra, hogy a qumráni tekercsekben a korai kereszténységre lehessen következtetni, tarthatatlanná vált az időközben publikált szénizotópos vizsgálatok miatt.

III. FEJEZET: A VALÓDI PROBLÉMÁK

Az első igazi kérdéskör, amellyel a „Bizalmas Jézus-ügy” című könyv még csak nem is foglalkozik, a (tág értelemben vett) esszénusok és a zsidóság viszonya.

Ismételjük át röviden a történelmi tényeket. A Kr. előtti X. században Izrael mind a tizenkét törzse egyesült Dávid és Salamon birodalmában. A Kr. előtti VI. században elsősorban Júda törzse tért vissza a száműzetésből Jeruzsálembe, ezzel kezdetét vette a „korai zsidóság”. Ebben az időben olyan iratok születtek, melyeknek csak egészen kis része került bele a zsidó kánonba, melyet Jeruzsálem eleste (Kr. után 70), Kr. után 100 körül állítottak föl. A rákövetkező, Kr. utáni II. évszázadban a farizeusok határozták meg a zsidóság szellemiségét, ezt a korszakot a rabbinikus zsidóság korszakának nevezzük. A Kr. utáni II–VI. század közötti iratok gyűjteménye a „Talmud”.

A qumráni leletek segítségével hirtelen és teljesen váratlanul bepillantást nyerhettünk a Kr. előtti III–I. század közötti korai zsidóság életébe. Sok minden szól amellett, hogy a Holt-tengernél a korabeli zsidóság elit rétege gyűlt össze, és élt a jeruzsálemi szadduceus papság ellenzékeként.

A qumráni tekercsek — ha úgy tetszik — föltárják a „titkot”, miszerint ebben a korai, pluralisztikus zsidóságban olyan szövegeket is nagy tisztelet övezett, mint Hénok vagy a Jubileumok könyve. A Holt-tengeri közösség imáiból ezen felül egy olyan alapállás olvasható ki, mely teljesen különbözik a farizeusokétól. Míg a farizeusok a törvények pontos követésére helyezték a hangsúlyt, hogy így valamit „fölmutassanak” Istennek, az esszénusok a következőképpen imádkoztak:

Por vagyok és hamu.

Mit gondolhatok akaratom nélkül,

Mit tervezhetek szándékom nélkül.

(1QHod 5,7–9)

⁷ Televíziós interjú W. Flemmerrel, 1992. március 11.: *Jézus és Qumrán — nem bizalmas ügy* (BR).

Ez tehát inkább úgy hangzik, mint Isten kegyelmétől, akaratától való teljes függés, ahogy ez Pál leveleiben is olvasható.

Vagy lássunk egy másik föltárt „titkot”: A Pentateuch, vagyis Mózes öt könyve a házasságot és a gyermekáldást a legnagyobb értéknek tartja. Ezzel szemben a kereszténységben létező házasság nélküliség a zsidók körében „biblia-ellenesnek”, s ezáltal elvetendőnek számított. A qumráni fő temetőben azonban 1200 olyan férfi sírját tárták fel, akik látszólag cölibátusban éltek. (Ezt még a temető szélén talált egy-két női sír sem kérdőjelezi meg.)

Egy ilyen helyzetben érthető, hogy az ember zsidóként nem szeretne évtizedeken keresztül egy alapvetően keresztény bizottság által közölt újabb és újabb információkkal szembetalálkozni, melyek arra kényszerítenék, hogy újra átgondolja saját múltját, illetve a korai zsidóságról (vagyis a második Templom előtti időről) alkotott megszokott képet. (Egyébként Pinchas Lapide egész élte során tagadta a qumráni cölibátust).⁸

Ez a kellemetlen érzés a zsidók részéről annál is inkább érthető, mivel a qumráni iratok egyre több hasonlóságot mutatnak az esszénusok és a kereszténység, mint az esszénusok és a zsidóság között (jóllehet mindhárom ág közös alapja a Tóra). Értethetővé válik tehát az is, hogy az ember saját maga szeretné kiadni a korai zsidóság vallási elitjének forrásanyagait, főképp, ha efölött — mint az 1967-es háború győztese — „jogosan” rendelkezik.⁹

Emellett az első kérdés mellett, vagyishogy a qumráni tekercsek megváltoztatják-e a korai zsidóságról alkotott képet, tehát az esszénusok-zsidóság kérdéskör mellett van még egy másik valódi kérdés is.

Hogyan viszonyul a korai kereszténység az esszénusokhoz, és fordítva, az esszénusok a kori kereszténységhez? Ahogy már láttuk, elavult az a felfogás, hogy a qumráni tekercsek „titkokat” árulhatnak el a korai kereszténységről, mivelhogy közvetlen szemtanúk beszámolóiról lenne szó. Ezek a szövegek ugyanis legnagyobb részben jóval a kereszténység előtt íródtak. Ennek ellenére kezdettől fogva világos volt, hogy a korai kereszténységet a qumráni új leletek tükrében sok ponton helyesebben érthetjük meg. Jeruzsálemi tanárságom idején, valamint Bargil Pixnerrel folytatott (részben kritikus) beszélgetésem során ez egyre világosabbá vált számomra. Lássunk hát hat példát arra, hogyan érthetjük meg jobban a korai kereszténységet, ha Qumrán szellemi világának hátterében vizsgáljuk.

A két csoport írásai. A qumráni „könyvtárból” előkerültek Hénok és a Jubileumok, valamint (Masadából) Jézus Sirák fia könyve héber eredetijének másolatai. E könyvek keresztények számára is jelentősek. Hénok könyvéből az ÚSz-ben kb. harmincszor idéznek, a Jubileumok könyvének ismeretét pedig például a rómaiaknak

⁸ Lásd: az 1992. június 24-i tévéfilm (5. jegyzet).

⁹ A hetvenes évek feszültségeibe enged bepillantani: B. Schwank: *Dramatischer Qumran-Kongress in Löwen*, 1976. augusztus 25–27., in: *EA* 52 (1976) 478–481. o. (főleg 481. o.).

írott levél (Róm 2,29; 9,23; 4,13) és János evangéliuma is (Jn 8,56) feltételezi. Jézus, Sirák fiának könyve pedig az ószövetségi Szentírás katolikus kánonjába is bekerült (miután a Kr. előtti II. század körül felvették a „Septuagintába”, vagyis a „hetven” zsidó tudós által készített görög bibliafordításba.)

Egy példa arra, hogy az újszövetségi szövegek is könnyebben értelmezhetők a qumráni szövegek segítségével. Jézus hegyi beszéde a következő szavakkal kezdődik: „Boldogok a lélekben szegények” (Mt 5,3). 1950 előtt nem találhattunk ehhez megfelelő szóhasználati párhuzamot sem az ÓSz-ben, sem az ÚSz-ben. A qumráni tekercsekben azonban előfordul az *'anawé ruach* (lélekben szegény — 1QM 14,7) kifejezés. És mivel e szerzetesek életét már ismerjük bizonyos mértékig, megérthetjük, hogy ezzel elsősorban az Istennel szembeni alapállást akartak kifejezni: az Úr előtti lelki ürességet, szegénységet. „A jó hír” frappánsan fordítja le ezt: „Örülhet, aki üres kézzel áll Isten előtt”.

Egy további példa lenne a Jézus körül szerveződő csoport (vö. Jn 13,29) és az ősegyház (ApCsel 4,32) vagyonszövetsége. Könnyen lehet, hogy a Holt-tengeri közösség monasztikus ideálja szolgáltatta ehhez az előképet.

Már beszéltem a qumráni cölibátusról. Ennek hátterében az ember új felfogásban olvassa azokat a szövegeket, amelyek például arról szólnak, hogy Jézus Betániában szívesen szállt meg a meg nem házasodott testvérek (Márta, Mária és Lázár) otthonában.

Jézus idejében, Palesztinában — ahogy Qumrán óta tudjuk — kétfajta naptár volt használatban. Volt egy hivatalos naptár a hét napjaival (mint a mai naptáraink) és egy úgynevezett Nap-kalendárium, mely évente csak 364 napot tartalmazott, aminek az volt a következménye, hogy ugyanaz a dátum mindig ugyanarra a napra esett. Nissan 14-e tehát például mindig szerdára esett. Néhány Újszövetség-kutató, mint például a luzerni Eugen Ruckstuhl, azt feltételezi, hogy az ősegyház az ünnepeit ezen Nap-kalendárium alapján ünnepelte. (Vö. ehhez és az alábbi ponthoz a következő szövegkiadást: Discoveries in the Judean Desert X: Qumran Cave 4: vol. V: MIQSAT MA'ASE HA-TORAH. Oxford 1994.)

Míg korábban úgy véltük, hogy a kereszténység előtti zsidóság egyértelműen egy messiás eljövetelét várta, ma már, leginkább a 4-es számú barlangban talált szövegeken keresztül (4Q), egy egész sor messianisztikus várakozást ismerünk. A közösség szabályzatában egyértelműen „a prófétát és Áron és Izrael felkentjeit” várták (1Q 8,11). A korai zsidóság várakozásainak sokrétűsége a Charles Lindworth és Hermann Lichtenberger által 1998-ban Koppenhágában tartott szeminárium résztvevői számára kimondottan nyilvánvalóvá vált.

Sok egyéb példát kell itt most elhagynunk. A dolgok mai állásáról kiváló képet nyújt James van der Kam „Einführung in die Qumranforschung” című könyve, ami 1998-ban Göttingenben megjelent meg. E Szegedi Biblikus Konferencia további előadói is sok ilyen kérdést fognak tárgyalni. Az esszénusok és a kereszténység viszonyáról csak egy mondatot szeretnék még mondani: A pluralisztikus, korai zsidóságban az esszénus zsidók kétségtelenül egy olyan csoportot képeztek, amely a leg-

közelebb állt a fiatal kereszténységhez. Így lehetséges, hogy a „papok nagy tömege”, akik az ApCsel 6,7 szerint keresztény hitre tértek, jelentős részben az esszénusok sorából kerülhetett ki, ahol sok volt a pap.

Ami az esszénusok–kereszténység kérdéskörben tényleg újdonságot hozott, az a qumráni 7-es számú barlangból (7Q) előkerült papirusz-töredékek rejtélye. A 15 töredéket görögül (és nem héberül!) írták papiruszra (és nem bőrre!). Ennek az eredete harminc év hiábavaló kutatás után, melynek során a 7Q 5-öt az ÓSz vagy a profán irodalom valamely antik szövegével próbálták azonosítani, még mindig homályos. Az, hogy a 7Q 5 a Mk 6,52sköv-ből néhány, a 7Q 4 pedig az 1Tim 3,16–4,3-ból 14 betűt tartalmaz, továbbra is csak egy valószínű hipotézis. Ennek ellenére felmerült ezzel kapcsolatban a ténylegesen sürgető kérdés, hogy vajon kerülhettek-e keresztény szövegek a Kr. utáni I. század második felében a qumráni esszénus könyvtárba? Milyen kapcsolat lehetett az ősegyház és az esszénusok között? — 1991 októberében Eichstätt-ben egy egész szimpóziumot szenteltek ennek a témának.¹⁰

Ezzel elérkeztünk a harmadik és utolsó valódi problémakörhöz, amit a qumráni tekercsek újra (vagy újra sürgetően) felvetettek. Ez pedig maga Jézus személye.

Úgy tűnik ugyanis, hogy majdnem minden, amit Jézus tanított, már valamilyen szinten korábban is létezett. Legalábbis a Holt-tenger melléki sivatagban élő hívő zsidók egy szűk, elit körében. Minden hívő keresztény számára állandó kihívást jelent, hogy a teljesen „normális”, földi ember Jézusban, aki fáradtan, porosan és szomjasan ül Jákob kútjánál, valami istenit, különlegeset ismerjen föl. Így tehát azt mondják, hogy a keresztények meg tudják ugyan különböztetni a történeti Nagy Sándort a legendák Nagy Sándorától, Jézus esetében viszont elfogultak. Egy egész „összesküvés” irányul arra a célra, hogy teljesen elhallgassák a földi Jézust, aki csak egy volt a vallási elit képviselői közül, azért, hogy a jövőben az emberek Jézusban, mit Isten Fiában higgyenek. Itt olyan gondolatokat említettem, melyek kétségkívül széles körben elterjedtek. Könnyen gondolhatjuk, hogy Jézus csak rendkívüli dolgok által vált Isten Fiává. Ez a pont igen lényeges, így szeretnék röviden beszélni erről.

Képzeljünk el két kört: egy nagyot fölül, és egy kicsit alul. A felső nagy kör Istent, a kicsi alul Jézust jelenti. Sok rendkívüli tanítás és csoda során helyeződött át az alsó kis kör — joggal — Istenhez, és vált azonossá vele. Anélkül tehát, hogy akartuk volna, föl is adtuk a monoteizmus bibliai örökségét. Van egy Istenünk az Isten mellett. Ez viszont nem működik! Számunkra, keresztények számára is érvényes, hogy „Halld Izrael, az Úr, az Istenünk az egyetlen úr!” Nem állíthatunk másik Istent Jahve, az Úr és a Küriosz mellé! Sokkal szemléletesebb egy másik kép. Képzeljünk el csak egy nagy kört. Ez a kör jelképezi az egy és egyetlen Isten végtelen bölcsességét, teljhatalmát és szeretetét. Ebből a körből küld le nekünk, embereknek valamit, ami aztán visszatér a nagy körbe. Ez az ő hozzánk szóló „Igéje”, az az örök Ige,

¹⁰ Az ottani előadások megjelentek in: B. Mayer (szerk.): *Christen und Christliches in Qumran?* (Eichstätter Studien NF 32), Regensburg 1992.

amely János Prológusa szerint a kezdetekben volt, majd az adott helyen és időben „testté lett” (Jn 1,14). Ismerős talán Önöknek az az ismert korál, mely pontosan ragadja meg a lényegét: „A szeretet hatalmához imádkozunk, amely Jézusban nyilvánul meg”. Azonban nem csak János evangéliumában van arról szó, hogy már Krisztus földi életét megelőzően is az Atyánál volt, például amikor azt mondja: „Mielőtt Ábrahám lett, én vagyok” (Jn 8,58). A Fiú „pre-egzisztenciájának” tanát már a négy evangélium közül a legkorábbiiban, Márk evangéliumában is megtalálhatjuk. Eppen ehhez, mármint annak felismeréséhez, hogy az emberré válás, Isten inkarnációjának tana a legfontosabb a kereszténységben, nyújtottak értékes segítséget a qumráni szövegek. Lássuk először Márk szövegét:

Jézus Krisztus, Isten Fia evangéliumának kezdete.

Amint Izajás próféta megírta:

*»Íme, elküldöm követemet színed előtt,
hogy előkészítse utadat.*

A pusztába kiáltónak szava:

Készítsétek az Úr útját!«

(Mk 1,1–3)

A pusztába kiáltó kétségtelenül Keresztelő Szent Jánost, az „Úr” pedig Jézust jelenti, akinek előfutára a Keresztelő. Milyen értelemben szerepel itt azonban az „Úr” (Küriosz) szó? Talán úgy kell értenünk, ahogy az ÓSz-ben Sára „Úr”-nak hívta Ábrahámot?

Egyértelmű bizonyítékra lenne szükségünk ahhoz, hogyan értelmezték a Kr. előtti utolsó században az Iz 40,3 verset. A qumráni leletek éppen ehhez nyújtanak egyedülálló támpontot. A Holt-tengeri monasztikus közösség szabályzatának nyolcadik oszlopában a következőket olvashatjuk: „...a sivatagba menni, és ott az Úr útját előkészíteni, ahogy írva áll: a sivatagban készítsétek elő [az Úr] útját, éppen a pusztában csináljatok ösvényt Istenünknek” (1QS 8,14). Nem csak az „Úr...az Istenünk” párhuzamból válik világossá a szó értelme. Van egy sokkal egyértelműbb jel, amely megmutatja, hogy itt kiről van szó. A „sivatagban készítsétek elő [az Úr] útját” mondatban az „Úr” szó nincs kiírva, hanem Isten nevének — a JHWH „tetragrammaton” — tiszteletéből kifolyólag itt csak négy pont áll. A Kimondhatatlan, sőt itt Leírhatatlan helyett csak annyi áll: Ez a négy pont egyben a Jód, a Hé, a Vav és Hé helyett áll (ezt mi általában Jahvének írjuk át).

Tehát ugyanazon a környéken, ugyanabban az időben (lévén a szerzetesek akkor is a régi szabályzatuk alapján éltek, mikor Keresztelő János már tevékenykedett) a Mk 1,3 Jézus emberek közé jöveteléről beszél ugyanúgy, ahogy Jahve eljöveteléről beszélnek. *Jézussal JHWH jön el.* Az ő, vagyis az Úr útját készítjük elő, mikor Jézussal indulunk találkozni. Ezzel tehát Márk evangéliuma is előfeltételezi Krisztus előzetes létét. A qumráni leleteknek köszönhetjük tehát, hogy ma már világos bizonyítékunk van ehhez a teológiaiilag annyira fontos kérdéshez.



Bölcsesség a Qumránban

I. ÁLTALÁNOS MEGJEGYZÉSEK A BÖLCSESSÉG JELENSÉGÉRŐL

Bölcsességi irodalom a héber nyelvterület határain messze túl is fellelhető, és ahogy térben, éppen úgy időben sem ismer határokat. A bölcsességi irodalom nemzeteket és generációkat átfogó tapasztalatokat tükröz, a bölcsességi szövegek éppen ezért gyakran évszázadokon és különböző földrajzi területeken belül felcserélhetőek. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az egyes kulturális területek ne helyeznék el sajátos hangsúlyaikat, így a szövegek nagyrésze végül mégis egymással összetéveszthetlenné válik. Annak a bölcsességi irodalomnak, amely az Ószövetségben valamint később a Qumránban is fennmaradt, bizonyosan megvannak a saját gyökerei az életben, elsősorban persze a műveltebb körök életében, a bölcsességi hagyományra való támaszkodás azonban semmi esetre sem határolható be ennyire. A bölcsességnek nem elsősorban az értelemhez van köze, sokkal inkább a gyakorlati életre irányul, a sikeres életre (mind az egyén, mind a közösség szintjén), illetve eltöpreng annak állítólagos sikertelenségén (Jób, Prédikátor könyve).

Ha a bölcsességi gondolkodás sajátos jellemzőire vagyunk kíváncsiak, különösképp az ószövetségi zsidó területen, akkor lényegében a következőket nevezhetjük meg:

Antitetikus gondolkodás, amely pozitív és negatív módon ábrázolt emberek (becsületes/gonosztevő, bölcs/balga) szembeállításában, valamint pozitív és negatív cselekvési módokban jelenik meg. Ez a fajta gondolkodás elsősorban a Példabeszédek könyvének antiteziseiben nyilvánul meg.

T–E–Z, amely a Példabeszédek könyvében arra szolgál, hogy az embert a helyes cselekedet iránti döntésre vezesse; amely Jób könyvében jelentős nagyságot ölt és

melynek segítségével barátai Jób szenvedéseinek okát kutatják, és Jób épp ellenkezőleg Istent igazságtalansággal vádolja.

Erős egyénhez való fordulás.

Kiindulópont: A belátás, megértés által az ember számára elviekben lehetségessé válik a sikeres élet.

II. BÖLCSESSÉGI IRATOK A QUMRÁNBAN

Többször is feltűnő a qumráni írásokban a bölcsességi terminológia használata, amely arra utal, hogy a bölcsességi gondolkodás különös jelentőséggel bír a Qumránban.¹ Ügyelnünk kell azonban arra, hogy nem mindenütt található szándékolt bölcsességi tartalom is ott, ahol bölcsességi terminológiát használnak. A bölcsességi gondolkodás hatásai valamint annak integrációja még nem jelenti automatikusan azt, hogy bölcsességi szöveggel van dolgunk (amely persze az Ószövetségre is igaz).

Ha a Qumrán azon szöveges emlékeit keressük, amelyek egyértelműen a bölcsességi eszmekincsre utalnak, akkor a következőket vehetjük számba. Egyrészt találhatóak olyan bölcsességi szövegek, amelyek az ószövetségi kánon bizonyos részeit idézik, így pl. a Példabeszédek könyvének részleteit (4Q 102–103); Jób (4Q 99–101), a Prédikátor (4Q 109–110), és Sirák fia (2Q 18 és 11Q5 Sirák [= Sirák 51,13–19b.30]) könyveit, valamint Jób könyvének targumait (4Q és 11Q). A számomra hozzáférhető kutatások arra engednek következtetni, hogy ezek a töredékek lényegében megegyeznek a masszoréta szöveg anyagával. Az a kérdés azonban, hogy az eltérések mennyire jelentenek egyértelmű utalást egy önálló bölcsességi teológia létrehozására Qumránban, részletesebb vizsgálatot igényel.

A fentiek mellett önálló szövegeket is említhetünk, mint pl. 4Q 184 [A Gonosz Asszony fortélyai]; 185 [Bölcsességi mű]; 420 [Az erényesség útja]; 421 mint ennek erősen töredékes b-változata); 525 (Boldogságmondások)...

A szövegek datálása sokszor szinte lehetetlennek bizonyul. Paleográfiai utalások és C 14-es tesztek alapján a qumráni szövegek általában a Kr. e. II. századtól a Kr. u. I. századig terjedő időszakra tehetők, a bölcsességi szövegek ezen belül a Kr. e. I. századra, valamint a Kr. u. I. század első felére. Ez azonban elsősorban a fennmaradt kéziratok korára utal, és semmit nem mond az autográf iratok datálásáról.² A szövegek keletkezésének időpontja éppen sokkal korábbi is lehet.

4Q 184: Ez a szöveg egy olyan költői stílusú bölcsességi írásrészlet tartalmaz, amely műfajában a Péld. 7-re emlékeztet, annak mégis önálló továbbfejlesztése.³ A szöveg nem mindenhol teljesen olvasható, a lényeges kijelentések azonban fennma-

¹ Vö. a Közösség alapítója bölcsességet kapott Istentől (1 QpHab 7,4).

² Vö. Harrington, 3.

³ Vö. J. Maier, *Die Texte vom Toten Meer*, II. kötet, 130.

radtak. A szöveg központjában a gonosz asszony áll, aki a balgaság megszemélyesítéseként jelenik meg. A hozzáfűzött negatív jelzők bősége óvatosságra int mind vele, mind az általa megszemélyesített bűnökkel és balgasággal szemben.⁴

A balgaság asszonyának ilyen negatív leírása a Péld 5; 7; és 9 szövegeire vezethető vissza,⁵ ahol a balgaság asszonya a bölcsesség asszonyának ellenfeleként lép fel. Ezáltal a 4Q 184 egyértelműen a bibliai-ószövevényi hagyomány része. Az asszony egyes testrészei szintén olyan eszközökként jelennek meg, amelyek a halálhoz ill. gonoszsághoz vezetnek, analóg módon a ruhájához. A Példabeszédek könyvének példáihoz hasonlóan a 4Q 184-ben szexuális konnotációkat is találunk, különösen az i.5–6.12–13 részben. Hogy ezek mennyire tudatosan kerültek a szövegbe, az kérdéses. Tekintve a Példabeszédek könyvének világos kijelentéseit valamint azt a tényállást, hogy mindkét esetben férfiak írnak férfiak számára, mindenképpen kiindulhatunk abból, hogy a nyelvet itt is tudatosan használták arra, hogy hangsúlyozzák a nő romlott báját, valamint az általa képviselt gonoszságot. (Ugyanez vonatkozik részben, és persze pozitív előjellel a bölcsesség asszonyának leírására a Péld 8,1–18 és 9,1–11-ben.)⁶ Harringtonnal egyetértésben mindenesetre leszögezhető: „E vers az esszénusok állítólagos nőgyűlöletére és nőktől való félelmére utaló bizonyítékként való használata messze túlmegy azon a megállapításon, amely végső soron a Balgaság Asszonyának meglehetősen hagyományos ábrázolása.”⁷

A balgaság asszonyának „minden igaztalan út kezdetének” való nevezése a v.8 részben nagy valószínűséggel felfogható tudatos kontrasztként a JHVH-félelem „bölcsesség kezdeteként” való említéséhez a Példabeszédek könyvében.

A Példabeszédek könyvében található balgaság és bölcsesség asszonyainak antitezisével szemben feltűnő az, hogy a 4Q 184-ben az egyik ill. másik követése az örök büntetés, ill. az örök jutalom gondolatához kötődik.⁸ Hasonlóképpen feltűnő a szöveg kozmikus kontextusba való helyezése, amelyre különösen Crawford utal ősi keleti anyagokra támaszkodva, elsősorban a halál gondolatának kontextusában. Crawford az alábbi következtetésre jut: „A 4Q 184 gonosz asszonya a káosz megsze-

⁴ Harrington, 31.

⁵ A szöveg második részével kapcsolatban vö. Jób 40,19; Péld 8,22; a képanyaghoz ld. Péld 2,18–19; 5,5–6; 7,25–26; a harmadik részhez vö. Péld 5,3–14; 7,5–23; 9,14–17.

⁶ Vö. más hangsúlyozással, Crawford, 357.: „So while Wisdom, the positive female figure, embrace all aspects of human life, Folly, the negative female figure, encompasses only sexual sin.” [Így tehát míg Bölcsesség, a pozitív nőalak, felöleli az emberi élet minden aspektusát, addig Balgaság, a negatív női figura, csak a szexuális bűnt foglalja magába.]

⁷ „To use this poem as proof of the alleged misogyny or gynophobia of the Essenes goes far beyond the evidence of what in the last analysis is a fairly conventional portrayal of Lady Folly.” Harrington, 33.

⁸ Vö. Harrington, 33.

mélyesítőjévé válik az Isten által alkotott renddel szemben... a Balgaság Asszonya megszűnt pusztán emberinek lenni és démonivá vált.”⁹

Utalhatunk még egy további különbségre a Példabeszédek könyvéhez képest: a Péld 1–9-ben a balgaság asszonyának áldozata az egyszerűek és ostobák, akik személységük struktúrája által eleve veszélyeztetettek. A 4Q 184 alapján azonban a becsületes emberek azok, akiket a balgaság asszonya igyekszik a saját oldalára állítani! Ezúttal annyiban más az alapfeltevés, hogy itt sokkal inkább a becsületesek veszélyeztetettségének és a jó útról való letérésének lehetőségéből indulnak ki (vö. különösen i.14–15; valamint i.16, ott azonban valószínűleg már egyértelműen veszélyeztetettekre gondolnak, amikor a szegényekről van szó, hiszen ők életkörülményeik által könnyen elbizonytalanodhatnak.)

Még egy kutatási álláspontot kell röviden megemlítenünk: „A szövegben leírt gonosz nőalak a qumráni szekta egyik ellenfelének allegorikus megjelenítése. Ezt az ellenfelet azonosították már Rómával, egy rivális szektával, az összes hivatalos júdeai hatósággal, valamint Simonnal, a makkabeussal.”¹⁰ Maga a szöveg azonban, más íráshoz hasonlóan, nem tartalmaz világos utalásokat erre vonatkozólag.

4Q 185: Anélkül, hogy az egyéb szövegváltozatokra vonatkozó számos javaslatra egyesével kitérnénk megállapíthatjuk, hogy a szöveg öva int a balgaságtól és egyben a bölcsesség és becsületesség felé vezet. Mindössze két bölcsességi tant tartalmazó szöveghasáb maradt fenn valószínűleg a Kr. e. 1. század közepéről vagy végéről. A hasábok töredékesek, és bizonytalan, hogy vajon a qumráni közösség munkái, vagy valami más helyről vették. ¹¹ Bizonyos rokonságot mutatnak mind a Sir 14,20–15,20 szövegével, mind Szent Jakab levelével. ¹²

A szöveg öt részből áll, amelyek közül az 1–3. rész intéseket tartalmaz. A meg szólítottak (a) az „emberek fiai” (Lichtenberger eltérő olvasatában, aki a „karaktert” a בְּנֵי szó toldalékaként fogja fel, „az én fiaim”, és így a v.13-ban található „én népem” analógiájára minden népre vonatkozik a אֱלֹהִים alapján), ¹³ (b) az „én népem”, és (c) az „én fiaim”, ahol az egyes szám első személy minden esetben az isteni Ént jelenti.

Az első rész (i.9–13) az emberi lét törekenységéről beszél; vö. Iz 40,6–8; Zsolt 90,5–6; 103,15–16; Jób 14,1.

⁹ „The wicked woman in 4Q 184 becomes the personification of chaos opposed to God's established order... Dame Folly has ceased to be simply human and has become demonic.” Crawford, 361.

¹⁰ „That the wicked woman described in the text is an allegorical representation of an opponent of the Qumran sect. This opponent has been identified as Rome, a rival sect, all official Judean authorities, and Simon the Maccabee.” Lipscomb–Sanders, 280.

¹¹ Vö. Verseput, 696: „Úgy tűnik, (a szöveg) széles körben elterjedt, mint azt a 4Q 370 nem-sektrás homíliájában történő nyilvánvaló idézés is bizonyítja.” Vö. még M. Wise ill. C. Newsom, RQ 13, 1988, 39–40.

¹² Ld. Verseput, 696.

¹³ Vö. Lichtenberger, *Intő beszéd*, 153.

A második rész arra szólít fel, hogy Isten hatalmas tetteiből tanuljuk el a bölcsességet. Feltűnő ezzel kapcsolatban az Isten történeti cselekedeteivel (Exodus!) való kapcsolat, valamint ezzel összefüggésben a 78. zsoltárral való hasonlóság.

A harmadik rész meglehetősen töredékes. Két útról beszél, amelyek lehetőségként tárulnak az ember elé, és amelyek közül választania kell. Isten szavát hangsúlyozza, melyet tisztelni kell. Noha nem említik szó szerint a Tórát, mégis kiindulhatunk abból, hogy a bölcsességet alighanem a Tórával azonosítják, amint azt Sirák fia könyvéből ismerjük. Említésre kerül továbbá Jákob és Izsák útja, valamint az ebből adódó következmények. Harrington utal ebben az összefüggésben az isteni ítéletre is,¹⁴ noha a szöveges háttér véleményem szerint túl bizonytalan ahhoz, hogy ezt félreértés nélkül megtehesse.

A negyedik és ötödik rész boldogságmondásokat, tehát tipikus bölcsességi szövegeket tartalmaz (vö. Zsolt 1):

A negyedik szöveg arról beszél, hogy boldog az az ember, akinek „az” [nőnemű névmás] megadatott. A „megadatott” itt divinatorikus passzívként értendő. A kérdés az, mire vonatkozik az „az” névmás — a bölcsességre vagy a Tórára? Nyelvtanilag mindkét szó nőnemű, így a névmás mindkettőre utalhat. A szöveges bizonyíték aligha tesz lehetővé egyértelmű döntést, de abból kiindulhatunk, hogy az adott szövegösszefüggés értelmi alanya a bölcsesség, így ennek fényében kell értelmezzük az „az” névmás vonatkozási alapját is. A szöveg hangsúlyozza, hogy „az” Isten adománya, azaz nem származtatható emberi képességből.¹⁵ Érdeemes lenne megvitatni, mennyire jelenti ez az ember döntésképeségének és egyúttal felelősségének csökkentését a Példabeszédek könyvével ellentétben. Egyértelmű, hogy a divinatórikus passzív által a bölcsesség itt tárgyként, nem pedig cselekvő alanyként jelenik meg.¹⁶ Fontos szerepet játszik ebben a részben a T–E–Z is, amely többek között a jutalmak felsorolásánál nyilvánul meg.

Az ötödik rész boldognak mondja ki azt, aki „azt” cselekszi, és ismét felmerül a kérdés, kire vagy mire vonatkozik az „az” — a bölcsességre vagy a Tórára? A fenti érveléshez itt nem kívánunk újabb érveket fűzni.¹⁷ Ebben a szövegrészben is beleszövődik a bölcsesség az Izrael történelme során szerzett tapasztalatokba, miközben a szöveg arról beszél, hogy a bölcsesség az atyáknak adatott meg; a szöveg ezáltal a Bölcsesség könyvéhez válik hasonlóvá.

Harringtonnal egyetértésben a következőket állapíthatjuk meg: „Töredékes mi-volta ellenére a 4Q 184 bölcsességi tanítása nagyban hozzájárul ahhoz, hogy meg-

¹⁴ Ld. Harrington, 34.

¹⁵ Ld. Harrington, 38.

¹⁶ Vö. Crawford utalását (363. o.).

¹⁷ Ld. Crawford, 363: „Doing’ wisdom can certainly be understood as following the Law, and this seems to be the best understanding of the female figure in this text.” [A bölcsesség 'cselekedete' kétségkívül felfogható a Törvény követéseként, és ez tűnik a szövegben szereplő nőalak legjobb értelmezésének.]

értsük a qumráni bölcsesség fogalmát. A szöveg jól illusztrálja a bölcsességi tanítás irodalmi hagyományait. Bemutatja, hogy egy bölcs folyamodhat mind az emberi viszonyokhoz (persze bibliai értelemben) mind Isten hatalmas tetteihez az Exodus-ban, hogy arra buzdítsa a megszólítottakat, hogy a bölcsesség útját válasszák és járják. Szoros kapcsolatot, hanem egyenlőséget sugall a bölcsesség és a Tóra között. A bölcsességet egyfelől úgy jeleníti meg mint Isten ajándékát, másfelől pedig olyasvalamit, amit az embereknek követniük kell, amelyet meg kell ragadni, amelyhez igazodni kell, és amelyet át kell örökíteni a jövő nemzedékeinek.¹⁸ A szöveg tanúsága szerint a Tóra tiszteletben tartása az egyetlen lehetőség arra, hogy elkerüljük Isten ítéletét.¹⁹

4Q 525 a maga makarizmoszaival együtt töredékes szöveg, melyet noha egyfajta eszkatológikus nyelvezet is áthat, elsődlegesen mégis bölcsességinak mondható, és hasonlóságot mutat mind a Példabeszédek könyvével, mind Sirák fia könyvével. Bizonyos fokig a 4Q 184 kozmikus gondolkodásával is rokonítható. Egy egyes szám első személyű beszélő többes szám második személyű megszólítottakhoz fordul, így a szöveg megfogalmazásában tanításnak tűnik.

Az első négy makarizmosz egy-egy pozitív és negatív kijelentést tartalmaz, jól lehet nem a Példabeszédek pusztá antiteziseinek formáját követve. Az első makarizmosz egyes számban áll és a Zsolt 15,2köv-re emlékeztet. A következő három többes számú és közvetlenül a bölcsességet valamint a Tórát tematizálja. A negyedik makarizmosszal kapcsolatban ismét felmerül a kérdés, hogy az ott előforduló nőnemű névmás („boldog az, ki 'azt' keresi”) vajon a bölcsességre vagy a Tórára vonatkozik.

Az ötödik makarizmosz nem tartalmaz pozitív–negatív ellentétpárt, és egyértelműen azonosítja a bölcsességet és a Tórát. Ez az azonosítás megmarad a további töredékekben is, és a szövegek egyik fontos tartalmi mondanivalójának tűnik.

Utalnunk kell még egy szövegcsoporthoz, amely lényeges a téma szempontjából:

Bölcsességi mű A

Ez az írás több szövegdarabban maradt fenn, amelyek átfedik egymást. Ez arra utal, hogy eredetileg *egy* szövegről volt szó: 4Q 416; 4Q 417 és 4Q 418 a fő szövegrészek; továbbá 1Q 26; 4Q 415; 4Q 423.

¹⁸ „Despite its fragmentary character, the wisdom instruction in 4Q 184 makes some important contributions to our understanding of wisdom in Qumran. It illustrates the literary conventions of the wisdom instruction. It shows that a sage can appeal both to the human condition (though in biblical terms) and to God's mighty acts in the Exodus in order to exhort those being addressed to choose and stay on the way of wisdom. It suggests a close relation or even an equation between wisdom and the Torah. And it presents wisdom as both a gift from God and something that humans should pursue, embrace, act upon, and hand on to the coming generations.” Harrington, 39.

¹⁹ Ld. Versepunt, 696.

Az írás formája bölcsességi tanítás, amely formailag és tartalmilag is Sirák fia könyvéhez áll közel, valamint részben a Példabeszédekhez, különösen Péld 22,17–24,22, továbbá kései egyiptomi bölcsességi írásokhoz és Jézus evangéliumi tanaihoz: „Egy tanítási szituációban az idősebb bölcs tanácsokat ad egy növendéknek. Néhány helyen az idősebb bölcs pragmatizmushoz folyamodik valamint jutalmazáshoz és büntetéshez az ítéletkor, míg másutt az Szentírásból levont következtetéseket illetve annak szimbolikus használatát találjuk.”²⁰

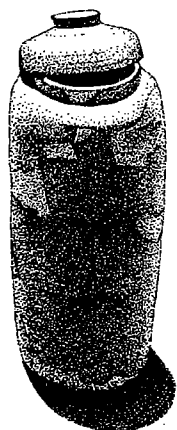
Noha a teológiai részekben a Qumrán nyelvezetével találkozunk, az eszmekincs mégsem olyan, amely jellemző lenne a qumráni közösségre. Harrington szerint a szöveg ezért inkább Qumrán előttinek tekintendő. Harrington nyomán abban az irányban is gondolkodhatnánk, hogy a szöveg azoknak az esszénusoknak íródott, akik közelebb álltak a második templomhoz, mint a szoros értelemben vett qumráni közösség tagjai.²¹

A 4Q 416 első töredékében ugyan erősen megrongálódott, mégis igen jelentős. Egy eszkatológikus és kozmikus résszel kezdődik. Amennyiben ez a szakasz volt a bölcsességi tan eredeti kezdete is, úgy ez azt a perspektívát jelöli ki, amelyből az egész szöveg értelmezendő. Azaz a világmindenség rendjéhez való igazodás (ld. Ter 1) és az utolsó ítéletre való felkészülés, amely mind a becsületeseket, mind a bűnösök utoléri majd, ezek határozzák meg az egész szöveg megértését.

A szöveg második töredékében nagyrészt a felszólítómód dominál (egyes szám második személy, állító és tagadó egyaránt). Nagy hasonlóságot mutat a Péld 22,17–24,22-vel (vö. Amenemope és Achikár). Noha a szövegrész számos kijelentése nagyon általános és ezért különbözőképpen is felhasználható, részben mégis qumráni színezetet mutat. A harmadik oszlop a szegénység fontosságát hangsúlyozza, noha nem egészen világos, hogy ezalatt az anyagi vagy inkább a lelki „szegénység” (vö. szegénységi jámborság a zsoltárokbán) értendő. Az a tény azonban, hogy a szegénység itt inkább valóság, mintsem ideálként jelenik meg, valószínűleg az anyagi szegénység megtapasztalásából ered. Utalnunk kell még a mértékletességre (vö. különösen ii. 18–20) valamint az Isten által meghatározott mérték elfogadására való buzdításra a harmadik és negyedik oszlopban. A szöveg összességében tanácsoknak tűnik egy fiatalemberhez intézve anyagi, társadalmi és családi vonatkozásban.

²⁰ „In the instructional setting the senior sage gives advice to a novice sage. In some places the senior sage's appeal is to pragmatism or to reward and punishment at the judgement, while in other places there are deductions from and symbolic uses of Scripture.” Harrington, 40.

²¹ Ld. Harrington, 40f.



Kánon és a Holt-tengeri tekercsek

I.

Idestova jó negyed századdal ezelőtt a jeles strasbourg-i protestáns teológus, Edmond Jacob, az ószövetség kánoni elvét vizsgáló cikkének első konklúziójaként az alábbi megállapítást tette: „Jó lenne, ha a [biblikus] bevezetés-tudomány többé nem csupán függeléként tárgyalná a kánon kérdéseit”.¹ Ha őszinték akarunk lenni azt mondhatjuk, e kijelentés máig nem vesztett aktualitásából — különösképpen Magyarországon, ahol az elmúlt évtizedben újra lendületbe jönni próbáló bibliatudománynak annyi hiányosságot kell felszámolnia, s annyi fehér foltot kell felfedeznie, hogy talán nem is csodálható, hogy ezt az első látásra problémamentesnek tűnő területet, a Szentírás kánonját, igazán nem bolygatta meg senki sem. Pedig a kérdéskör csak látszólag egyszerű, azoknak, akik a vonatkozó tradicionális premiszszákból kiindulva próbálnak közelíteni hozzá.² Ezen előfeltételek elsősorban a kánon keresztény-dogmatikai szemléletű felfogásából erednek, és ahogy a bibliatudomány egyik „fenegyerekének” tartott sheffield-i Philip R. Davies egyik utóbbi cikkében rámutat, legalább három tézisben csúcsosodnak ki. Egyrészt, e hagyományos szemlélet a kánon mint tekintélyelvű, és zárt listát értékel, másfelől az azt összeállító intertestamentális zsidóságot egységes szellemi áramlatnak tartja, amelyik így egységes

¹ E. Jacob, *Principe canonique et formation de l'Ancien Testament*, in *VTS* 28 (1975), 118: „Il serait bon que la science de l'Introduction ne traite plus des problèmes du canon en appendice.”

² A tradicionális német-protestáns teológiai felfogás kritikájának szükségességéhez vö. G. J. Brooke, *The Qumran Scrolls and Old Testament Theology*, in *Problems in Biblical Theology. Essays in Honor of Rolf Knierim* (H. T. C. Sun-K. L. Eades, eds.), Grand Rapids: Eerdmans 1997, 59–67.

kánont hozott is létre, harmadrészt úgy véli, hogy maguk a kánoni iratok — tartalmi szinten — információkat közölnek a kanonizálás létrejöttének folyamatáról.³

Magam úgy látom, a tradicionális szemlélet legnagyobb hiányossága abban áll, hogy — kimondva-kimondatlanul — elmulaszt világos különbséget tenni Szentírás és kánon között, illetőleg a két fogalmat előszeretettel összemosza.

A kánont ma általában mint zárt iratszoportot fogják fel, amely egy hivatalos, és végérvényes döntés eredményeképpen tartalmaz útmutatást egy adott vallási közösség tagjai számára.⁴ Ami a kifejezés eredetét illeti, nem izraelita milióból származik. Köztudott, hogy a szó a modern nyelvek által használt jelenlegi formájában görög (kanwn), ugyanakkor eredetében ókori keleti hatásokat tartalmaz. Az akkád nyelvben a *qanû* jelentése elsődlegesen egy megfogható tárgyra vonatkozik: pálca, vessző, amely mérésre alkalmas.⁵ Innen vezethető le második, átvitt értelmű jelentése, ami szabályt, valamely közös természetű dolgok mércéjét jelöli. A mezopotámiai gondolkodásban leginkább a lista-műfaj hozható ezzel kapcsolatba.⁶ A mezopotámiai lista-irodalom — bár a folyamközi gondolkodás minden része számára mértékadóvá vált — eredetében a szakrális szférához kötődik: az első listák a jogi természetűek mellett jóslással kapcsolatosak voltak.⁷ E listák a kánon kifejezés mai jelentéstartalmának elemeit csak eszmeileg tükrözik, maga a szó nem kerül elő velük összefüggésben, továbbá folyamatosan bővíthetők voltak, tehát a kánon mai fogalmához hozzátartozó zártság szempontja bennük nem volt domináns.⁸

Az antik görög világban — s igaz ez a szó néhány LXX előfordulására is — a kánon sehol sem tűnik fel kifejezetten vallásos háttérű fogalomként. A dolgok, melyeknek a kánon mércéjét jelentheti, lehetnek fizikaiak (így használatos a geometria, vagy az építészet területén), de lehetnek elvontak is (költészettel, zenével, vagy filozófiával kapcsolatosak). A szó, a LXX-ban mint filozófiai szabályok rendszere is előkerül, az apokrif 4. Makkabeus-könyvben.⁹ Az Újszövetségben, ahol csak

³ P. R. Davies, *Loose Canons. Reflections on the Formation of the Hebrew Bible*, in *JHS* 1 (1997), a harmadik tézishez példaként Ezdrás történetét említi, ahol a törvényolvasást általánosan szokásos a Pentateuchus kanonizálási folyamatának végállomásaként értelmezni. A cikkel kapcsolatban meg kell jegyezni, hogy szerzője negyedik pontként arra is utal, hogy a kánon 'önértékét' általában nem kérdőjelezi meg a biblikus kutatás („it is rarely asked whether or not 'canon' is a good thing”), ezt a meglátást viszont magam kissé zsurnalisztikusnak és inadekvátnak tartom.

⁴ Lásd pl. S. Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence* (TCAAS 47), Hamden: Archon Books 1976, 14. definícióját.

⁵ Valójában a kifejezés a sémi nyelvekben is kölcsönszó, a šumerből átvéve (vö. *TWNT* III, *ad. loc.*).

⁶ Vö. A. Alt, *Die Weisheit Salomos*, in *ThLZ* 76 (1951), 139–144.

⁷ J. Z. Smith, *Sacred Persistence: Towards a Redescription of Canon*, in *Approaches to Ancient Judaism. Theory and Practice* (BJS 1, W. S. Green, ed.), Scholars Press 1978, 21–25.

⁸ *Ibid.*, 23.

⁹ 4Makk 7,21: ἐπει τις προς ολον τον της φιλοσοφιας κανονα φιλοσοφων και πεπιστευκως θεω. Vö. R. E. Brown–R. F. Collins, *Canonicity*, in *NJBC* 1035. A szó további két LXX-előfordulása: Mi 7,4; Jud 13,6: tárgyi dolgokra vonatkozik.

a páli levelekben található meg, mindig elvont fogalomként jelentkezik, ugyanakkor itt sem a mai jelentésében kerül elő.¹⁰

Ami az ókori Izraelt illeti, úgy tűnik, van egy olyan iratcsoport, amelyre mint tekintélyi művekre hivatkozik a kor zsidóságának egésze, szembetűnő egyöntetűséggel, és csekély viták közepette. Ezek azon művek, amit a TM hagyott ránk, s a mai terminológiában általánosan protokanonikus könyveknek nevezünk. Nyilvánvaló viszont, hogy nyomát sem találjuk semmilyen definitív jellegű döntésnek ezen könyvek „kánoni jellegűvé deklarálásáról” sem a Kr. e. időből, sem pedig közvetlenül a Kr. sz. utáni évszázadból — az ún. Javnei zsinatot mára a legtöbb kutató fikciónak tartja —, mi több, zsidó környezetben semmilyen tervszerű és állandó rendezettség a főbb csoportok elkülönítésén túl, és azon belül nincsen jelen, még a Kr. u. 2–3. század fordulóján sem (vö. b. B. Bat. 14b–15a). Az iratcsoport hármas felosztása elég korán lereagált a zsidóságon belül, legyen elég például Sirák fia könyvének előszavára utalni, vagy Philón és Josephus Flavius tanúságára (ahol a bennfoglalt művek nem kerülnek említésre), ezen túl viszont csak egyet állítanak biztosan, hogy a gyűjteményt számszerűen 22 (vagy 24) könyv alkotja.¹¹ Az egyes csoportokon belül a művek sorrendje néha egészen egyértelmű, már a szövegek végső redakciójának szintjén: így a Pentateuchus, vagy a korai próféták esetében a tartalom kronológiai folytonosságáról beszélhetünk, s ugyanígy a Dodekapropheton esetében is, ahol Ozeás könyvének kezdő sorai világosan utal erre (*ʾhillat dibber yhwʾ bʾhōšēaʾ* — Oz 1,2a).

Ugyanakkor már a Ketuvím esetében korántsem találhatunk ilyen egyöntetűséget, elég csak összevetnünk a Talmud Bávoli imént említett passzusát néhány kortárs egyházatya beszámolójával a héberek Bibliájáról (a legkorábbi a Kr. u. II. század végéről, szárdeszi Melitón püspöktől¹²). Itt ugyanis nincs belső kronológiai összefüggés, de még az egyes művek keletkezésének sorrendje sem mérvadó, hiszen akkor Dánielnek kellene a gyűjtemény legvégén állnia, avagy a Zsoltárok könyvének, amelynek végső redakciója — éppen a qumráni szövegek tanúsága alapján — inkább a Kr. e. első századra tehető, mint korábbra. Jézus maga — úgy tűnik — a ma is ismert Ószövetség-sorrendet követhette (vö. Mt 23,35),¹³ de ez a gyakorlat egyáltalán nem tűnik sem általánosnak, sem kizárólagosnak.

Ezen megfontolások alapján úgy látom, hogy fogalmi pontatlanság volna bibliai kánonról beszélni a Krisztus születése előtti időben, s inkább arra kell a figyelmet összpontosítani, hogy melyek voltak azon művek, amelyeket a zsidóság egésze és egyes csoportjai *Szentírásnak* tekintettek.

⁰ Vö. A. Stab, *καὶ ὁ, Richtschnur, Maßstab*, in *EWNT* 2:614–615. Leginkább Gal 6,16: „In dem Segensspruch Gal 6,16 faßt Pls zusammen, was er bzgl. der Gegner und ihrer falschen Lehre als sein Evangelium herausstellte... κ. ist somit der neue Maßstab für den Glaubenden.”

¹ Sir XXX, *Apion ellen* I,37–43, 4Ezr 14,44–46.

² Az adatok alapos összegyűjtése: S. Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture*, 16–50.

³ R. T. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism*, London: SPCK 1985, 212–222.

II.

A „(Szent)írás” kifejezés alapvetően nem idegen a biblikus gondolkodástól. Az Újszövetségben a grafé (írás) szó elsősorban a korábban elkészült, Isten által sugalmazottnak tartott, régi tekintélyes szerzők által leírt, az ortodoxia és az ortopraxis alapjául szolgáló, tekintéllyel bíró műveket, tehát az Ószövetség könyveit jelöli.¹⁴ Emberi részről szerzőiknek elsősorban a prófétákat tekintették, akik az isteni szónak *par excellence* közvetítői.¹⁵ Nem véletlen a zsidóság gondolkodásában, sőt már magában az ószövetségi iratokban is jelen levő ama tendencia, hogy a múlt azon alakjait, akiknek neve alatt Isten szavát megőrizni vélték, egyre inkább prófétai karakterrel kívánták felruházni. Műveik annyiban tarthatnak igényt minden másnál nagyobb megbecsülésre, amennyiben rajtuk keresztül maga Isten nyilatkozik meg a közösség felé. Így tehát az „írás” olyannak mutatkozik, mint a nyelv szakrális szférája számára fenntartott fogalom.¹⁶

Az írás fogalmilag tehát alapvetően szent, míg a kánont az ókorban a nyelv profán szférája használta. Az előbbi az isteni Szó emberi nyelven történő visszaadása (sajátosan kifeszítve a transzcendens és az immanens szféra közé), utóbbi viszont egyszerűen csak tematikus rendszer. Az első sugallt szerző közvetíti számunkra, a másodikat ellenben nem szerzői, hanem egyfajta szerkesztői, gyűjtői tevékenység hozza létre. Végül pedig az írásnál a hangsúly mindig egy adott kijelentés egyszerűségén nyugszik (ami természetesen nem zárja ki az állandó isteni dialógus horizontját), a kánon esetében pedig — megint csak az ókori ember szemével — folyamatról kell beszélnünk (aminek esetleg az utolsó lépcsőfoka egy pontszerű aktus, mint a folyamat lezárója). Szentírás és kánon egymáshoz kapcsolódásáról gyakorlatilag csak az ókeresztény gondolkodás idejéről van konkrét információnk.¹⁷

¹⁴ Czanik P., *írás, ír*, in *Keresztény bibliai lexikon*, Budapest 1993, 1, 658a a következő meghatározást adja: „Az ÚSZ az 'írás', 'megíratott' szavakkal mindig az ÓSZ-i kánonra utal.” Óvatosabban fogalmaz L. W. Countryman: „It is not always clear whether references in the NT speak of 'Scripture' in the technical sense or simply of 'writings'”, *Harper's Bible Dictionary*, San Francisco 1985, 915a.

¹⁵ Lásd már pusztán az elnevezés szintjén is. A héber *nabi* etimológiailag a hív, hirdető, megszólított, közöl jelentésű gyökből ered: „Zur Erklärung der Wurzel נָבִי pflegt man akkadisch nabû 'rufen, verkündigen', arab naba'a 'mitteilen' heranzuziehen”, R. Rendtorff, *προφητης*, in *TWNT* VI, 796. A héberben aktív és passzív jelentése egybeolvadni látszik: '(meg)szólított', valamint 'hirdető (azaz megszólító)'. Vö. „Die Mittlerstellung der Propheten zwischen Gott und Mensch kommt sprachlich darin zum Ausdruck, dass sie in suffigierten Formen sowohl Propheten Israels ... bzw. Jerusalems ... als auch Propheten Jahwes heissen und ebenso in Cs.-Verbindungen einerseits 'Propheten Israels' ... und andererseits 'Propheten Jahwes'.” J. Jeremias, נָבִי — *nabî* — *Prophet*, in *THAT* II, 17–18. Lényeges támpontot szolgál Ex 7,1: „És monta Yahwe Mózesnek: nézd, olyanná tesznek a fáraónak, mint isten (אֱלֹהִים), és Áron, a testvéred lesz a prófétád (נָבִיךָ).”

¹⁶ Figyelmes és pontos összefoglalást lásd W. A. Graham, *Scripture*, in *The Encyclopaedia of Religion* (Eliade, M., ed.), New York: Macmillan 1995, 13:133–145.

¹⁷ Erre először a Kr. u. 4. században kerül sor, lásd B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia: Fortress Press 1979, 50.

Megfontolásra érdemes továbbá, hogy mindazon forrást, amely egyöntetűen tanúskodik a TM-hoz tartozó művek „kánoni jellegéről” összefűzi az, hogy valamennyi a szövetségközi zsidóság ugyanazon irányzatának, a farizeusi–rabbinikus csoportnak nézetét tükrözi. A szövetségközi korban viszont — amint ez az ókori Izrael kutatói számára egészen világos — a zsidóság egyáltalán nem volt egységes csoportosulás. A választott nép tagjai között számos irányzat alakult ki, különböző törvényértelmezésekkel, és egymáshoz képest igen gyakran ellentétes helyzetben állva. Kapcsolódva P. R. Daviesnek már említett megfigyeléséhez, maga e tény is arra figyelmeztet, hogy a szent iratok gyűjtése és csoportosítása — bizonyos konszenzuson túl — ezen irányzatokban különbözőképpen mehetett végbe. Kérdéses tehát, hogy az egyik csoport Szentírásáról — s ilyen értelemben esetleges kánonjáról — szerzett ismereteink mennyiben kapcsolhatóak az egyéb irányzatokéihoz.

Egy művel kapcsolatban a Szentírás fentebb tárgyalt jellegzetességei egy adott közösség gondolkodásában kétféleképp kerülhetnek elő. Egyrészt bennfoglalt módon, utalásokon, és a róla való reflexiókon keresztül, ahol az illető közösségnek állást kell foglalnia azt illetően is, hogy miként ítéli meg a sugalmazott beszéd időbeli határait. Másrészt pedig egész biztosnak tűnik — kissé tautologikusan —, hogy a különböző zsidó csoportok először is azt tartották Szentírásnak, amit akként idéztek.¹⁸ Ennek megfelelően, a héber valamint a teljes biblikus irodalomban különféle módjait találjuk korábbi művek idézésének.¹⁹ Az ilyen, tekintéllyel bíró művek idézése esetében annak kétféle aspektusát emelhetik ki bevezetésképp: az egyszeri és isteni (karizmatikus) aspektust, ez esetben a bevezetésben a héber 'mondani' (ימר) ige szerepel, vagy pedig az emberi (intézményes) aspektust, ekkor pedig a héber 'írni' (כתב) ige különböző alakjai vezetik be az idézetet.

III.

A qumráni szövegek (és a Közösség) szentírás-képének meghatározása nem könnyű.²⁰ A Közösség kapcsolódik Izrael teológiai hagyományához, mely szerint Isten az ő választott népét kezdettől megszólította, vele párbeszédben állt, s szavát bizonyos inspirált személyeken keresztül közölve, azt a későbbi generációk számára is hátrahagyta. Legyen elég talán itt Mózes, vagy Dávid személyét felidézni. Mózes

¹⁸ Itt kell megköszönnöm Fröhlich Ida professzorasszonynak, hogy erre a nagyon lényeges szempont-ra felhívta a figyelmemet.

¹⁹ Lásd pl. J. A. Fitzmyer, *The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament*, in *NTS* 7 (1960–61), 7–16. Kifejezetten a qumráni szövegekkel kapcsolatban: J. C. VanderKam, *Authoritative Literature in the Dead Sea Scrolls*, in *Qumran Studies Presented to Eugene Ulrich on His Sixtieth Birthday* (DSD 5 [1998]), 389–396.

²⁰ Hasznos támpontokhoz lásd: P. W. Flint, 'Apocrypha,' *Other Previously-Known Writings, and 'Pseud-epigrapha' in the Dead Sea Scrolls*, in *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years. A Comprehensive Assessment* (P. W. Flint–J. C. Vanderkam, eds.), Leiden: Brill 1999, 2:62–66.

neve — mint Isten szavának továbbadója — párhuzamosan szerepel a prófétákkal az 1QS 1,3-ban, továbbá hasonlóképp közvetítőként kerül bemutatásra az alábbi helyeken: 1QS 8,5; 1QM 10,6; 1QH 17,12; 1Q22 2,5.11; CD 5,21; 15,9. Dávid jelzője az 1QM 11,2-ben Isten szolgálja — az elnevezést a qumráni iratokban előszeretettel alkalmazták a prófétákra —, a 11QPs^a jelzetű zsoltártekercsen pedig explicite kinyilvánításra kerül, hogy Dávidnak a zsoltárok próféciaként adattak át Istentől.²¹ E *par excellence* dávidi mű, a Zsoltárok könyve továbbá, úgy tűnik az egyedüli olyan nem prófétai irat volt, amelyhez folyamatos pešert készített a Közösség — 4QpPs 37 —, s ez szintén a két iratcsoport, ezen túl pedig szerzőik közös természetűségére utal. Mózes, Dávid és társaik művei — éppen mert az isteni szót közlik — alkalmasak voltak arra, hogy az elkötelezett hívő életvezetését és világértelmezését különös tekintéllyel irányítani tudják. Ezek inspirált karakterét tovább erősíti az, hogy a fentebb említett módon, többször is idézik őket egyes Qumránban talált iratok, amint ezt J. C. VanderKam egy egészen friss, átfogó elemzésében kimutatta.²² Eszerint az alábbi könyvek kerülnek így idézésre: Ex, Lv (4x), Nm (3x), Dt (5x), 2Sm, Iz (9x), Jr, Ez (4x), Oz (3x), Am (2x), Mi, Zk (2x), Ml, Ps (2x), Péld, Dn (2x), Jub. A listán egy kivétellel (Jubileumok) kizárólag a TM-ben is megtalálható művek szerepelnek. Kérdés, hogy vajon ez az egyetlen kivétel hogyan viszonyult tekintélye szempontjából a többihez.

A Szentírás egyik fő jellemzője — mint már említettük —, hogy inspirált karakterű személyektől származzék. Ezzel kapcsolatban azt a már jelzett problémát kell körüljárni, hogy miként vélekedett a Közösség a sugalmazott beszéd időbeli határaitól. A rabbinikus gondolkodásra jellemző az a későbbi ítélet, mely szerint a prófétai szó megszűnt Izraelben a fogság utáni korban („Aggeus, Zakariás és Malakiás — az utolsó próféták — halálával a szent Lélek megszűnt Izraelben”), s a mennyei közbelépés egyes kérdésekben csak egy meglehetősen ambivalens módon értékelt formában, a mennyei hang (*bat qól*) segítségével történhetett.²³ Qumrán gondolkodása más irányban fejlődött. A Közösséget alapító Igaz Tanító nyilvánvalóan meg volt győződve arról, hogy ő a prófétákhoz hasonló — vagy talán még azoknál is mélyebb — módon áll szellemi kapcsolatban Istennel, s magát inspirált karakterű személynek tartotta. Elég csak az alábbi helyekre gondolni: „Ennek magyarázata az Igaz Tanítóra vonatkozik, akinek tudára adta (הוריעו) Isten szolgálói, a próféták szavainak összes titkait (רזי)” (1QpHab 7,4–5); „Ma[gasztallak téged, Uram,] mert okossá tettél engem hűségedben, és csodáid titkait tudattad velem (הורעתני)” (1QH 7,26–27),²⁴ mind olyan művek részei, amelyet vagy a Tanító írt, vagy szorosan

²¹ 11QPs^a 27,11 (DavComp): כול לה רבר בנבוקה.

²² J. C. VanderKam, *Authoritative Literature*, 391–395.

²³ Toszefta Szota 13,2; nyomait lásd magában a Bibliában: Ps 74,9; 1Makk 9,27. A *bat qól* megítéléséhez lásd pl. Toszefta Nazir 1,1; b. B. Mes. 59b.

²⁴ Vö. J. Carmignac, *Les textes de Qumran. Traduits et annotés*, Paris: Letouzey et Ané 1963, 2:57, 209.

kötötték személyéhez, élettörténetéhez. Ezt az értékelést a Közösség elfogadta, hiszen egész történelemértelmezésüknek alapjául szolgált a Tanító által megalkotott mátrix, ennél fogva — természetéből következően — úgy látom, hogy a Tanító művei is Szentírás voltak a Közösség tagjainak, így az IQS, IQH, a pešerek. Hogy ezek és az előbb említettek között tettek-e fokozati–tekintélyi különbséget, mára nehezen megítélhető. S. Z. Leiman nyilván, mint sugalmazott, de nem kánoni iratokat klasszifikálná őket,²⁵ de anakronisztikus kánon-fogalma miatt terminológiáját inkább nem kölcsönözzük.

Szembetűnő, hogy a Holt-tenger menti barlangokban fellelt különböző iratoknak nagyon eltérő mennyiségű másolata maradt fenn. Kézenfekvőnek tűnik, hogy azon művek, amelyeket különösen nagy számban másoltak, a többinél sokkal fontosabbak lehettek a Közösség mindennapos tanítása és gyakorlata szempontjából. Qumrán tekintélyi irodalmának további ismerveit keresve ezeket a műveket kell megvizsgálnunk. Ami az általunk bibliainak tartott könyveket illeti, ezek közül különösen nagy számban maradt fenn a Zsoltárok, a Deuteronomium, Izajás, az Exodus és a Genesis (10–10. kéziratban). Ezen kívül a Jubileumok könyve 15 tekercsének, Hénok könyve legalább 12 tekercsének töredékeit találták meg, de hasonlóan nagy számban maradtak meg töredékek a 12 Pátriárka Testamentumából is (10 kézirat, ebből 7 TLévi).²⁶ A fentebb említett, az Igaz Tanítóhoz kötődő műveket ugyancsak nagy számban másolta a Közösség, így a Szabályzat — irodalmi fejlődésének különböző állomásait tükröző — 12 kézírata (IQS, 4Q255–264, 5Q11), a Hódayót 8 kézírata (1QH^{a-b}, 4Q427–432), a 4QMMT 6 kézírata (4Q394–399) maradt ránk.

IV.

Az eddigiekben vizsgált alapelvek mind alkalmasak arra, hogy közelebb vigyenek bennünket a qumráni Közösség Szentírásához, amennyiben azokat nem egymástól elszigetelten alkalmazzuk a rendelkezésünkre álló anyagra.²⁷

Ami a zsidóság minden irányzatának közös tekintélyi irodalma — tehát a protokanonikus könyvek — azt bátran sorolhatjuk a qumráni Szentíráshoz. Ezeknél általában jelen van a prófétikus eredet, többször idézik is őket, egyesek közülük nagy számú másolatban maradtak fenn. A Dt, Ex, Gn egyértelmű tekintélyi volta (utóbbihoz pešert is fűztek — 4Q252)²⁸ biztosíték a Pentateuchus egészére nézve, ha-

²⁵ S. Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture*, 127–128.

²⁶ Vö. P. W. Flint, 'Apocrypha', 41–51.

²⁷ Amint P. W. Flint említett tanulmányában találóan jegyzi meg: „No single approach or criterion is sufficient for determining the scriptural or authoritative status of a work...”, 'Apocrypha', 62.

²⁸ A szöveg műfaját illető vitákhoz ld: G. J. Brooke, *The Genre of 4Q252: From Poetry to Pesher*, in *DSD* 1 (1994), 160–179; idem, *4Q252 as Early Jewish Commentary*, in *Mémorial J. T. Milik (RevQ)* 65–68 [1996], 385–401; M. J. Bernstein, *4Q252 Method and Context, Genre and Sources*, in *JQR* 85

sonlóképpen a 2Sm a Korai Próféta korpuszát illetően. Vitathatatlanul ide sorolandó az írópróféta hagyatéka (a három nagy, valamint a Dodekapheton, s a megillótól a Siralmak²⁹), valamint az apokaliptikus Dániel, amelyhez egyébként a qumráni Közösség gondolkodása szorosan kapcsolódott.³⁰ A protokanonikus művek mindegyikének került elő kisebb-nagyobb töredéke a holt-tenger menti barlangokban. Nehemiás és Eszter könyveit kivételként szokás emlegetni, de az előbbi egy kettős könyv része, párjának (Ezdrás) pedig van ismert qumráni példánya, utóbbinak viszont közeli irodalmi előformái kerültek elő, s ezek arra utalnak, hogy ez a mű is valamiképpen részét képezte a Közösség által használt irodalomnak.³¹ A híres 4QMMT jelű szöveg³² azt mutatja, hogy a qumráni Szentírásnak is megvolt a más-hol megszokott háromosztatúsága (4Q397 14–20 10; 4Q398 14–17 2–3), de ezen túl itt sem találunk semmilyen pontosítást.

Érdekes módon, ezek közül az egyértelműen tekintélyinek tartandó művek közül éppen a Zsoltárok könyve volt az, ami jelentős, és hosszú időn át tartó vitát kavart a kutatók körében. A vita alapját az szolgáltatta, hogy a 11. barlangból előkerült — és a legépebben megmaradt — egyik qumráni zsoltártekercsen (11QPs^a) a TM-en találhatóhoz képest teljesen eltérő sorrendben szerepelnek a kompozíciók, ráadásul jelentős számú „apokrif” többlettel együtt. A kérdés az volt, hogy vajon ez a tekercs a hivatalos, a qumrániak számára „kánoni” Zsoltároskönyvet hagyta-e ránk, avagy egy helyi, liturgikus indíttatással létrehozott recenziót.³³ Magam e vitát inadekvátnak tartom, akik ugyanis a 11QPs^a tekintélyi voltához negatívan közelítenek, mindnyájan azon a hibás premisszából indulnak ki, amire tanulmányunk elején már rámutattunk, ti. hogy egy későbbi kánon-fogalmat kívánnak anakronisztikusan a Közösség gon-

(1994), 61–79.

²⁹ A siratóéneket mondó Jeremiás qumráni képéhez lásd Xeravits G., *Jeremiás-apocrypha Qumránban* (megjelenés előtt), 4Q383 I 1.

³⁰ Ha nem is olyan szorosan, mint azt vélte J. C. Trever, *The Book of Daniel and the Origin of the Qumran Community*, in BA 1985, 89–102.

³¹ Lásd J. T. Milik, *Les modèles araméens de livre d'Esther dans la grotte 4 de Qumrán*, in *Mémorial J. Starcky I.* (RevQ 59 [1992]), 321–399. Az Eszter hiányát — ha valóban nem lett volna meg Qumránban — általában azzal magyarázzák, hogy az nagy súlyt helyez a purim ünnepére, ami viszont a qumráni kalendáriumnak nem képezte részét.

³² Miqsat ma'ase hattórá, *Szemelvények a Tóra dolgaiból*, E. Qimron–J. Strugnell, *Qumran Cave 4.V: Miqsat Ma'ase ha-Torah* (DJD 10), Oxford: Clarendon Press 1994.

³³ A 11QPs^a-t — helyesen — a qumráni Zsoltárkönyvnek tartja J. A. Sanders, G. H. Wilson, P. W. Flint, ezzel szemben lásd pl. S. Talmon, M. H. Goshen-Gottstein és különösen P. W. Skehan érvelését. A vitát számtalanszor összefoglalták már, csak néhány fontosabb tanulmányt említve: J. A. Sanders, *The Dead Sea Psalms Scroll*, Ithaca 1976; P. W. Skehan, *Qumran and Old Testament Criticism*, in *Qumran: sa piété, sa théologie et son milieu* (BETL 46, M. Delcor, ed.), Paris–Leuven 1978, 163–182; G. H. Wilson: *The Qumran Psalms Scroll Reconsidered: Analysis of the Debate*, in CBQ 47 (1985), 624–642; P. W. Flint, *The Book of Psalms in the Light of the Dead Sea*, in VT 48 (1998), 453–472.

dolgozására erőltetni.³⁴ J. A. Sanders ellenben a tekerccsel kapcsolatban ún. „nyitva-zárt” (*open-ended*) kánonról beszél, tehát elismeri, hogy a 11QPs^a beilleszkedik egy nagyobb, már megindult kanonizálási folyamatba, ugyanakkor ez a folyamat a különböző zsidó csoportokban — egymástól való elkülönülésük mértékéhez viszonyítva — különbözőképpen mehetett végbe, s a qumráni Közösségnek a zsidóság többi részéről való leválásakor még egyáltalán nem zárult le. A Zsoltároskönyv egyébként is — túl egy bizonyos mértékű egyöntetűsége — a különböző zsidó és korakeresztény hagyományozó csoportokban eltérő módokon került megőrzésre, akár a számozást, akár a tartalmat (TM 150, LXX 151, SY 155 kompozíció), akár a zsoltárok feliratait tekintjük. A 11QPs^a a figyelmet arra irányítja tehát, hogy a Kr. e. időben inkább a folyamatra koncentráljunk, amely azután a különböző csoportok kánonjait eredményezte.³⁵

További kérdéseket vet fel két mű, Hénok és a Jubileumok könyve.³⁶ A qumráni „könyvtárban” mindkét mű nagy számban volt megtalálható, mindkettő magát kinyilatkoztatott szöveggént határozza meg, a Jubileumok kifejezett idézés tárgyául is feltűnik (4Q228).³⁷

E művek a qumráni gondolkodás megalapozásában igen fontos szerepet játszottak. A Jubileumok könyvét egyesek az Igaz Tanító írói tevékenysége eredményének tartják,³⁸ sokkal valószínűbb azonban az, hogy e két irat Qumrán előtti, és a Közösségen kívüli eredetű, de tanításuk rendkívüli módon átszővi a Közösség saját irodalmát, kezdve történelemszemléletüktől³⁹ egészen az elvontabb szférához tartozó angelológiáig, avagy a teljességgel gyakorlati kalendárium-felfogásukig. Ez utóbbi két irány az, amelyben a legtöbben keresik a két iratcsoport közötti kapcsolatot. Hénok esetében az angelologikus szempont tűnik dominánsabbnak, míg a Jubileumok esetében a kalendáriumi szempontok — bár a mű naptárát a vízözönt illetően egy későbbi qumráni mű (4Q252) korrigálni igyekszik. Más iratok viszont szemmel láthatóan kiindulási pontnak veszik akár Hénokot, akár a Jubileumokat, és tanításukat azokra való tekintettel fejtik ki.⁴⁰ Tekintélyük így vitathatatlanak tűnik a qumrániak

³⁴ Legjobb példa erre P. W. Skehan definíciója imént említett cikke 164. oldalán: „closed list of books”.

³⁵ Vö. J. A. Sanders, *The Scrolls and the Canonical Process*, in *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years*, 2:1–23.

³⁶ Értékelésükhöz lásd pl. J. C. VanderKam, *Authoritative Literature*, 396–402.

³⁷ *Qumran Cave 4. VIII: Parabiblical Texts. Part I.* (DJD 13, J. C. VanderKam et al., eds.), Oxford: Clarendon Press 1994, 178–185, Hénokra viszont az Újszövetség hivatkozik egy helyen prófétikus, sugalmazott szöveggént: a Júdás levele 14–15. versei.

³⁸ H. Lignée, *La place du Livre des Jubilés et du Rouleau du Temple dans l'histoire du mouvement Essénien*, in *Mémorial Jean Carmignac* (RevQ 49–52 [1998]), 331–345.

³⁹ Alapos vizsgálatát lásd: P. R. Davies, *Behind the Essenes. History and Ideology in the Dead Sea Scrolls* (BJS 94), Atlanta: Scholars Press 1987, 114–129.

⁴⁰ Vö. J. C. VanderKam, *Authoritative Literature*, 398–399.

szemében. S hogy láttak e fokozati különbséget köztük, és a többi — ugyanúgy használt — „kanonikus” irat között? Aligha, amint nem látott a születő kereszténység sem, s például az etióp egyház sem, mindmáig.⁴¹

V.

Tanulmányunk végén hadd térjünk vissza a kánon kérdésére, amit — bár munkánk címében is szerepel — szemmel láthatóan meglehetősen hanyagoltunk. Arra a kérdésre ugyanis mindenképpen szeretnénk választ adni, hogy vajon milyen szerepet játszhat a qumráni Szentírás eddig megismert képe a kánon fogalmának megértésében.

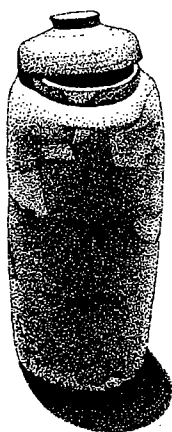
Amennyiben mindenképpen ragaszkodunk ahhoz, hogy qumráni, avagy egyáltalán: Kr. e. zsidó kánonról beszéljünk, azt csak az alábbi megszorítással tehetjük. Ez a „kánon” — rendszerezetten összegyűjtött írásművek csoportja — csak *inkluzív* kánon lehetett, szemben a későbbi zsidóság (és kereszténység) *exkluzív* kánonjával. Inkluzív volt e kánon, azaz befogadó, mert maga a kanonizálási folyamat még nem záródott le. Ami stabil lehetett benne, azt a nagy, összefoglaló alapegységek (hármastagozódás) szintjén találhatjuk meg. Valójában ez volt az a kor, amikor kristályosodni kezdett egyfajta exkluzív — azaz kirekesztő, kizárólagos — kánon szükségessége, midőn a zsidóságnak szembesülnie kellett egy az ortodoxiáját és ortopraxisát illető alapvető külső kihívással. S ehhez az igazi lökést nem a belső-zsidó csoportosulások egymástól sokszor eltérő *halákájának* kialakulása adta, hanem egy kissé később a nagy skizma, a zsidóság törzsről leváló kereszténységgel — s annak teológiájával és irodalmával — szemben szükségszerűen megnyilvánuló elhatárolódás kényszere.

Exkluzív kanonikusság, és a külső kihívásokkal szemben rendszerezetten összefoglalt tanítás összekapcsolása a vallásos gondolkodás minden területén jelentkezik egy bizonyos intézményesült fejlettségi szinten túl.⁴² A zsidóság számára ez akkor válhatott lehetővé, amikor a Kr. u. első másfél évszázad vérzivataros esztendein túljutva a szellemi konszolidáció, s a nép ezen a szinten történő újra-összegyűjtésének útját kellett megkezdenie. E korszak a tannaita bölcsek utolsó két generációjával kezdődhetett meg igazán. A végeredmény pedig túlmutat ezen tanulmány keretein, azt igazán csak a mišnai és talmudi anyag aprólékos elemzésével érhetjük el.⁴³

⁴¹ R. W. Cowley, *The Biblical Canon of the Ethiopian Orthodox Church Today*, in *OstSt* 23 (1974), 218–223.

⁴² Vö. például a kereszténységen belül a Krisztusi alapításúnak tartott szentségekre, azok számára, és lényegi jegyeik (anyag és forma) pontos meghatározására vonatkozó tanítás kialakulásának folyamatát.

⁴³ Ezt a munkát példaadó aprólékossággal, lásd S. Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture* című, alapvető jelentőségű, de helytelen végső konklúzióit tekintve újradolgozandó művében.



Tisztaság és szentség Qumránban A NARRATÍV SZÖVEGEK SZERINT

Az esszénusokról szóló antik tudósítások — mivel ezek elsősorban a művelt 'pogány' olvasóközönség számára készültek — nem a tisztasági rendszer speciálisan zsidó, és a nem-zsidók előtt érthetetlen, számukra ismeretlen szabályokkal bíró elemeit emelik ki, hanem a közösségnek olyan jellegzetességeit igyekeznek olvasóik elé tárni, amelyek azok gondolatvilágától nem idegenek, esetleg közel állnak valamely akkor ismert filozófiai rendszer (sztoikus) ideáljához.

A római Plinius, rövid leírásában nem is említi az esszénusok rituális tisztaságot illető felfogását, de Philónnak¹ az óvénél terjedelmesebb leírásai sem térnek ki erre. Josephus, két hosszabb leírásában² a cölibátus, vagyonközösség, közös munka, felvételi procedura meglétéről ír. A *Zsidó háború*-ban megemlíti ugyan a közösségbe lépő jelölttel kapcsolatban, hogy „ha ezen próbaidő [egy év] alatt megfelel, közelebb jut a közösséghez, és részt vehet a megtisztító fürdőkben, de a közösségbe még mindig nem veszik fel” — a fürdők mibenlétéről és okairól azonban nem szól. Ő az, aki említi, hogy a közösségből büntetésből kizárt tagot, „mivel esküje értelmében nem szabad elfogadnia táplálékot olyanoktól, akik nem tagjai a rendnek, a kizárás egyben éhenhalással fenyegeti”. Miért nem fogadhat el a kizárt tag mástól táplálékot? A közösségről való mai ismereteink alapján tudjuk, hogy azért, mivel az az étel nem a közösség értelmezése szerinti tisztasági szabályok szerint készült, és az étkezés nem az általuk megkövetelt körülmények között folyt le. Arra, hogy az étkezésnek és a

¹ Philón két művében ír az esszénusokról: *Quod omnis probus liber sit* (Arról, hogy minden jó erkölcsű ember szabad) XII, §75–87, valamint *Apologia*-jának egy töredékében (a szöveget ld. Eusebius, *Praeparatio evangelica* VIII, 11, ed. G. Dindorf, Leipzig 1867). Leírása a Josephus által közöltetekt erősíti meg az erkölcsi és filozófiai nézeteket illetően. Tud a vagyonközösségről, a közös étkezésekről és a közösen végzett mezőgazdasági és kézműves-munkáról; szervezetüket illetően azonban egyebet nem közöl. Egy másik munkájában (*De vita contemplativa* — A szemlélődő életről) az egyiptomi terapeuták közösségéről ír, akiknek életmódja sokban hasonló az esszénusokéhoz.

² A *Zsidó háború* II. 8.2–13=§119–16; *Zsidók története* XVIII. 1.5 = §18–22.

tisztaságnak különleges kapcsolata volt, Josephus következő megjegyzése is rávilágít: „11 óra körül hideg vízben lemossák testüket, tiszta ruhát vesznek, majd közös étkezésükben fogyasztják el ebédjüket, amely kenyérből és egy tányér egyszerű ételből áll. Étkezés előtt a pap imádkozik, és imával fejezik be az étkezést. Ezután szent ruházatukat levetve visszamennek dolgozni, egészen alkonyatig” (tehát az étkezést nemcsak kézmosás, hanem fürdés, ima, és külön, csak étkezéshez viselt tiszta ruha felvétele előzi meg). Josephus a városokban és családban élőkéről is megemlíti, hogy végeznek tisztulási fürdőket — részleteket azonban nem közöl ezzel kapcsolatban.

A *Zsidók történeté*-ben olvasható rövid értesítésében csak cölíbátusban és vagonközösségekben élő, földműveléssel foglalkozó csoportról tudósít, akik a jeruzsálemi szentélybe küldenek ugyan fogadalmi ajándékot, „ott azonban nem mutatnak be áldozatot, a maguk tisztulási eszközeit többre tartván”.

A tisztaság szerepe a qumráni esszénus közösség irataiban és gyakorlatában sokkal jelentősebb volt, mint amilyennek azt a fenti közlések alapján sejthetjük. Az elvek, amelyeken a rituális tisztasággal kapcsolatos előírások alapulnak, a világképük alapját képezte, és megszabták a mindennapi életük minden cselekedetét. A rituális tisztaság követelményei elsősorban (de nem egyedül) az étkezéssel kapcsolatban ismertek. Qumránban a márgateraszon, a telep közvetlen közelében az utóbbi években feltárt két barlangban második szentély korabeli tárgyakat és edényeket — köztük drága kőedényeket — találtak; használatuk oka nem a luxus igénye lehetett, hanem a rituális tisztaság iránti igény és a praktikum (a kőedény, ha valamilyen okból tisztátalanná vált, megtisztítható, míg a cserépedényt össze kellett törni). A telepen talált számos víztároló medence közül több megfelel a rituális megtisztulás céljait szolgáló medence — miqve — előírásainak³.

Minden, Qumránban talált szabályzat, akár az elkülönült közösségekre vonatkozik, akár egy lazább szervezetre, a mózesi Törvény (ezen belül természetesen a tisztasági előírásainak) betartását tartja a követők avagy a közösség tagjai számára elsőrendű célnak. A nem közösségben élők számára fogalmazott Damaszkuszi Iratban a Törvény helyes (az Igaz Tanító által magyarázott) módja jelenti az Isten „szíve szerinti utat” (I. 11), a „tökéletesen járók” (I. 20) gyakorlatát. A Község Szabályzata előírja, hogy a belépő „Határozza el szilárdan lelkében, kötelező esküvel, hogy visszatér Mózes Tórájához mindenben, amit csak az parancsol, teljes szívvel és teljes lélekkel, mindazon dolgok szerint, amelyeket kinyilatkoztattak **Cádoq fiainak**, a papoknak ... a szövetségben szilárdan elhatározza, hogy elkülönül az álnokság minden emberétől, akik a gonoszság útján járnak, mivel nem számítanak az Ő szövetségébe, mint-hogy nem keresték és nem kutatták az Ő parancsolatait, hogy megismerjék a rejtett utakat, amelyeket illetően most tévelyegnek, vétket idézván elő ...” (V. 8–12). Tehát:

³ Utóbbiaknál a széles lejárati lépcsőt alacsony, 8–10 cm magas, csupán szimbolikus választóvonal osztotta ketté. Ez a szokás idáig máshonnan nem ismert — feltételezhető, hogy a lefelé menő megtisztulók és a feljövő tiszták elválasztására szolgált.

a közösség tagjai kötelezik magukat a Tóra betartására, mégpedig a közösség vezetőinek interpretációja szerint, és elkülönülésre azoktól, akik azt másképp tartják be, azaz az övékétől eltérő gyakorlatot folytatnak. A Közösség Szabályzata elején szereplő 'két szellem' tanát tartalmazó rész ezzel kapcsolatban kifejezetten tisztaságot említ: a Fény fiainak útján járók (= gyakorlatát követők) első jellemzője: „dicső tisztaság, amely utálkozik a tisztátalanság (**nidda**) összes bálványán” (1QS IV. 5).

A belépőkre vonatkozó előírások között szerepel, hogy a 'novícius' „ne érintse a **Sokak** tiszta ételeit mindaddig, amíg meg nem vizsgálják szelleme és cselekedetei felől, amíg nem telik el fölötte egy teljes esztendő” (VI. 16–17) — ez ugyanaz, amit Josephus említett, a fürdő és étkezés közül az utóbbit emelve ki. A közösségben centrális idea és a tagok napi gyakorlata: tiszta étel tiszta állapotban. A büntetések közül a legsúlyosabb — akárcsak Josephusnál — az étkezésekből való kizárás: „Ha olyasvalaki találtatik közöttük, aki hazudik a vagyon dolgában, és pedig tudatosan, ezt az embert válasszák el a **Sokak** tiszta ételétől egy évre, és bírságot adják ételének egynegyedére” (VI. 25).

A qumráni tisztasági rendszer bibliai alapokon áll. Mind a bibliai, mind a későbbi rendszerek koherens világképen alapulnak (és nem kuriózumok gyűjteményei); az emberek a dolgokat ezen világkép alapján látták és értékelték. A bibliai tisztasági rendszer lényege **két ellentét-párban** fogalmazható meg: szent/profán (קדש/חול), és tiszta/tisztátalan (טהור/טמא) („... hogy megkülönböztessék a szentet és a nem szentet, a tisztát és a tisztátalant” Lev 10,10). Az első pár a térrel és idővel kapcsolatos, a második személyekkel. A szent és profán pár az isteni viszonyt fejezi ki a rendezett világhoz. A szent és profán manifesztációi a tér és az idő: szent helyek, mint a jeruzsálemi Szentély. A szent téren belül is a fokozatosság elve érvényesül: a templomban legszentebb hely a szentek szentje, és szent helynek számít a szentélyudvar. A szentélyen kívüli terület viszont profán helynek minősül. Szent idők az ünnepek, de az áldozat bemutatása is, amely után három nappal az áldozat nem fogyasztható, 'piggul'-nak, a szenttel összeegyeztethetetlennek minősül (Lev 7,18; 19,7).

A személyekben manifesztálódó tisztaság és tisztátalanság: az ember normális állapotai a földi világban. Bizonyos fokozatosság itt is van, a főpapra, papra, közemberre vonatkozóan ugyanis különböző előírások érvényesek: a papokkal és a főpappal szemben több megkötöttség érvényes a tisztaság tekintetében, mint a közemberrel szemben. Ha megpróbáljuk meghatározni a tisztátalannak minősülő dolgok és jelenségek körét, röviden azt mondhatjuk, hogy tisztátalan mindaz, ami a halál, vagy a test dezintegrációjának szférájával kapcsolatos. A tisztátalanságnak négy fő kategóriája van: a halott, a vér (a menstruációs vér is), a sperma, és az úgynevezett 'lepra' (bőrelhalással és bőrleválással járó betegségek)⁴. Tehát tisztátalanok mindazon

⁴ A betegségeket tárgyaló bibliai szövegek voltaképpen tárgyai nem a betegségek, hanem tisztátalanságok, amelyek történetesen egyben betegségek is. A szövegek sohasem foglalkoznak ezek gyógyításával, hanem csakis azzal, mit kell tenni a gyógyulás után a megtisztulás érdekében. A szülés,

dolgok, amelyekből nem keletkezik élet, még ha ezek eredetileg az élet forrásai, a termékenység hordozói vagy jelzői voltak is. A tisztátalanság időszakos, az ok megszűntével a személy tisztító fürdő által nyeri vissza korábbi tisztaságát. A tisztátalanság önmagában nem feltétlenül negatívum, és profán környezetben nem sért senkit. A bonyodalmakat az okozza, hogy a bibliai felfogás szerint egyrészt a tisztátalanság érintéssel terjed, és ez tisztátalanná tehet más személyt is; másrészt, ami nem sérti a profánt, sérti a szentet, tehát a tisztátalan vagy a profán szent környezettel érintkezve megsérti azt⁵. Mint láttuk, mind a térnek és időnek, mind pedig a személyeknek különböző fokozatai és állapotai vannak, és ezen kategóriák együttállása határozza meg, hogy egy adott dolog vagy esemény tisztának avagy tisztátalannak minősül.

A bibliai rendszer nemcsak a testi tisztátalanságot ismeri, hanem etikait is. Ezek, akárcsak a testi tisztátalanságokkal kapcsolatos tilalmakhoz, nem rendszeres kifejtésben olvashatók, de rekonstruálhatók az előírások rendszeréből. A *Pentateuchus* törvényei között szerepel egy csoport olyan tilalom, melyek megszegése mind az elkövető, mind pedig az 'ország' (Kanaán földje) beszenyezését vonják maguk után. Esetenként nem törvénykező szövegek is utalnak erre a felfogásra. A földet is beszenyező erkölcsi tisztátalanságok a következők:⁶

1. A 'zenut' azaz 'paráznság' esetei, vagyis bizonyos szexuális kapcsolatokat — pl. rokonok közötti, más feleségével való, vagy homoszexuális kapcsolatot, prostitúciót — tiltó törvények megszegése (ld. Lev 18,1–30; 19,29).
2. Vér kiontása (Deut 21,1–9; vö. Gen. 4,10; Ps 106,38f).
3. A kivégzettnek a fán éjszakára otthagyott holtteste (Deut 21,22–23).
4. Újraházasodás az elvált, majd más férfihez hozzáment és ismét egyedül maradt feleséggel (Deut 24,1–4; vö. Jer 3,1).
5. Mágia: „Ne forduljatok halottidézőkhöz, és ne tudakozódjatok jövőmondóknál, mert tisztátalannokká teszitek magatokat velük. Én, az Úr, vagyok a ti Istenetek!” (Lev 19,31); és „Ha valaki halottidézőhöz és jövőmondóhoz fordul, és követi őket a paráznságban, ellene fordulok az ilyen embernek, és kiirtom népe közül” (Lev 20,6). Ez az alapja Ex 22,17 kategorikus tilalmának is: „Varázsló asszonyt ne hagyj életben!”.

menstruáció, különböző folyások, valamint a 'lepra' utáni megtisztulással Lev 12–16 előírásai foglalkoznak.

⁵ A makulával rendelkező, 'hibás' állat vagy ugyanilyen (testi hibás) pap nem tisztátalannak, hanem profánnak (חל) minősül. A szentélybe nem lehetett bevinni és feláldozni 'hibás' állatot, az ilyen pap nem mutathatott be áldozatot — egyébként beléphetett, és hasonlóképpen a közrendű is.

⁶ A rendszerről ld. W. D. Davies, *The Territorial Dimension of Judaism. With a Symposium and Further Reflections*, Minneapolis: Fortress 1991, 13. o.

A fenti helyek közül a Szentség Törvénykönyvébe tartozó Lev 18,27–30 fejezi ki legjobban a tisztátalanságokkal kapcsolatos (egyébként több más helyen is megfogalmazott) felfogást: „Ezek az utálatos dolgok tisztátalanná tették az előttetek ott lakó embereket, akik elkövelték őket, mind pedig az országukat. Ha ti is tisztátalanná teszitek, nemde titeket is kiokád, mint ahogy kiokádta az előttetek itt lakó nemzeteket? ... Tartsátok meg tehát törvényeimet ...”⁷

A Templomtekercs a qumráni barlangokban talált könyvtár fontos darabja, és meghatározó mű lehetett a 'szövetségkötők' vallási gyakorlatának kialakításában. Az irat minden valószínűség szerint még az elkülönült közösség létrejötte (Kr. e. 2. sz. közepe) előtt keletkezett, a Kr. e. 3. sz.-ban, esetleg még ennél is korábban. A közösséget, amelynek a mű szól, a szöveg 'Izrael'-nek nevezi; a szituáció az 'ígéret földjére' való belépést közvetlenül megelőző idő. A mű kerete: Mózesnek adott kinyilatkoztatás a Sínai hegyén, ahol Isten, egyes szám első személyben elmondja, mit és hogyan kell tenniük, amikor a földre belépnek. A mű szövegét alkotó kinyilatkoztatás természetesen a babiloni fogság utáni 'belépők'-nek szól, annak a csoportnak, amely a qumráni közösségnek és a Kr. e. 2. sz.-ban Júda területén élő esszénusoknak az őseit, szellemi elődjait jelentette. A Templomtekercs tartalma nem teljesen új: azokat az előírásokat, a Deuteronomium, a Leviticus és a Numeri bizonyos törvénykező részeit foglalja össze, egészíti ki és rendezi újjá, amelyeket az egyiptomi kivonulást és a Színai-hegyi törvényadást követően az 'ígéret földjére' lépő törzsek kaptak a pusztában. A Templomtekercs szövege nem a bibliai sorrendet követi, hanem tematikusan halad. A törvényeket nem megismétli, hanem rendszerezi, egyezteteti és helyenként kiegészíti.⁸

A Templomtekercs is az Isten és 'Izrael' közötti szövetség gondolatával indul (II. col.). Isten ezután részletes utasításokat ad az Ő helyes tiszteletének részleteiről: a szentély felépítéséről és méreteiről (III–VII. col.), a berendezésekről (VII–XI. col.), az áldozatokról és az oltárról (XI–XII. col.), a rendszeres áldozatokról (XIII–XXIX), a szentély külső épületeiről (XXX–XXXV), az udvarokról (XXXVI–XLV). A tisztasági előírásokat főleg a XLVI–LI. fejezetek tartalmazzák (a szentélyre és a szentély városára vonatkozóan (XLVI–XLVIII), tisztasági előírások Izrael városaira (XLVIII–LI), azonban más részekben is szó esik róluk: bírákról és tisztviselőkről (LI), bálványimádás tilalma és áldozati állatokról (LI–LIII), eskükről és fogadal-

⁷ A Szentség Törvénykönyvének összeállítója tehát Kanaán területét nemcsak az 'ígéret földjé'-nek tekintette — annak a területnek, amelyet az isteni ígéret értelmében a választott nép örököl, és amelynek elnyerése érdekében az Istennel kötött szövetséghez ragaszkodnia kell —, hanem szentnek is, amellyel kapcsolatban a szentre vonatkozó bizonyos megkötöttségek érvényesülnek.

⁸ A Templomtekercs forrásairól és szerkezetéről ld. A. M. Wilson–L. Wills, *Literary Sources for the Temple Scroll*, HTR 75 (1982) 275–88; M. O. Wise, *A Critical Study of the Temple Scroll from Qumran Cave 11*, SAOC 49, Chicago: Oriental Institute 1990; F. García Martínez, *Sources et rédaction du Rouleau du Temple*, Henoch 13 (1991) 219–52; D. D. Swanson, *The Temple Scroll and the Bible. The Methodology of 11QT*, STDJ 14, Leiden: Brill 1995.

makról (LIII–LIV), aposztázia tilalma (LIV–LV), papokkal és lévitákkal kapcsolatos előírások, királytörvények (LVI–LIX), vegyes előírások papi kötelességekről, tanúkról, hadviselésről, a lázadó fiúról, akasztással büntetendő bűnökről és szexuális kapcsolatokról (LX–LXVI).

Az irat címzettje tehát 'Izrael', amelyet az irat az 'ígéret földjére' lépő szent népként emleget. Mint szenteknek be kell tartaniuk a mózesi Törvény előírásait — pontosabban annak a Templomtekercsben újra fogalmazott és magyarázatokkal kiegészített parancsait. Ez a gyakorlat az, ami megkülönbözteti és elkülöníti őket 'a föld lakói'-tól — akiket, akárcsak Ezra könyve, a maga visszatérőiehez intézett szavaiban — régi kánaáni népnevekkel (emóri, jebúsi, hivvi stb.) nevez.⁹ Csak a Törvényt betartók nyerhetik el a 'földet', Kánaán földjét — a Törvényt be nem tartó, utálatos gyakorlatot folytató 'népek'-et pedig Isten kiirtja, eltörli onnan. A betartandó parancsolatok köre lényegében azonos a bibliaival, vannak azonban változások és hangsúly-eltolódások.

A Templomtekercs az **étkezési törvényeket** már úgy említi, mint amelyek be nem tartása beszenyyezi a szent népet: „Utálatos dolgot [חועבה] nem ehettek, mivel te szent vagy az Úr, a te istened számára” (XLVIII. 6–7).¹⁰

Hasonlóan tisztátalanságot idéznek elő az irat felfogása szerint a **gyászt** kifejező bizonyos testi jelek és más jelek (tetoválás): „... nem vagdalhatjátok meg magatokat, és nem csinálhattok kopasz foltot a szemeitek közé halottért ... és testetekre semmilyen tetovált jelet ne írássatok”, és összegezve: „mivel **szent nép** vagy az Úrnak, a ti isteneteknek. Ne tegyétek tisztátalanná országotokat” (XLVIII. 10).¹¹

A Templomtekercs a következő záradékkal ismétli a deuteronomiumi tilalmat, amely szerint nem lehet **holttestet** éjszakára a fán függve hagyni¹²: „és ne tedd **tisztátalanná a földet**, amelyet én adok neked birtokul” (LXIV. 11–12).

Tilos továbbá a szövetségkötés és házasság 'az ország lakóival', mivel az bálványimádásra csábíthat (II. 1–15, vö. Ex 34,10–16) — a Templomtekercs ezt az eltévelyedést a 'zenut' kategóriájába sorolja (hűtlenség a szövetség istene iránt), és a 'zenut' eseteihez hasonlóan a földet beszenyyező vétségek közé sorolja, amely lehetetlenné teszi a föld birtokba vételét.

A halottal kapcsolatban a Templomtekercs előírása: „ne tégy úgy, ahogy a 'népek' tesznek: akárhol eltemetik halottaikat, akár a házuk belsejében is temetnek. Ti viszont különítsetek el országotokon belül helyeket, ahová halottaitokat temessétek”. Következésképpen Izraelről nem feltételezi, hogy követi ugyanazt a gyakorlatot,

⁹ Vö. Ezra 9,1–2.

¹⁰ Vö. Lev 11, különösen 44–45 sorok.

¹¹ Vö. Deut 14,1–2.

¹² Vö. Deut 21,22–23.

hanem nekik csak az arra kijelölt helyeken lehet halottaikat eltemetni:¹³ „négy város között hagyjatok helyet, hogy oda temessenek” (XLVIII. 11–17).

A kanaánita kultuszokat, 'bálványmádást' a Templomtekercs ismételten mint 'zenut'-t említi, kategorikusan a földet beszennyező bűnként határozva így meg az idegen istenek kultuszát. A Templomtekercs magyarázatai tehát kiterjesztenek és rendszereznek. Kiterjeszti a 'földet beszennyező bűnök' kategóriáját az étkezési tilalmak megszegésére (a bibliaiban csak a vér fogyasztása tartozik ide) és a bálványimádásra (azzal, hogy a zenut kategóriájába sorolja). Rendszerez akkor is, amikor, bizonyos testi tisztátalanságok (halott vér, lepra), kiemelt eseteiből láthatóan tovább finomítja profán és szent kategóriáit. Pl. 'városaitokban', vagyis profán helyen levágott tiszta állat bőre nem tiszta a szentély számára (XLVII. 7–18), ha várandós nő magzata meghal, az asszony is tisztátalan lesz, miként a sír (L. 10–16).

A Templomtekercséhez hasonló elvek szerint magyarázza a mózesi Törvényt a *Néhány megjegyzés a Törvény betartásáról* (4Q394–399, 4QMMT) című irat¹⁴ is. Ez a Kr. e. 2. sz. közepén keletkezhetett levél, az egyetlen primer dokumentuma a közösség és a külvilág máshonnan (Habakkuk-peser) ismert konfliktusának. A levelet valószínűleg a telepen élő közösség vezetője — az Igaz Tanító — írta, a csoportot vezető papok nevében is (erre utal a szövegben használt többes szám, első személyű alany). A levél írója világosan vázolja, mi az ő álláspontjuk bizonyos tisztasági kérdéseket és ezek betartását illetően. A levél visszatérő fordulata a 'mi pedig elkülönülünk'. Paleográfiai alapon az irat a Kr. e. 2. sz.-ra datálható. A levél címzettjei a jeruzsálemi papság tagjai lehettek. A levél tartalma: a Templomtekercsből is ismert naptár, továbbá bibliai előírások megismétlései, szigorításokkal. A levél szerint a pogányok gabonájából vitt áldozat tisztátalannak számít. A szerzők vakokkal, siketekkel kapcsolatban megszorításokat látnak helyesnek a kultusz tekintetében. A 'vörös üsző' feláldozása (vö. Lev 19) utáni megtisztulást szigorúbban értelmezi, mint vitapartnereik, és a levélírók felfogása szerint a folyadékok nem alkotnak válaszfalat a tiszta és tisztátalan között. Tilosnak tartják a papok házasságát közrendű nőkkel,¹⁵ és más kérdésekben is szigorúbbak kortársaiknál.

A *Damaszkuszi irat*-nak nevezett műnek (CD) számos töredéke került elő a IV. sz. barlangból. A töredékek alapján az irat szövege bővebb, mint amit a középkori kéziratok hagyományból eddig ismertünk. A barlangokban talált 'függelék' szövege gyakorlati kézikönyvet alkothatott egyes, tisztasággal kapcsolatos esetek eldöntéséhez. A kiegészítések elsősorban (de nem mindig!) fizikai tisztasággal kapcsolatos magyarázatok. Valószínűleg ez képezte eredetileg a gyűjtemény zömét, és a ma ismert, középkori kéziratokban fennmaradt összefüggő rész (a Toborzó Irat és a pe-

¹³ Részletesen erről ld. Yadin, *The Temple Scroll*, Jerusalem 1977, vol. I, 332.

¹⁴ Kiadása: E. Qimron, J. Strugnell (eds.), *Miqsat Ma'ase ha Torah. Discoveries in the Judaean Desert X*, Oxford: Clarendon Press 1994.

¹⁵ A Biblia csak a főpap számára írja elő, hogy papi családból nősüljön. Papok számára nincs ilyen előírás, ld. Lev 21,1–13.

ser-sorozat) egy ezekhez írt bevezető volt. A magyarázatok zöme valószínűleg gyakorlati problémák nyomán keletkezett: az irat megtiltja, hogy alkalmazzanak fogásba vitt, pogány szolgálatba állt lévitát, vagy aki bármely okból kimaradt a 'hűség' köréből (4Q266 5. II. 4–14). A meggyógyult 'lepra' után a személy tisztává nyilvánításának előírásai közé tartozik, hogy a pap megállapítsa a betegség megszűntét. A *Damaszkuszi irat*ból származó töredék részletesen előírja, hogy a pap számlálja meg a kiütéses folton a hajszálakat, és „ha élő (hajszálak) adódtak az elhaltakhoz a hét nap alatt, akkor (a személy) tisztátalan; ha azonban élő (hajszálak) nem adódtak az elhaltakhoz, és az ér tele van vérrel, és az élet szelleme fel és le jár rajta keresztül, ez a kiütés [meggyógyult]. Ez a lepra törvényeinek szabályzata Áron fiai számára, hogy képesek legyenek különbséget tenni a [tisztá és a tisztátalan] között” (4Q266 frg. 6. 11–13).¹⁶ Hasonló részletességgel jár el ütéstől származó folt esetén (4Q269 frg. 7. 8. sor). Vérzésben szenvedő nő, nő a szülés utáni tisztulási idő lejártáig ne egyen semmi megszentelt dolgot és ne lépjen a szentélybe, „mivel az főbenjáró bűn” (4Q266 6). Folyásban szenvedő férfi és vérfolyásban szenvedő nő (Lev 15) állapotaival kapcsolatban előírja, hogy „legyen 12 könyök távolságra a tiszta ételektől” (4Q274=4QTohorot/a 1–2. sor).

4Q265 frg. II. 11–17, a Genesis elbeszélésének magyarázatát tartalmazza Ádám és Éva teremtéséről. Az aktust az interpretáló szöveg születésnek fogja fel, és a mózesi Törvény újszülöttek tisztátalanságára vonatkozó előírásai¹⁷ szerint értelmezi. Ádámot nem az Édenben teremtik, „mivel szent az Éden kertje”, következésképpen semmi tisztátalan nem érintkezhet vele. Ádámot tehát csak tisztátalansága idejének letelte, összesen negyven nap után viszik be a kertbe. Éva tisztátalansága viszont összesen nyolcvan napig tart (ennek alapja, hogy a Leviticus különböző időtartamot határoz meg fiú, illetve lány születése esetén), ennek letelte után ő is beléphet a kertbe.

A töredékek a fizikai tisztátalanságokon túl etikaiakat is említene: „Továbbá ne adja a nőt olyanoknak sem, aki nem illik hozzá,] mivel az *kilajim*,¹⁸ [akárcsak ökör és szamár, gyapjú- és lenruha együtt]” (4Q269 frg. 9. 2–3). „Senki férfi ne vigyen be olyan nőt] a szent szövetségbe, aki [szexuális] [tapasztalattal rendelkezik, akár atyja házában ismerte meg azt,] akár özvegyként, amikor [férfival hált, miután megövezgyült. És senki olyan nőt, akinek] híre rossz volt lánykorában, [atyja házában, ne vegyen el senki, hacsak nem vizsgálják meg] megbízható nők, [kiváló tudásúak, a Felügyelő megbízásából — azéből, aki a So]kak fölött áll. Azután [elveheti a nőt.]” (4Q269 frg. 9. 4–8). „... semmiféle aranyat és ezüstöt, [és rezet és] ólmot és ó[nt, amelyekből a pogányok bál]ványokat készítenek; senki se vigye ezeket a tiszta ételek közé, hanem csakis új (dolgok)ból vigyen, az olvasztókemencéből” (4Q271 frg. 2. 8–10).

¹⁶ Lev 13,29–37 a hajás fejbőrön levő 'lepra' esetére kevésbé részletes előírásokat tartalmaz.

¹⁷ Lev 12,1–6.

¹⁸ Két különböző dolog egybefogásának tilalma, ld. Lev 19,19; Deut 22,9–11.

I. TISZTASÁG A QUMRÁNI ELBESZÉLŐ HAGYOMÁNYBAN: A VIRRASZTÓK TETTEI

1Henok 6–11 elbeszélése alapvető a qumráni irodalmi hagyomány és az irányzat gondolkodásának történetében. A szövegrész, amelyre utaltunk, voltaképpen két történetet tartalmaz¹⁹. A Semihazáról és társairól szóló elbeszélés 1Hen 6,1–7,62-ben olvasható, míg 8,1–4 egy másik történetet mond el egy Aszaél nevű Virrasztóról és társairól. Mindkét történet párhuzamos Gen 6,1–4 elbeszélésével, amelyben az 'istenfiak' lemennek az 'emberek lányai'-hoz és gyermekeket nemzenek velük; 'üzennetük' azonban eltér a maszoréta szövegben olvasható történetétől. A Henok-könyv hagyományában a hagyomány lényegét a Semihaza-elbeszélés tartalmazza; az Aszaél-történet magyarázni és kiegészíteni látszik az előbbit. A Semihaza-történet szerint az 'ég fiai' (6,2), akiket a szöveg a továbbiakban 'Virrasztók'-nak (עִירִין) nevez, meglátják az emberek lányait, megkívánják őket, és elhatározzák, hogy leszállnak hozzájuk. Vezetőjük, Semihaza (שְׁמִיחָה) azonban bűnösnek tartja a tervet, amelyért nem kívánja egyedül viselni a felelősséget (6,3); ezért a Virrasztók, tervük érdekében esküvel szövetekeznek a Hermon-hegyen (1Hen 6,6)²⁰. Ezután a Virrasztók „... kezdtek lejárni hozzájuk és bemocskolódni velük. Boszorkányságra, mágiára és 'gyökérvágás'-ra kezdtek tanítani őket, és megismertették velük a füveket...” (7,1). A nők teherbe estek tőlük, és gyermekeket szültek, akik, felnőve óriások lettek. Az óriások „felfalták az emberfiak minden munkáját, az emberek pedig nem tudták már elviselni őket.” (7,4). Ezt követően az óriások kezdik felfalni az embereket, majd „... vétkezni kezdtek minden szárnyas és földi élőlény ellen és a csúszómászók ellen, amelyek a földön csúsznak, valamint a vizek és az ég ellen, hogy felfalják a rajtuk élők húsát; és vért fogyasztottak. [Ekkor a föld bevádolta a bűnösöket mindazokért, amik rajta történtek” (7,5–6)²¹.

Ezek tehát a bűnök, amelyek a vízőzön büntetéséhez vezetnek (1Hen 9,1 ff); a történet tehát a katasztrofális büntetés igazolására szolgál.

¹⁹ A kutatók már korábban két elbeszélést különítettek el 1Henok 6–11-ben, ld. A. Dillmann, *Pseud-epigraphen des Alten Testaments*, in Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, 2ed., 12.352; B. Beer, in E. Kautzsch (hrsg.) *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen: Mohr (Pauls Siebeck) 1900; R. H. Charles, *The Book of Enoch*, Oxford: Clarendon Press 1893, 13–14. Később P. D. Hanson, *Rebellion in Heaven, Azazel and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6–11*, JBL 96 (1977) 197–233 és G. W. E. Nickelsburg, *Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6–11*, JBL 96 (1977) 383–405 szintén a két forrás elméletét erősítették meg, míg D. Dimant, *The „Fallen Angels” in the Dead Sea Scrolls and in the Apocryphal and Pseudepigraphic Books Related to Them*, Jeruzsálem, kiadatlan disszertáció 1974, 23–72, a szövegben egy történet három változata olvasható.

A motívum az arámi חָרָם 'csküt tenni', és a חֶרְמוֹן helynév hasonlóságon alapul.

A J. T. Milik által rekonstruált arámi szöveg alapján; ld. Milik 1976, 166–167.

A történet háttérét és jelentését illetően számos elmélet született.²² Úgy vélem, a történet kulcsszavai alapján a tisztátalansággal és bűnnel kapcsolatosak: a מִנְחָה, 'beszennyeződni' ténye, ami a Virrasztók és a földi nők kapcsolatának eredménye lesz (...). A Virrasztóktól származó óriások bűnei: kannibalizmus, továbbá a föld, a vizek és a levegő állatai ellen elkövetett bűnök, valamint vér fogyasztása (1Hen 7,4–5) — ezek miatt vádolta be a föld „a bűnösöket mindazokért, amik rajta történtek” (1Hen 7,6). A fenti bűnök közös jellemzője: valamennyi a tisztátalanság fogalmával kapcsolatos. A Virrasztók és az emberek lányainak kapcsolata — akár még külön is megsértettek valamilyen, szexuális kapcsolatot szabályozó előírást²³, akár nem, önmagában véve tisztátalan, mivel megsérti a különböző csoportok között emelt határ átlépésének bibliai törvényben előírt tilalmát (*kilajim*, Lev 19,19; Deut 22,9–11).²⁴ A Virrasztók és a földi nők kapcsolatát egyébként a *Damaszkuszi Irat*, amely ismeri a történetet, a 'zenut' egyik példaként idézi, szexuális tilalom megsértéseként, amely, a bibliai törvény felfogása szerint beszennyezi a földet.²⁵ A Semihaza-történetben említett többi bűn ugyancsak a föld beszennyezését eredményezi. A gyilkosság, Num 35,33 szerint ugyancsak a földet beszennyező bűn.²⁶ A mágját a mózesi törvény számos alkalommal említi úgy, mint tisztátalanná tevő gyakorlatot (egy helyen, Lev 19,26-ban a vér fogyasztásával együtt említi).²⁷ A mágia és büntetése valamilyen módon a földdel is kapcsolatban áll: Deut 18,9–14 szerint a kanaánitákat

²² D. Suter, *Fallen Angel, Fallen Priest: The Problem of Family Purity in 1 Enoch 6–16*, HUCA 50 (1979) 115–35 szerint a történet alapja a fogság utáni kor papi gyakorlata és a papok vegyes házasságai lettek volna; hasonlóképpen a perxa kori vegyes házasságok gyakorlatában (ezek ellen lépett fel Ezra is) keresi a történet eredetét R. Rubinkiewicz, *The Book of Noah and Ezra's Reform*, FO 25 (1988) 151–55. G. W. E. Nickelsburg, *Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6–11*, JBL 96 (1977) 383–405 c. cikke a történet háborús motívumára összpontosítva a diadokhosz-háborúk élményét véli meghatározónak a történet születésében.

²³ Ld. lev 18. A 27–29. versek megjegyzése szerint elkövetésük mind az elkövetőt, mind a földet (országot) tisztátalanná teszik, és az elkövető pusztulását eredményezik.

²⁴ Lev 19,19 szerint „Tartsd meg törvényeimet. Barmaid között ne pároztass két különböző fajtát, földedbe ne vess két különféle magot, ne hordj magadon két különböző fonálból szőtt ruhát”.

²⁵ Lev 19,29: „Lányodat ne alacsonyítsd le azzal, hogy bárkinek odaadod, így országod nem lesz szennyezett és gyalázatos”.

²⁶ „Nem szabad megfertőznötök a földet, ahol laktok. A vér ugyanis megfertőzi a földet. S a földnek a rajta kiontott vérért nem lehet mást adni jóvátételül, mint a vér kiontójának vérért. Tehát ne szennyezzétek be a földet, ahol laktok, mert én is ott élek. Mrt én, az Úr, Izrael fiai között lakom!” A gyilkosságot megtisztítás kell kövesse. Ha a gyilkos ismeretlen, a helység lakosainak kell gondoskodniuk a megtisztításról, ld. Deut 21,1–9; hasonlóképpen akkor, ha a halott harcban esett el, Num 31–19. A vér és a föld kapcsolatának felfogása a Káin-történetben is nyilvánvaló, ahol Isten így szól a gyilkos Káinhoz: „öcséd vére felkiált hozzám a földről” Gen 4,10.

²⁷ Lev 19:31: „Ne forduljatok halottlátókhoz, ne keressétek fel a jósokat, mert beszennyezzétek magatokat. Én vagyok az Úr, a ti Istenetek”. Lev 20,6 szerint „Aki halottlátókhoz vagy jósokhoz megy, hogy velük együtt varázslást űzzön, az ilyen embernek ellene fordulok és kiirtom népéből”. Ex 22,17 tilalma: „Jósónt ne hagyj életben”.

Jahve e miatt a bűn miatt úzi ki a földről az izraeliek előtt, ez az oka annak, hogy elveszítik földjüket²⁸.

A Semihaza-történetben említett további, a földet beszennyező bűnök — a föld, víz és levegő állatai ellen elkövetett vétségek — jelenthetik az étkezési szabályok megszegését, tisztátalan állatok fogyasztását, valamint tiszta állatok fogyasztását tisztátalan körülmények között, pl. elhullott vagy vadállat által széttépett állat fogyasztását (vö. Lev 11,39 f, 17,15; 22,8). A szövegben ugyancsak említett vér fogyasztása a vér fogyasztása tilalmának megszegését jelenti (vö. Lev 17,13–14)²⁹. A vér fogyasztásának tilalma külön és nyomatékosan megjelenik számos bibliai szövegben, egyszer a Noé-féle törvények között (Gen 9,4; Lev 19,26 és másutt).

Összegezve, Semihaza és a Virrasztók történetének Hénok könyvében olvasható változata szerint a bűn eredete a földet beszennyező bűnök elkövetésében található. A bűnök: etikai tisztátalanságok sorozata; az ezt követő büntetés egyben a föld megtisztítása.

II. TISZTASÁG BIBLIAI NARRATÍV SZÖVEGEK INTERPRETÁCIÓJÁBAN

Említettük már a 4Q265 számú szöveget, amely a tisztasági szemlélet alapján magyaráz egy bibliai elbeszélést, Ádám teremtesének történetét. Ez a szemlélet más, hosszabb bibliai elbeszélések magyarázata során is érvényesül. A *Genesis Apocryphon*-ban a Noé-történethez és Ábrahám egyiptomi tartózkodásának történetéhez fűzött kiegészítések és változtatások két női szereplő, Batenos (Noé anyja) és Sára tisztaságának igazolására szolgálnak. Mindkét elbeszélést részletes földrajzi leírás, a föld elnyerésének (Noénak, Ábrahámnak) demonstrálása egészíti ki.

A Noé-történethez hozzáadott kiegészítések: Noé leendő szüleinek párbeszéde a születendő gyermek eredetéről, valamint a részletes leírás arról, hogyan osztotta fel a földet Noé fiai között. Mindkét kiegészítésnek van bibliai alapja (Gen 5,28–29, értesítés Noé születéséről; Gen 9,1.18–19 Noé fiai betöltik majd a földet), a kiegészítések ezekhez kapcsolódnak.

Az első hozzáadás háttere a vízözönt megelőző korszak, amelyet azonban a mű szerzője 1Henok hagyománya szerint mutat be. A jelenet eléggé különös: a házaspár, Lámek és Batenos párbeszéde arról folyik, kitől is származik Batenos születendő gyermeke. Batenos bizonygatja, hogy a gyermek Lámeké, nem pedig — mint férje feltételezi — a Virrasztók (עִירִין) valamelyikétől származik (ez a terminus vilá-

²⁸ Deut 18,9–14 a varázslók hosszú listáját adja. Gyakorlatuk utálatos az Úr számára, és „a te Istened e miatt az utálat miatt úzi el ezeket a népeket előled”.

²⁹ Utóbbi különösen szigorú előírás. Büntetése, hogy „aki eszik belőle, azt ki kell irtani” (Deut 17,14).

gosan utal arra, hogy a *Genesis Apocryphon* szerzője I Henok hagyományát tartja szem előtt, amikor Noé születéséről beszél. Tudjuk, hogy ez a hagyomány a Virrasztók és a földi nők kapcsolatát tisztátalanná tevőnek tartotta, és olyannak, amelyből egy sor, a földet tisztátalanná tevő bűn származott. Batenos gyermeke tehát, amennyiben valamely Virrasztótól származna, nemcsak házasságtörő, hanem tisztátalan kapcsolatból is származna. Ezt a kételyt osztatja el a házaspár dialógusát követő kinyilatkoztatás, amely bizonyossá teszi, hogy a születendő gyermek igaz eredetű, nem a Virrasztók egyikétől származik.

A másik hozzáadás Noé történetéről a leírás arról, hogyan osztotta fel a földet Noé fiai között, a VII. 1–2-ben olvasható kinyilatkoztatás azonnali realizációját jelenti, amelyben (VII. 1–2) Noé birtokba veszi a földet.

Az Ábrahám és Sára egyiptomi tartózkodásáról szóló elbeszélésben (vö. Gen 12,10–20) szintén megtalálható egy hasonló típusú kiegészítés-pár: Sára tisztaságának igazolása. A kulcs-szó itt Ábrahám szavaiban található: ha Sárát elveszi tőle a fáraó, ezzel az asszony tisztátalanná válik férje számára (שמה מני, XX. 15). Ábrahám szavainak alapja Deut 24,1–4, amely szerint az elvált és újra házasságot kötött nő újabb válása után nem köthet ismét házasságot első férjével, mivel annak számára tisztátalanná vált. Ábrahám aggodalma tehát nem egyszerűen az, hogy Sárát elveszik tőle és nem kapja vissza (és akkor nem valósulhat meg az utódokról szóló ígélet), hanem hogy ha Sárát visszakapja is, az tisztátalan lesz számára (és az ígélet szempontjából ez ugyanazzal az eredménnyel jár). Sára tisztasága elengedhetetlenül szükséges Izsák születése szempontjából, aki majd Ábrahám örököse és a neki ígért föld birtokosa lesz.

Genesis Apocryphon elbeszélésében Isten, Ábrahám könyörgésére a coáni fáraót és udvarát impotenciával sújtó 'gonosz szellem' jelenik meg, és a szellemet csak Ábrahám képes elűzni, kézzel a fáraó hajlandó Sárát visszaadni (XX. 16–31). A Genesis Apocryphon másik központi motívuma az Ábrahámnak adott föld, amely a Nílustól az Eufratészig terjed (XXI. 9–21)³⁰. A neki adott földet Gen 15. terminusaiban határozza meg, ahol az Ábrahámnak ígért föld a Nílustól az Eufratészig terjed. A Genesis Apocryphon ezt követő része Gen 15,18–21 exegézise. Ábrahám bejárja a neki adott területet (XXI. 15–19 — vö. Gen 13,14–18, ahol, a kontextus alapján, az Ábrahámnak megmutatott földet csakis Kánaán területével azonosíthatjuk).

Egy másik, exegetikai mű, a 4Q252 (a szöveg elnevezése korábban *Peser Genesis* volt) a Genesis elbeszélés-sorozatából olyan történet-párokat idéz fel, amelyek bű-

³⁰ Vö. az Ábrahám Egyiptomba érkezéséről szóló elbeszéléssel: a Níluson való átkelés után belép „Hám fiainak földjére, Egyiptom országába”, XIX. 12–13.

nösökről illetve igazakról szólnak.³¹ A bűnös etikai tisztátalanságot követ el és elveszti a földet, az igaz elnyeri a földet vagy uralmat. A párok:

1. a vízözön előtti emberiség, (a Virrasztók és a földi nők kapcsolata), korszakuk lejárt és Noé megmenekülése a vízözönből (naptári bővítésekkel a vízözön pontos időtartamáról és szakaszairól, a qumráni 364 napos naptár rendszerének megfelelően), Noé 'földet érése';
2. Kanaán megátkozása és alávétettsége rokonainak (ok: apja megsértett egy szexuális tilalmat) és Ábrahám megérkezése Kanaán földjére, Isten szövetségkötése Ábrahámmal;
3. Szodoma és Gomorra lakóinak bűne (háttér: egy szexuális tilalom megszegése) és az aqéda-jelenet (Izsák áldozatul való felajánlása, Gen 22) (Ábrahám kiérdemli a szövetséget), az Izsáknak adott áldás.

A sorozatot lezáró cezúra a szövegben egy jóslat Amálek megsemmisítéséről. Ezt követően újabb sorozat kezdődik, ahol azonban már a Jákob-áldás (Gen 49, Jákobnak halála előtt fiaira egyenként mondott áldása és sorsuk meghatározása) az interpretáció alapja.

4. Rúbén elítélése (szexuális tilalom megszegése) és Júda örök uralma, Jákob többi fiának adott áldás.

Az ugyancsak a műhöz tartozó, azt feltehetőleg lezáró Maleaki-prófécia (Mal 3,16–18) tartalmazza az exegézis elvi alapját: „... Akkor ismét meglátjátok, mi a különbség az igaz és a gonosz között, [aközött, ha valaki Istent szolgálja, és ha nem.]... az igaz; a [...]t illetően pedig [...] (4Q253a=4QCommentary on Malachi frg. 1. I.).

A Damaszkuszi Irat szintén tartalmaz rövid narratív exegetikai részt. Ilyen a II. 17–III. 10 történeti áttekintése, amely a 'zenut' példái és ellenpéldái („ebben tévelyegtek”) alapján értékeli az emberiség Mózes előtti történelmét:³²

1. A 'bukott angyalok' története (II. 17–21)
2. Noé fiainak és családjaiknak bibliai hagyománya „ebben tévelyegtek Noé fiai, és családjaik ez által jutottak pusztulásra” (III. 1).

³¹ A szöveg részletes elemzését ld. I. Fröhlich, *Themes, Structures and genre of Pesher Genesis. A Response to George J. Brooke, The Jewish Quarterly Review LXXXV* (1994) 81–90.

³² Részletes elemzése: I. Fröhlich, *Biblical Narratives in Qumran Exegetical Works*, in: H.-J. Fabry, A. Lange, H. Lichtenberger (hrsg.), *Qumranstudien. Vortage der Teilnehmer des Qumranseminars auf dem internationalen Treffen der Society of Biblical Literature*, Münster, 25–26. Juli 1993, Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht 1996, 11–124. A szóban forgó szöveg elemzése a 119–122. oldalon.

3. Ábrahám, Izsák és Jákob kora — egy bűn nélküli korszak, Ábrahámnak köszönhetően, aki megtartotta a parancsolatokat: „Ábrahám nem ezt követte, és 'barát'-ként 'ment fel' (III. 2)³³,
4. „Jákob fiai ebben tévelyegtek, és megbűnhődtek, tévedésüknek megfelelően” (III. 4–5) — alapja a Rúbénról és Bilháról szóló közlés (Gen 35,22) lehet, amely szerint Rúbén Bilhával, apja ágyasával halt (etikai tisztátalanság elkövetése).
5. Az ötödik példa az egyiptomi fogságé, amikor „fiaik pedig Egyiptomban makacs szívvel jártak, olyannyira, hogy szövetkeztek Isten parancsolatai ellen, és mindenki azt tette, ami saját véleménye szerint helyes volt; továbbá elfogyasztották a vért” (III. 5–10) — a bűn feltehetőleg bálványimádás, etikai tisztátalanság.³⁴

A fenti példák és vázlatos elemzések alapján feltételezhető tehát, hogy a qumráni közösségnek nemcsak a fizikai életében volt fontos az étkezéssel és általában az emberrel kapcsolatos fizikai tisztátalanságokra vonatkozó bibliai előírások betartása. A Törvényt magyarázó irodalmukban foglalkoztak az ugyancsak bibliai eredetű, ún. etikai tisztátalanságok kérdéseivel is, sőt, a szövegek alapján kirajzolódik egy az etikai tisztátalanságokat komolyan figyelembe vevő szemléleti rendszer is. E rendszer alapján értékelték a korábbi írott hagyományt, a bibliai elbeszéléseket is.

³³ Azaz tettei alapján ilyennek fogadta el Isten. Ábrahám mint 'istenbarát' (Istent szeretőként — vagy talán inkább Isten szeretettjeként) szerepel még: Iz 41,8-ban. A hagyományhoz ld. még Jub 17,18; 19,9; Jak 2,23; Korán 4.szúra 124.

³⁴ Ezékiél 10,5–10 is a bálványimádás és a Jahve iránti hűtlenség idejeként értékeli az egyiptomi szolgaság korszakát.



Qumrán-kutatás újszövetségi vonatkozásai

I. A PROBLÉMÁK

Egyrészt mindenki azt látja igazolva, hogy Qumrán az esszénus közösség, egy telepe, melyet antik források említenek **Philon**,¹ **Josephus Flavius**,² **Euszebiosz**,³ idősebb **Plinius**.⁴

Amit 1947-ben és ezt követően felfedeztek, azt mindenki igyekezett azonosítani azzal, amit előzőleg az esszénusokról tudott.⁵

A legnagyobb probléma, hogy senki sem találta meg az élő közösséget, hanem csak egy közösség archeológiai nyomait, temetőjét és egy halom írást.

A másik probléma, hogy a talált leleteket mindenki műveltsége és hitállása szerint igyekezett azonosítani. **P. De Vaux** a keresztény egyházban található keresztény szerzetesi közösségben használt fogalmakkal írja le ezt a közösséget.⁶

¹ Philon *Quod omnis probus* 12 (75)–13 (91)

² Flavius, J.: *Zsidó háború* II. 8,2–13; *Zsidók története* XIII. 5,9 és XVIII. 1,2.

³ Euszebiosz *Preparatio evangelica* (ed. Mras, K.) VIII. 11,1–18 *De vita contemplativa*.

⁴ Plinius: *Naturalis Historia* 15/73. Ezen kívül elszórt megjegyzéseket találhatunk még Szünesziosz és Hegeszipposz műveiben, melyeket Euszebiosz hagyományából ismerünk *Egyháztörténet* IV. 22,4–7.

⁵ További antik szerző Hüppolitosz *Refutatio omnibus haeresium* IX, 18–19 természetesen zsidó eretnek mozgalomnak akarta beállítani az esszénusokat. További szerzők Epiphanosz *Panarion* X, 24–35, Jeromos *De vir illustribus* XI, Filasztrius *Diversarum hereseos Nilus: Tractatus de monastica exercitatione*, Sevillai Izidor *Etimologie* 5. Ld. ezek elemzését Adam, A. és Burchard, C. *Antike Berichte über die Essener*, New York 1972.

⁶ Vaux R. De: *Archeology and the Dead Sea Scrolls*, London 1973.

Johann Maier⁷ a korai zsidóság fényében írta le a qumránban egykor élt közösséget és Josephus nyomán Róma ellenes zsidó vallási csoportot látott benne, amelyet az „igazság tanítója” határozott meg, akinek a közösségben betöltött funkciója talán hasonló lett volna Jézus funkciójához. Hasonló, de nem ugyanaz!

II. A KÉRDÉSEK

Henz Josef Fabry⁸ fölteszi a kérdést, volt-e hatása ennek a csoportnak a keresztény közösségre? A qumráni iratok segítenek-e jobban megérteni a kereszténység kezdetét vagy sem? Azonnal megkérdezi azt is, hogy vajon mivel magyarázzuk azt a tényt, hogy a qumráni iratok egyetlen konkrét utalást sem tartalmaznak a keresztényekre, mint ahogyan a keresztény iratok sem utalnak Qumránra?

A kutatások előrehaladtával kérdések egyre szaporodnak a közösségről és a könyvtárról egyaránt.

III. QUMRÁN SAJÁTOSSÁGAI

A közösség leírásánál visszatérő sajátosság a házasság nélkülség, a Tóra-hűség, a szociális összetartás, vagyon közösség, Jer 33. alapján az „új szövetség” koncepciójának magukra alkalmazása.

Ebben az összefüggésben a legnagyobb problémát az okozza, hogy a közösség ugyan számtalan iratot hagyott maga után, mégsem írta meg a saját történetét, nem beszélt megalakulásának idejéről és körülményeiről, nem nevezi meg név szerint vezetőit, hanem amikor ilyen témákról beszél, akkor apokaliptikus és allegorikus nyelvezetet használ, amely önmagában lehetetlenné teszi az események vagy a személyek azonosítását vagy egy történelmi utaló rendszer felállítását a qumránon kívüli ismert történettel.

A szövegek tanulmányozása viszont szembesít bennünket a közösség által művelt teológiával, vallási igazságaival, anélkül, hogy azonosítani tudnák, kik voltak azok, akik ezt a teológiát művelték.

⁷ Maier, J.: *Geschichte der jüdischen Religion*, Herder Freiburg–Basel–Wien 1992. 60. old. Elsősorban apokaliptikus mozgalomnak tartja.

⁸ Shemaryahu Talmon (kiadásában) *Die Schriftrollen von Qumran Pustet*, Regensburg 1998. 71–106. old.

J. A. Fitzmyer⁹ a felfedezések kapcsán jó alkalmat lát arra, hogy a qumráni szövegek ismeretében az újszövetségi iratok zsidó vonatkozásait újra megvizsgálja. Csak néhányat említek meg az általa vizsgált témák és fogalmak közül.

- ❖ Qorbán fogalom a Jabel Hallet et-Turi felirat fényében (Mk 7,11/ Mt 15,5)
- ❖ Dávid fia fogalom vizsgálatát (Mt 22,41–46)
- ❖ Pál angeltanának összevetését (1Kor 11,10) a qumráni iratok angyal tanával.
- ❖ Melkizedek alakjának vizsgálatát a (Zsid. 7,1) a 11. barlangban talált szövegekkel
- ❖ Az ApCsel-ben leírt közösség összevetése a qumráni iratokból megismerhető közösséggel.
- ❖ A qumráni szövegek összevetése az ebionita irodalommal.

Itt még vázlatosan sem tértek ki Fitzmyer arám vonatkozású tanulmányaira.

Georg Sauer¹⁰ feltehetjük a kérdést, vajon egy kinyilatkoztatott vallás született a pusztában?

Mindenesetre egy abszurd kutatási szituáció előtt állnak a történészek. Teológiával kell konfrontálódni, s ez a tény fokozottan felveti annak a jelentőségét, hogy nem mindegy, hogy honnan közelíti meg valaki ezt a teológiát.

Én fölteszem a kérdést, vajon mi volt qumrán felekezeti igazsága?

Az el tudom fogadni, hogy az iratok szerzői biztosan teológiai igazságokkal ke-restek magyarázatot saját koruk problémáira, saját helyzetükre, sőt talán az is állítható sajátos helyzetüket éppen teológiai nézeteik idézték elő.

Isten kinyilatkoztatását keresték és vélték megtalálni a Tóra és a próféták aktualizált magyarázatában, és feltehetően ezek a tanulmányok szakították ki őket koruk társadalmából.

Sok kutatónak és nekünk is újra visszatérő vágyunk, milyen jó lenne ismerni a közösség történetét, de sajnos úgy látszik ezt a közösség nem akarta ránk hagyni. Éppen ezért számomra qumrán nem a kereszténységgel való kapcsolata miatt érdekes, hanem a zsidósággal való kapcsolata miatt.

Vajon kiket képviselt a qumráni teológia?

Ez a csoport lett volna Izrael igazi vallásos maradéka (zera qados)? Milyen visszhangra talált a tanításuk egész Izraelben? Miért nem ők lettek Izrael vezető vallási eliteje?

⁹ Fitzmyer, J. A.: *The Semitic Background of the New Testament*, Cambridge 1974. Mindeztideig a legnagyobb méretű és legaprólékosabb összefoglaló az Újszövetségről és annak szemita háttéréről. Az első 59 oldal foglalkozik a qumráni irodalom és az újszövetség összefüggésével. Aprólékosan meghatározva mely ószövetségi utalásra volt hatással valamelyik qumráni szövegváltozat.

¹⁰ Sauer, G.: *Offenbarungsreligion und Wüste — Gotteserfahrung im gegenüber zum Kulturland in Qumran. Ein Symposium Grazer Theologische Studien*, Graz 1992. Nr. 15. 7–28.

IV. A KUTATÁS SORÁN MEGFOGALMAZOTT TÚLZÓ ÁLLÍTÁSOK

Túlzó és alaptalan azt állítani, hogy Jézus esszéus volt, vagy hogy 12 éves koráig qumránban élt volna. Világos, hogy személye nem azonos az igazság tanítójával. Úgy gondolom, hogy Jézus és a qumrániak közötti közvetlen kapcsolat teljesen kizárható. Még akkor is igaz ez, ha **R. H. Eisenmann**¹¹ azt gondolja, hogy a Habakuk Kommentárban Jakab apostol élete tükröződik, aki köztudottan Jeruzsálemben volt a zsidó keresztyének nagytekintélyű vezetője.

B. Thiering¹² állítása, hogy az igazság tanítójának ellenlábasa lett volna Keresztelő János vagy Jézus, teljességgel alaptalan és elfogadhatatlan.

1. Hasonlóságok

Tagadhatatlan, hogy Jézus és az esszéusok ugyanazon a földön éltek, de nem szabad megfeledkeznünk, hogy Jézus működésének színtere Galilea és szinte szándékosan tartja magát távol qumrán vidékétől. Galilea, pedig Jézus korában „locus theologicusnak” tekinthető, a vallásilag elmaradott emberek lakóhelye és nem a vallási elit remeteségének helye. Az igaz, hogy Jézus és az esszéusok is az Ószövetségre alapozták tanításukat, de jóllehet Jézus beszédeiben vannak apokaliptikus elemek, de érdekes módon Jézus egyetlen apokalipszist sem írt.

Jézus és az esszéusok sohasem vonták kétségben Isten gonosz feletti győzelmét (Mt 12,28–37, Mt 13,19–36 'QM). Vágyakoztak Isten királysága után, Jézus pedig meghirdette közelségét.

Stegemann, H.¹³ állítása igaz Jézus és a qumráni közösség a Tórát hitük központi tekintélyének tartották. Ugyanazokat a könyveket szerették idézni Mtörv, Izaiás Zsoltárok.

Jézus és az esszéusok a próféták jövődöléseinek beteljesedését saját korukra várták, az ószövetségi iratokat a lelki, vagy más szóval a „pneumatikus„ egzegízis szabályai szerint értelmezték. Világképük eszkatológikus volt, de ellentétben az esszéusokkal Jézus nem tekinthető konzervatív Tóra értelmezőnek. Ennek ellenére, közös a qumráni iratok elképezlésével az, hogy ők is és Jézus is arról beszélt, hogy az Írások kifejezetten róla beszélnek. Jézus és az esszéusok úgy tekintették tetteiket, mint amelyek az újszövetség részét alkotják. Az utolsó vacsora szereztetési szöve-

¹¹ Eisenman, R. H.: *James the Just in the Habakuk. Pesher Studia Post biblica* 35. Leiden 1986.

¹² Thiering, B. E. *The Gospels and Qumran: New Hypothesis*, Sidnay 1981.

¹³ Stegemann, H.: *Die Schriftrollen von Qumran, Geschichte ihrer Entdeckung, Erforschung und Auslegung in im. Die Schriftrollen von Qumran.* 11–16.

gében szerepelt: „Ez az kehely az új szövetség az én véremlben” (Lk 22,20). Jézusnak messiási öntudata volt, de Jézus nem állt a qumráni messianológia hatása alatt. Jézusnak és az esszénusoknak is fenntartásai voltak a templommal szemben, de Jézus eljárt a templomba. Jézus nem nősült meg. Jézus használta a szentlélek koncepcióját, még akkor is, ha a Szentlélekre történő utalások az újszövetségben nem minden esetben vezethetők vissza Jézusra. Qumránban a Szentlélek önálló teremtmény (1QS3,7 4,21 stb.)

2. Különbségek

Jézus közössége azonban nyitott, mégpedig annyira, hogy kisebb krízis után pogányokat is egyenrangú félként fogad be a keresztény közösségbe, qumrán azonban nem ilyen. Jézus az embereket nem kerülte, sőt még a bűnösök társaságát is elfogadta, míg Közösség szabályzata még a közösségen belül is erőteljes hierarchikus elkülönülésről beszél. Jézus a szeretetet annyira hangsúlyozta, hogy még az ellenségeikért való imát is elrendelte, sőt azt parancsolta, hogy az üldözőkért is imádkoznunk kell (Mt 5,44) ez nem jellemző az esszénusokra, akik tanításukba integrálták a gyűlöletet. Jézus viszonya még a rómaiakkal szemben is barátságos, „ha megütnek tartsd oda a másik arcodat is” (Mt 5,39–41).

Jézus tisztasági elképzelése gyökeresen különbözik az esszénusokétól és a qumráni iratok szemléletétől. Azt viszont el lehet képzelni, hogy Mt 9,42–47 kijelentése talán éppen az esszénusokhoz szól, „ha a szemed megbotrántoztat, vágd ki azt”. Jézus mindenkivel érintkezett, leprásokkal, kiközösítettekkel, sőt még asszonyokkal is. A leprást saját házában látogatta meg. (Mk 14,3) Jézus közvetlen környezetében asszonyok is voltak, sőt néhányan vagyonukból gondoskodtak róla. Nem a tanultakhoz szólt, hanem az egyszerű emberekhez.

4Q184 az asszony által értelmezett szent szövege veszélyéről beszél, mivel a nő szív „kelepce” és minden gonoszság forrása, akinek ösvényei a „halál útja”. A közösség szabályzatában nem is szerepelt az ISSA. Jézust „falánk és borissza” embernek titulálták ellenségei (Mt 11,19), Jézus nem volt aszketikus tanító, az esszénusok viszont azok voltak. Jézus missziós tevékenységet folytatott és követőitől is ezt kérte, az esszénusok nem tették ezt, hanem elzárkóztak a külvilágtól.

Jézus egyszerűen beszélt, a qumráni esszénusok bonyolult biblikus kódokat alkalmaztak, hogy elrejték tanításukat az illetéktelenek elől (4Qcriptic). Az esszénusok tanult embereknek írtak, Jézus az egyszerű emberekhez beszélt.

Jézus kijelölte 12 apostolt, Péternek, Jánosnak és Jakabnak vezető szerepet adott, de nem alkalmazott szigorú hierarchiát. „Ha valaki közületek első akar lenni, legyen mindenkinek a szolgája” Mt 10,44. Jézus annyira mellőz mindent egy aprólékosan szabályozott hierarchikus szervezet megalapítására, hogy felvethető volt az a kérdés is, hogy egyáltalán alapított-e egyházat?

Jézus mérsékelni igyekezett az őt körülvevő tiszteletet, óvott attól, hogy nyilvánosan messiásnak nevezzék, az esszénusok viszont rajongtak Igazság tanítója iránt, mert ő ismeri a Tóra értelmét (1Qhab7).

Taegemann szerint nem az a kérdés, hogy „szabadabb gondolkodású ember miért volt vallásos, hanem hogy miért volt a vallásos ember szabadabb gondolkodású.”

Jézus nem említi Mikhaél, Gábiél, Rafaél és Ariél nevét, szemben az esszénusok komplikált angyal tanával. Jézus tudta, hogy kihívó tanítása vértanúsághoz fog vezetni, elképzelhető hogy tudta, HONI-t a korábbi galileai csodatevőt megkövezték, ismerte a próféták vértanúságáról szóló hagyományokat, tudott rokona Keresztelő János lefejezéséről is.

V. ÖSSZEGEZVE

Qumránból, nem lehet megérteni a kereszténység kezdetét, sőt Jézust sem, Jézus teológiáját sem, de nem tudom elképzelni, hogy Jézus és az őskeresztény egyház igehirdetőinek hallgatói között ne lettek volna olyanok, akik a qumráni teológia hatása alatt álltak. A hallgatósága gondolkodását Jézus is figyelembe vette erre tekintettel kellett lenni Jézusnak Péternek és Pálnak is.

Irodalom

- J. A. Fritzmyer: *The Semitic Background of the New Testament*, London 1971.
J. J. Collins: *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, London and New York 1997.
J. B. Bauer–Gr. Larentzaskis (hrsg.): *Qumran ein Symposium*, Graz 1993.
S. Talmon (hrsg.): *Die Schriftrollen von Qumran*, Pustet, Regensburg 1998.
Fröhlich Ida: *A qumráni szövegek magyarul*, Studia Orientalia, Piliscsaba 1998.
J. H. Charlesworth: *Jézus és a holt-tengeri tekercsek*, Agapé, Szeged 1999.
Vermes Géza: *A zsidó Jézus*, Osiris, Budapest 1995.
Vermes Géza: *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története*, Osiris, Budapest 1998.
Vermes Géza: *Jézus és a judaizmus világa*, Osiris, Budapest 1997.
H. Stegemann: *Die Essener, Qumran, Johannes der Teufer und Jesus*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1994.
Molin, G.: *Das Geheimnis von Qumran*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1994.



A therapeuták

I. AZ EGYIPTOMBAN ÉLŐ DIASPÓRA ZSIDÓSÁG

Az Egyiptomban élő diaszpóra zsidóság elkerülhetetlenül került szembe a hellenizálódás folyamatával. A nagy többség igyekezett vallását megtartani, állandó kapcsolatban lenni Jeruzsálemmel és a palesztinai zsidósággal. De mert nyelvileg mégiscsak elszigetelődött, elfelejtette anyanyelvét és a göröggel cserélte fel azt.

Miután már a zsinagógai istentiszteleten is a görög nyelvet kényszerülték használni, feltétlenül szükségessé vált a Tóra, a Próféták és az Íratok lefordítása. Így született meg a Kr. e. III. század első felétől kezdve a Septuaginta, a hellenizált zsidóság legjelentősebb alkotása, valamint az a görög nyelvű zsidó irodalom, amely a hellén világban élő zsidók lelki épülését és megerősítését szolgálta. Ez utóbbi azonban igazolni is kívánta a zsidó vallás és gondolkozás régiségét és értékeit.

A Septuaginta és a görög nyelvű zsidó irodalom olyan nyitás volt az akkori világ felé, amely szükségszerűen hozta magával a missziós célzatot. A görögre lefordított Ószövetség mindenekelőtt az Egyiptomban élő zsidók istentiszteleti igényeit volt hivatott kielégíteni. De mert Isten ószövetségi kijelentése most már a világnyelven, görögül szólalt meg, még hangsúlyozottabban jutott kifejezésre Isten egyetemes igénye. Így a Septuaginta a misszió könyvévé lett.

A görögül beszélő zsidó most már a saját helyzetére alkalmazva hallhatta és olvashatta Isten hozzá szóló ígét a Septuagintából. A görögre fordított Ószövetség szinte az újszerűség erejével hathatott. A Törvény, a Próféták és az Íratok már nem csak azt a vigasztalást nyújtották, amelyre a diaszpórában élőknek olyan nagy szüksége volt. A Palesztinától távol élő zsidóság azt is felfedezte bennük, hogy szétszórtsága nem ítélet, hanem küldetés.

A diaszpórai létnek és nyitásnak azonban veszélyei is voltak. A görög világ felé nyitó zsidóság nem kerülhette el a szinkretizmus és a hellén filozófia kísértéseit, és nem tudott független maradni a platóni és a sztoikus gondolkozásmódtól. E hatások

alól az elgörögösödött zsidóság leginkább kiemelkedő alakja, Alexandriai Philón sem tudta kivonni magát, s ezt a ΠΕΡΙ ΒΙΟΥ ΘΕΩΡΗΤΙΚΟΥ Η ΙΚΕΤΩΝ (ΠΕΡΙ ΑΡΕΤΩΝ ΤΟ ΤΕΤΑΡΤΟΝ), azaz a *De vita contemplativa* című munkája is jól tükrözi,¹ amelyben ezenfelül a püthagoreus és neopüthagoreus tanokra is épít. Íme egy példa arra nézve, miként bizonyítja, hogy a teremtés hat, illetve hét napja ugyanazt mondja el, mint a püthagoreus filozófia:

„Ők mindenekelőtt minden hétszer hetedik napon gyülekeznek egybe, de nem csak egyszerűen hetes szám miatt, hanem azért is, hogy annak négyzetét csodálják. A hetes számot ugyanis szentségesnek és örökké érintetlennek tudják. Előünnepe ez egy igen nagy ünnepnek, amely a legszentebb és a természettel leginkább összhangban álló számra, az ötvenesre esett. Ez a derékszögű háromszög hatványából származik, amelyben a mindenség létrejöttének kezdete mutatkozik meg.” (65. v.)²

¹ A mű teljes címe: Φίλωνος περι βίου θεωρητικού η ικετών περι αρετών το τεταρτον. (*De vita contemplativa*), vagyis: *Az elmélkedő életmódról vagy tisztulást keresőkről; negyedik könyv: az erényekről.* Fordításához a következő kiadásait használtam: — *Philonis Alexandrini opera quae supersunt.* Recognoverunt Leopoldus Cohn et Sigofredus Reiter. Editio minor. Berolini, Typis et impensis Georgii Reimeri, MCMXV.) — *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt.* Ediderunt Leopoldus Cohn et Sigofredus Reiter. Berolini, Typis et impensis Georgii Reimeri, MCMXV.) — *Philonis Judaei operum omnium.* Sumtibus E. B. Schwickerti, Lipsiae 1828.

² A terapeuták minden hetedik nap gyűltek össze, az ötvenedik nap pedig kiemelkedő összejövetel és ünneplés alkalmá volt. (Vö.: A qumráni közösség himnuszgyűjteményének énekeiről az feltételezhető, hogy ezeket a közösség Felügyelője vagy az újonnan belépett tagok mondták el a közösség megújulási ünnepének idején. Ebből az következtethető, hogy „a terapeuták, azaz az egyiptomi »kontemplatív esszénusok« a pünkösti vigília idején egymás után zsoltárokat énekeltek.” Vermes Géza: *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története.* Osiris Kiadó, Budapest, 1998. 72. A hetes szám jelentőségét és misztikáját Philón nagyon részletesen fejti ki *De opificio mundi* — Περι της καταμουσεα κοσμοποιιας című könyvének a 89. és köv. verseiben. Íme néhány sor ízelítő a hosszas fejtegetés bevezetéséből: *Amikor pedig a világ teljessé lett, és pedig a tökéletes hatos szám természetének megfelelően, az Atya különös jelentőségűvé tette az erre következő hetedik napot: megáldotta, és szentnek nyilvánította. Ugyanis ez nem csupán egyetlen város vagy vidék ünnepe, hanem a világmindenségé. Ez az az egyetlen ünnep, amely minden népre érvényes, és különösképpen illik rá, hogy a világ születésnapjának nevezzék. Nem tudom, hogy egyáltalán lehetséges-e a hetes szám természetét eléggé magasztalni, mert csodálatosabb annál, minthogy szavakkal lehetne kifejezni. De mégsem hallgatható el csak azért, mert kifejezésre juttatni mindazt, ami értelmünk számára elérhető, még akkor is, ha ez nem minden, s a maga nemében a leglényegesebb sem lehet. (89–90. v.).*

II. A DE VITA CONTEMPLATIVA

A közvélemény úgy tartja, hogy Alexandriai Philónnak ez a műve a palesztinai esszénusokról írt *Quod omnis probus liber sit* vagyis *Aki igaz, az szabad is*, azaz ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΑΝΤΑ ΣΠΟΥΔΑΙΟΝ ΕΛΕΥΘΕΡΟΝ ΕΙΝΑΙ folytatása. Ugyanis a *De vita contemplativa* bevezető soraiban így nyilatkozik:

„Miután az esszénusokról már értekeztem, akik általában tevékeny életmódra törekedtek, és azt szorgalmasan gyakorolták, vagy — s ezt bizonyára így a leg-helyesebb mondani — igen sok helyen elterjesztették, most, a könyv folytatá-sával a kötelességnek teszek eleget, s azok felől fogok szólni, akik az elmél-kedés buzgó követői.”

A kutatók legnagyobb része egyetért abban, hogy a terapeutákról írt könyv első verse tulajdonképpen nem a *Quod omnis probus liber sit* 75–91. verseire vonatkoznak, noha itt olyan jellegű kijelentések állnak, amelyek egybecsengnek a *De vita contemplativa*-ban olvasható sorokkal. (A megállapítás valószínűnek tűnik már csak annak alapján is, hogy a *Quod omnis probus liber sit* 22 fejezetéből, azaz 159 verséből mindössze két rövid fejezet, vagyis 17 vers vonatkozna a szóban forgó esszénusokra.) Mindehhez a kutatók azt a kiegészítést fűzik — s ez volna az egyetlen elfogadható magyarázat — hogy az esszénusokról és terapeutákról írt könyv eredetileg együvé tartozhatott. Ez a kétrészes mű pedig a zsidó „filozófiát” tárgyalta. Vagyis Philón ezzel a két könyvből álló munkájával is azt szándékozta bizonyítani, hogy a zsidóknak is van filozófiája, és náluk is léteznek filozófiai iskolák. Így a *De vita contemplativa* fentebb említett verse a kétrészes mű első könyvére vonatkozott, amely sajnálatos módon elveszett.

Ugyanitt mondja el a maga ars poeticáját is:

„Magamtól semmit sem tettem hozzá a jobbítás kedvéért. Ilyesmire a szokás hajt minden költőt és prózaíró, és pedig a nemes gondosság hiányában; el-lenben magát az igazságot csak kontár módon ragadják meg. Erre azt tudom mondani, hogy az ilyen igazság ellen a hozzáértő is tiltakozni fog.”

Így a két könyv egymáshoz való csatolása is sejteti, hogy a terapeuták egyfajta hellenista környezetben élő esszénusok.³ Érdemes összevetni ezt a prologust azzal, ami Lukács evangéliuma és az Apostolok Cselekedeteinek elején áll (Lk 1,1–4 ApCsel 1,1–2).

³ A terapeuták görög neve, a θεραπευταί egybecseng a qumráni közösség tagjainak arám nevével: *aszajja* — gyógyítók. (Vermes Géza: *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története*. Osiris Kiadó, Budapest 1998. 165.)

Philón meg is magyarázza, miért nevezik őket therapeutáknak. Fejtegetése szerint a θεραπεία nem csak a testi gyógyítást, hanem a lélek egészségessé tételét is jelenti:

„Mert valódi értelemben nevezik őket therapeutáknak és therapeuta nőknek; ugyanis már kezdettől fogva valóban jobb gyógymódot ígértek, mint szerte a városokban. Ott ugyanis csupán a testet gyógyítják. Emezek azonban gyötrelmes, s ugyanakkor nehezen kezelhető betegségektől fogva tartott lelkeket is gyógyítanak, amikor kitör azokon öröm és érzék vágy, kedvtelenség és félelem, követelőzés és esztelenség, hamisság s más szenvedélyek és szerencsétlenségek sokasága. És valóban therapeuták azért is, mivel már kezdettől fogva a természet és a szent törvények tanították őket arra, hogy a Valóságosan Létezőt szolgálják...” (2. v.)

E magyarázat szerint a therapeuták az *Istennek való szolgálat és a gyógyítás területén végzett tevékenységük* alapján kapták nevüket. Életmódjuk részletekbe menő leírása pedig még világosabban mutatja az esszénusokkal való rokonságukat.

A De vita contemplativa nem más, mint a therapeuták meditáló életvitelének dicsérete. Az alexandriai Philón bizonyára közéről ismerte gondolkodásmódjukat és életvitelüket, hiszen ott élt központi telepük mellett. Ugyanis ennek a kegyességi irányzatnak képviselői mindenekelőtt Alexandria mellett alkottak sajátos telepet, de egész Egyiptom területén, sőt másutt is meg lehetett találni őket:

„Ez a fajta közösség tehát világszerte megtalálható,⁴ mivel a tökéletes jóságból részesülniük kell mind Görögországnak, mind a barbároknak. A legtöbb azonban Egyiptomban van, éspedig megnevezhető tartományainak mindenikében, s különösképpen Alexandria környékén. Viszont a legderekabbak mindenütt azt a küldetést kapják, hogy a [therapeuták] szülőföldjére, mintegy a legmegfelelőbb helyre települjenek át. Ez a Mareia tó feletti alacsonyabb halmon fekszik. Igen-igen alkalmas fekvésű hely, mivel biztonságos, s ezenkívül mérsékelt éghajlatú is.” (21–23. v.)

A közösség gondolkozásmódja és életvitel az ószövetségi törvényekre épül. Ezért foglalkoznak szüntelenül és behatóan a szent iratokkal, amelyeket allegorizáló írásmagyarázattal fejtenek ki:

⁴ Α πολλῶν μὲν οὖν τῆς οἰκουμένης ἐστὶ τὸ γένος mondat tág értelmezési lehetőséget nyújt. Meglátásom szerint az οἰκουμένη nem feltétlenül az egész Római birodalmat jelenti. Ugyanis Philónt, a művelt és tekintélyes hellenista zsidót ebben a művében is a „népszerűsítés” szándéka hajtja. Ezért a fogalmazása itt nem pontos. Valószínű, hogy a világszerte kifejezés inkább csak Palesztinára vonatkozik, ahol az esszénusok éltek. Más vélemény szerint Philón csupán annyit kíván érzékeltetni ezzel a megjegyzéssel, hogy az ilyen fajta jelenség más népek kultúrájában is fellelhető (*Lexikon für Theologie und Kirche*. Szerk. Michael Buchberger. Verlag Herder Freiburg 1957–1967.² X. kötet, 97. oldal)

„Rendelkezésükre állnak ősi tekintélyektől származó művek is. Ezek az elődök, lévén egyben ennek a filozófiai iránynak alapítói, az allegorizáló írásmagyarázat módszerének sok emlékét hagyták hátra...” (29. v.)

„A szent iratok magyarázása úgy történik, hogy kifejtik az allegóriákban rejlő jelképes értelmeket. Ugyanis a törvény egésze olyannak tetszik e férfiak előtt, mint amely valami élőlényhez hasonlít. Így aztán a szavakban megfogalmazott rendelkezések a test, a láthatatlan értelem pedig a lélek. E láthatatlan értelmén belül az értelmes lélek másként kezdi látni azt, ami számára ismerős. Mint valami tükörben, úgy pillantja meg, miként tükröződik a szavakban a gondolatok páratlan szépsége, megfedi és leleplezi a szimbólumokat, a gondolatokat pedig fedetlenül hozza fényre azok részére, akik a látható dolgokban a láthatatlant képesek meglátni egy csekély emlékezés által.” (78. v.)

A nyugtalan városi élettől és általában a társadalomtól való elkülönülésük azonban szektás jellegűvé teszi kegyességi irányzatukat. Többet akarnak teljesíteni, mint a diaszpórában élő átlagkegyes. Így aztán még étkezésük is különleges:

„... semmi költségeset nem fogyasztanak, hanem egyszerűen csak kenyeret és a mellé való sót. Az ingyencedők izsóppal fűszerezik ezeket. Italuk pedig forrásvíz. Ugyanis mindaddig, míg a természet a halandó ember fölé rendelte az éhséget és szomjúságot, mint valami úrnőket, meg-megengesztelik őket. Csábító hízelgésükre azonban semmivel többet nem vesznek magukhoz annál, mint ami a legszükségesebb, s ami nélkül nincs életben maradás. Így hát azért esznek, hogy ne éhezzenek, isznak pedig azért, hogy ne szomjazzanak. A jóllakást viszont úgy kerülik, mint ami egyaránt ellensége és csapdája léleknek és testnek.” (38. v.)

Feltűnő az is, hogy sajátos értelmezésben teszik magukévá a csupán papokra vonatkozó törvényelőírásokat. Például:

„Az asztal tiszta a véres eledelektől, mivelhogy kenyér az eledel, ízesítő pedig a só, amely mellett fűszerként előkészített izsó is áll az ingyencekre való tekintettel. Vagyis: amiként a papoknak józanul kell áldozniuk, akképpen kell nekik is a józan-ész utasítása szerint élniük. Mert bizony a bor az esztelenség varázsszere, a költséges finomságok pedig a legtelhetetlenebb fajzatok egyikét tüzelik fel, a kívánságot.” (73–73. v.)

Illetve:

„Amikor pedig mindannyian a dicséret végére érnek, az ifjak kihordják a már említett terített asztalt. Ezen a legtisztább eledel áll: kovászos kenyér, mellette fűszerként só, amelyhez izsópot vegyítenek, és pedig a szent templom előcsarnokában felállított, s Istennek szentelt asztal iránti tiszteletből. Ugyanis ezen fűszerezetlen kenyerek és só áll; a kenyerek kovásztalanok, a sót pedig nem keverik hozzájuk. Mert

úgy illet, hogy a papok legelőkelőbb osztályának az jusson szolgálata jutalmául, amik a legegyszerűbbek és legtisztábbak. Másoknak pedig, akik hasonló szolgáltatokban buzgólkodnak, tartózkodniuk kellett ugyanezekről, hogy előjoguk a tekintélyesebbeknek legyen.” (81–82. v.)

A terapeuták tehát felfokozott, állandó és csakis Istennek való szolgálatra kötelezik el magukat. Így aztán igyekeznek távol tartani maguktól mindent, ami megakadályozná őket ebben a törekvésükben. Kegyességüknek viszont éppen az a hellenista környezet ad új színt, amiben élnek, s amelynek gondolkozásmódja teljesen átítatja őket, noha ószövegségi alapokon állnak. A szent iratokat allegorikus módon értelmezik, és a szent iratok feletti meditáláshoz szigorú aszkézist kapcsolnak. A csoportosulás női tagjai szüzességet fogadnak, akik az ártatlanságot nem kényszerből őrzik meg, miként egyes papnők a görögöknél, hanem az önkéntességnél is többért:

„...a bölcsesség iránti buzgóság és szenvedély⁵ miatt. S miután arra igyekeznek, hogy a bölcsesség legyen élettársuk, megvetették a testet illető élvezeteket. Nem halandó, hanem olyan halhatatlan utódokat kívánnak, amilyenek csakis magától az Isten előtt kedves lélektől születhetnek akkor, amikor az Arya szellemi fénysugarakat hint rá. A lélek ezek által képes szemlélni a bölcsesség tanait.” (68. v.)

A mértékletességet, ami náluk az aszkézissel van kapcsolatban (ha nem vele azonos?), minden erény alapjának tekintik:

„Mivel számukra az önmegtartóztatás olyan, mintha valami lelki fundamentumot fektetnének le, erre a lelki fundamentumra építik a többi erényt.” (34. v.) Ezért aztán elengedhetetlenül szűkül be világuk, magatartásuk pedig már-már életellenes.

Nem találják a maguk helyét a világban, noha vallják, hogy a világot Isten teremttette. Isten teremttett világot nem kívánják felfedezni és szemlélni a városokban, azaz a kultúrában. Szinte félnek attól, hogy mindaz, amit a bűnös ember Isten parancsára művel és alkot, beszennyezi lelküket:

„De nem egy másik városba költöznek, mint azok, akik csődbejutás miatt kérnek birtokárverést, vagy rossz szolgálként gazdacserét. Maguk felfedezte szabadságot sem igényelnek. Ugyanis minden város, még a legjobb törvénnyel rendelkező is csupa nyugtalanság és kimondhatatlan zűrzavar mindaddig, míg csak a bölcsesség rá nem visz arra, hogy azt egyszer otthagyd.” (19. v.)

⁵ Itt az *epekedés* — πόθος szó fordítása *vágy* is lehet, de ennél sokkal többet érzékeltet. Lehetne így is visszaadni: *szerzelem*.

Ezért keresik a lakatlan területeket, ahol nincsen nyoma az emberi kultúrának és egyenetlenségnek:

„Viszont lakatlan területek után kutatnak, s védett településeken kívül, kertekben vagy elhagyott mezőkön tartózkodnak. Nem mintha valami nyers embergyűlöletre szánták volna el magukat, hanem azért, mert a méltánytalanságokra épülő életviszonyokat haszontalanoknak és károsaknak látják.” (21. v.)

Világszemléletük tehát dualista. Mi sem árulkodik erről jobban, mint az, amivel Philón — szinte dicsekedve velük — jellemzi őket:

„...a természet és a benne levők feletti elmélkedésnek szentelték életüket, és ...csak a lélek által élnek.” (90. v.)

Beszűkített földi mozgásterüket a lélek világának magasságaiban és mélységeiben szárnyalva igyekeznek pótolni. A világban élnek, de a maguk létrehozta kegyesség által igazából csakis Istenhez, és egymáshoz kívánnak kötődni. A gyógyítói szolgálat az egyetlen kapcsolópontjuk a világ felé.

Ez a minden tekintetben lelki síkokat célzó és a szent iratokat allegorikusan magyarázó kegyesség viszont olyan területekre sodródik, ahol éppen azok a kézzel-fogható és reális támpontok tűnnek el, amelyek nélkül az ember már nem is tud önmaga lenni: együtt test, vér és lélek.

Ez a világból kilépő therapeuta kegyesség új világot teremt — magának. A diaszpórában, a szigetek világában, amely a hellenista zsidó számára most már nem csak életterület, hanem a misszió „szigetvilága” is, újabb „mesterséges szigetet” hoz létre. De vajon mennyire lehet ez a mesterséges sziget Isten akarata szerinti világ? És a diaszpórának ez a mesterséges szigete mennyire lesz a hellenista zsidóság által felismert és vállalt misszió támaszpontja? Mert Isten, akinél még tart a kegyelem, az ő világában, az általa teremtetett „rég” világban akar új világot teremteni — mindaddig, míg az ő kegyelme tart.

III. A DE VITA CONTEMPLATIVA TARTALMA

A könyv fordításánál szakítottam a hagyományos formával. Az áttekinthetőség véget kisebb egységekre tagoltam és ezek felé címeket helyeztem úgy, ahogy ez manapság a bibliafordításokban is alkalmazták. Ezt tükrözi az alábbi tartalmi ismertetés is.

1.1 Bevezetés.

Philón a kötelességnek tesz eleget. Miután már írt az esszénusokról, szükségesnek tartja, hogy a terapeutákról is szóljon.

1,2 A therapeuták neve.

A therapeuta férfiak és nők gyógyító és a Valóságosan Létezőt szolgáló közösség.

1,3–9 A therapeuták és a pogányok.

Nem hasonlíthatók azokhoz, akik az őselemeket imádják. Az egyiptomi állatistenek kigúnyolása.

2,10–13 A therapeuták vagyonhoz való viszonyulása.

Ők a Valóságosan Létező szemlélésére törekednek és a gyógyításban telik örömük, s mert a hallhatatlan és boldog élet utáni vágyakozásnak már a földön teljességre kell jutnia, önként mondanak le javaikról.

2,14–17 *A szerény életmód görög példái.*

Anaxagorasz és Démokritosz a filozófia iránti szenvedélyes szeretetért mondtak le javaikról. A földi javakkal való vesződések amúgy is sok időt rabol el, a gazdagság pedig igazságtalanságot szül a méltánytalanság miatt.

2,18–20 A therapeuták visszavonultsága.

Szakítanak a rokonsággal, s mert a városi élet csupa zűrzavar, lakatlan területeken telepednek meg.

3,21–23 A therapeuta közösségek telepeinek helye.

Legtöbben Egyiptomban vannak. Alexandria mellett, a Marcia tó feletti halmon fekszik központi telepük. A hely kedvező éghajlatú.

3,24–27 Házaik és mindennapi életük.

Egyszerű kunyhók tisztas távolságra állnak egymástól. A kunyhók szentelt helységében, ahova eledelt és italt nem visznek, a szent iratok felett medítnak. Reggel és este imádkoznak.

3,28–29 Aszkézis, meditálás, írásmagyarázat és éneklés.

Nappal a szent iratok allegorikus értelmezésével foglalkoznak, elődeik írásmagyarázóinak módszerének példáit követve. Emellett himnuszokat szereznek Isten dicséretére.

3,30–31 A hetedik napi összegyülekezés és az előljáró tanítása.

A hat napig tartó magános meditálás után a hetedik nap közös összejövetelre gyülekeznek egybe, és ékes rendben foglalnak helyet. Az előljáró tanítását nagy figyelemmel kísérik.

3,32–33 A közös szent hely.

A hetedik napi összegyülekezés helyéül szolgáló hajlék kettős beosztású: a férfiak, illetve nők számára fenntartott teremrészt palánk választja el. Így illik ez, hogy a nők szemérmességük megmaradhasson, de ugyanakkor jól hallhassák az előadót.

4,34–35 Önmegtartóztatás.

Ez számukra az erények fundamentuma. Csak éjjel táplálkoznak, mert a lelki-szellemi munkához a világosság illik. A buzgóbbak csak háromnaponként esznek valami keveset.

4,36–37 A hetedik napi táplálék.

A hetedik napot kiváltképpen szentnek tartják. Ekkor felfüggesztik az önsanyargatást, viszont csak kenyeret, sőt és vizet fogyasztanak. A kenyeret esetleg izzóppal fűszerezik, mert a jóllakást a lélek és test csapdájának tekintik.

4,38–39 Ruházatuk.

Ez a lehető legegyszerűbb, mert a szerénységre törekednek. Nyáron egyszerű köntös, télire pedig bőrköpeny.

5,40–47 A korabeli lakomák leírása.

A terapeuták mértékletes és szerény lakomázásával szemben a pogány világ lakomáin féktelen és vad mulatozás folyik. Ezek a dáridók verekedésekkel is végződnek. Philón megvetéssel beszél az ital rabjairól és megállapítja, hogy az ilyen emberek a család, önmaguk és a szülőföld ellenségeivé lesznek.

6,48–49 A pogány lakomázások fényűzése.

Az itáliai fényűzés mintájára szervezett és csak a lakmározásra berendezkedő lakoma divatossá lett az egész birodalomban.

6,50–53 A pogány lakomákon felszolgáló rabszolgák feladatai.

6,54–56 A pogányok lakomák pazarló eledel felhozatala.

A vendégek a sokféle eledel egy részét felhabzsolják, más része pedig összemarcangolva marad ott. Ennél az élvezetnél és prédálásnál még az éhezés is jobb dolog.

7,57–63 A leghíresebb lakomák és a társadalom romlása.

Kalliasz és Agathón lakomája példa értékű. Ezeket neves filozófusok is méltányolták, és hasonlítanak a terapeuták lakomáihoz, mivel itt is a magasröptű beszélgetésen volt a hangsúly. A pederaszták megítélése. A mondai koholmányok semmit sem érnek Mózes törvényéhez képest.

8,64–68 A hetednapos ünneplés. Vének és szüzek.

A terapeuták összejövetelei sajátosak. Fehér öltözetben jelennek meg, az ünneplést imádsággal kezdik, és ékes rend szerint telepednek le szerény kereveteikre. A férfiakkal együtt étkező nők legtöbbször idős szűz, akik az érintetlenséget önként és a bölcsesség iránti vágyakozásból vállalták.

9,69 Ülésrend a terapeuták lakomáin.

A férfiak jobboldalon, a nők pedig baloldalon foglalnak helyet. Nem törekednek spártai fegyelemre, de kerülnek mindazt, ami élvezetekre ingerelne.

9,70–74 Felszolgálás a terapeutáknál.

A felszolgálást nem tekintik rabszolgai munkának. Akik erre a szolgálatra kapnak megbízatást, olyan készséggel végzik munkájukat, mintha csak édes szüleiknek tennének szívességet. Véres eledeleket és bort nem szolgálnak fel. A kenyér, a só és izzóp mellé forrásvíz jár. Józanul élnek és szolgálnak, úgy ahogy ezt a törvény az ószövetségi papokról is megkövetelte.

10,75–77 A terapeuták lakomáinak lefolyása.

A szent iratokból való tanítás. A jelenlevők nagy figyelemmel követik az elnök előadását. Beszéde nem csillogó rétori teljesítmény.

10,78–79 Hermeneutikai módszer.

A szent iratokat allegorikus módon fejtik ki. Az előadót megtapsolják.

10,80–83 A tanítás utáni éneklés és az eledel feltalálása.

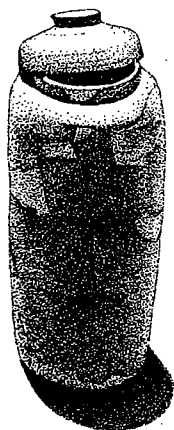
Az elnök előadását himnuszéneklés, majd pedig a már említett eledel és fűszerek felszolgálása követi. Figyelembe veszik a jeruzsálemi szentélyben álló szent asztalra vonatkozó előírásokat.

11,83–89 Éjjeli ünneplés; a tanítás utáni éneklés és annak előképe.

A férfiak és nők is előénekest jelölnek ki, majd pedig külön-külön énekelnek és táncolnak. A két föllekesezett énekkar vegyes kórust alkot, mivel a Vörös tengeren átkelt héberek is együtt énekeltek, miután az férfiaknak Mózes volt az előéneke, a nők pedig Miriám. A hajnalig tartó ünnep után még frissebbek, mint mikor összegyülekeztek. Amikor pedig felkel a nap, imádsággal zárják az együttlétet, és mindenki a maga megszentelt helyiségébe vonul vissza meditálni.

11,90 Összefoglalás.

A terapeuták Istennek és teremtet világának szemlélésére szentelték életüket. Noha a világ polgárai, a mennyhez tartoznak, mivel életvitelükkel Istenhez kötődnek. Isten pedig a maga gyermekeinek tekinti őket, és a legnagyobb boldogsággal ajándékozza meg őket.



A qumráni pneumatológia

Egy 1947-es szerencsés véletlennek, valamint a Holt-tenger környékén utólagosan szervezett kutatóexpedícióknak köszönhetően a mai bibliakutatás közvetlenül juthat hozzá azokhoz a Kr. e. 150 és Kr. u. 68 közötti időből származó eredeti dokumentumokhoz,¹ amelyek egy Qumránban letelepedett zsidó közösségből származnak. E jórészt már publikált szövegek² alapján érdekes kép alakul ki a közösség saját elképzeléseiről és hitvallásáról, szervezetéről és rendelkezéseiről, valamint céljairól és életviteléről.

Noha e közösség a korabeli Izrael határán élt, s ezért tanai nem tekinthetők reprezentatívnak a zsidó vallás tekintetében, ugyanakkor ők is Isten kinyilatkoztatásának és annak korai értelmezésének közös forrásából merítettek. Az újonnan belépő tagok is folyamatosan az akkori zsidóság által általánosan elfogadott teológia nézeteket hoztak magukkal. Ezért tehát teljesen érthető, hogy a qumráni nép tanítása állandó érdeklődés központjában áll, és intenzív kutatása kihívást jelent az exegéták számára. Annál is inkább, mert e közösség léte és tevékenysége a Jézus megjelenése előtti utolsó évtizedektől a Kr. u. 68-ig tartó időszakra esik, azaz az ősegyház Palesztinában való kialakulásának és fejlődésének, valamint nyilvános tevékenységének idejére.

A Qumráni Közösség képét nagy mértékben befolyásolja annak tudata, hogy Isten által különleges módon kiválasztottak, s ezért az egyetlen igaz isteni közösséget alkotják. Kiválasztottságuk azt a célt volt hivatott szolgálni, hogy Jahve valós és tökéletes népe legyenek. A legmegfelelőbb eszköznek ennek megvalósítására az Istennek kötött új és végleges szövetséget tekintették (1QS 4,22), amely többek között a szövegekben előforduló „az új szövetség tagjai” (1QS 6,14–22; CD 6,19; 8,21)

¹ A Közösség ezen időszakból származó saját dokumentumain túl számos más, még korábbi évszázadokból származó szöveget is találtak Qumránban.

² Erről pontosabban lásd Prof. B. Schwank *Qumrán 1947–1967 személyesen átélve* című cikkét e kötetben.

önmegjelölésben is kifejezésre jut. A qumráni nép valóban Isten igaz népének tekintette magát.³

Ez az öntudat a Közösség által felvett különböző titulusokban és megnevezésekben jutott kifejezésre. Sokrétúségük és jellemző halmozásuk a Közösség Szabályzatának következő szövegeiben figyelhető meg:

Amikor pedig mindez bekövetkezik Izraelben, / (akkor) szilárdan áll a közösség tanácsa állhatatosságban, Örök Ültetvényként, mint a szentség háza Izrael számára és mint Legszenőbb Gyülekezet / Áron számára, az Állhatatosság Tanúi az ítélkezés számára, a Tetszés Választottai [...]. / Ez lesz a Kipróbált Fal, Értékes Szegletkő; nem / inognak meg alapjai [...]. (Ez) Legszenőbb Forrás / Áron számára [...]. Tökéletesség Háza és Állhatatosság Izraelben. (1QS 8,5–9; 4Q 258; 4Q 259) [...] Különítsék el a Közösség / emberei a Szentség Házát Áronnak, mint a Legszenőbbek közösségét, valamint a Közösség Házát Izrael számára, a tökéletesen járókét. (1QS 9,6; 4Q 258)⁴

Ebben az összefüggésben különösen jellemző a Qumráni Közösségre az Isten Lelkéről szóló tan és az a biztos meggyőződés, hogy ők elnyerték ezt a lelket (1QS 3,7–9; 1QH 6,13; 15,6–7) és örökre annak irányítása alatt állnak. Hogy milyen fontos szerepet játszott a lélek teológiája, az abban is megnyilvánul, hogy a 'lélek/szellem' fogalma igen gyakran szerepel a Qumránban (több mint 200 alkalommal),⁵ és nem utolsó sorban abban, hogy a Közösségi Szabályzat keretein belül megtalálható egy különleges szöveg, „A két szellemről szóló értekezés” (1QS 3, 13–14.25).⁶

A Közösség tanrendszerén belüli nagy jelentősége ellenére a qumráni pneumatológia már az első pillantásra sem tűnik egészen átláthatónak és egységesnek. Sajátos sokszínűség és helyenként feszültség fedezhető fel benne. Ennek oka egyrészt a 'lélek/szellem' fogalom jelentésének sokrétúsége, amely már az Ószövetségben is fellelhető, másrészt pedig a szóhoz fűzött különböző attribútumok (a Szentség lelke, az Igazság lelke stb.), amelyek e fogalom természetét és hatásait lennének hivatottak pontosítani, a szövegekben való használatuk azonban sajnos nem következetes. Ezért szükséges tehát, hogy először egy bizonyos rendszert vigyünk ebbe a jelentésmezőbe,

³ M. Chevallier, *Soufle de Dieu. Le Saint-Ésprit dans le NT*. Paris 1978, 56.

⁴ A qumráni szövegek magyar fordításainak alapja: Fröhlich Ida, ford. és szerk., *A qumráni szövegek magyarul*. Piliscsaba 1998. (Studia Orientalia 1).

⁵ *Konkordanz zu den Qumrantexten*, szerk. K. G. Kuhn, Göttingen 1960, 201f; K. G. Kuhn, *Nachträge zu „Konkordanz zu den Qumrantexten“*, RQ 4 (1963) 225f; E. Sekki, *The Meaning of Ruach at Qumran*, Atlanta 1989, 225–240.

⁶ J. Licht, *An Analysis of the Treatise on the Two Spirits*, in: *Scripta Hierosolymitana*, szerk. Ch. Rabin, Y. Jadin, 4. Kötet, Jeruzsálem 1958, 88–99; M. Delcor, *Qumran et découvertes au Desert du Juda*, DBS IX 737–1014.

hogy ezáltal lehetőség szerint tiszta képet nyerhessünk a 'lélek' qumráni értelmezéséről.

A cikk első részében ezért azt a kérdést járjuk körül, hogy mit jelent valójában a *ruah* szó a qumráni irodalom egészében, a második részben azt, hogy milyen szerepet játszik az ún. „*A két szellemről szóló értekezés*” című szövegben, a harmadik részben pedig azt vizsgáljuk, mi értendő ezalatt tartalmilag. Azután a Közösség azon meggyőződését nézzük meg közelebbről, amely szerint ők Istentől nyerték e lelket.

I. A *RUAH* FOGALMÁNAK TARTALMA

A Qumrán irataiban a 'lélek' szó minden olyan jelentésében előfordul, amely már az Ószövetségben és a Biblián kívüli zsidó irodalomban is megjelenik. Jelöli tehát a szelet, a csendes, szelíd fuvallattól a heves, viharos szélíg (1QH 9,10; 15,23), valamint a leheletet és lélegzetet, mint az élet jelét és szimbólumát (1QH 9,28–29). A többszámban előforduló *ruah* szó gyakran a jó és a gonosz szellemeket, azaz az angyalokat és démonokat jelöli (CD 12,2–3; 1QM 10,11; 13,2–4). Míg az említett fogalom az első és a második esetben inkább mint lenyűgöző energia és erő jelenik meg, addig az utolsó esetben személyes vonásokat feltételez.

Tartalmi különbségeket a *ruah* szó hasonlóképpen mutat emberre vonatkoztatva is, azaz abban az esetben, amikor az ember a lélek hordozójaként jelenik meg. A Gen. 2,7-ből kiindulva a Közösség tagjai meg voltak győződve arról, hogy minden emberi lény bensőjében hordozza az Istentől kapott leheletet, azt a titokzatos elemet, amely meghatározza létét és tevékenységét. Éppen ezt, az élet és az egész dinamika belső princípiumát nevezik a Qumránban *ruah*-nak, megkülönböztetve a Teremtés könyvének *nefes*-étől (1QS 2,14; 3,8; 1QH 7,22; 9,15; 11,19; 16,29–30). Az Istentől kapott *ruah* olyannyira az ember lényéhez tartozik, hogy néha helyettesíti a szokványos, személyes *én* fogalmát.⁷

A 'lélek' fogalma a holt-tengeri tekercsekben egy másik, sajátosan antropológiai értelemben is előfordul. Az ember azon adottságát jelöli ugyanis, amely csak az ő természetének sajátja, és amely által határozottan elkülönül az állatvilágtól. Ez alatt azok a tulajdonságok értendők, amelyek mindenki számára egyrészt lehetővé teszik a megismerést és a belátást (1QH 12,31–32; 7,12–14), másrészt alapját képezik a különböző tevékenységeknek és az azokat kiváltó belső impulzusoknak. Ez a 'lélek' különösen a gondolkodás képességében, az érzelmekben, elhatározásokban, valamint

⁷ G. Johnston, „*Spirit*” and „*Holy Spirit*” in the *Qumran Literature*, in: *NT Sidelights. Essays in Honor of A.A. Purdy*, szerk. H. McArthur, Hartford 1960, 28; F. Nötscher, *Geist und Geister in den Texten von Qumran*, in: W. Nötscher, *Gesammelte Aufsätze*, Bonn 1962, 176; J. Schreiner, *Geistbegabung in der Gemeinde von Qumran*, BZ 9 (1965) 166–168.

az akarat megnyilvánulásaiban mutatkozik meg. A hozzátartozó erő azonban mind jó mind gonosz célokra és cselekvésekre felhasználható (1QS 7, 18.23; CD 3,7).

Az ember vallásos és erkölcsi élete tehát szoros összefüggésben áll az így értelmezett *ruah* fogalmával. Ebben a *ruah*-ban van az ember Istenhez és Ő akaratához való egész viszonyának eredete, ennek segítségével hozatik meg ugyanis minden döntés, amely Isten rendelkezéseit és parancsait vagy elfogadja, vagy elutasítja. Az így megfogalmazódott elhatározások aztán a jó vagy a gonosz cselekvésmódokban teljessé válnak, amely végül egy meghatározott etikai felfogás kialakulásához vezet.⁸

Az Ószövetségből kiindulva a *ruah*-ot különleges lelki adottságnak is tekintik, amely az izraeli múlt kiválasztott, felkent alakjainak, azaz a királyoknak, főpapoknak (CD 2,11–12) és prófétáknak (1QS 8,16) a sajátja. A jövő várva várt felkentjének is ilyen lelket kell majd birtokolnia (11QMch).⁹ Ez a karizmatikus felvérteztség elengedhetetlen volt számukra az Istentől kapott feladatok teljesítéséhez.

II. A RUAH „A KÉT SZELLEMRŐL SZÓLÓ ÉRTEKEZÉS” CÍMŰ SZÖVEGBEN

A qumráni *ruah* fent említett, az emberi viselkedés elveként való értelmezése különösen „A két szellemről szóló értekezés”-ben jelenik meg gyakran (1QS 3,13–14.26). Az Értekezés erről szóló tanának értelmezése azonban helyenként nehézségekbe ütközik, melynek oka a használt terminológia nem egész egyértelmű mivoltában rejlik. Egyszer ugyanis a szöveg a Fény és a Sötétség szelleméről beszél, másszor az Igazság és az Igazságtalanság szelleméről, megint máshol a vezetőikről, akiket a Világosság Fejedelmének és a Sötétség Angyalának nevez, tevékenységeikben azonban mindketten nagy hasonlóságokat mutatnak.

Úgy tűnik, e nehézségek egyfajta megoldását hozza az Értekezés keletkezési folyamatának rekonstrukciója, melyre J. L. Duhaime tett javaslatot.¹⁰ A szöveg irodalmi kritikája során először a dokumentum eredeti magját határolta el (3,13–18a; 25b–4,14), majd utalt a két később hozzáadott szövegrészre (I: 3,18b–23a; II: 3,23b–25a), és utólag a végső szerkesztés során rámutatott a két utolsó kiegészítésre (I: 4,15–23a; II: 4,23b–26).

⁸ Nötscher, 179; J. Licht, *Die Lehre des Hymnenbuches*, in: *Qumran*, szerk. K. H. Grözinger, Darmstadt 1981, 295.

⁹ F. Mussner, *Der Messias Jesus*, in: *Jesus-Messias? Heilserwartung bei Juden und Christen*, szerk. H. J. Greschat, Regensburg 1982, 92; továbbá ld. M. A. Knibb, *Eschatology and Messianism in the Dead Sea Scrolls*, in: *The Dead Sea Scrolls after fifty years. A Comprehensive Assessment*, szerk. P. W. Flint, J. C. VanderKam, II. kötet, Leiden–Boston–Köln 1999, 387–391.

¹⁰ J. L. Duhaime, *L'instruction sur les deux esprits et les Interpolations dualistes à Qumrân* (1QS III, 13–IV, 26), RB 84 (1977) 566–594.

Ezen vizsgálat után azonnal megállapíthatóvá vált, hogy csak az Értekezés legutolsó szintjén van szó a Fény és a Sötétség szellemeiről, származásukról és feladataikról. Mindkét szellemet Isten maga teremtette(!) és helyezte az ember bensőjébe. Ott erős hatást fejtenek ki az emberre és őt a természetének megfelelő irányokba vezetik. Ezek az irányok nem csak teljesen eltérőek, hanem egyben ellentmondásosak is, amely a Világosság és a Sötétség útjaiként való megnevezésükben válik nyilvánvalóvá. A hozzájuk fűzött jelzők a Jó és a Gonosz világát szimbolizálják, amely a közöttük fennálló konfliktust etikus szintre helyezi át.

Az Értekezés azon részeiben, amelyek a szerkesztés második szintjéhez tartoznak, eltűnnek az addig használt kifejezések (Fény szelleme, Sötétség szelleme), és helyükre új kifejezések lépnek: az Igazság szelleme és az Igazságtalanság szelleme. Itt megmutatkoznak a két szellem emberekre gyakorolt hatásai és annak következményei. Az erre vonatkozó adatok annyiban érdekesek, hogy a korábban és a később tárgyalt két szellemcsoport hatása között egyáltalán nem fedezhető fel jelentős különbség. Ezzel az észrevétellel arra a következtetésre jutunk, hogy a Világosság szelleme az Igazság szellemével, a Sötétség szelleme pedig az Igazságtalanság szellemével egyezik meg nagy valószínűséggel. Sajátos hatásai és azok következményei azonban valószínűleg hozzájárultak a megnevezések megváltozásához, és a megváltozott nevek így a hatásai közti különbségek kiemelését szolgálhatták. A szerkesztés ebben a stádiumában jelenik meg ugyancsak a két szellemcsoport belső struktúrája iránt való érdeklődés, amely az új alakok megjelenésében jutott kifejezésre, akiket a Világosság Fejedelmének, az Igazság Angyalának, illetve a Sötétség Angyalának, avagy Belialnak hívnak, és vezető szerepet töltenek be követőik között.

A szerkesztés harmadik és egyben utolsó szintjén az Igazság és az Igazságtalanság szellemének könyörtelen harca tölti ki a legtöbb helyet. A harcba belekeveredett emberek vagy az egyik, vagy a másik oldalon foglalnak állást, attól függően, melyik *ruah* erősebb bennük és ki mellett döntenek. Ez a küzdelem azonban egyszer véget ér majd, akárcsak mindkét szellem jelenléte az ember bensőjében. Ez Isten eszkatológikus beavatkozásában valósul majd meg, amikor Szent Lelke által mindenki megszabadul a Gonosz hatalmától és megtisztul.¹¹

III. AZ ÉRTEKEZÉSBEN HASZNÁLT FOGALMAK ÉRTELMEZÉSE

Az Értekezés tanának bemutatása után felvetődik a kérdés, mit akart a Qumráni Közösség kifejezésre juttatni a szellemek különböző neveivel. Ma az az általános feltevés, hogy a Közösség ezekkel az emberi természethez tartozó adottságokat, hajla-

¹¹ Duhaime, 575–592.

mokat és erőket jelölte, amelyek a különböző, sőt egymásnak ellentmondó emberi cselekvésmódokat határozzák meg. A *ruah* alatt tehát nem annyira az emberi szív összes adottságait (ld. fent) értették, hanem inkább a belső hajlamokat és erőket, valamint a rájuk épülő, Jóhoz és Gonoszhoz való hozzáállást.¹² Valószínűleg azokat a külső tetteket és cselekvéseket is beleértették, amelyek ezekből a hozzáállásokból adódnak, azaz a konkrét, morális cselekedeteket.

A Világosság és a Sötétség szellemei között lejátszódó küzdelem ebben a kontextusban talán az ember bensőjében lévő drámai és mélyreható meghasonlottság metaforikus ábrázolásaként is értelmezhető, amely sok feszültséghez és vívódáshoz vezet. Ez leginkább abban a pillanatban válik láthatóvá, amikor az ember gyenge és törékeny lényként áll Isten akaratának beteljesedése előtt.

Noha a *ruah* használatának imént vázolt magyarázata általánosan elfogadható, mégsem tagadható az a benyomás, hogy egy lényeges dolgot mégis figyelmen kívül hagy. Látszólag megfelelkezik ugyanis az akkoriban igen fejlett és a judaizmusban (mint ahogy a Qumránban is) jól ismert angyalok és démonok tanáról, amely egy ilyen rangú dokumentumban felhasználható lenne. Annál is inkább, mert az Értekezés szerkesztésének későbbi szakaszaiból származó szövegekben valóban erősen individualizált alakok jelennek meg, méghozzá olyan konkrét nevekkal, mint a Világosság Fejedelme, az Igazság Angyala, a Sötétség Angyala és Belial. Ezért feltételezhető tehát, hogy a 'szellem, lélek' fogalom, a szerkesztés utolsó szintjein legalábbis, azokra a természetfeletti lényekre is utal, akik az embert vagy Istenhez vezetik vagy Tőle távol tartják.

Az eddigi megfontolások alapján észrevehetjük, hogy a két szellemről szóló értekezés tana gazdagon merített az általános emberi tapasztalatokból, és ezeket tanításaiban többszörösen felhasználta. Ez különösen az ember gyengeségéről és gyarlóságáról, a mindenkiben lejátszódó belső küzdelemről, valamint az állandó megterés, tisztaság és megerősítés szükségességéről szóló kijelentésekben válik nyilvánvalóvá. A fent említett célok tökéletes megvalósítása nyilvánvalóan túl van az ember tisztán természetéből adódó lehetőségein, képességein és erőfeszítésein. E célok csak Isten lelkének erőteljes hatására valósulhatnak meg.

Ez azt jelentené azonban, hogy a *ruah* fogalma itt egy teljesen új, az eddigiektől egészen eltérő jelentéssel bővül. Ezt egyértelműen megerősíti az az 1QS 4,20–21-ben található kijelentés, amely Isten lelkének eszkatológiai beavatkozását és hatását írja le:

Akkor pedig Isten, hátsége által, megrostál minden emberi tettet, és kiszűr magának az emberfiák közül. Kipusztít minden állnok szellemet testük / belsejéből, és megtisz-

¹² Lásd pl. Johnston, 29; Duhaime, 576; Chevallier, 52; E. Cothenet, *L'Esprit Saint à Qumrán*, DBS XI 158; Sekki, 221; R. P. Menzies, *The development of early Christian pneumatology with special reference to Luke-Acts*, Sheffield 1991, 78–80.

títja azt szent szellemmel minden gonosz álnokságtól, és az állhatatosság szellemét hinti rá, tisztító vízként [...]

Hasonló gondolatok más qumráni szövegekben is előfordulnak. A mindennapos közösségi életre vonatkozó fejtegetések egyértelműen rámutatnak egy alapvető különbségre a mindenki által birtokolt 'normális' lélek és az a lélek között, amelyet a Közösség tagjai adományként kapnak (1QH 6,13; 8,11–12; 12,31–32; 15,6–7). A második esetben már nem általános emberi képességekről vagy energiákról van szó, vagy akár angyalokról, hanem egy egészen új és különleges, Isten által adományozott erőről, amely megtisztít, megerősít a jóban és szentté tesz. Ennek a léleknek köszönhették a tagok az olyan tulajdonságokat, mint a Tóra mélyértelmű megértése, bölcsesség és igazságosság, a kiválasztottak közösségébe való felvétel és tartozás, valamint az imádságra való rendkívüli képesség. Feltétlenül hangsúlyoznunk kell azonban, hogy mindez csak a Qumráni Közösségen belül volt lehetséges. A lélek adománya és annak hatása kizárólag a Közösség tagjai számára volt fenntartva.

IV. ISTEN LELKÉNEK ADOMÁNYOZÁSA ÉS BIRTOKLÁSA

Eltekintve attól, hogy a qumráni pneumatológia mélyen gyökerezett az Ószövetségben, új és ösztönző tartalmakat merített a Közösség tagjainak intenzív vallási életéből. Fejlődésére fontos hatással volt egyrészt a tagok által erősen érezhető korlátoltsága és gyarlósága az emberi természetnek, másrészt az Isten által való kiválasztottság biztos tudata, amely szorosan összefüggött azzal a köteleességtudattal, hogy erre megfelelő válasszal legyenek, és nem utolsó sorban pedig Isten akaratának szinte tökéletes megvalósulásának számos példája. Ebben a légkörben érlelődött meg az a nézet, amely szerint a lélek annak az új és meglepő valóságnak a létrehozója, amely elsősorban a Tórát és a Közösség belső szabályait követő életmódban nyilvánult meg. A *ruah*-ot tehát főképp Isten erkölcsi szinten ható, óriási erejének tekintették.

Nem meglepő tehát a továbbiakban, hogy ez a 'lélek'-fogalom a holt-tengeri szövegekben gyakran fordul elő éppen a fent említett értelemben, hiszen Qumrán népe abban a biztos tudatban élt, hogy Isten Lelkét elnyerte és áldásos jelenlétét szakadatlanul tapasztalhatja.¹³ Ez a tudat identitásuk és életük jellegzetes vonásává vált, és sok helyen kifejezésre jutott a szövegekben is, különösképp a himnuszokban. A bensőjében lejátszódó szokatlan és meglepő eseményektől elámulva így vall Qumrán ájtatos zsoltáírója:

¹³ W. Foerster, *Der heilige Geist im sog. Spätjudentum*, in: *De Spiritu Sancto*, Utrecht 1964, 52; H. Braun, *Qumran und das NT*, 2. Kötet, Tübingen 1966, 252; Cothenet, 160.

Köszönöm Neked, Uram, hogy megoltalmaztál Erőddel és kiterjesztetted Szentséged Lelkét felettem, hogy ne inogjak meg. (1QH 15,6-7; vö. 1QH 8,8-12)

Felismertelek Téged, Istenem, Lelkeden keresztül, amelyet belém helyeztél, és a megbízhatóság által, a Te csodálatos titkodhoz tartoztam Szentséged Lelke által. (1QH 20,11-12; vö. 17,32)

Szentül meg van győződve róla, hogy titokzatos tapasztalatai a tisztán emberi lehetőségeket messze túlszárnyalják, és azoknak forrása csak az Istentől származó különleges adományban kereshető.

A lélek adományozását Qumránban szoros összefüggésbe hozták az új tagok Községbe való hivatalos belépésével (1QH 6,12-13).¹⁴ Magát a beavatási aktust az előkészületi és próbaidő előzte meg, ami alatt minden jelöltől valós megtérést és belső átalakulást kívántak meg, azaz a bűntől való teljes elszakadást, valamint Isten törvényével és a Község szabályaival szembeni maradéktalan engedelmisséget. E parancsolatok betartását azonban csak előfeltételnek tekintették a lélek adományának elnyeréséhez,¹⁵ amely kizárólag a Qumráni Községbe való, sorsdöntő belépés által valósulhatott meg, mert csak ez a község, mint a „Szentség Háza Izrael számára” (1QS 8,5) és a „Tökéletesség Háza és Állhatatosság Izraelben” (1QS 8,9), tudhatta magáénak e Szent Lelket. Ez a bizonyosság jól kiviláglik az alábbi szövegből (1QS 3,6-8):

Mivel csakis az Isten iránti hűség tanácsának szellemében nyer engesztelést az ember viselkedése, összes / bűnei, hogy az élet fényére tekintsen. A község szent szellemében, az Iránta való hűségben pedig megtisztul minden / bűnétől.

A Községbe való hivatalos felvétel pillanatától minden egyes tag ugyanolyan mértékben élvezhette a lélek adományát.

Az Igazságosság Tanítója, a Község alapítója, persze kivételt képezett ebben a tekintetben. Úgy hitték, hogy ő különleges módon kapta és birtokolta a lelket. Noha sosem nevezték prófétának, alakja és tevékenysége egyértelműen az Ószövetség megszállott istenhívóinak fellépésére emlékeztet. Hozzájuk hasonlóan nem csak a Lélek Hordozójának (1QH 15,6-7)¹⁶ és Isten megnyilatkozásának tekintették, hanem a Szentírás autentikus értelmezőjének, Isten akaratának közvetítőjének az egész község felé, és az eljövendő ítékezés hírnökének. E feladatok véghezviteléhez a lélek általi különleges felvértezettségre volt szükség.

A Község Isten állandó jelenlétéről és hatásáról való meggyőződést figyelembe véve feltűnő a visszatérő eszkatológikus szerepről szóló felfogás. A lélek végső

¹⁴ Braun, 973; Delcor, 973.

¹⁵ Schreiner, 178.

¹⁶ Így értelmezi ezt a qumráni szöveget Cothenet, 161.

időkben való kiáradása a Közösség tagjaira már a fent idézett kijelentésből is nyilvánvaló (1QS 4,20–22). A qumráni pneumatológia ezen aspektusát azonban nem dolgozták ki részleteiben, noha a Közösség mindennapi életét nagyon is meghatározta az eszkatológikus gondolkodás, olyannyira, hogy az utolsó napok hirtelen beköszöntésével számoltak. Az eszkatológikus pneumatológia azonban valószínűleg nem tartozott a qumráni emberek elsőrendű problémái közé. Teológiai megnyilvánulásuk elsősorban a lélek pillanatnyi, gyakran erősen érezhető hatásával foglalkozott.

Produced with ScanTopDF



Rádióinterjú

Az 1999. augusztus 30-án a Szegedi Biblikus Konferencián elhangzott nyilvános rádiófelvétel anyaga

Helyszín: Szegedi Hittudományi Főiskola
Résztvevők: A nyilvános vitát vezeti: Benyik György
Prof. Benedikt Schwank (Beuron)
Prof. Fröhlich Ida (Budapest)
Prof. Joachim Gnllka (München)
Prof. Rudolf Hoppe (Passau)
Prof. Vermes Géza (Oxford)

Benyik György: Szeretettel köszöntöm beszélgető partnereimet: Vermes Géza professzort Oxfordból, Benedikt Schwank professzort Beuronból, a leghíresebb magyar Qumrán kutató hölgyet Fröhlich Ida professzorasszonyt, valamint két német professzort, a szegedi teológia legnagyobb jótévőjét, Rudolf Hoppe-t, és a számunkra nagyon kedves vendéget, Joachim Gnllkát, aki Münchenből érkezett hozzánk.

Qumránról szinte mindenki hallott. Néhányan a qumráni leletek vagy a holt-tengeri leletek vagy az esszénus közösségről szóló hírek kapcsán. Vajon melyik kifejezés az, amelyik helyes? Ezt kérdezném Vermes Géza professzor úrtól.

Vermes Géza: Valószínűleg egyik sem. Mert természetesen a tekercseket nem a Holt-tengerben találták; az esszénus elnevezés még mindig nagyon vitatott; talán a Qumrán elnevezés áll legközelebb a valósághoz. A leleteket nem Qumránban, hanem különböző Qumrán körüli barlangokban találták, egyik-másik több kilométernyire fekszik a qumráni romoktól. A Qumrán elnevezésben megegyezhetünk, de valójában a Holt-tenger vidékén felfedezett szövegekről volna helyes beszélnünk.

Benyik György: Hadd kérdezzem Fröhlich Idától — aki a qumráni szövegeket magyar nyelven mindeddig a legteljesebb kiadásban tette közzé —, hogy vajon ez a könyvtár, amely igen sok szöveget tartalmaz, véleménye szerint, honnan kerülhetett oda? Csak esszéus írásokat tartalmaznak e szövegek, vagy csak szentírási interpretációk találhatók e könyvtárban, tehát hogyan kategorizálhatók a megtalált szövegek?

Fröhlich Ida: A szövegek hagyományos csoportosítása a következő: a bibliai szövegek az úgynevezett apokrif irodalomhoz tartoznak, vagyis amelyeket görög, szír, latin, etióp stb. fordításokból korábban is ismertünk, illetve amelyeket a középkori keleti egyház és az európai egyház is megőrzött hagyományában, valamint az ún. ismeretlen szövegek, amelyekről nagyrészt azt tartják, hogy ezeket ott a közösségben, vagyis Qumránban írták. Meglátásom szerint ez a felosztás nem a legjobb, mert az alapja a mi keresztény szemléletünk, és nem felel meg annak a kategorizálásnak, amelyet abban a korban alkalmaztak, amikor e szövegek keletkeztek.

Qumránban is létezhetett egy kánon, amely nagyjából azonos volt a héber biblia kánonjával. Vannak ugyan vitás könyvek, mint például Eszter könyve, amely valószínűleg nem tartozott e könyvtárba. Az összes többi könyvet pedig, amelyek egy, az ismeretlen szövegek csoportba vannak besorolva, valamilyen kritériumok szerint tovább kellene osztályozni.

Benyik György: Erre még hadd térjünk vissza. A következő kérdésemet Benedikt Schwank professzor úrnak tenném fel, aki jelen volt az első barlang kinyitásánál, ha jól tudom, vagy helyesbítsen, ha rosszak az információim.

Benedikt Schwank: Igen, jelen voltam a barlangban.

Benyik György: Ön sokat foglalkozott azzal a kérdéssel is, hogy honnan kerültek oda ezek a szövegek. Vermes Géza professzor úrtól kérdezném, hogy ezek a szövegek, vajon Qumránban íródtak, vagy esetleg Jeruzsálemben születtek, vagy máshonnan kerültek ide? Vagyis, ez a rengeteg szöveg egyáltalán hogyan került egy helyre az Ön véleménye szerint; és hogyan lehetséges, hogy 1947-ben egyszerre ennyi szöveget fedeztek fel?

Vermes Géza: Először is 1947-ben nem fedezték fel mindet, hanem az 1947 és 1956 közötti évtizedben tárták fel a 11 barlangban elrejtett szövegeket. Hogyan kerültek oda? Azt hiszem, háromféleképpen: először volt egy közösség, amely letelepedett Qumrán vidékén, és nyilván ők odavittek magukkal egyes, már elkészült írásokat. Másrészt voltak olyan mintaszövegek is, amelyeket másolás céljából hoztak vagy vásároltak, mert szerintem a qumráni közösségnek a kéziratok másolása, illetve azok eladása volt az egyik legfontosabb kenyérkereseti tevékenysége. És végül volt egy harmadik szövegcsoporthoz, melyeket ők maguk írtak, és amelyekből sokszor jónéhány példány megmaradt, nemcsak egy, mint például a Közös Szabályzata, mely 11 példányban létezik, egy teljes és tíz töredékes változatban. Ezeket a töredékes példányokat magam adtam ki az elmúlt évben (azaz 1998-ban). Tehát helytelen az a felfogás, miszerint minden, ami Qumránban van, az

Qumránból ered. És természetesen számárság is, hiszen a bibliát nem Qumránban írták, és a 800 kézirat közül körülbelül 300 a biblia szövegét tartalmazza. Ezek a szövegek természetesen előzőleg másutt léteztek.

Benyik György: Joachim Gnilka professzor úr úgy ismert, mint az Újszövetség kortörténetének egyik legkiválóbb kutatója. A kezdeti tudósítások Qumránról úgy írták le ezt a közösséget, mintha egy szerzetes közösséghez hasonlítana. Vajon egyetért Ön ezzel?

Joachim Gnilka: Rendkívül izgalmas és érdekes ez a kérdés. Úgy tűnik, hogy kétféle szabállyal van dolgunk. És ha megvizsgáljuk a két Szabályzatot, tehát azt, amelyiket az I-es barlangban találtak és azt, amelyik a II-es barlangból került elő, akkor azt kell kérdeznünk, hogy vajon ez egyfajta rendkívül szigorú „szerzetes-rend” volt-e vagy sem? Úgy tűnik, hogy az esszéus szektának a tagjai a Közösség Szabályzatában lévő előírásokat már korábban hozták magukkal, ez alapján feltételezhetünk egy korábban létező rendkívül szigorú közösséget, amely nem engedte meg sem gyermekek, sem feleségek jelenlétét a társaság közelében. A második szabályzatnak a Damaszkuszi Iratot tekinthetjük, amely már nem olyan szigorú, mint az előzőekben említett, hiszen ez megengedi a gyermekeknek, illetve az asszonyoknak a közösség közelében való tartózkodását.

Benyik György: Rudolf Hoppe passauai professzortól kérdezem: Az esszéusokról volt már tudomásunk két kitűnő antik szerző írásaiból, az idősebb Plinius, illetve Josephus Flavius írt ezekről. Vajon a qumráni felfedezések igazolták-e az antik tudósításokat, vagy éppen az antik tudósítások ismeretében a kutatók hajlamosak voltak-e azonosítani azt, amit megtaláltak azzal, amiről ezek az antik tudósítások szólnak?

Rudolf Hoppe: Megint egy rendkívül érdekes kérdés. Mayer professzor úr szentül meg volt győződve arról, hogy itt tényleg csak az esszéus közösségnek az aránylag homogén társulatáról van szó. Kérdés azonban, hogy valóban a Közösség homogén iratairól van-e szó, avagy tulajdonképpen több rétegről, több csoportról kell beszélnünk. Az történt, amire senki nem számított: először minél több tekercset vizsgáltak meg, annál világosabb lett, hogy egységes csoportról van szó. Aztán pedig minél több újabb szöveget tártak fel, annál világosabbá vált, hogy nem egységes csoport műveit tartjuk a kezünkben. Több történelmi korszakban kell valószínűleg gondolkodnunk. A qumrániak pacifista, békeszerető csoport voltak — gondolták sokan. De, amikor előkerült a Háborús-tekercs, az éppen ennek az ellenkezőjét bizonyította. Tehát, rendkívül nehéz állást foglalni abban a kérdésben, hogy a qumráni közösségnek az iratai valóban olyannyira egységesek-e, mint amennyire először annak tűntek.

Benyik György: Úgy látom, ehhez a kérdéshez Vermes professzor úr is szívesen hozzáfűzne valamit.

Vermes Géza: A probléma valóban nagyon összetett. Ha az ember a görög és latin szövegeket vizsgálja, Josephus Flavius, Philón és az Idősebb Plinius szövegeit, akkor még ezekben a szövegekben sincs egység. Sőt, ha Josephusnak két különböző

szövegét tekintjük, azok sem teljesen egységesek. Philónnak is van két szövege, azok között is különbség van, és Pliniusnak is van egy szövege, amely természetesen nem mond ellent önmagának, viszont nagyon rövid. És tartalmaz egy olyan információt, amely rendkívül fontos a qumráni telep azonosításához.

Benyik György: Tehát, ha jól értem, a három antik tudósító véleménye még egymással sem egyezik meg?

Vermes Géza: Sem egymással, sem önmagukkal. Ugyanúgy, ahogy a qumráni szövegekben is lehet különféle írásokat találni, már említették az imént, hogy a Község Szabályzata az egyik verzió, a Damaszkuszi Irat egy másik verzió, de vannak más szövetségek, más szabályzatok és más szövegek, amelyek szintén különbségeket mutatnak. Azt kell megvizsgálni, hogy ezek a különbségek mit jelentenek. Lehet-e ezek alapján általános megállapításokat tenni? Aki azt állítja, hogy Josephus Flavius, Philón, Plinius, valamint a különböző Qumrán-szövegek mind ugyanazt mondják, azoknak a fejét kellene megvizsgálni.

Benyik György: Gnilka professzor úr is szívesen fűzne ehhez még valamit.

Joachim Gnilka: Tudni kell, hogy a két említett klasszikus író, az idősebb Plinius és Philón, tulajdonképpen kibecék, outsiders voltak, vagyis kívülállók. Mind a ketten megemlítik, hogy csak azt írják le, amit hallottak, szemben Josephus Flaviusszal, aki az önéletrajzában arra hivatkozik, hogy ő minden egyes pártot fölkeresett, minden olyan közösséget, amelyikről részletesen ír, meglátogatott. Ám Berg Mayer professzor tavaly publikált cikkében rámutat arra, hogy Josephus hellenista publikum számára írt, s meglehetősen kiszínezve adta közre tapasztalatait, tehát állításai nem szavahihetők olyan formában vagy olyan mértékig, ahogy mi azt elvárnánk.

Benyik György: E szövegeket alapvetően zsidó, illetve keresztény kutatók tanulmányozták. Vagy voltak köztük úgymond „független” kutatók is? Benedikt Schwank professzor úr, mint keresztény kutató, hogyan azonosítja ezt a közösséget, ez egy elő-keresztény közösség vagy egy zsidó szekta? Miként tekint erre a csoportra? Lehetséges-e azt mondani, hogy a Qumrán-kutatás a keresztények hitét átfőrné?

Benedikt Schwank: Meg kell állapítani, hogy a rendelkezésre álló szövegek 95%-a a kereszténység előtti korból származik. Nagyon fontos tény, hogy e szövegeket paleográfiai módszerekkel vizsgálták meg, és kiderült, hogy nagyon óvatosak voltak az előzetes becslések a szövegek keletkezési idejét illetően. Annak a bizonyos karbon-tesztnek a segítségével, amelynek a pontossága eléggé megbízható, sikerült megállapítani a rendelkezésre álló tekercsek korát. A feltárás után pedig az a tipikus helyzet állt elő, hogy a történelem beleszólt a dolgok menetébe: hisz az 1947-es barlang-felfedezés és az 1967-es ún. „hatnapos háború” között tulajdonképpen olyan szituáció alakult ki, amire Izraelnek az égvilágon semmilyen befolyása nem volt. 1967-től azonban Lenkesszer Harbin és Roland de Vaux közreműködésének köszönhetően kialakult egy olyan kutatócsoport, illetve

bizottság, amely elkezdte a szövegeket vizsgálni. Ami egészen meglepő, ebben a bizottságban nem volt zsidó.

Benyik György: Gnilka professzor úrnak adnám meg a szót.

Joachim Gnilka: Nagyon fontos megállapítást kell itt tenni: a qumráni közösségnek, a holt-tengeri tekercseknek, vagy, ha úgy tetszik, a qumráni leleteknek gyakorlatilag semmi köze nincsen a kereszténységhez. Hisz Jézus neve sehol nem fordul elő egyetlen szövegben sem. Előfordul viszont a Messiás fogalma. Sőt, nemcsak előfordul e szövegekben, hanem eléggé központi szerephez is jut. Két Messiásról egészen egyértelműen beszélnek, de a kutatók többsége hajlik arra, hogy három Messiásról szólnak az írások: nevezetesen első az „ároni Messiás”, tehát a főpapi Áron; a másik Izrael állam szempontjából, vagy, ha tetszik, országa szempontjából fontos „politikai Messiás”; és a harmadik tulajdonképpen a szekra, illetve a Közösség Messiása, aki mindent meg fog majd oldani. Világos tehát, hogy a korakeresztény közösség, és a qumráni között az a döntő kapcsolat, hogy mindkettőben várják a Messiást, aki még nincs itt, aki még nem érkezett el. A döntő különbség viszont az, hogy a keresztények Jézus óta meg vannak győződve arról, hogy Ő a Messiás, aki már eljött, aki már itt van, illetve köztünk élt.

Rudolf Hoppe: Mindenképpen beszélünk kell arról, hogy egy hívő, tehát egy keresztény kutató hogyan is viszonyuljon ahhoz a kérdéshez, amit ez a problematika felvet. Megállapíthatjuk, hogy korábban a zsidóságot magát, illetve az Ószövetség világát csak külső leírások alapján ismertük, most viszont, ezeknek a szövegeknek a segítségével sikerül hiteles képet kapnunk erről a korról, olyan-nak láthatjuk, amilyennek maguk azok a tanúk festették le, akik ezeket az iratokat írták, és akik ebben a korban éltek. Tehát, míg korábban hajlamosak voltak az emberek arra, hogy szétválasszák a kereszténységet és a zsidóságot ilyen vonatkozásban, meggyőződésem, hogy manapság semmiféle félelem vagy gátlás nem indokolt a hívő kutatók részéről. A mai zsidóság is és a mai kereszténység is éppen ezen a ponton, a kutatások révén ismerheti meg sokkal jobban a zsidóságot.

Benyik György: Azt hiszem, hogy Föhlich Ida érdekes adalékot tud hozzáfűzni a tisztaság szempontjából ehhez a kérdéshez. Qumránban a tisztasági törvényeknek nagyon nagy jelentősége volt, azonban az evangéliumokban is előkerül ez a kérdés, nem gondolnám, hogy egészen pontosan ugyanúgy. Hallhatnánk erről valamit?

Föhlich Ida: Az ókori zsidóság csoportjait (de a mai zsidóság egyes csoportjait is) nem dogmatikai tézisek különböztetik meg egymástól, hanem a Törvény betartásának módja. Mindenki arra hivatkozik, hogy a Törvényt betartja, de mindenki másképp tartja be, hiszen a mózesi törvények előírásai általánosak, és konkrét esetekben alkalmazva többféle út is lehetséges. A csoportok abban különböznek egymástól, hogy miként tartják be a Törvényt, a házasságra érvényes szabályokat vagy fontosabb tilalmakat. A mózesi Törvény pl. a nagynénivel való házasságot megtiltja, de az unokahúggal valót nem, mivel az utóbbi nincs kimondva. Van olyan csoport, és volt ilyen az ókorban is, akik ezen az alapon azt állították, hogy

akkor nemcsak szabad, hanem kívánatos is az unokahúggal való házasság, mások pedig másképp magyarázták a Törvényt, s az ezen a rokonsági fokon való házasságot tiltották.

Benyik György: Mi a helyzet Qumránban?

Fröhlich Ida: Qumránban inkább a szigorú irányzathoz tartoztak mindig. A bibliai Törvény sem tételes felsorolást nem ad az egyes tilalmakról, sem az elvet nem határozza meg, hanem csak néhány esetet sorol fel, amiből az elv levonható. És azt lehet látni, hogy Qumránban jól fogták fel a Törvény magyarázatát, levonták az elvet az idézett példákból, mint például a házassági tilalomnál is, és így alkalmazták. Az ókori zsidóságnál a Törvény betartásának középpontjában a tisztasági előírások betartása állt: étkezési tilalmak, bizonyos állatoknak a fogyasztása tilos. A qumráni szövegeknek nagy hányadát teszik ki a mózesi törvények ezzel kapcsolatos magyarázatai.

Benyik György: Helyesen értelmezte-e Benedikt Schwank professzor, hogy a nőtlenség tulajdonképpen nem volt mindig szigorú előírás Qumránban?

Fröhlich Ida: Igen. A szöveg, amire utaltam és a házassággal kapcsolatos, a Damaszkuszi Iratban olvasható. Szó esett már az előbb arról a szabályzatok kapcsán, hogy a qumráni közösség nem azonosítható egyetlen csoporttal, s így nem szerettem azt mondani, hogy cölibátusban éltek. Bár a Közösség Szabályzatában nincsen nyoma annak, hogy nők vagy családok laktak volna ennek a telepnek a területén, de arra nézve sem találtunk szabályt, hogy tilos lett volna számukra a házasság. A Damaszkuszi Irat szabályzata — mindenestre — szól nőkről, szól házasságról, női tisztátalanságról, egy csomó olyan dolgot említ, ami csak családi élet keretében képzelhető el. És egyáltalán, ide tartoznak a gazdasági dolgok is, tehát a saját állatok, a ház; ezeket mind említi a Damaszkuszi Irat. Vagyis mindenképpen volt egy szélesebb háttere ennek a közösségnek, és ezt a hátteret olyan emberek képezték, akik családi közösségben éltek. Éppen ezért elég sok olyan magyarázatot találunk a Damaszkuszi Iratban is, amilyenek másutt is megjelentek a házasságjogban.

Benedikt Schwank: A beuroni bencésektől jöttem. A most világhírnévre szert tett bencés társaság 150 éves múltat tekint vissza, és 150–200 szerzetes fordult meg a kolostorban ez alatt az idő alatt. Ennek összefüggésében mindenféle szövegnél beszédesebbnek tartom azt az archeológiai leletet, amelyet Qumránban fedeztek fel, nevezetesen azt az 1200 sírt, amelyekben férfiak (és csak férfiak!) feküdtek, mindenféle ékszer nélkül, akik nagyon egyszerűen voltak eltemetve, tehát nyilván cölibátusban, nőtlenül éltek. Nincs a közelükben sem gyerek, sem pedig asszony eltemetve.

Vermes Géza: Ez a kijelentés a legjobb példa arra, hogy miként lehet az egész problémát félreértelmezni. A qumráni főtemetőben van 1100 sír, és körülbelül 100 sír a melléktemetőben. Schwank professzor úr kijelentette, hogy 1200 férfi van ott eltemetve. Milyen alapon? Hiszen az 1100 főtemetői sírból, azt hiszem, csak 50-et nyitottak ki eddig. És a többi érintetlen. Ezért aztán nem tudjuk, hogy kik

vannak ott eltemetve. De mindenki azt állítja, hogy azok mind férfiak. Honnan tudják? De még a közül az 50 sír közül is, amelyet feltártak, jónéhányban a csontok úgy elromlottak már, hogy nem lehetett megállapítani a nemüket. Csak annyi az igaz, hogy a főtemetőben fekvő csontvázak közül azok, amelyekről meg lehetett állapítani, hogy melyik nemhez tartoztak, mind férfiakéi voltak. A régészeknek és főleg De Vaux-nak az egyik legnagyobb hibája az volt, hogy megengedte, hogy így történjen a feltárás. Egy Henry de Contanson nevű francia régész vezette a temetői munkát, és én meg is kérdeztem tőle, miért nem nyitottak ki több sírt? Mire a válasz az volt: nem láttuk értelmét, mert nagyon unalmas volt a feltárás. Nem volt a sírokban semmi más, csak csontok.

Benyik György: Fröhlich Idának adom a szót.

Fröhlich Ida: Csak azt szeretném megkérdezni, hogy egy férfiközösségben vajon miért és kik számára írták azokat a szövegeket, amelyekben nőkről van szó, házasságról és nőekkel kapcsolatos tisztátalanságról. Mert valakikhez csak szóltak ezek a textusok, nem szórakozásból írták azokat. A Damaszkuszi Iratnak a 4-es barlangban talált példányairól van itt szó elsősorban, amelyeket több példányban is megtaláltak. Külső használatra másolhatták ezeket, nem tudok más lehetőséget elképzelni; de nem tudom ignorálni szövegeket, csak azért, hogy egy korábbi, egy alá nem támasztott régészeti koncepciót érintetlenül hagyjak.

Benyik György: Benedikt Schwank professzor úré a szó, aki bizonyára örömmel válaszol erre az ellenvetésre.

Benedikt Schwank: Magam győződtem meg a következő dolgokról: mindenekelőtt arról, hogy az általam megvizsgált helyeken a sírokban a fa csodálatos épségben megmaradt, ami annak a következménye, hogy a levegő páratartalma rendkívül alacsony, vagyis száraz. Ha a fa így megmarad, akkor a csontnak is kiválóan meg kell megmaradnia, s én láttam is ezeket a csontokat: remek állapotban vannak. A másik dolog, ami rendkívül fontos. Az 50 sírfeltárás nem úgy ment, hogy egymás mellett tárjunk fel gyorsan 50 sírt, hanem a feltárást állagszámítások alapján végezték, ami azt jelenti, hogy a temetőben elszórva nyitottak meg 50 sírt, hogy az 50 sír állagából következtetni lehessen az egész temetőre.

Benyik György: Vermes professzor úrnak van ellenvéleménye.

Vermes Géza: Nekem nincs ellenvéleményem, az igazságnak van. Az igazság pedig az, hogy lusták voltak a régészek.

Benyik György: Tehát nem tártak fel minden sírt?

Vermes Géza: Ez olyan fontos dolog, hogy meg kellett volna csinálni. Az új izraeli kormánnyal talán megváltozik a helyzet. Ugyanis az előző kormány a régészetet teljesen megbénította, mert a nagyon vallásos zsidók nem engedték, hogy zsidó csontokat ássanak ki. Remélem, a mostani izraeli régészek sokkal kevésbé lesznek lusták, mint a franciák, és végre valódi választ kapunk a kérdéseinkre, és nem csak olyan feltételezéseket, amelyekre nincs szükségünk. Szabadjon még egy megjegy-

zést fűznöm Beuron és Qumrán összehasonlításához. Megkérdezném, hogy átlagosan milyen hosszú ideig él egy beuroni bencés szerzetes?

Benedikt Schwank: Úgy 60–70 évig.

Vermes Géza: Állítólag Qumránban nagyon-nagyon kevés olyan csontvázat találtak, amelyik idősebb lett volna 40 évesnél.

Benyik György: Szóval ez azt jelenti, hogy az életkörülmények Qumránban nem voltak olyan kényelmesek, mint Beuronban, ahol hosszabban lehetett élni?

Vermes Géza: Igen. Sokkal melegebb volt Qumránban.

Benedikt Schwank: Abban tehát mindenképpen megegyezünk, hogy több mint 1000 sír létezik.

Vermes Géza: Ebben igen.

Benyik György: Fröhlich Ida professzor asszonyé a szó.

Fröhlich Ida: Én egy analógiát szeretnék hozni a kolostor és szerzetesi életkor kérdéséhez. Európában 1000–1500 éve folyamatosan működő kolostorok vannak több helyen. A qumráni telep fennállása régészeti datálás szerint a Kr. e. II. századtól Kr. u. 68-ig, vagy hát a zsidó háború kezdetéig tartott, tehát 200 évet ölelt fel. Ebből folyamatos vagy kisebb megszakítással folyamatos otlétet lehet tétélezni. Visszatérve az európai kolostorokra, az 1000 vagy ennél jóval több éve létezőkre; annak ellenére, hogy az életkor a kolostorban hosszabb lehetett, mint az átlagos emberi életkor, azért a szerzetesek is meghaltak egyszer, s ezeknek a kolostoroknak az utánpótlását valahonnan biztosítani kellett. Ha csak szerzetesek lettek volna keresztények, akkor hamarosan kihalt volna a kereszténység. Vagyis minden vallásnak kell egy olyan háttér, amely biztosítja a bázisát. Tehát ugyanúgy, ahogy a kereszténységen belül is vannak laikusok, akik családokban élnek, de azért ők is keresztények, élhettek ilyenféle laikusok Qumrán mellett is, vagyis ugyanígy működhetett a qumráni közösség is: az utánpótlást valahonnan kívülről kellett biztosítaniuk.

Benyik György: Tehát mindenképpen fel kell tétéleznünk a qumráni közösséghez tartozó családokat, akik valamilyen módon biztosították a közösség utánpótlását, amelyben ilyen fiatalon haltak meg a beltágok?

Fröhlich Ida: Igen, létezhetett egy irányzat, ami a babiloni fogság után indult el valamikor, hogy pontosan mikor, azt nem tudom. Én a Damaszkuszi Irat bevezetőjére utalnék, amely szimbolikus számokkal és nyelven elmondja, hogy „ültetvény sarjadt”. Létezhetett tehát egy irányzat, amelyiknek később egy elkülönült része alkothatta azt a bizonyos Qumránban élő közösséget, de attól még a szélesebb irányzat is fennmaradhatott.

Joachim Gnllka: Rendkívül érdekes egy ideig, vagy egy kicsit hosszabban is elidőzni ennél a témánál. Mindenképpen kell arról beszélnünk, hogy miként, milyen módon temetkeztek ott Qumránban. Nem lehet figyelmen kívül hagyni azt a tényt, hogy ezeket a jóembereket külön-külön sírokba temették, nem pedig egyetlen közös sírba. Ennek éppen az eszkatológia miatt van nagy jelentősége. Ugyanis

tulajdonképpen ez azt jelenti, hogy a qumráni közösség tagjai eme temetkezési mód által demonstrálták, hogy hisznek a föltámadásban.

Vermes Géza: Én nem halottakról akarok beszélni, hanem az élőkről, mert az egyik legfontosabb dolgot még senki sem említette. Főleg a Damaszkuszi Irat, de más qumráni szövegek szerint is nem csak egy közösség létezett, nem csak a qumráni közösség létezett. Voltak mások is. Josephus Flavius azt mondja, hogy az esszénusok éltek mindenütt Palesztinában; Philón szintén több közösséget említ; és Josephus még azt is mondja, hogy volt két különböző esszénus közösség, az egyikben a férfiak nem nősültek, cölebszek voltak, a másokban pedig házasodtak. Szóval Fröhlich Ida professzorasszony kérdésére a válasz az, hogy lehetséges, hogy Qumránban nem voltak házaspárok, noha a temető széléről előkerült néhány női és néhány gyermek csontváz problémát jelent. De ennek a tárgyalásába most nem akarok belekezdeni. Normális esetben ugyanis ugyanannyi női csontvázat kellett volna találni a sírokban, mint férfit, és sokkal több gyermeket, mert a gyermekhalandóság akkoriban sokkal nagyobb volt, mint manapság. Szóval a qumráni temető egy nagyon különös dolog, és fontos forrása a tudásunknak, és a qumráni temető hiányos ismerete tudományos botránynak számít.

Benyik György: A Konferencián többször elhangzott az Igazság Tanítója kifejezés, illetve többször beszéltek róla az előadók. Ki lehet ő? A szövegekből meg lehet-e állapítani az Igazság Tanítójának személyét? Kérdezem Joachim Gnilká professzortól.

Joachim Gnilká: Természetesen itt sem szabad eltekinteni a történelmi összefüggésektől. Krisztus előtt 200–300 körül kezdődött az a mozgalom, ami elsősorban a hellenista törekvésekre adott válasz, reakció. A hellenizmus ugyanis meg akarta fosztani a zsidókat saját hitüktől és mentalitásuktól. Ez indította például a Makabeusokat is arra, hogy akár fegyverhez is nyúljanak védekezésüképpen. Hamarosan kialakult a zelóta-mozgalom, és természetesen az a mozgalom is, ami a pusztába való kivonulásban látta az idegen befolyás ellen való tiltakozás igazi eszközét. Természetesen az is igaz, hogy maguk az esszénusok, s különösen a qumrániak, titkon ápoltak egy olyan vágyat, tápláltak egy olyan várákozást, hogy eljön majd valaki, akit csak áttételesen és szimbolikusan neveztek az Igazság Tanítójának, aki majd nyilvánosságra hozza az igazságot, és biztosítja a közösség számára a tisztulást. Természetesen az ő személye, az ő alakja az, aki formálja az esszénus közösséget, aki például tökéletesen felismerhető a Damaszkuszi Irat legelején, még ha áttételekkel is. Az persze továbbra is kérdés, hogy ki testesítette meg az Igazság Tanítóját. Mindenesetre vannak nyomok, jelek arra, például Josephus Flavius is említi, hogy volt egy olyan rövid időszak, amikor tulajdonképpen üres volt a jeruzsálemi főpapi szék. Valószínű, hogy az Igazság Tanítója papi személy volt, de előfordulhat, hogy nemcsak papi személy, hanem maga is főpap volt, és erre a bizonyos időszakra, a Kr. e. 160 és 153 közötti időszakra tehető a tevékenysége, a funkciójának a gyakorlása. Nagyon érdekes feltételezés, hogy talán ő lenne az a főpap, akit Jonatán váltott le, és minden valószínűség

szerint ha van is egy olyan levél vagy levéltöredék Qumránban, ami Jonatánnak lenne címezve, azt az Igazság Tanítója, mint hivatalából elűzött főpap írhatta volna.

Rudolf Hoppe: Egyetlen gondolattal szeretném kiegészíteni az eddig elhangzottakat. A különféle csoportok kialakulása a történelem során a zsidóságon belül ebben a korszakban, ha nem is magától értetődő, de eléggé nyomon követhető. Két szélsőséges irány kialakulását követhetjük nyomon: a liberálisok behódoltak a politikai nagyságok előtt, tehát teret engedtek azoknak az erőknek, amelyek próbálták átformálni a zsidóságot a maguk képére és hasonlatosságukra. Hellenista csoportokról van szó. A nemzeti-liberális erők pedig szigorúan azt vallották, hogy egyes egyedül csak a Tóra képes megmenteni a népet. Nyilván ehhez a csoportosuláshoz csatlakozott az a Jonatán által leváltott főpap, az a személyiség, aki meghirdette a pusztába való kivonulás szükségességét, és ezáltal lett az Igazság Tanítója.

Benyik György: Ismét más témakörben szeretnék kérdezni. A szakembereknek egyetlen kifejezéssel körvonalazható, a kánon-problematikáról van szó. De hadd fejtsen ki egy kicsit részletesebben a kérdést! Amikor ezeket a megtalált leleteket írásba foglalták, akkor a zsidóság még nem tartotta kezében a speciálisan szentnek nevezett könyvgyűjteményt, vagyis a (zsidó) kánonba foglalt iratok gyűjteményét. Sőt, a szöveg sem volt még egészen pontosan meghatározott. Lehetséges, hogy a Qumránban élő zsidó csoport más szövegeket tartott szentnek? Melyik szöveg tekinthető hitelesebb vagy eredetibb szövegnek?

Vermes Géza: Mindenki azt képzei, hogy a palesztinai zsidó kánont körülbelül Kr. u. 100 évvel fejezték be. Ekkor volt az úgynevezett Jamniai Zsinat. Én abban biztos vagyok, hogy ez tévedés. A palesztinai zsidó kánon már kialakult a Kr. e. II. század elején, és utána csupán egyetlen szöveg került bele, mégpedig Dániel könyvének szövege, a Kr. e. 160-as években. Azután semmit sem adtak hozzá, és semmit sem vettek el belőle. Az egyetlen dolog, amiről tudunk, az, hogy Jamniában, a Kr. u. I. század végén egyes rabbik azt javasolták, hogy az Írások egyes könyveit ki kellene dobni. És erre született az a határozat, hogy nem dobjuk ki őket, hanem megtartjuk őket úgy, ahogy vannak. Szóval a palesztinai héber, arameus, zsidó kánon nagyjában és részletében létezett már körülbelül Kr. e. 160 körül. A görög kánonhoz még más szövegeket is adtak, mint pl. a Ben Síra könyvét, melyet az író unokája fordított le a II. század vége felé. Az I. században még más könyvek is bekerültek a görög kánonba. A két kánon paralel létezett, ám sohasem találkoztak. Természetesen a keresztények a görög kánont örökölték.

Szóval mi történt Qumránban? Qumránban nem találtunk kánonlistát. Mi azt tudjuk, hogy az Eszter könyvét kivéve, minden héber, arameus bibliai könyvből van egy eredeti töredék, de nem tudjuk hogy ezeket a Biblia részének tartották-e vagy sem. Az egyetlen dolog, amit tudunk, hogy egyes bibliai könyveket magyaráztak, ha pedig magyarázták, akkor valószínűleg úgy hitték, hogy fontos könyv-

ról van szó, más könyveket pedig csak idéztek, mint pl. a Jubileumok könyvét, a Hénok könyvét és a Lévi Testamentumát. Ám, hogy az utóbbiakat is kánonikusnak tartották-e vagy sem, azt nem tudjuk. A kánon egyházi meghatározás: zsidó vagy keresztény szent iratok gyűjteménye. A zsidóknál a kánont a II. század elején határozták meg, a keresztényeknél csak a IV. században.

Joachim Gnllka: A már említett 800, barlangokban megtalált irat nagyon soknak tűnik. De valójában csak 30 olyan iratot találtak, amelyet eddig egyáltalán nem ismertünk. Tehát csak 30 új könyvvel gazdagodott az ismeretünk. Tudni kell azt is, hogy — többek között — a Közösség Szabályzata és a Damaszkuszi Irat, bár nem szentírási könyvek, nem is a Bibliával foglalkoznak, viszont az Igazság Tanítójának keze nyomát viselik magukon. Az Igazság Tanítójára történő hivatkozás révén viszont olyan magas rangra emelhetők ezek a könyvek, hogy vetekszenek a kánoni ranggal. Tehát amennyiben az Igazság Tanítójának kijár az a privilégium, hogy ő isteni igazságot közvetít, mind a szekta tagjai, mind esetleg a külvilág számára, nyilván ezek az iratok is rendkívüli fontossággal bírtak, ugyanúgy, mint a mi fogalmaink szerint a kánonba sorolható iratok.

Benyik György: Schwank professzor úrnak mi a véleménye?

Benedikt Schwank: Nagyon fontos tudni ebben az összefüggésben, hogy a qumráni közösség önmagában egy teljesen zárt közösség, csoport volt, és igazából magára a külső zsidóságra nem gyakorolt óriási hatást. Ugyanakkor az Alexandriából küldött hírnökök — ahogyan ezt az Aristeás-levél megjegyzi — a Septuaginta kialakulását rendkívül fontosnak tartották az egész zsidóság számára. A Biblia ékes görög nyelvre való fordítása eredményezte, hogy a Kr. u. I. században a törvénytisztelő zsidó közösség, valamint az István diakónus nevével fémjelzett keresztény közösség éppen ennek a görög nyelvű Bibliának a segítségével érvelt. Hisz — ahogy a professzor úr mondja — István diakónus nyilván görögül beszélt.

Joachim Gnllka: Az a kérdés, hogy kánoni vagy nem kánoni egy-egy irat Qumránon belül, az csak a qumráni közösség számára volt döntő, amelyik tulajdonképpen kisebbséget alkotott az egész zsidósághoz képest, csekély létszáma miatt tehát elhanyagolható volt.

Benedikt Schwank: Roppant érdekes, hogy a Kr. e. IV. századtól indult el az a folyamat, amely során a héber nyelv ismerete elhanyagoltabbá válik. Olyannyira, hogy Philón sem beszél már Alexandriában, illetve Josephus Flavius sem, hisz abban a korban gyakorlatilag már nem számított beszélt nyelvnek; arámul beszéltek a Jeruzsálem környékiek és nem héberül. Ennek a következménye, hogy mindenki, ha tehette, a görög nyelvet használta.

Benyik György: Szabadjon az utolsó kérdést feltenni, amely a szövegekre, elsősorban azokra a szövegekre vonatkozik, amelyek az általunk a kánoni Bibliából ismert könyvek magyarázatai. Itt elsősorban a peserekre gondolhatunk. Ezek a szövegek érdekes módon a prófétai szövegeket saját korukra alkalmazzák, hason-

lón, miként a keresztény interpretációk. Lehet-e ebből a magyarázási módszerből valamilyen következtetést levonni a keresztényekre vonatkozóan?

Vermes Géza: Igen. A keresztények határozottan úgy érveltek, mint a korabeli zsidók, hiszen az első keresztények is zsidók voltak. És amikor megszűntek zsidók lenni, akkor az argumentum is megszűnt olyannak lenni. De rendkívül fontos, hogy ez a gondolkodásmód nem Qumránnal vagy az evangéliumokkal vagy az Újtestamentummal kezdődik, hanem a Dániel könyvével, ott kezdték már a próféciákat a saját korukra magyarázni. Dánielnek az utolsó négy fejezete vagy három fejezete természetesen így olvasandó, és ott még a Kittimekről (a Rómaiakról) is lehet olvasni.

Joachim Gnilka: A qumráni peserek rendkívül érdekesek, hiszen ún. kánoni írásokat, tehát szentnek tartott szövegeket magyaráznak, interpretálnak. Vermes professzor úr véleménye szerint ezeknek a magyarázatoknak a mibenléte és a jellege kifejezetten az Igazság Tanítójának a szövegével függ össze, vagyis az a feladatuk ezeknek az Igazság Tanítója által is favorizált pesereknek, magyarázatoknak, hogy az ő tekintélyét húzzák alá? A végidő a qumrániak szerint, tehát még az ő korában, közvetlenül a qumráni közösség létezése idején várható? Nagyon érdekes párhuzam fedezhető fel a kereszténység és a qumráni felfogás között, nevezetesen az, hogy a végidő még az ő életükben várható. Összefoglalva: a magyarázat szempontjából tehát az Igazság Tanítójának a tekintélyét szolgálják a peserek, illetve a kereszténységben szintén párhuzamosan megvan az a gondolat, hogy a prófétákat tulajdonképpen most kell aktualizálni, most érkezett el a végidő.

Fröhlich Ida: A peserekkel kapcsolatban szeretnék még egy megjegyzést tenni. Vermes professzor úr említette, hogy tulajdonképpen Dániel könyvéből származik az egész műfaj, sőt, Dániel könyvében, mind az arámi részben, mind a héber részben, a pisra, illetve a peser terminus is előfordul. Tehát nem elszigetelt és nem pusztán qumráni találmány az effajta magyarázat, Dániel látomásának képe egy más kornak a másfajta eseményeire vonatkozik. A qumráni peser hagyomány bizonyítéka két olyan szöveg, amelyeket lehet datálni. Az egyik a Damaszkuszi Irat, amely elfogadottan a Kr. e. II. században keletkezett, és az úgynevezett Pesárim Habakuk, amelyben már a római hódítás, tehát a Kr. e. 63-as hódítás nyomai is felfedezhetők, tehát a szöveg végleges leírása erre az időszakra tehető. Mind a Damaszkuszi Iratban, mind pedig a Pesarimban, természetükénél fogva, található peser. A Damaszkuszi Iratban úgynevezett elszigetelt peserek vannak, tehát nem folyamatos szöveg, de egy-egy versnek a peser a módszerük, tehát ezzel a terminussal és az összes formai jellemzővel találkozhatunk.

Benyik György: Még egy olyan kérdést fel kell tenni, amelyet igazi kutatók nem szoktak föltenni, de a nagy nyilvánosságot újra és újra foglalkoztatja. Nevezetesen arról a vádról van szó, miszerint a keresztény kutatók, esetleg a Vatikán kezébe kerültek olyan szövegek, melyek kompromittálják a keresztényeket, és ezeket

eltitkolják, és nem akarják kiadni. Vermes professzor úrtól kérdezem, igaz-e ez a vád?

Vermes Géza: Nem igaz. Nem igaz több szempontból sem. Ezt a legkönnyebb bebizonyítani. Ezt a vádat akkor kezdték terjeszteni, amikor az első kiadócsoporthoz az elfogadhatatlan politikája miatt csak az a néhány, nem túl gyorsan dolgozó tudós tudta elolvasni a szövegeket, aki hozzáférhetett. És mivel ők nem adták ki a szövegeket, és nem vallották be, hogy azért nem adták őket ki, mert túl lusták voltak a gondozásukhoz, akkor elkezdtek néhányan képzelődni, és azt mondták, valami miatt titkolnak valamit. A vatikáni konspiráció elméletének a forrásmunkája Michael Baigent és Richard Leigh 1991 májusában megjelent könyve. Hat hónappal később a kiadói monopóliumot megszüntették, a forradalom nyert, és azután minden szöveget, mindenki elolvashatott, aki csak el tudta azokat olvasni. És mi mind olvastuk azokat, mert mi mind meg akartuk találni azt a titkot, amiért előzőleg nem lehetett olvasni a szövegeket, de senki se talált ilyen titkot. A Vatikánt felmentjük ezen vád alól, de Roland de Vaux kiadói politikáját ma is helytelenítjük.

Benyik György: Köszönöm szépen Fröhlich Idának, Benedikt Schwanknak, Vermes Gézának, Joachim Gnilkának és Rudolf Hoppénak, hogy Qumrán és a kereszténység kapcsolatát érintő kérdéseinket feltehetjük, és azokra válaszokat kaptunk.

