

Majsai Tamás

**Zsidóság, egyházak, teológia (II.)  
(Szakfordítások)**

Budapest

2008.

Theológus és Lelkész Szak

WJLF – ÖKUMENIKA TANSZÉKI KIADVÁNYOK 8.

Készült a WJLF házi nyomdájában

Felelős kiadó: Iványi Gábor

© Majsai Tamás

*Lectori salutem!*

A jelen összeállítás a WJLF-tanulmányok sorozatban 1998-ban azonos főcímmel közreadott tanulmányi segédlet folytatása.

Hallgatóimnak áldásos és tanulságos olvasást kívánok!

Majsai Tamás



**W. Jac. van Bekkum**

## **A ZSIDÓ ÉLETFORMA**

(Groningen, 1987.)

### **I. A ZSINAGÓGA**

A zsinagóga a gyülekezés, az együttlét háza (héberül: bét hakneszet). Kezdetei arra az időre nyúlnak vissza, amikor Jeruzsálemben még állt a templom. A legrégebbi zsinagógákról az első évszázadból van tudomásunk. A zsinagóga lényegileg már ez idő szerint is olyan szervezeti keret volt, ami otthont adott a zsidó közösség mindennapjainak, beleértve ebbe a legkülönbözőbb megnyilvánulásokat. S ez azóta is így van.

#### **1. A tanulás**

Idézzük itt fel ezzel kapcsolatban Flavius Josephus sorait: "Mózes azt mondta, hogy a Tóra a tanítás legfontosabb és legegységesebb formája. Külön is kiemelte pedig azt, hogy a benne foglaltakat nemcsak egy vagy két esetben, esetleg bizonyos alkalmakkor kell megszívlelnünk, hanem akként, hogy minden egyéb irányú elfoglaltságainkat háttérbe szorítjuk és közösségeinkben hétről hétre módot találunk üzenetének meghallására, tanításának mind elmélyültebb megismerésére. [...]"

A Misna Avot pedig az alábbiakat írja a Tóra fontosságáról: "Vizsgáld szüntelen buzgalommal a Tóra tanítását, mert abban minden benne foglaltatik."

A Tórának (Mózes öt könyve: a Genézis, Exodus, Leviticus, Numeri és a Deuteronomium) meghatározó jelentősége van a zsidóság életében. Hagyományuk szerint azt a Sinai hegyen kapták Istentől, a pusztai vándorlás idején. A Tóra 613 olyan törvényt és parancsolatot

tartalmaz, amelyek minden részletre kiterjedően szabályozzák a mindennapi életet. A Tóra legfontosabb része a Tízparancsolat (Exodus 20, 1-17; Deuteronomium 5, 6-21). Emellett tartalmaz még társadalmi és szociális szabályokat (mint pl. a felebarát iránti szeretet, a szegényekről, a rabszolgákról, az özvegyek és árvákról való gondoskodás parancsait), jogi természetű rendelkezéseket (pl. az okozott kár megtérítésével és a büntetéssel kapcsolatban), erkölcsi és higiénikus vonatkozású előírásokat (pl. a test tisztaságával és tisztátalanságával, a szexualitással, az alkalmas és nem megfelelő táplálkozással – a kóser és a töréfá [vulgo: tréfli] kérdésével – összefüggésben). Rendelkezései kiterjednek azonban a mezőgazdasággal, a kereskedelemmel, a pihenő- és ünnepnapokkal kapcsolatos kérdésekre is. Röviden, a Tóra fontos tartalmat kölcsönöz a zsidó élet minden egyes részletének, individuális és közösségi relációban egyaránt. Zsidó felfogás szerint a Tóra egyenértékű az étellel. Mindent átfogó, irányjelző gazdagsága lehetőséget ad az emberi lét megszentelésére.

A törvények és parancsolatok megvalósításában és megértésében a legfontosabb az, hogy olvassuk és tanuljuk a Tórát. A Tóraolvasás éppen ezért a zsinagógai istentisztelet leglényegesebb eleme. Mint ahogy egyértelműen e momentumban jelölhetjük meg a zsinagógális összejövetelek iránti buzgalom legősibb motívumát is.

A Tóra olvasása a zsinagóga közepén elhelyezkedő emelvényről (bímá, avagy más megnevezéssel: álmemmor) történik. Szövegét pergamen tekercs (Széfer Tóra) őrzi. A Tóra-tekercs szövegének elkészítése szent tevékenység, amit a legszigorúbb előírások szabályoznak: A pergament kóser állat bőréből kell készíteni, szövegét kézzel és sűrű fekete tintával kell rögzíteni.

A Tóra szövege héber nyelvű. A héber a sémi nyelvek egyike. Ebből következik, hogy ABC-je csak mássalhangzókból áll. Pontok és vesszők közbeiktatásával azonban lehetőség van rá, hogy magánhangzók is érzékelhetőkké váljanak a szövegben. Nem alkalmazható viszont ez a megoldás a Tóra-tekercseknél. Bonyolítja a helyzetet, hogy a héber nyelvben az írás iránya jobbról bal felé halad, s hogy tehát ennél fogva minden tekercs olvasása a jobboldalon kezdődik (a Genézis 1, 1-el) és a baloldalon fejeződik be (a Deuteronomium 34, 12-vel).

A tekercs végeit egy-egy fogantyúval ellátott Tóra-rúdhoz rögzítik, s ezekre helyezik rá a szöveget. E megoldás biztosítja azt, hogy a használat során ne kelljen kézzel érinteni a pergament, meghosszabbítva ezzel élettartamát. Hasonló célt szolgál az is, hogy az olvasásnál egy külön mutatót (jád, a.m. "kéz") használják.

A Tóra szövegének rögzítésekor különleges gondot fordítanak a tekercs díszítésére, majd pedig annak őrzésére is. A tekercset palásttal, köntössel (kuttónet) veszik körül, pajzssal látják el, s koronákkal (keter Tóra vagy rimmonim) ékesítik fel. A zsidó közösségek legalább egy, de inkább több Tóra-tekercsrel is rendelkeznek. Ezeket a frigyszekrényben (Áron há-Kódes; a kifejezés a szövetség ládájának bibliai megnevezéséből ered) őrzik. Miután a zsinagógák építészte a jeruzsálemi irányt követi, a frigyszekrény a zsinagóga keleti irányú falán helyezkedik el. Előtte függöny vagy kárpit (párochet) található. Fölötte, avagy mellette örökmécses (nér támíd) függ, utalásképpen a valamikor a templomban álló hét ágú gyertyatartóra (menóra). Az alapvető liturgikus elemeknek a jeruzsálemi templomra emlékeztető, idézett elnevezései azt a célt is szolgálják, hogy általuk szimbolikus értelemben megvalósul a lerombolt templomnak a zsinagógában való továbbélése. Ezért nevezik a zsinagógát egyebek mellett "kis templom"-nak is. Még akkor is, ha a zsinagógát soha nem tekintették és nem is tekintik a templomot helyettesítő kultushelynek. Erre mutat többek között az is, hogy a zsinagógát sohasem építik fel teljesen, hanem például kihagynak egy követ a falból, emlékeztetésképpen a templom elpusztítására.

A Tórát egy erre a szolgálatra képzett személy (a baál kóré), vagy a liturgikus énekek előadója (a cházán) olvassa fel, karakterisztikusan melodikus stílusban. Minden hét és minden szombat (sábbát) a Tóra egy szakaszának (párásá) jegyében telik el. A Tóra ezzel egybecsengően elvileg 54 részre van felosztva, azaz egy év alatt sor kerül a teljes Tóra olvasására. Ünnepnapokon a Tóra-szakasz igazodik a nap speciális tartalmához. A Tórából olvasott fejezetet pedig a prófétai könyvek (háftará) egy részlete követi az istentiszteleti liturgiában.

Hasonlóképpen esszenciális jelentőségű a zsidóságban a Tóra tanulása is (a Talmud Tóra). Ősi idők óta kötelessége minden zsidónak, fiatalnak és idősnek, hogy elsajátítsa a héber nyelvet. Ez a feltétele ugyanis annak, hogy maga is tudja olvasni és magyarázni a Tórát. A magyarázat, a Tóra értelmezése, olyan régi hagyomány, ami szintén a



bibliai korra nyúlik vissza. A Tóra szövegén semmilyen módosítás, változtatás nem tehető. Oka ennek a szöveg isteni eredetében rejlik. A történelem során mindazonáltal előfordult, hogy határozott igénnyé vált a szövegnek a folyamatosan változó világ követelményeihez való hozzáigazítása. Ennek megoldására szolgált a Tóra folyamatosan történő újinterpretációja.

A Tóramagyarázat helye a tanházak (bét hászéfer és bét hámidrás) világa volt, ahol az értelmezés szóbeli formája történt. A második századtól kialakult azonban a magyarázati tradíció írásos válfaja is. Ennek lett első eredménye az ún. Misna, a szóbeli Tóra (tan), ami viszont maga is újabb kiindulóponttá vált egy következő mű, a végleges formáját 650 körül elnyerő Talmud létrejöttéhez. Ez utóbbi irat, egy monumentális munka, a zsidó vallási előírások tanulmányozása során felhalmozott, évszázados tudásanyag írásos dokumentációját nyújtja, s a szentírási tanulmányok máig érvényes alapművét képezi.

A tanház intézménye kezdetben még elkülönült a templomtól és a zsinagógától, s látogatói kizárólag az iskolázott emberek voltak. A templom-periódus lezárulásával azonban a tudósok megértették azt, hogy a Tóra tanulmányozása minden korábbinál inkább kötelessége immár valamennyi zsidónak. E tudósok, egyszersmind a nép tanítói, a rabbik, akiknek a volt a feladatuk, hogy a szétszórtság körülményei között élő közösségekben magukra vállalják a zsidó szentíratok tradicionális tanulmányozásának irányítását. Ez hozta magával, hogy az idő előrehaladtával egyre inkább a zsinagóga, az egybegyülekezés háza lett a tanulás megfelelő közege. E körülményt juttatja kifejezésre többek között az, hogy a jiddisben (az észak-európai zsidók népnyelve) a zsinagógát "iskolának" ("schul" [ld. die Schule]) kezdték hívni.

## **2. Az imádság**

A zsinagóga megnevezésére szolgálhat az imádság háza (bét tefillá) kifejezés is. A közönséges gyülekezeti istentiszteleteken bizonyos imádságok elmondására csak tíz férfi jelenlétében (a minján [a.m. szám]) kerülhet sor. A zsinagógai imádkozás három részből áll (megfelelően a Szentélyben egykor bemutatott mindennapi áldozatok rendjének): a reggeli (sáhárít), a déli (minhá) és az esti (máárív) imából. A zsinagógában elsősorban a reggeli és az esti imádkozásra jönnek

össze a hívek. Ezeken az együttléteken több fontos imádság is felhangzik:

## **2.1. A SEMÁ JISZRAÉL ÉS A HOZZÁ TARTOZÓ ÁLDÁSMONDÁSOK**

A Semá a Deuteronomium 6, 4 első szava. E bibliai szakasz egyszerűen az Istennel kapcsolatos zsidó gondolkodás kulcstétele is: "Halld Izráel: Az Úr, ami Istenünk, egy Úr!" Az imádságban ezt követik a 6. rész 5-9. versei: "Szeressed azért az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes erődből. És ez ígék, amelyeket e mai napon parancsolok néked, legyenek a te szívedben. És gyakoroldjad ezekben a te fiaidat, és szólj ezekről, amikor a te házában ülsz, vagy amikor úton jársz, és amikor lefekszel, és amikor felkelsz. És kössed azokat a te kezre jegyül, és legyenek homlokkötőül a te szemeid között. És írd fel azokat a te házádnak ajtófeleire, és a te kapuidra." A Semá Jiszráel második és harmadik részét alkotják még a Deuteronomium 11, 13-21. és a Numeri 15, 37-41. versei.

Az imádság pergamenpapírkákra írott első és második szakasza kerül be a zsidó otthon jobboldali ajtófélfáin elhelyezésre kerülő tokszerű mezúzába; e két Tóra-szakasz, valamint az Exodus 13, 1-10 és 11-16-beli részek pedig a tefillínek nevezett dobozkákba.

A tefillín (egyes számban: tefillá; más megnevezéssel imaszíj) lényegében véve két kocka alakú tokból áll, amit szíjak (tefillín) egészítenek ki. A tefillint a férfiak használják a hétköznapi reggeli imádságnál. Az imaszíjak szerepe az, hogy segítségükkel az egyik dobozt (a szívhez közel) a balkezükre, a másikat pedig a homlokukra erősíthessék az imádság idejére.

A mezúzá egy díszes tok, amit a zsidó család házában (és a zsidó intézmények) ajtóin helyeznek fel, szemmagasságban, a jobboldali ajtófélfára. (A tárgy héber elnevezése maga is azt jelenti, hogy ajtófélfá.) A mezúzá annak látható jele, hogy a család folyamatosan szem előtt tartja a Tóra előírásainak megtartását.

## **2.2. A TEFILLÁ (A. M. IMÁDSÁG)**

Nevezik Tizennyolcas imádságnak is (Tefillá Semóne Eszré, vagy Semóne Eszré), utalással arra, hogy tizennyolc áldásmondásból áll.

Eredete mintegy két ezer évre nyúlik vissza. Szövege úgy szól Istenről, Őt dicsőítve, mint Ábrahám Pajzsa és Szent Király, Aki életre hívja a halottakat. A történelmi múltban alakult ki az a gyakorlat, hogy Sábbát és az ünnepnapok alkalmával elmondtak egy olyan imádságot (tefillá), ami hét, illetve kilenc áldást tartalmazott. Az egyes áldások tárgya és közelebbi formája, sorrendje azonban kezdetben még nem volt rögzítve. A IX. század körül viszont e gyakorlat megállapodott imaformát vont maga után. A hosszú időn át fennálló kötetlenséget az magyarázza, hogy a rabbik idegenkedtek a zsinagógális imák szigorú keretek közé szorításától. Felfogásuk ugyanis az volt, hogy az imádságban az ember szabadon nyilvánulhat meg, bátran improvizálhat és új formulákban fejezheti ki magát. Az idő múlásával ellenben bizonyos kifejezési formák népszerűkké lettek, s mindinkább el is terjedtek. Így került sor az imádságok kötött formák közötti gyakorlatára.

### **2.3. A KÁDDIS**

A zsinagógai istentisztelet befejezésekor, illetve a liturgia egy-egy fontos részének lezárásánál is elmondott imádság a Kaddis. A Kaddis Isten nevének megszentelése, aminek lényege abban a dicséretmondásban jut kifejezésre, hogy "legyen áldott az Ő nagy Neve örökkön örökké". Ezt az imádságot recitálják azok is, akik elvesztették családtagjukat vagy ismerősüket, s azok is, akik a gyászidőben, illetve az elhunytak évfordulóján, emlékezni akarnak. A káddismondás a legelterjedtebb zsidó szokások egyike.

### **3. Az együttlét helye**

A zsinagóga, mint közösségi intézmény, a találkozás helyéül is szolgál. Majd minden zsinagóga rendelkezik egy olyan, szociális célú teremmel, ahol az istentiszteletet követően össze lehet jönni, s kiddúst ("megszentelés"), boráldást lehet mondani. Gyakran szolgál azonban a zsinagóga a zsidó közösség adminisztratív ügyeinek intézésére is, helyet adva az elöljárók (a vezetőség) tanácskozásainak, ügyintéző feladatainak. De gyakran székelnek itt a jótékonyági egyesületek (gemílut hászádim) és a temetkezési egyletek (hevrá kádísá) hivatalai is.

#### 4. Az ítékezés

A nagyobb zsinagógák helyet adnak a rabbinikus ítélőszékeknek (bét din) is. Ez az intézmény a zsidó jognak megfelelően hoz – mindenekelőtt a Talmud előírásait követve – döntéseket a különféle vitás kérdésekben. Működését tekintve a bét din hatásköre a zsidó életgyakorlat (háláchá) minden részletére kiterjed.

## II. A SÁBBÁT ÉS A ZSIDÓ ÜNNEPNAPOK

A zsidó naptár nem a Nap, hanem a Hold járásához igazított menetrendet követ. Mivel a Hold-év tizenegy nappal rövidebb a Nap-évnél, a zsidó szökőév, eltérőleg a bevett kalendáriumoktól, nem egy nappal, hanem egy hónappal hosszabb az évnél. Ez okozza, hogy a zsidó mindennapok dátumai akár hónapnyi eltérésben is lehetnek egymástól.

A hónapok első napját Újholdnak (ros hodes) nevezik. E nap bizonyos értelemben maga is ünnepnek számít. A hónap első felében áldást mondanak a Holdra (birkát háleváná), amire szokásosan egy sábbáti napon, az ünnep kimenetelét követően kerül sor. E szabad ég alatt történő cselekmény időpontja az a pillanat, amikor az égen már látható az Újhold. Az Újhold megszentelésének régtől fogva ismert gyakorlata a Másiáh (a Messiás) eljövetelének reményét juttatja kifejezésre.

### 1. A szombat (Sábbát)

A szombatról a következőket olvashatjuk a Tórában:

*a)* Exodus 20, 8-10 (a negyedik parancsolat): "Megemlékezzél a szombatnapról, hogy megszenteljed azt. Hat napon át munkálkodjál, és végezd minden dolgodat. De a hetedik nap az Úrnak a te Istenednek szombatja: semmi dolgot se tégy azon [...]" *b)* Exodus 23, 12: "Hat napon át végezd dolgaidat, a hetedik napon pedig nyugodjál, hogy nyugodjék a te ökröd és szamarad, és megpihenjen a te szolgálód fia és a jövevény."

A Sábbat különleges jelentőségét érzékelteti már maga az a tény is, hogy ez az egyetlen olyan nap, ami szerepel a Tízparancsolatban. Olyan kötelező erejű nyugalmi nap ez, aminek érvénye a család minden tagjára, mi több, még az állatokra is kiterjed. A Sábbatot úgy kell tekinteni, mint jelet az Örökkévaló és Izrael között: Egy "jel én közötttem és ti közöttetek, nemzetségről nemzetségre, hogy megtudjátok, hogy én vagyok az Úr, aki titeket megszentellek." (Exodus 31, 13.) A Talmud úgy beszél róla, mint drága ajándékról, amit Isten adott Izraelnek. Egybecseng ezzel, hogy megtartását a Tóra legjelentősebb parancsolataként értékeli: Megünneplése ugyanis előíze az eljövendő világnak; szinte olyan, mint valami mindenkit megillető "külön lélek" (nesjáma jetérá).

A Sábbat nem a bevett kalendáriumoknak megfelelő módon kezdődik, azaz nem éjfélkor. A Sábbat beállta a megelőző nap – azaz péntek – estéjére esik, amikor a harmadik csillag is láthatóvá válik az égen. Kezdetekor a ház asszonya két gyertyát (hádlákát nérót) gyújt, vagy (egyres kultúrrégiók gyakorlata szerint) egy speciális Sábbatlámpát. A vacsoránál a családfő áldást mond a borral töltött serleg és a két, fehér lisztből készült fonott kenyérke (bárcsesz; chállot) fölött.

A Sábbatnap mindenek fölötti jellegzetessége a nyugalom. Tilos ekkor bármi olyan tevékenység végzése, ami az aktív dologi alkotás, a munka jegyeit viselné magán. E kötelezőség azt tükrözi, hogy az ünneplők tudják, egyedül Isten a Teremtő, és nem pedig ők.

A Sábbat szombat este fejeződik be. Éspedig akkor, amikor (mint a kezdetkor is) az égen már feltűnt az első három csillag. Az ünnep kimenetelére búcsúszertartás (hávdálá) keretében kerül sor. Ezt otthon a családfő végzi, aki a hávdálágyertya meggyújtását és a Hiné Él Jesuáti kezdetű imádság elmondását követően először a kezébe vett, borral töltött serleg (a hávdálá-serleg; a bőség jele) felett a "szőlő gyümölcsét megteremtő" Istent dicsőíti. Aztán az illatszeres szelencét (vagy torony alakú fűszertartót; a besámim bikszli-t) veszi kezébe és "a jóillatú fűszereket teremtő" Istent magasztalja, majd pedig a fonott hávdálágyertya felett szállnak az imádság szavai, "a tűz fényeit megteremtő" Istent áldva. Az ünnep a gyertyának az asztalon lévő tányérra kiöntött néhány cseppnyi borban történő eloltásával zárul. A kanóc fényének kihűnyása a Sábbat végét jelzi.

## 2. A félelmetes (azaz főnnséges) napok (Jámím Noráím)

Szeptember/október időszakára esnek a bűnbánati, vagy az un. *félelmetes napok*. Két ünnep összefoglaló megnevezése ez: a Ros Hásánáé és a Jóm Kippúré.

### 2.1. Az Újév (Ros Hásáná)

A tisri hónap első napjától a hónap tizedikéig tartó nagyünnepi ciklus első két napja a zsidó *újév* (a Ros Hásáná). Leviticus 23, 24-ben ezt olvashatjuk az ünnepről: "A hetedik hónapban, a hónap első napján ünnepek legyen néktek, emlékeztető kürtzengéssel, szent gyülekezéssel." Exodus 12, 2 szerint ugyanis erre a hónapra, a zsidó év első hónapjára esett az egyiptomi kivonulás. Az újévnek a hetedik hónapban történő megünneplése régi hagyomány. Hangsúlyos benne az a momentum, hogy vele kifejezetten is lezárják az óévet és emlékezetbe idézik a megelőző esztendő során elkövetett botlásokat, vétkeket. Ezért nevezik az újévi ünnepet az "emlékezés napjának" (jóm házikkárón) is. (A Tórában még egynapos ünnep a későbbiek során kétnaposra vált.) A Ros Hásáná karakterisztikus vonásai közé tartozik azonban a következő esztendő szerencsés lefolyása iránt táplált bizalom kifejezése is. Az ünnep uralkodó érzelmeinek a kosszarvból készült kürt, a sófár ad hangot. Ennek megszólaltatása jelenti be a megtérés napjainak elérkezését is. Azt, hogy az újévet követően megkezdődött az Engesztelés Napjának előkészületi szakasza.

### 2.2. Az Engesztelés (Bűnbocsánat) Napja (Jóm Kippúr)

Leviticus 16, 30 így ír az ünneppel kapcsolatban: "Mert ezen a napon engesztelés lesz értetek, hogy megtisztítson titeket; minden bűnötöktől megtisztultok az Úr előtt."

Az Engesztelés Napja a zsidó vallás legszentebb ünnepe. A teljes böjt és bűnbánat napja. Üzenete, hogy áldásaképpen helyreállhat az Isten és ember közötti kapcsolat, amit megzavartak a megelőző periódusban elkövetett botlások és vétkek.

A bibliai időkben az áldozattal valósult meg az engesztelés. A jeruzsálemi templom pusztulása óta azonban az imádkozás és a böjtölés

lett az engesztelés napjának legfontosabb tartalmi elemévé. A bűnbánat és az emberi mulandóság jeleként a hívők fehér ruhát (jiddis szóval kitlit) öltenek és a zsinagógai liturgiai kellékeit is a fehér szín uralja. A nap liturgiájához tartozik, hogy a szokásos imádságokat különféle bűnbánati imádságok egészítik ki, váltakozóan olvasva fel eközben a költészeti alkotások (pijjútok) és a Tóra-szakaszok közül. Az Engesztelés Napjának lezárásaként a sófár egyszeri hangja hangzik fel.

### **3. A Lombsátorünnep (Szukkót)**

Időpontja ugyancsak október. Leviticus 23, 42-43-ban az alábbiak olvashatók róla: "Sátorokban lakjatok hét napig, minden benszülött sátorokban lakjék Izráelben. Hogy megtudják a ti nemzetségeitek, hogy sátorokban lakattam Izráel fiait, amikor kihoztam őket Egyiptom földéről."

Öt nappal az Engesztelés Napját követően kezdetét veszi a Lombsátorünnep. A hét napon át tartó ünnep a zsidó népnek az Egyiptomból való szabadulás utáni, negyven éves pusztai vándorlására emlékeztet. E körülményt idézi vissza a lombsátor (szukká), illetve annak ideiglenességre utaló jellege. A sátrat többnyire fából készítik, s az ünnep alatt itt folynak az étkezések. Sőt, melegebb éghajlatú vidékeken a családfő a sátorban is éjszakázik. A lombsátorünnep elsősorban aratási ünnep. Tükrözik ezt szimbólumai is: A zsinagógába menőknél lévő liturgikus célú ünnepi csokor részei: a pálmaág (lúláv), a citrusgyümölcs (etrog), mirtuszt (hádász) és fűzfagally (árává). Az ünnep eredetére utal azonban az is, hogy a sátrat gyakran díszítik fel friss növényekkel és gyümölcsökkel.

### **4. A Tóra örömnep (Szimhát Tóra)**

A Lombsátorünnep utolsó napját jelentő Semíni Áceret-nek nevezett záróünnep utáni napon van a Tóra örömnep. Történeti gyökerei minden bizonnyal a IX. század elejére nyúlnak vissza. Tartalmát illetően e napra esik a Tóra éves olvasási ciklusának befejezése és újbóli megkezdése. (E napon olvassák fel a Deuteronomium utolsó hetiszakaszát, s kezdik is el mindjárt a Tóra első részének olvasását a Genezisből.) Azt, akit az a megtiszteltetés ér, hogy a Tóra záró

szakaszának olvasásakor felhívják a bímához, a "Tóra vőlegényének" (Hátán Tóra), akit pedig a kezdő rész olvasásakor szólítanak fel, azt a "kezdés (Genezis, Berésit) vőlegényének" (Hátán Berésit) nevezik. (A haftarát kezdő szakasz esetében ezt a személyt Hátán Máftír-nak nevezik.) A zsinagógában a Tóratekerccsek körülhordozása ad sajátos színt az örömnök.

## **5. A Szentelés ünnepe (Hánnuká, Hanuka)**

E decemberre eső ünnep a zsidóságnak a hellenista kultúrbefolyás felett aratott győzelmére emlékeztet. Időszámításunk előtt 200 körül Judeában a görög Szeleukida dinasztia királyai uralkodtak, akiknek kezdeti türelmes politikája véget ért Antiochus Epiphanes (175-164) trónra kerülésével. A király különféle rendelkezésekkel igyekezett elnyomni és megalázni a zsidókat. Többek között megszenteltelenítette a jeruzsálemi templomot is, felállítatva abban az olümposzi Zeusz isten szobrát.

Erőszakos fellépése váltotta ki a Judas Makkabeus vezetésével 167-ben kirobbanó felkelést. A lázadás eredményeként 163-ban a zsidók visszafoglalták a templomot, s egy nyolc napos ünnepsorozat keretében újrasantelték.

Az ünnep népszerűvé lett legendája későbbi idők terméke. E szerint a győzelmet követően egy olyan érintetlen olajkorsóra bukkantak a szentélyben, amelynek tartalma éppen egy napig lett volna elegendő a templomi mécses lángjának életben tartására. A kandelláber azonban csodálatos módon nyolc napon át égett tőle.

A Hanuka ünnepe ennek megfelelően tart nyolc napig tart. Az ünnep során napról napra meggyújtanak egy-egy gyertyát, vagy olajmécseset, és pedig úgy, hogy az első nap egyet, majd pedig minden következő alkalommal egy újabbat. Az egykori csodára emlékeztet az is, hogy az ünnep idején egy olyan speciális (a menórától különböző), nyolc ágú gyertyatartót használnak, amelynek kilencedik karja (a *sámás*) a másik nyolc lángra lobbantását szolgálja.

## **6. A Sorsvetés ünnepe (Púrím)**



A február-március időszakára eső ünnepről a következőket olvashatjuk a bibliai Eszter könyve 9. részének 20-22 verseiben: "És megírá Márdokeus e dolgokat [...], meghagyva nekik, hogy tartsák meg az Ádár hónapnak tizennegyedik napját és annak tizenötödik napját évről évre, mint olyan napokat, amelyeken megnyugovának a zsidók ellenségeiktől, és mint olyan hónapot, amelyben keserűségek öröme és siralmuk ünnepre fordult; hogy tartsák meg azokat vigalom és öröm napjain, és küldjenek ajándékot egymásnak és adományokat a szegényeknek."

Az ünnep időbeni kezdetét nem lehet pontosan meghatározni. Azt tudjuk, hogy az idézett történet a Perzsa Birodalom idején játszódott, amikor Hámán, a nagy királynak, Ahasvérosnak tanácsadója elhatározta, hogy Ádár tizenötödikén, egy sorsvetéssel (púr = sors) megállapított napon, elpusztítja az ország területén élő zsidókat. A királynő, a zsidó származású Eszter azonban, nagybátyja, Márdokeus segítségével, meghiúsította Hámán tervét. Olyannyira, hogy Hámán végül is saját gonosz tervének vált áldozatává. Gyermekeivel együtt felakasztották őket. Ekként menekült meg a zsidó nép a biztos pusztulástól. Az elbeszélés feltehetően csak legenda, ami azonban semmiben sem csorbítja aktualitását. A Púrím ünnepét azóta is önfeledt boldogság jellemzi. Ennek adnak kifejezést az ételek, az ünnepi vacsora (miste), a púrimi játékok és a maskarádék is. A nap liturgiájának súlyponti elemét Eszter történetének felolvasása jelenti. Az Eszter könyvét pergamen tekercsre (megillá) írják, s egy foganytúval ellátott rúdra tekerik fel. Célja ennek feltehetően az, hogy ezen a módon is kihangsúlyozódjék a könyv ősi eredete. Az elbeszélést a zsinagógában fennhangon olvassák, s a szövegben valahányszor a gonosz Hámán nevéhez érnek, a gyerekek hatalmas zsvajt keltének (ez az un. Hámán-verés). Az ünnep alkalmával a barátok ajándékokat küldenek egymásnak, rendszerint gyümölcsös tálakat, s szokásban van még speciális szeretetadományok (misloáh mánót) juttatása is.

## **7. A páskaünnep (Peszáh)**

Az ünnep időszaka március-április hónap. Eredetét illetően az alábbiakat olvashatjuk a Szentírásban. Exodus 13, 3: "Megemlékezzél e napról, melyen kijöttetek Egyiptomból, a szolgálatnak házából." –

Exodus 13, 6-7: "Hét napon át kovásztalan kenyeret egyél, a hetedik napon pedig ünnepet ülj az Úrnak [...] és ne láttassék nálad kovászos kenyér, se kovász ne láttassék a te egész határodban."

A Páska a zsidók Egyiptomból történt szabadítására emlékeztet. Az eseményt részletesen leírja számunkra az Exodus. Az ünnep nyolc napig tart. A templomi időben még a páskabarány megáldozásával ülték meg, amit vacsora követett, megemlékezve ennek keretében a szabadítás eseményeiről.

A templom elpusztulása utáni korban már csak a vacsora hagyománya maradt fenn. Az ünnep első napjának estéjén (Izraelen kívül a második estén is) családi együttlét keretében és meghatározott rend (széder) szerint beszélnek el a résztvevők a kivonulás történetét. Hagyományosan ez úgy történik, hogy a társaságban lévő legfiatalabb gyermek által feltett: "Miben különbözik ez az éjszaka a többitől?" (má nistáná) kérdésre a családfő egy erre a célra íródott könyvből (Hággádá sel Peszáh) felolvassa a történeteket, s közben pedig imádságok és énekek hangzanak fel. A szédervacsora szerves tartozéka a szédertál, rajta az ünnep szimbólumai: sült húsdarab; három kovásztalan kenyér (mácá; "macesz"); keserű gyökér (márór) – emlékeztetésképpen az Egyiptomban eltöltött szolgaság sanyarúságára; dió, alma és ecet (bor) keveréke (charószet), aminek agyagszerű színe arra a vályogra és téglára enged emlékeztetni, amit az Izraelitáknak Egyiptomban kellett készíteniök és cipelniök; sós víz, ami a szolgaságban hullatott könnyeket jelképezi; végül pedig egy tojás (bécá) és zöldség (kárpász) sóval – ez utóbbi azért, mert a régi időkben így volt szokásban étkezni. A Peszáh nyolc napja alatt tiltott dolognak számít kelesztett ételt fogyasztani, illetve otthon élesztőt tartani. Ennek megfelelően, még mielőtt az ünnep megkezdődne, gondosan el kell távolítani minden kovászos ételt (háméc) a zsidó otthonból.

## **8. A Hetek ünnepe (Sávúót)**

Az ünnep ideje a május/június hónap.

Leviticus 23, 15-16. így ír róla: "Számáljátok azután [...] hét hetet, egészek legyenek azok. A hetedik hétre következő napig számáljátok ötven napot, és akkor járuljatok új ételáldozattal az Úrhoz." – A Deuteronomium 16, 10-ben pedig ezt olvashatjuk: "És tarts hetek

ünnepét az Úrnak, a te Istenednek, a te kezdednek szabad akarat szerint való adományával, amelyet ahhoz képest adj, amint megáldott Téged az Úr, a te Istened."

A Peszáh második estéjétől kezdve a templomban 49 napon át (azaz hétszer hét héten keresztül), a Hetek ünnepéig, áldozatot mutattak be egy bizonyos mennyiségű kéve (ómer) árpa erejéig. A számlálási gyakorlat mind a mai napig fenn maradt, s ómerszámlálásnak nevezik. Az ómeridőszak a gyász és a bánat ideje. Oka ennek azokban a történelmi szörnyűségekben keresendő, amelyek ezen időre esően érték a zsidó népet: A római korban Rabbi Akiba tanítványai közül sokan haltak meg az ómeridőben. Kiváltképpen emlékezetes ebből a szempontból a középkor, amikor a Peszáh, különösen is, hogy a kereszténység körében egy egészen másfajta jelentősége van, különféle zsidóellenes érzelmek megnyilvánulását váltotta ki. Leginkább emlékezetesek maradnak ezek közül a kereszties hadaknak a zsidó közösségek körében (mindenekelőtt a Rajna mentén) végbevitt pusztításai. Ebből fakad, hogy az ómeridőszak ünneptelen periódus. Olyannyira, hogy tilos a hajazat és szakáll vágása és nem kerülhet sor házasságkötésre sem. Egyedüli kivétel ezen tilalmak alól a 33. nap.

A Sávúót a bibliai kor korai aratási ünnepe. Egyike volt annak a három ünnepnek (a Szukkót és a Peszáh mellett), amikor a zsidók Jeruzsálembé vándoroltak, hogy adományukat elhelyezzék a templomban. A Hetek ünnepe volt az új búza alkalmából bemutatott áldozat ideje is. Azóta e jelentéstartomány csupán csak a lakás és a zsinagóga virágokkal és ágakkal való feldíszítésében tükröződik vissza.

A Hetek ünnepének különlegesen fontos momentumát adja az, hogy a hagyomány szerint a benne tárgyiasuló időpontra esett a Sínai hegyi törvényadás. Az ünnepi Tóra-olvasásnak így ez a történet a tárgya (Exodus 19 és 20). Az esemény megismerését szolgálják az e célból szervezett tanulási alkalmak is. Általános szokás, hogy az ünnep előtti estét és az azt követő éjszakát a Tóra és egyéb vallásos iratok tanulmányozásának szentelik.

## **9. Áv hónap kilencedike (Tisá báv)**

Ideje július/augusztus.

A böjtnapok legpregnansabbika. Tartalma a jeruzsálemi templom kétszeri alkalommal is e napra eső (Nabukodonozor és Titus általi) elpusztítása felett érzett szomorúság és gyász kifejezésre juttatása. A napot illetően ugyanazok a böjti előírások vannak érvényben, mint a Engesztelés Napja alkalmával. Az esti és reggeli istentiszteleteken gyásznépeket (kinót-okat) olvasnak fel. E költői szövegek egyszersmind tartalmazzák a zsidó népet ért történelmi katasztrófák egyéb eseményeit is. Végül pedig, az esti istentiszteleten, felolvassák még a Jeremiás Siralmaid tartalmazó tekercsét is.

A gyásznapokat követően kezdetét veszi a vigasztalás hét hetes periódusa. (A liturgia keretében Ézsaiás próféta könyvének ilyen értelmű szakaszait olvassák, kezdve a 40, 1-el: "Vigasztaljátok, vigasztaljátok népemet!") A hét hét elteltével érkezik el a zsidó Újév.

### **III. A ZSIDÓ ÉLET MINDENNAPJAI**

#### **1. A körülmetélés (Berít milá)**

A Szentírás az alábbi szerint rendelkezik e rituáléről: "Ez pedig az én szövetségem, melyet meg kell tartanotok én közöttem és ti közöttetek, és a te utánad való magod között: minden férfi körülmetéltessék nálatok. És metéljétek körül a ti férfi testetek bőrének elejét, és az lesz az én közöttem és ti közöttetek való szövetségnek jele. Nyolcnapos korában körülmetéltessék nálatok minden férfigyermek [...]." (Genezis 17, 10-12.)

A körülmetélés Ábrahámmal kötött szövetségét újította meg a Sínai hegyi törvényadás (Leviticus 12, 3). A csecsemőkorú fiúgyermek körülmetélésének eleget tenni, elsősorban az édesapa feladatai közé tartozik. Amennyiben képes rá, maga végezi el e műveletet; ellenkező esetben átruházza azt egy képzett szakemberre (móhél). Bárhogy történjék is, neki jelen kell lennie a ceremónián, ott kell tartózkodnia az esemény alatt a gyermek közvetlen közelében.

A Tóra félreérthetetlen előírása értelmében a körülmetélést a nyolcadik napon kell elvégezni. Még akkor is, ha ez Sábbátra, vagy valamely más ünnepnapra esnék. A születés dátumának bizonytalansága esetén, vagy orvosilag és egyéb körülmények indokolta esetben az

---

eseményre valamely más, a nyolcadik naphoz közeli időpontban kerül sor.

Jóllehet a körülmetélés egy kis, rendszerint teljesen veszélytelen beavatkozást jelent csak, előzetesen orvosnak kell megállapítani, hogy a gyermek egészséges és elég erős-e. A család életkörülményei is képezhetnek azonban olyan akadályt, ami miatt az aktust bizonyos időre el kell halasztani. A ceremóniában jelentős szerepet tölt be a szándák (a név átvitt értelemben patrónust jelent). Az ő előjoga, hogy az esemény idején ölében tartsa a gyermeket. E funkciót gyakran tölti be a nagypapa, de magára vállalhatja bárki más is. A szándák az un. Illés-székén foglal helyet. A szék elnevezése utalás arra, hogy Illés maga is mintegy igaz tanúja az eseménynek (ld. I. Királyok 19, 10.). Az alkalmat ünnepi lakoma zárja.

## **2. Nagykorúság (Bár Micvá, Bát Micvá)**

A bár/bát micvá szó szerint azt jelenti, hogy "a kötelesség fia/lánya", s olyan személyre utal, akire immár érvényesek a Tóra előírásai. Minden fiúgyermek, aki elérte 13. évét és egy napot, és minden leány, aki idősebb mint 12 év és egy nap, felnőttnek számít a zsidóságban.

Az, hogy az eseményre a zsinagógai liturgia keretében is figyelmet szentelnek (bárha eltérő formák között is), továbbá, hogy a lányoknak is lehet "bár micvá"-ja, viszonylag újkeletű jelenség, s gyakorlatában elsősorban az illető közösség rítusától, vallási felfogásától függ. A bár micvá alkalmával kerül sor arra, hogy a fiút a Tóra-olvasáshoz hívják fel. Ez az első nyilvános alkalom annak demonstrálására, hogy az illető elérte a felnőtttség korát. A bár micvát ünneplő fiú általában a prófétai szakaszt (háftára) olvassa fel (héberül). Szereplését természetesen aktív tanulás előzi meg. Vannak azonban zsinagógák, ahol a heti Tóra-szakaszt olvassa a bár micvá. Liturgikus feladatának elvégzését követően nyilvánítják "bár micvává" a fiút, s a rabbi alkalmi beszédet intéz hozzá. Az istentisztelet után kerül sor a családi ünnepi kiddúusra.

## **3. Házasságkötés (kiddúsin)**

Genezis 2, 18 szerint "[...] nem jó az embernek egyedül lenni". A Babiloni Talmud szerint pedig "az ember élettársat keres magának, hogy benne megtalálja mindazt, amit addig elveszített" (Kiddúsin 2/b.).

Zsidó felfogás szerint a házasság az emberi élet és az élet továbbvitelének alapintézménye. A házasság célja a közösség és a gyermekáldás.

A házasságkötési ünnepségnek régebben két szakasza volt. Az első, amelyen az eljegyzés (érúszin) történt. Ennek lényege abban állt, hogy a vőlegény, két tanú jelenlétében, valamilyen értékes ajándékot (többnyire egy gyűrűt) adott át jövendőbelijének, s elmondta az ilyenkor szokásos formulát: "Légy eljegyezve számomra e gyűrű által Mózes tanítása szerint."

Valamivel később került sor aztán a ceremónia másik részére, a tulajdonképpeni házasságkötésre (niszúin). Ennek során a vőlegényt elkísérték a menyasszony házához, ahol az ünnepi közönség bevonult a menyasszonyi sátor (vagy baldachin; a hupá; vulgo: hüppe) alá. A házasságkötés kerete tehát a közösség volt, amit ezen kívül még külön is elpecsételt az un. házasságlevél (kötúbá), egy szerződési formula.

A későbbi időkben e két fázis egybeolvadt egymással. A zsinagógában ma is meghatározó szerepe van azonban a hupának, ami alatt a házasságkötés végbe megy. A ceremónia keretében a vőlegény először is aláírja a tanúk és a rabbi jelenlétében a kötúbát. Ezt követően kerül sor arra, hogy a hupá alá vezetik a házaspárt. Először a vőlegényt kísérik be a vőfélyek (édesapja és menyasszonyának édesapja), majd a menyasszonyt az ő vőfélyei (édesanyja és vőlegényének édesanyja). A menyasszony a vőlegény jobb oldalán foglal helyet. A szertartás egy serleg bor megáldásával kezdődik, amit az ifjú pár megkóstól. A serleg szimbolikus utalás az élet poharára, amit ezt követően már együtt fognak ízlelni. Ezt követően a tanúk egyike átnyújtja a vőlegénynek a gyűrűt, amit az, a fenti formula elmondása közben, felhúz menyasszonya ujjára. Ezzel be is fejeződött az ünnepség első fele, vagyis az eljegyzés. Ezután kerül sor a tulajdonképpeni házasságkötésre. A rabbi néhány zsoltár kíséretében felolvassa a kötúbát. Ezt követi az ilyenkor szokásos hagyományos hat áldás. Ez utóbbi és még egy, a borral töltött serleg feletti újabb áldásmondás együttesen az un. "hét áldás" (sevá beráchót).

Ebben az örömteli pillanatban van helye annak a szokásnak, amikor a vőlegény cipője talpával darabokra tör egy lába elé tett poharat. A pohártörés vallástörténeti értelme az, hogy benne kifejezésre jut a zsidó nép száműzetésére és a templom lerombolására való emlékezés, jelezve, hogy ezeket az eseményeket még az örömteli pillanatokban sem szabad elfelejteni. Ezzel vége is van a ceremóniának és megkezdődhet a nagy esemény lakodalmi torral való ünneplése.

#### 4. Halál és temetés (hálvájá)

Prédikátor könyve 1, 4-ben olvashatjuk: "egyik nemzetség elmegy, és a másik eljő". A Misna Avot 4, 29 pedig ezt írja: "[...] és akaratodtól függetlenül kell meghalnod [...]."

Miután a zsidóságban igen erősen él az élet megszentelésének gondolata, s mert a Tóra maga is körültekintően részletes szabályozását adja a halál és a temetés eseményének, a zsidó tradícióban számos jellegzetes rituáléja alakult ki ennek az élethelyzetnek.

Amidőn valaki mások jelenlétében távozik el élők sorából, akkor a jelenlévők áldást modanak, dicsőítve ezzel Istent, az Igaz Bírót, rajtuk lévő ruhájuk valamely darabját pedig megszaggatják (kóriá). A fájdalmas történés nyomán a rokonokat különféle gyászszokások (ávélút) kötelezik. Őket éppen ezért a temetésig úgy is nevezik, hogy gyászolók (ónén). A gyászoló fel van mentve a liturgikus imádságok elmondása alól. Ugyanakkor kötelessége hozzájárulni az elhunyt testének megmosdatásához (tahara). Ezt, az elhunyt nemének megfelelően végzik férfiak, vagy nők. A halottat egyszerű gyolcsköntösbe öltöztetik, s mellé a koporsóba Izraelből vett földet helyeznek. Férfiak esetében az imaköpenyt (tállít) is ráadják a halottra, amiről azonban a rojtokat (cicit) az egyik oldalon levágják, jeleként annak, hogy immár nincs liturgikus funkciója.

A temetés komor hangulatban zajlik a temetőben (bét hájím, a.m. az "élők háza"). A koporsónál gyászbeszéd (hesped) hangzik el és elmondják a Káddíst. A temetést követően a közvetlen családtagok kötelező gyászhetet (sivá; süve) tartanak. A gyászolónak ez idő alatt nem szabad elhagynia otthonát; csak egyszerű formák között szabad mosakodnia; nem viselhet bőrcipőt; nem szabad széken vagy padon ülnie; nem köszönhet és nem fogadhatja mások köszönését (hogy csak

néhányat említünk az ilyenkor érvényben lévő kötelezőségek közül). A Sábbát és az ünnepnapok idejére azonban a gyászelőírások legtöbbje érvényét veszti.

A halálesetet követő tizenegy hónap elteltével minden gyászkötelezettség megszűnik. A továbbiakban a halálozás évfordulóján (Jahrzeit) mondanak Káddíst a sívára kötelezettek.

### *A fordító megjegyzései*

Az írás szerzőjének szíves hozzájárulásával szerény mértékű és néhány esetre kiterjedő változtatást (esetleg kihagyást, vagy bővítést) vittünk keresztül a szöveg azon helyein, ahol a külföldi gyakorlat a megértést nehezítően tér el a Magyarországon honos szokásoktól. Néhány lényegesebbnek tartott esetben pedig, ugyancsak szerzői hozzájárulással, rövid értelmező megjegyzéssel bővítettük az eredetileg írottakat. A különböző ünnepek, szokások és fogalmak zsidó megnevezésénél a Magyarországon leginkább bevett fomát (formákat) érvényesítettük. Megjegyezzük, hogy e tekintetben a hazai szakirodalom maga sem egységes. A keresztény közegben is ismertnek számító kifejezések esetében (mint pl. Tóra, Talmud), az itt bevettnek számító forma mellett maradtunk. A Bibliából származó idézetek esetében a Károli-féle fordítás szövegét használtuk. A fordítás szakszerűségéhez nyújtott előzékeny segítségéért Schweitzer József professzor urat illesse hálás köszönet.



**L. Dasberg**

## **SZEMET SZEMÉRT, FOGAT FOGÉRT!**

A kereszténység ezt az Exodusból (azaz a Mózes II. könyvéből) származó idézetet egészen a kezdetektől fogva eszközül használta fel a zsidók és a zsidóság elleni propagandára. A formula kitűnően alkalmasnak bizonyult ugyanis annak demonstrálására, hogy a zsidóság a bosszú, a kereszténység pedig a szeretet tanításának a megjelenítője!

Aki szívesen teszi, apologizáljon, én azonban szeretném magam ettől távol tartani. [...]

Minden jószándékú keresztény előtt nyitva áll a lehetőség, hogy a szóban forgó bibliai textust, annak jelentését, valamint a vele kapcsolatos vitákat különösebb zsidó útmutatás nélkül is megvizsgálhassa. A szöveg értelmének zsidó szempontú ábrázolása évszázadok óta ismeretes, mégha nem is gyakorolt sohasem különösebb hatást az arra odafigyelni nem akarókra. Aki gyűlölködni akar, az gyűlölködni fog, aki pedig tisztességesen gondolkodik, annak nincs szüksége ehhez semmiféle zsidó közreműködésre.

Az elvetett jogszabály helyes megértéséhez nem érhetjük be csak azzal, hogy számba vesszük a szöveg Tórában előforduló verzióit. Feltétlenül szükségünk van emellett még a szóbeli tanításban fellelhető támpontokra is. Annál inkább, mert e kettő, vagyis az írásbeli és szóbeli hagyomány, szerves egységet alkotnak egymással. A harmadik, nélkülözhetetlen komponensre pedig a jogbölcesség (igazságszolgáltatás) területén bukannya rá, ami az említett szövegek alapján keletkezett az idők során. És eleddig nagyjából világos is minden. Nehézségbe akkor ütközünk először, amikor a keresztény társadalom férfiképével találkozunk, illetve azzal, hogy miként is funkcionált ez a képzőmunka a történelmi századok során, elsősorban is a keresztény középkortól kezdődően.

Az egyik nekem feltett kérdés arra vonatkozott, hogy van-e valamilyen előre mutató pedagógiai kiút a problémából? Véleményem e tekintetben is az, hogy a keresztényeknek maguknak kell megtalálniuk a nevelés megfelelő módját. Amit én e vonatkozásban tenni tudok – de amit persze a keresztények zsidó közreműködés nélkül is megtehetnek –, az az, hogy jelzem a hollandiai oktatásban és annak materiális bázisán felismerhető veszélyzónákat. Mondanivalóm érzékeltetésére itt most egyetlen példát hozok fel.

Fejtegetésem három részterületre lesz kitékintéssel: a) a szövegek, b) a szövegekkel összefüggően jelentkező problémátörténet, c) a problémának az oktatás keretén belüli feldolgozása.

#### *A) A szövegek*

Elsőképpen is vegyük szemügyre kiindulópontunkat, azaz az Exodus 21,24-25-ben található textust: "Szemet szemért, fogat fogért, kezet kézért, lábat lábért, égetést égetésért, sebet sebért, kék foltot kék foltért."

A szöveget kontextusában kell olvasnunk. Vagyis, tekintettel arra a nagy számú korabeli törvényre, amely az emberek közötti szociális viszonyokat szabályozta, úgy a szabadok egymás közötti, mint a szabadok és szolgák közötti kapcsolati relációban.

Így kell mindjárt szemügyre vennünk az Ex. 21,18-19-et: "Ha férfiak összevesznek és az egyik úgy megüti a másikat kövel, vagy az öklével, hogy az nem hal meg ugyan, de ágnak esik: ha fölkel, és botra támaszkodva kint tud járni, maradjon büntetlen, aki megütötte. Csupán a fekvés idejére és gyógyíttatására kell *kártérítést* adnia. [...]" Avagy ugyanennek a résznek a 22-től a 24-ig terjedő verseit: "Ha férfiak verekednek, és úgy meglöknék egy terhes asszonyt, hogy az idő előtt megszül, de nagyobb szerencsétlenség nem történik, akkor *bírságot* kell fizetni a szerint, ahogyan az asszony férje megszabja, és bírák előtt kell azt *megadni*. Ha viszont nagyobb szerencsétlenség történt, akkor életet kell adni életért. Szemet szemért, fogat fogért [...]" etc. Végül pedig a szolgák és szabadok egymás közötti viszonyát taglaló 26-27. versekben foglaltakat: "Ha valaki úgy megüti rabszolgájának vagy rabnőjének a szemét, hogy megvakul, akkor bocsássa szabadon a *szeméért*. Ha pedig a fogát üti ki valaki a rabszolgájának vagy rabnőjének, akkor bocsássa szabadon a *fogáért*."

Az idézett szakaszokban kifejezésre jutó bánásmód ismétlésére bukkanhatunk a Leviticus 24,20-ban, jóllehet itt már az idegenekkel és a népközösség más tagjaival szembeni magatartást szabályozó értelemben. S egy hasonló jellegű összegzéssel találkozunk még a Deuteronomium 19-ben is, ahol a hamis tanúzás esetéről van szó a 18-20. versekben: "A bírák vizsgálják ki jól az ügyet, és ha hazudott a tanú, hazugságot vallott embertársa ellen, azt tegyék vele, amit ő akart tenni embertársával. Így takarítsd ki a gonoszt a magad köréből! Hallják ezt meg a többiek is, és féljenek, és többé ne kövessenek el köztetek ilyen gonosz dolgot. Ne szánakozz rajta! Életet életért, szemet szemért, fogat fogért" stb., azaz ismét csak ugyanaz: Valaminek az ellenértékét valamiért. A törvény önmagában véve holt betű, ha annak alapján nem kerül sor ítéletmondásra és igazságszolgáltatásra. Innen van az, hogy egy írásos törvényt sohasem interpretálhatunk a belőle eredeztethető jurisprudencia ismerete nélkül. A jelen esetet tekintve: A zsidóknál meglévő *Írásos Tan* kizárólag a *Szóbeli Tan* ismeretében érthető meg.

Az Írásos Tan passzusai a Szóbeli Tan keretében nyernek kidolgozást és ennek keretében történik meg kommentálásuk is. Témán vonatkozásában például az alábbiakra bukkanhatunk a Misna Baba Kamma-ban: "Aki megsebesíti felebarátját, ötszörös jóvátétellel tartozik annak: káráért, fájdalomáért, gyógyításáért, (munka)veszteségéért, megaláztatásáért".

Hogy a régieknek is voltak kétségeik a törvényt illetően afelől, hogy itt valóban *pénzbeli jóvátételről* van-e szó, jól kiderül a következő Misnából: "Miért lenne elegendő a pénzbeli büntetés? Hiszen nem azt olvassuk-e: Szemet szemért? Válasz: Azért, mert ez az utóbbi meghatározás kivihetetlen. Sohasem lehetünk ugyanis biztosak abban, hogy a másikat nem sújtjuk-e nagyobb büntetéssel, mint amilyen kára a sértettének származott. Hiskia iskolája azt hagyta ránk: Ha szó szerinti értelmében ragaszkodnánk e rendelés megtartásához, akkor megtörténhetne, hogy a vétkes fél, vakká tétele által, elvesztené életét."

Ám térjünk vissza még röviden az Írásos Tanhoz, ahol ezt olvashatjuk a Numeri 35,31-ben: "Nem szabad elfogadni váltságdíjat az olyan gyilkos életéért, aki halálra méltó bűnös, hanem halállal kell lakolnia." A Szóbeli Tan erre vonatkozó reakcióját a Baba Kama 8,1-ben lelhetjük föl, s az alábbi konklúzióban jegecesedik ki: Vagyis egyedül a gyilkosság elkövetésének esetére nézve nem tekinthető

kielégítőnek a pénzzel történő büntetés, miközben minden más esetre nézve elégséges.

A vallásos előírások és az életgyakorlat (jelen esetben az igazságszolgáltatás) közötti, fentiekben láttatott összefüggés magától értetődőnek számít a zsidó közösségekben. Paul Kleinert protestáns teológus így írt erről 1905-ben megjelent, *Die Propheten Israels in sozialer Beziehung* [Izrael prófétáinak viszonya a szociális kérdésekhez] című művében: "Az a körülmény, hogy e kor férfiai nemcsak annak módját illetően váltak és maradtak útmutató példaképek a jövő generációi előtt, ahogy a maguk korában szolgáltak Istennek, hanem az ebből következő tanulságokkal is, lényegileg annak a feltétel nélküli energiának a következménye, amivel sikerült elérniük, hogy istentiszteletük erkölcsi bázisát ítélő, tisztító és megújító erőforrásként juttassák érvényre a nép szociális életében, közelebbről a társadalmi alkalmazkodás területén."

A társadalmi környezetben való alkalmazhatóságnak e feltétlenségét láthatjuk később szembenállni a szellemi és a társadalmi valóság elkülönüléséről vallott felfogással. Amint azt például Luther is fejtegette: "Az evangélium azonban szellemi törvény, s ennek alapján nem lehet uralkodni ... Ezért kell az Evangélium szellemi hatalmát távol tartanunk a külsődleges világi tekintélytől és mindenekelőtt is nem engedni e kettőt egymással összekeveredni". (Ld. a reformátornak a Danzigi Tanácsához írott 1525. május 5-i levelét.)

A szellemi és a társadalmi szférák ilyen szétválasztása magyarázza azonban azt is, hogy a keresztény világban még soha sem sikerült egyetlen vádlottnak sem felmentést kapnia arra az evangéliumi passzusra hivatkozással, hogy "ne ítélj, hogy nem ítélessél", avagy, hogy "aki maga nem bűnös, az vesse rá először a követ".

Jóllehet a zsidó törvény ismeri és helyesli a halálbüntetést (hiszen a gyilkosság esetében kizárt a pénzbeli formában való elégtétel), gyakorlati példát erre jószerével alig ismerünk. Rabbi Eliázár Ben Azarja mondta, hogy a Szanhedrin, amely a 70-es években egy alkalommal halálos ítéletet hozott, igen hibásan járt el. S innen nézve okkal merül fel a kérdés, hogy nem kell-e számolnunk a törvény és az életpraxis bizonyos inkongruenciájával? Válaszom, hogy nem. Legalábbis akkor, ha figyelembe vesszük, hogy az Írásbeli Tan a *törvények mellett erkölcsi tanítást* is tartalmaz. Ugy, amint a Leviticus

19,18 mondja: "Szeresd felebarátodat, mint magadat." Avagy a Deut. 23,8: "Ne utáld az edómiakat, mert testvéreid ők! Ne utáld az egyiptomiakat, mert jövevény voltál országukban!" Végül pedig az Exodus 23,4-5: "Ha ráakadsz ellenséged eltévedt marhájára vagy szamarára, hajtsd vissza hozzá! Ha látod, hogy összeroskad terhe alatt annak a szamara, aki gyűlöl téged, ne hagyd magára, hanem segíts rajta."

Az Ókor független államának, az egyszersmind önálló bíraskodási joggal is rendelkező Izraelnek történelmében a halálos ítélet tehát az extrém kivételek világába tartozott.

Nem mondhatjuk el ugyanezt azokról a keresztény népekről, amelyek körében a zsidók a középkor folyamán és azt követően is éltek. Mint jól tudjuk, a világi, a királyi, császári, fejedelmi etc. bíróságok mellett még a speciális egyházi törvényszékek is, mint például az inkvizíció, igen frekvencián és változatos formák között (egyebek mellett máglyatűzzel) hajtottak végre halálos ítéleteket. Mi több, halálos ítélet nem csak azt sújthatta, akit előzetesen bűnösnek találtak, hanem gyakran már maga a bűnösséget megállapítani hivatott procedúra is halálos kimenetellel végződött. Ilyen volt az un. istenítélet: Amennyiben egy boszorkányt, bekötve egy kövekkel megrakott zsákba, vízbe vetettek, és nem süllyedt el, az annak volt a bizonyítéka, hogy az illető valóban boszorkány, amiért ezt követően halálra is ítélték; ha pedig megfulladt, ahogy az többnyire bekövetkezett, akkor ebből kiderült ugyan, hogy nem az, amivel vádolják, ám akkor már halott volt.

A zsidóknak a Középkorban midazonáltal sikerült kialakítaniuk, hogy a keresztény környezet hatalmi tényezői esetükben az istenítéletet, mint etikájukkal összeegyeztethetetlen eljárást, a bűn alól felmentő esküvel helyettesítsék.

Nem csak a keresztény *jogeljárást* jellemezte azonban évszázadokon át a halálos ítélet gyakorlata (ráadásul még a vagyoni természetű deliktumok esetében is, ami mellesleg a zsidó jogban egyáltalán nem fordult elő), de a bűnről és büntetésről elmélkedő keresztény *filozófia* sem maradt érintetlen a vért vért szemlélettől. Kiténik ez mindjárt a Bolygó Zsidóról alkotott keresztény legendából. E történet főszereplője egy zsidó, aki Jézust, útban a megfeszítés helyére, megütötte és gúnyos szavakkal illette, s akit ennek folytán az a büntetés ért, hogy soha nem tud meghalni. Mindannyiszor, amikor eléri a

századik évét, ismételten harminc éves lesz, annyi, amennyi a Jézussal szemben elkövetett tett idején volt. E figurát, akit többek között Ahasvérusnak is titulálnak, a zsidó néppel identifikálták. Mondanivalójából következően a zsidó népnek is meg kell maradnia a bolyongás és szenvedés állapotában, éspedig úgy, hogy közben nem halhat ki, mert egyébként nem tölthetné be a kereszténység kiábrázolta igazság negatív értelmű bizonyosságának szerepkörét. Ezzel volt összefüggésben, hogy miközben a keresztény közegben megengedhetőnek számított elviselhetetlen szenvedésekkel sújtani a zsidókat, megölni már nem volt szabad őket. Egybevágott ez azonban az Újszövetség szavaival is: "*Az ő vére mirajtunk.*"

Tanításuk értelmében a keresztények persze nem követhetik a bosszú és elégtétel elvét. Különösen, hogy ez egy olyan gyakorlat, ami szerintük éppen hogy a zsidók sajátja. Meglehet, ha a zsidók valóban ebből indultak volna ki valaha is, akkor, tekintettel a nekik évszázadokon át okozott szenvedésekre, a keresztényeknek tényleg lett volna mitől tartaniuk. Ebből a tényből táplálkozik egyébként az a példátlan erejű félelem is, ami a keresztényeket gyakran eltöltötte a történelem során a zsidókkal szemben, s ami végül is a keresztények zsidók irányában megmutatkozó viszonyának a pszichológiai megfordításában nyeri el a maga kifejeződését. Nevezetesen akként, hogy a bosszú és elégtétel elvét a keresztények most saját magukra vetítik vissza: Maguk válnak e princípiumok gyakorlatának a zsidók irnyában való realizóivá, hogy így megelőzzék azokat.

Históriailag nézve mindez úgy történt, hogy miközben azok, akik a türelem *tanítását* hirdették (jobboldali és baloldali orca odatartását), a *gyakorlatban* a bosszú és elégtétel értelmében jártak el, ugyanakkor pedig azok, akik a bosszú és elégtétel *elvének* hirdetőiként lettek elkönyvelve, a *gyakorlatban* maguk váltak a szenvedőkké.

Egyidejűleg a keresztények rossz néven is vették azonban a zsidóktól, hogy annyit tűrnek. Hiszen ez nem rímelt a bosszúálló és elégtételt védő zsidóról kialakított keresztény kép sémájával. Így vált a zsidó megvetetté immár azért is, mert tűrt, megvetetté, mert *puhány volt és szenvedő*.

Akkor viszont, amikor mindezzel ellentétben, a cionizmus keretében, a küzdés szellemét kezdte felmutatni, s Izrael államában a folyamatosan győzelmet elkönyvelő katonaként állt a világ előtt, akkor

viszont éppen ezek miatt a tulajdonságok miatt vetették meg ismét: Militaristának és agresszornak bélyegezték, akitől *méltán* fordul is el a keresztény világ. Száznolcvan fokos fordulatot véve tértek vissza a keresztények így megint a bosszúálló és elégtételt kereső zsidó képéhez, aki tehát nem méltó másra, mint megvetésre és gyűlöletre.

Mindazonáltal folyamatosan élt tovább a szenvedést türelemmel hordozó zsidó alakja is, aminek folytán a zsidó népet illető keresztény képalkotás lassan kétpólusúvá lett:

- Egyik oldalon állt a bosszúra és elégtételre szomjas cionista képe, akit mint agresszort kell gyűlölni;
- a másik oldalon pedig a szenvedő és tűrő diaszpóra-zsidó képe, akit puhánysága miatt kell megvetésben részesíteni.

E kívülről eredő dichotómia azonban nem maradt meg önmagában, hanem magával hozta a zsidó nép specifikus belső erejének: az egymás közti szolidaritásnak az aláásását is. A mások általi képalkotásnak óhatatlanul van ugyanis egy olyan kisugárzása, hogy bizonyos mértékben kihat a célcsoport önképére. Hogy mennyire így van, az kitetszik abból a zavarodottságból és elbizonytalanodásból, ami a zsidók között megfigyelhető akkor, ha arra kérdezzük rá, hogy beleavatkozhatnak-e vajon a diaszpóra-zsidók Izrael Állam politikájába – egy kérdés, ami valójában aláássa a zsidó nép oszthatatlan egységét, a zsidók összességének a zsidók összességéért viselt oszthatatlan felelősségét. Azaz egy lényegileg *nem-zsidó* kérdés, amit a zsidóknak következésképpen nem is kell akceptálniuk.

A puhány, szenvedést tűrő és az övéivel való szolidaritás helyett a maga önös érdekeit előtérbe helyező zsidó képe bukkant fel a hollandiai történelemtanítás körében az 1983-as záróvizsgák során. A maturandusok különféle kérdéseket kaptak a hollandiai zsidóság megszállás alatti pusztulásának okairól. A segédanyag, amit a vizsgáztatók számára adtak ki, elősegítendő vele a feleletek elbírálását, azaz az un. korrekciós utasítás, felsorolta a tanár számára a jó válasz lehetséges eseteit. A lista a helyes válaszok következő verzióit adta meg:

- 1.) Saját sorstársaik árulása;

- 2.) a zsidók körében élő végzethit;
- 3.) a zsidók engedelmessége;
- 4.) a zsidók félelme;
- 5.) szenvedésre való hajlandóságuk, avagy a "diaszpóraérzés";
- 6.) a németekkel való zsidó kollaboráció;
- 7.) saját önérdékűségük;
- 8.) csupán csak a megszállás legelső fázisát illetően volt megfelelő válaszként elfogadható: az elrejtőzési és menekülési lehetőségek hiánya (mintha ez később oly gazdag mértékben állt volna az üldözöttek rendelkezésére).

A zsidó közösség képviselői Hágába siettek, hogy legalább azt megakadályozzák, hogy e szégyenletes szuggesztíók bekerüljenek a záróvizsgatételeket tartalmazó éves kiadványkötetbe. Meg voltak győződve róla, hogy e helyzet csak valamilyen véletlen folytán állhatott elő, s hogy erről a Kulturális Minisztériumnak is azonos lesz az álláspontja. Biztosak voltak felőle, hogy a Kulturális Minisztérium nem óhajtja, hogy a jövő diákgenerációk ilyen vizsgaanyag alapján készüljenek majd. A minisztérium azonban végül is illetéktelennek nyilvánította magát abban, hogy beavatkozzon a dolgok menetébe.

Ha a keresztények tehát változtatni kívánnak azon képalkotáson, amivel a zsidókat megjelenítik, akkor ehhez, legalábbis az én meggyőződésem szerint, kevésnek tűnik a párbeszéd. Ami ugyanis ebben segíteni tudna, az nem a beszéd, hanem a tett.

Ami a zsidókat illeti, a keresztényeknek nem szükséges semmit sem visszavonniuk tanításukból és nem kell visszatérniük a "Calcedon előtti állapotokhoz". A kereszténység tanításának tartalma ugyanis nem érinti a zsidóságot és így annak az azon történő módosítások sem állhatnak érdekében. Ez kizárólag csak a keresztények ügye. A zsidók szemében egyetlen dolog bír jelentőséggel. Az, hogy a keresztények mindennapokban megnyilvánuló tettei összhangban legyenek a tanításaikban is megfogalmazódó tartalmakkal. Senkinek nem használ, vagyis ha a másik azt *hangsúlyozza*, hogy szereti őt; annál inkább az, ha respektust *tanúsít* irányában.

Azok a református emberek, akik családomnak menedéket nyújtottak, soha egyetlen jotát nem módosítottak a maguk hitbéli meggyőződésén, ám ajtót nyitottak előttünk. Sőt, a rejtőzködés egész



ideje alatt abból a szentírási könyvből olvasták a napi bibliai szakaszt, amit a keresztények Ószövetségnek neveznek, s amikor apám azt a megjegyzést tette, hogy bátran olvassanak csak az újszövetségi részekből is, akkor erre azzal reagáltak, hogy meg tudják ők azt tenni csendben is. Ez a respektus. Amikor azonban a saját örökség szembeköpését tapasztalják a keresztényeknél, az zsidó részről aligha számíthat respektusra, kiváltképpen, hogy náluk magasan lengő zászlóra van felírva a tradícióhoz és a saját értékekhez való hűség alapelve.

A tettek azonban hosszabb lélegzetet igényelnek a szavaknál. Az 1983-as történelemvizsga esetében megmutatkozó képalkotással szemben kezdetben szinte egyáltalán nem tiltakozott senki sem, kivéve az egyetlen Amszterdami Barlaeus Gimnáziumot. Csak miután zsidó részről jogi kereset nyújtottak be ellene, akkor fordult az OJEC a Kulturális Minisztériumhoz és a Castricum Egyházak Tanácsa pedig a Felső Ház kulturális minisztériumi állandó bizottságához, illetve jelentett be panaszt az OJEC néhány egyéni képviselője is. Az eredmény: A miniszter sajnálkozásának adott ugyan hangot, ám közben azt hangoztatta, hogy nem áll lehetőségében megakadályozni a kifogásolt korrekciós útmutatás publikálását. Egy olyan, keresztény oldalról felvetett pozitív iniciatíváról azonban, ami azt a célt tűzné maga elé, hogy kerüljenek átvilágítás alá az oktatásban használatos anyagoknak a zsidókról, a zsidóságról és a zsidók történelméről informáló szegmensei, röviddel ezelőtt még nem hallottam semmit sem, kivéve ez alól Willem Zuidema évekkal ezelőtti propozícióját, ami azonban nem kapott megfelelő súlyú támogatást. Időközben értesültem róla, hogy bizonyos változás van folyamatban, többek között az OJEC-nek köszönhetően.

A kereszténység zsidó gyökerei utáni, nosztalgikus színezetű nyomozati ténykedés értelemszerűen nem sokat ér. Amiről szó van, az ugyanis egy olyan jövőre irányuló tevékenység lehet csak, aminek célja a keresztény etika és a keresztény praxis közötti szakadék áthidalása. Megvalósítását azonban a keresztényeknek saját erőből kell elvégezniük.

## Friedrich-Wilhelm Marquardt

### A HÉT NOÉI PARANCSOLAT\*

Annak lehetősége, hogy a keresztények és zsidók oly sok ellentéttel terhelt viszonya új alapokra helyeződjék, érthető módon más és másképpen fest az egyik meg a másik oldalról. Különbözőek mindjárt a két oldalon felhalmozódott történelmi tapasztalatok: az egyik fél élményvilágát az jellemzi, hogy e viszony keretében szenvednie kellett, sőt, soraiból sokan gyilkosságok áldozataivá is váltak. Eközben a másik fél úgy vélhette, hogy teológiailag triumfálhat "partnere" fölött, s felsőbbrendűségi érzeténél fogva merénylővé és a merénylők szellemi segítőjévé is lett. Különböznek azonban a két egészen más helyzetű vallási hagyomány, sőt a nyomukban járó gyakorlati kegyesség életrehívó indítékainak belső előfeltevései is. A legtöbb, amit a keresztények Auschwitz után - noha csak lassan és vonakodva, de mégis - kezdenek megérteni, az az, hogy a zsidókkal együtt az egy Isten gyermekei vagyunk. A közös Biblia legalább részben egy darab közös történelemmel ajándékoz meg bennünket. Az Isten felé közvetítő, akire a keresztényeknek azért van szükségük, mert eredetileg nem tartoztak Isten elsőként kiválasztott népéhez, a zsidó názáreti Jézus; s az ő zsidó volta semmiképpen sem történelmi véletlenség, hanem a kiválasztó Isten rendelése.

### *Jézus összeköt*

---

\* Az 1990. júliusában Grazban tartott 5. ausztriai keresztény-zsidó bibliahét főelőadása: *Die sieben noachidischen Gebote - eine Einladung des jüdischen Volkes and die Völker, sich an seinem verheißungsvollen Leben zu beteiligen.* A magyarított változat először megjelent: Egyház és Világ, (1.) 1990/17. (XI.30.) 4–8. (Ford.: Fűköz Dezső)

Krisztus talán elválaszthat, Jézus azonban összeköt bennünket egymással. Mindketten úgy értelmezzük magunkat, mint a pogányokkal szembeni bizonyágtételre elhívott nép, a gójok (népek) között. S mindketten azon fáradozunk, azért harcolunk, hogy a természetet és a társadalmat előkészítsük Isten országának a befogadására, tehát, hogy jog és igazság legyen, hogy szeretet és hűség uralkodjék, s nem utolsósorban salom, azaz béke. Ma már olyan keresztények is vannak, akik a Krisztus, azaz a Messiás Jézus melletti hitvallásukat gyakorlatilag úgy értik, hogy az egyúttal a zsidó nép békéjéért és biztonságos keretek között zajló életéért való küzdelem feladatát ruházza rájuk a népek körében, s hogy ebben láthatják meg messiási hitvallásuknak azt a legfőbb értelmét, amely mögött egyéb más értelmi tényezők szekunder jelentőségűvé válnak.

A kétezer éves zsidóellenesség után van abban valami váratlan és örvendetes dolog is, hogy keresztény részről e kapcsolat ilyen mélyreható átgondoláson megy keresztül. Sok gyülekezeti tag esetében azonban ez természetesen azt is eredményezi, hogy elsietetten úgy véli, a keresztények és zsidók között meglévő legdurvább akadályok máris elhárultak. De *először* is, a tanulás eddigi lépései a kereszténységen belül még igen vitatottnak számítanak, és sok-sok munkát igényel, míg ezeket a dolgokat magunk előtt is világossá és félreérthetlenné nem tudjuk tenni. Például azt, hogy Isten, aki haragszik, nem más, mint a szerető Isten; s ha ő haragszik Izraelre, azt csak azért teszi, mert olya forrón szereti is népét. Vagy: a Biblián mégiscsak félig osztozunk a zsidó néppel, azt a részét pedig, amely közös tulajdonunk - az úgynevezett Ószövetséget -, nagyon különböző módon olvassuk, s az így mást és mást jelent mindkettőnk számára. Vagy: egyes keresztények még mindig ezt mondják: valójában nem a mi eleink jöttek ki Egyiptomból, s nem is a mi őseink azok, akik a Sínai hegy alatt álltak. Vagy: történetileg ugyan összekapcsolhat bennünket Jézus, de a benne való hit annál fontosabb: és ez mélységesen el is választ, mert abból mégsem engedhetünk, hogy a zsidókat ne akarjuk részeltetni abban a jóban, amit Ő jelent nekünk. És így tovább. *Másodszor*: még akkor sem vagyunk tisztában egymással, ha önmagunkat, és hagyományunkat világosan látjuk, s ezt a zsidóellenes következményektől megtisztítottuk. Azt ugyanis, ami ennél fontosabb és nehezebb, ezzel még nem tettük meg, sőt el sem kezdtük, nevezetesen azt, hogy a felebarátot akként

vegyük észre, hogy más voltát elismerjük, sőt, ami ennél is több: azt határozott értéknek tekintjük - a zsidókat tehát a maguk zsidó mivoltában értsük meg és támogassuk, ergo éppen azon a ponton, ahol már távolról sem fedezhetünk fel annyi közös vonást egymás között, mint amennyit szeretnénk. Béke csak ott lehet, ahol a másikat kiengedem a saját rokonság- és harmónia szükségletem fojtogató kötelékéből, ahol nem csupán eltűröm, hanem szeretem is, és életét asszimilátlanságában is elő akarom segíteni. *Pál* apostol csodálatra méltóan tanított erre: "Ki vagy te, hogy más szolgája felett bíraskodjál?" (azaz: a magad ítéletének rendeld alá). "Tulajdon urának áll vagy esik. De meg fog állni, mert van hatalma az Úrnak arra, hogy megtartsa" (Róm. 14,4) - őt, veled szemben, akkor is, ha ő nem olyan, mint amilyen te vagy.

Tekintsünk tehát rá, erre a másféle másikra. Mi ugyanis úgy érezzük, hogy Jézus összeköt vele. Ő azonban egészen más úton látja megvalósulni ezt a kapcsolatot. Erről szeretnék beszélni.

Zwi *Werblowsky* jeruzsálemi vallástörténész mondotta: ami a keresztényeknek Jézus, az a zsidóknak a Tóra: Isten utasítása, eligazítása, amelyet Mózes hozott el a zsidó népnek a Sínai hegyről, a Magasságos kezéből. Első pillantásra talán elidegenítő gondolat, s azt hiszem, nemcsak nekem, protestánsnak.

A *Törvény* ennek értelmében tehát Isten Izrael felé fordulásának a sákramentuma. Ugyanúgy, ahogyan mi Jézust fogadtuk, mint Istennek az emberi nemzetség felé való odafordulásának sákramentumát. Vagyis, több lenne a törvény pusztá etikai eligazításnál? Szeretet-ajándék, mintha magából Istenből lenne egy darab? A *Törvény remedium peccatorum*, a bűnök és bűnösök gyógyírja? Sőt, még tovább: az élet adományozója minden halálon túl? Igen, pontosan ez. Miként Jézus, úgy a Tóra is prae-existens, azaz Istennél öröktől fogva előttünk való. Miként Jézus, úgy a Tóra is elkísér az eljövendő világba. Az élet útja, miként Jézus: Én vagyok az út - Én vagyok az út, az élet halacha-ja.

Werblowsky olyan ember, aki szívesen provokál az igazságra. S az igazság ez az eltávolodás, ez a kétfelé válás: a Tóra az egyik oldalon - Jézus a másikon. Az első pillantásra nem látszik középpút a kettő között. Ezért érthető az ellentét elkeseredése is a múltban. Adja Isten, hogy ma kibírjuk ezt az ellentétet és jót hozunk ki belőle, a zsidók jóját: a tanulást. S hogy megadassék nekünk, amit a zsidó atyák

bölcsessége tanított: "Minden vitának, amely a mennyért folyik, maradandó értelme van, de amely nem a mennyért folyik, annak nincs maradandó értelme." (Avoth V, 19) És ha szabad magam némileg kegyesen kifejeznem: itt az egészről van szó. Az örökkévalóságról, Istenről: ígéretéről, annak teljesüléséről, s mindezekhez még: a mi örökké való jó életünkről. Az Isten előtt érvényes igazságról. A szeretetről, amely eltölti Őt és eltölt bennünket. Isten szabadságáról és a mi szabadságunkról. Tehát még egyszer: az egészről.

Ezért szeretném most megkísérelni, mint keresztény teológus, hogy ne a magam útjáról, hanem a másik, a zsidó útról, a Tóráról beszéljek, s arról szóljak, mennyiben érint ez (mármint a Tóra) minket, *keresztényeket*.

### ***A Tóra által élnünk kell!***

Míg mi, keresztények, úgy véljük, hogy aki meg akar békélni Istennel, az nem kerülheti ki Jézust, éspedig olyan értelemben nem, ahogyan az egyház vallás tesz róla és hirdeti őt (vagyis: nem kerülheti meg az egyházat sem, s előbb vagy utóbb - ha most nem, hát később - hozzánk kell csatlakoznia), addig egyetlen zsidó sem kívánja meg a nemzsidótól, hogy legyen zsidóvá. A zsidóság ismeri a *maga* útját Istennel, de ismer egy - a zsidókéval szomszédos - olyan utat is, amelyet Istene jár a nemzsidóval; ez azonban nem egy és ugyanaz az út. A zsidóság a világ felé irányuló nagyobb nyitottsággal ismeri Istent, mint mi keresztények a mi "*extra ecclesiam nulla salvus*"-unkkal.

Ez a következőképpen alakult így. A Kr.u. 132-ben kirobbant *Bar-Kochba-féle* messiási háborút a rómaiak véresen levertek. A halottak száma százazrekre rúgott. A zsidókat oly nagy számban adták el rabszolgának, hogy a hebroni rabszolgapiacra egy 16 értéke alá esett az áruk. A gazdaság és a kereskedelem teljesen tönkrement, a zsidók többsége Júdeából északra, Galileába települt át. Jeruzsálem nevét *Aelia Capitolina*-ra változtatták, s zsidóknak halálos büntetés terhe mellett tilos volt akár csak a lábukat is betenni a városba. Azt akarták, hogy Jeruzsálemből tiszta pogány város legyen, megfelelő pogány templomokkal és középületekkel. *Hadrianus* császárnak szobrot állítottak, méghozzá a régi templomtéren; megszenteltlenítették és paganizálták az egész Jeruzsálemet. De ez sem volt elég, s a zsidó

hagyomány elleni támadás még tovább ment: Hadrianus megtiltotta a körülmetélkedést, aminek következtében nemcsak a közösségi, hanem az egyéni, az egészen személyes zsidó identitást is veszély fenyegette. Megszüntették a zsidó önkormányzatot. Sőt, tulajdonképpen a szombat megtartására és a Tóra tanulmányozására sem volt lehetőség. A második zsidó szabadságharcra adott hadrianusi reakciót Izrael kollektív emlékezete nem véletlenül tartja úgy számon, mint a zsidó nép ellen indított egyik legsúlyosabb támadást.

Hogyan tudhatott az ember hű maradni a Tórához, annak 613 mizvot-jához (parancsolatához), amikor még azok teljesítésének a legcsekélyebb kísérletét is halálbüntetéssel fenyegették? Tudunk egy rabbi-gyűlésről a lodi Nithra-ház padlásán. Ott "azt szavazták meg és határozták el, hogyha valakit halálos fenyegetéssel kényszerítenek a Tórában megnevezettek közül egyetlen bűn elkövetésére is", nyugodtan kövesse azt el, ezért nem kell meghalnia. Senkinek sem kell mártírrá válnia. A szabály így hangzott: "Szegd meg a törvényt és ne engedd magad megölni!" A zsidó túlélés úgyszólván minden másnál előrébb való volt ebben az órában, szinte ez vált a legfontosabb parancsolattá. Jézus is merített ebből a meggyőződésből: "Én élek, és ti is élni fogtok!" Egyedül csak ez a felfogás felel meg a Tóra értelmének. A 3 Móz 1.8,5-ben ugyanis ez olvasható: "Őrizzétek meg rendeléseimet, döntéseimet, mert aki megcselekszi, *él* általa. Én vagyok az Úr!". *Sámuel* rabbi így értelmezte ezt az ígét: "A Tóra által élnünk kell, nem meghalnunk." (bJÓma 85b) Izrael pusztai fizikai túlélése ekkor már minden más rendszabályt megelőző rendelkezés volt.

Három kivételt mégis megemlítettek Lodban az akkori tanítók: a bálványimádást, a paráznaságot és a gyilkosságot. Ezekben egy zsidónak sem volt szabad engednie, még a kényszernek sem. Ezen áll vagy bukik valakinek a zsidó mivolta, vallották; ez - protestáns kifejezéssel - status confessionis: Isten védelme a bálványok konkurrenciájától, még a velük való keveredéstől is, - a férfiak és nők közötti kapcsolat tisztasága, - egyáltalában, az élet óvása, és nemcsak a zsidó életé (mert ugyan melyik zsidó mondhatja, hogy az ő vére pirosabb, azaz élőbb; talán éppen egy nemzsidóé pirosabb - érvelt Rava, bSanhedrin 74a). Ez a három útmutatás olyan lényeges zsidó esszencia, amelyben szükség esetén mind a 613 mizvot tartalma benne foglaltatik.

Nos, miként a zsidóságban mindig (s a kereszténységben sem kevésbé) mindenről, úgy erről is megoszlottak a vélemények. Felmerült az a kérdés, hogy a pusztta túlélés érdekében valóban leszűkíthető-e ennyire a Törvény? Nem kellene-e legalább még néhány fontos parancsolatot hozzájuk venni? Voltak törekvések, amelyek a három lényeges parancsolat helyett ötös, sőt hetes csoportokat is képeztek, s a bálványimádás, a paráznaság és a gyilkosság tilalmát kibővítették még a rablás és Isten neve káromlásának tilalmával. Voltak, akik egyebet is hozzátettek: a jog gyakorlásának parancsát (mizva el ha dinim), mivel a király az Isten király - országában a jog a kedves és nem a kiáltó jogtalanság, ahogy Edomban és Rómában; ismét mások hozzavették ehhez még az állat valamely véres részének fogyasztásáról szóló tilalmat, amivel legalább egy parancsolat Izráel istentiszteleti törvényeit is reprezentálta. (Ez utóbbi valójában egy állatvédelmi parancsolat; mivel Isten együtt teremtette az embert és az állatot, ezért nem lehetett megelégedni csak az emberi élet melletti esszenciális bizonyágtétellel, hanem ki kellett azt terjeszteni az állati életre is, mintegy az ember teremtett környezetének teljességét képviseltetve általa.) Akárhogy is: ezen a három, vagy öt, vagy hét fő parancsolaton áll vagy bukik a zsidó nép integritása. (Mellékesen: az összes isteni parancsolat néhány egészen kevésre való redukálása tehát nem Jézus találmánya, ahogy tudatlan keresztények még ma is állítják a *Szeresd Istent és szeresd felebarátodat, mint magadat* újszövetségi tételről; ez a mózesi törvénykezés lényege, úgy formájában, mint tartalmában ősi zsidó szellemiséget tükröz, s Jézus benne egy ősi zsidó gyakorlatot követ.)

De most megtörtént az, hogy a zsidóság megtanulta a szükséghelyzetben való létforma hét lényeges elemét azok számára is felkínálni, akikkel az üldöztetés folytán egyre közelebbi kapcsolatba került, s akik között meg kellett tanulnia élnie, még akkor is, ha ezek olykor éppen azok voltak, akik inségüket okozták - a gójim, a nemzsidók, a más nemzetiségű, más eredetű, kultúrájú és vallású emberek.

A noéi parancsolatok gondolatának létrejöttéről jószerével semmit sem tudunk. Egyes elemeinek hosszabb fejlődéstörténeti háttere van. Az Újszövetségben felismerhetjük ennek az útnak egy állomását. De a noéi parancsolatok megnevezésével 1. csak a második keresztény évszázad vége felé és 2. főként Akiba rabbi tanítványainak a

nemzedékében találkozunk. (Akiba rabbi 135-ben, a Bar-Kochba-féle háború leverése után halt vértanúhalált, amiért Bar-Kochbát messiásnak kiáltotta ki és felkelését támogatta.) A birtokunkban levő legrégebb (1.) feljegyzés így hangzik: "Noé utódai hét parancsolatra köteleztettek: 1. a jog gyakorlására (al ha dinim), 2. a bálványimádás tilalmára (ve al avoda zara), 4. Isten neve káromlásának a tilalmára (ve al hillul ha schem), 4. a paráznság tilalmára, 5. a vérontás tilalmára, 6. a rablás tilalmára, és 7. az állat véres húsának fogyasztásától való tilalmára (Tosefta avoda zara 8,4). A sorrend változhat a későbbi hagyományokban, de tartalma nem.

Noé itt általában az özönvízből kimentett embert képviseli. Utódai nem olyan emberek még, akiknek szíve ifjúságuktól fogva gonosz lenne, de már nem tartoznak a massa perditionis-hoz, a pusztulásra ítélt tömegéhez. Istennek nemcsak mint Teremtőjüknek volt dolga velük, hanem mint a pusztulástól való Megmentőjüknek is. Ez teszi őket Izrael szomszédaivá. Izraelnek nemcsak a teremtő Istenen keresztül *kell*, hanem a Goél-en, a szabadítón, üdvözítőn és a segítőn keresztül *lehet* is tudnia a velük való sorsközösségről: nemcsak az Elohim-on, azaz a világot teremtő igaz Istenen keresztül, hanem intimebbül, közvetlenebbül, JHWH-n, azaz Istenen keresztül is, aki egyúttal Izrael irtalmas Istene. Noé utódai Izrael szemében az emberiség köréből való embertársak, akikben Izrael ismét felismerheti Istenét, s akikkel egy és ugyanazon történelem, a szabadság történetének a részeseként is láthatja magát.

Talán ez az elem volt a döntő momentum ahhoz, hogy a szükséghelyzetben levő zsidó lét parancsolatait most az emberiségnek is felajánlják: hogy annak tagjai, mint Noé utódai, hidat találhassanak Izraelhez. Egyáltalán nem baj, ha ezt egyszerű pragmatikus-politikai szempontból is megjelenítjük magunknak: A zsidó népnek először is saját maga számára kellett fogalmat alkotnia arról az új relevanciáról, amit a népek jelentettek számára. A bibliai korban a népek főként publikumai és tanúi voltak Isten és az ő Izraele, Izrael és az ő Istene közötti együttlét dicsőségének; a népek életének legmélyebb értelme az volt, hogy ezt érzékeljék és ujjongjanak felette. Számukra ez az önzetlenség kihívását jelentette: Istenhez ugyanis csak egy módon juthattak közel, éspedig, ha lehetséges volt számukra, hogy Istennek és Izraelnek örüljenek. A szövetségnek szüksége volt igazoló tanúkra, s az



ilyen tanúskodás hozzá is tartozott a szövetséghez; ha Izraelt "a szövetség népek felé közvetítő" alanyának nevezzük, akkor ez azt jelentette: azzal közvetítette Istent a népek számára, hogy őket - Isten nevében - az Izrael-szövetség külső tanúul hívta meg. Én magam ezt: az Isten, Izrael és a népek közötti viszony mindmáig érvényes alapformájának látom, s szerintem így látta ezt *Pál* apostol is, amikor a *Római levélben* e három kapcsolatának történetével fejtette ki, hogy mit jelent a megigazulás. Nála Jézus a közvetítő.

### *Meghívás és részesítés*

Most azonban, Hadrianus korában, a bibliai bizonyság-modell már nem volt elegendő. A noéi parancsolatokban Izrael a nemzsidókhoz fűződő viszony egy másik modelljét alkotta meg magának, s ezt én részesedési és részesítési, tehát participációs modellnek nevezném. Izrael most közelebb engedi magához a nemzsidókat, mint azelőtt. Most szüksége lett a népek nagyobb közelségére. De hogyan keresi ezt? Nem a népek kultúrájához vagy vallásához való hasonulással, asszimilációval, hanem azzal, hogy ami benne a legjobb - az Isten Tórája -, abban kínál részesedést a népek számára. Legbelseje ajtaját tárja ki. Nem a Tenachot [az ún. Ószövetség], hiszen azt már a keresztények is felnyitották, vagy jobban mondván: a názáreti Jézus feltámadásával feltárult előttük. Azóta a zsidóság legbelsőbb kincse ugyanis már nem a Biblia, hanem a szóbeli Tóra; a Misnában vert a zsidóság szíve. Ebbe a szívbéli közelségbe hívta meg most a népeket. Mert bár az egyes parancsolatok mind bibliaiak voltak, s a rabbik buzgón fáradoztak is a noéi parancsolatoknak az Írásból való igazolásán, de azok mások számára szóló parancsolatok csak a rabbinikus zsidóság által lehettek, mint Izrael szívéből a nemzsidókhoz intézett meghívás és felajánlás.

Gondoljuk csak meg gyorsan. 1. Izrael ínséges helyzetének parancsolataival kiönti szívét a népek előtt. Az Istennel szembeni elkötelezettség zsidó minimuma, amiért meghalni is kész, egy pogány maximumot eredményez: belegyezést abba, hogy a népek Izrael Istenéhez tartozzanak. 2. Nem a gondolatok, a Haggada szintjén, tehát például a Teremtőnek köszönhető egyetemes emberség szintjén, hanem az Izrael számára sokkal fontosabb: az Isten szerinti cselekvés, a halacha szintjén keresi a kapcsolatot és közelséget a népekkel; nem

"teológiai", hanem élet- és munkaviszonyra törekszik. 3. Éppen ezen a szinten akar Izrael közös történelmet a népekkel, akar megszabadulni a kiválasztástörténeti elkülönüléstől, vagy legalábbis: a másság nyomásától, amely a Biblia alapján meghatározza a kapcsolatokat. 4. A történelemnek azonban becsületesnek kell lennie, s abban orientálnak, amiért Izrael hajlandó meghalni; a zsidók halála, avagy pozitíven fogalmazva: amiért élni akarnak és élniök kell, legyen a köztük és a népek közötti kapcsolat mértéke. 5. Viszonyuk legyen a szabadság története, azaz az isteni parancsadás szubsztanciájára irányuló, a kicsinyes kötelezőségekől mentes odafigyelés a döntő kérdésekre: szeretni a jogot, szemben az önkénnyel és a kaósszal; Istent óvni a konkurenciától és a keveredéstől, vagy más istenekhez való elpártolástól; Isten nevét sem panteista módon, sem valamely teljesen hamis kegyességből következően nem elhallgatni, nem engedni "felhígulni", emberi gúnyolódás tárgyává válni azzal, hogy az ember személyesen nem száll síkra érte, őt nyilvánosan meg nem nevezi és meg nem vallja - mondván: mindkettő káromlás -; a férfiak és nők közötti kapcsolat tisztaságát őrizni, a szeretet, erőszakosság- és kizsákmányolásnélküliség kereteiben gyakorolni; az emberéletet feltétlenül óvni és vért nem ontani; elhagyni minden hamisságot, senkit meg nem károsítani, sem anyagilag sem szellemileg, sem lelkileg (bibliai összefüggésben ez a rablás tilalmát jelenti, semmiképpen sem csupán a lopásét); az állatokat, mint az embernek teremtésbeli társait ugyanúgy védeni, mint magát az embert (modern kifejezéssel: környezetvédelem). Ezek lennének a zsidók és nemzsidók által közösen vállalható, a becsületesen és felelősen kivitelezett szabadságban megélt történelem elemei. Egy olyan közös történelemé, amely nem a bűneset, a testvérgyilkosság és a nyelvek összezavarodásának árnyékában folyó, hanem Izrael szabadító Istenének világosságában.

A lehető legrövidebben összefoglalva, ez a dolog gyakorlati és pragmatikus része. Van-e azonban mindennek valamilyen vallásos aspektusa is? Ha közelebbről vizsgáljuk meg a hét mizvot-ot, az a benyomásunk támad, mint sokaknak pl. a Tízparancsolatról: Mindezek igen értelmes parancsolatok, mindenki számára érthetőek és világosak, egyedüli kivétel talán az a rituális tilalom, hogy véres állati részt nem szabad elfogyasztani, de ugyan, ki is tenne ilyet? Így tehát a 7. parancsolatot is könnyű megtartani, ha nehezen érthető is. Az ilyen

reakció teljesen megfelelne az izraelita tanítók elgondolásának, - természetesen amennyiben mellőzzük, és csak ekkor, hogy belőle egy olyan, az egész emberiséget átfogó, értelmi alapokon nyugvó vallási rendszert alkossunk, amely figyelem nélkül megy el a Sinai hegyen kötött szövetség Istenének kijelentése és szeretetének kinyilvánítása mellett. Ez a törekvés egyébként többször elérte a noéi parancsolatokat, már a keresztyén középkorban is, de főként a felvilágosodás századában. S noha számos olyan zsidó is akadt, aki azokat így akarta értelmezni, a zsidóság nagy szószólói annál kevésbé. Ők iszonyodtak attól, hogy Isten parancsolatait bárki is el akarja választani Isten igazságosságától és irgalmától, s úgy vélekedjen, hogy azokat csupán az emberi értelem erejével is kötelezővé teheti. Ezzel kapcsolatban *Rambam*, a nagy Mose ben Maimon, vagy más néven: Maimonides (1135-1204) a következőket tanította: "Aki elfogadja és hajlandó teljesíteni a hét parancsolatot, az a világ népeinek kegyesei közé tartozik... és ez érvényes mindenkire, aki azokat elfogadja és megcselekszi, mert Isten így rendelte a Tórában, s tanítónk, Mózes által tudomásunkra hozta, hogy Noé utódai ezekre a parancsolatokra kötelezettek. Ha ellenben valaki azokat >csak< saját eszének meggyőződéséből követi, az nem ger toschev (Izrael befogadott polgára) és nem tagja a világ népei közül való kegyeseknek." (Mischne tora. Milchot melachim 8,11) Ezzel Rambam világosan megmondta, hogy a noéi parancsolatok értelme egyáltalán nem a gójok etikailag jó emberekké tételében van, hanem egészen más valamiben: lehetővé kell tenni, hogy beléphessenek az Isten Izraelének közösségébe, hogy Izrael polgártársaivá lehessenek: éspedig mint nemzsidók, s azzal a szabadsággal, hogy részesülhetnek a legszentebb dologban, ami Izraelt Istenhez köti: a Tóra megcselekvésében. Isten és a zsidók igaz barátaivá válhatnak, vagyis nem pusztán értelmes emberekké, mégpedig anélkül, hogy a szövetség döntő testi jelét is viselniük kellene. Ha a noéi parancsolatok nem eredményezik Isten és Izrael közösségét, akkor azonban azok megtartásának semmi, legalábbis semmi jelentős értelme nincs.

Izraeli felfogás szerint a nemzsidóknak e szövetség történetében való részesedése olyannyira fontos, hogy ezek a parancsolatok - keresztyén szóval - az örökkévalóság részeseivé teszik őket. S ez valami nagy és hallatlan dolog, különösen, ha figyelembe vesszük, hogy

korábban Izrael önértelmezésében semmi remény nem volt a nemzsidók számára; kol gojim ajin lachem chelek le olam habba: egyetlen pogánynak sincs része az eljövendő világban, - mondja például az I. században a híres *Eliézer* rabbi. Természetesen már akkor is volt ellenzője e felfogásnak, például *Jehosua* rabbi személyében, aki azt tanította, hogy nem minden gój istentelen, tehát vannak igazak is a pogány népek között, s ezeknek igenis *van* részük az eljövendő világban. Ők azok a gójok, akik megcselekszik a Tórát; s Maimonides a már említett helyen kifejezetten utalt is az Eliézer és Jehosua közötti vitára s ezt mondta: Aki elfogadja és cselekszi a noéi parancsolatokat, az a világ kegyesei közé tartozik: ve isch *lo* chefek le olam habba: s az ilyenek nagyon is van része az eljövendő világban. Teológiailag kifejezve: a noéi parancsolatok eschatológikus létet, örök üdvösséget közvetítenek a nemzsidóknak. Azok etikai-politikai jelentőségén kívül tehát ez a mélyebb teológiai és vallási értelmük.

Most értjük csak meg, hogy milyen jogon mondhatja Zwi Werblowsky: Ami a keresztényeknek Krisztus, az a zsidóknak a Tóra.

Számunkra, keresztények számára természetsszerűleg merül fel ezen a ponton a kérdés, hogyan viszonyul egymáshoz a Krisztus és a Tóra kínálta út?

### ***Krisztus és a Tóra***

Ebben a végtelenül fontos kérdésben nem szabad és nem is akarunk könnyelműen eljárni. A keresztény-zsidó megújulást szívből támogatók körében keresztény részről már tanúi lehettünk annak a túlságosan egyszerű gondolatnak, hogy a zsidók Mózes útját járják, Krisztus azonban a törvény nélküli utat egyengeti a nemzsidók számára. Ilyen egyszerűen mégsem intézhetjük el a dolgot. Izraelnek megvan a pogányok számára elgondolt és hitt saját útja, s ez az út - a Tóra vitás viszonyban áll a tiszta Krisztus-hit kútjával. Mindketten kínálnak egy-egy utat a nemzsidóknak.

S most? Persze lehetséges, hogy Krisztus csak Isten útja, mivel ő is a Tóra útját járta. Hiszen a keresztények úgy hirdetik őt, mint a törvény betöltőjét, ez pedig természetesen elsősorban azt jelenti, hogy a Tóra betöltője volt, mint minden zsidó, mint egy igaz zsidó. Mint ilyen - Máté szavaival - betöltött minden igazságot (Mát 3,15), azaz azt, ami az

Isten és Izrael közötti közösséget jelenti, ami ebben a közösségben Isten szemében igaz, s ami Izrael számára is igaz. Majd pedig Isten őt, aki úgy élt, hogy a parancsolatok és Isten boldoggá tevő utasításai töltötték ki az életét, Tórává tette: Törvényvé, az élet lelkének mindenki számára érvényes Tórájává. S azt az életet, amely azok ígérete, akik teljesítik a Tórát, Isten Lelke által kiterjesztette minden testre. Ezzel életkedvet ébresztett a gójokban, hogy a maguk részéről is "elfogadják és teljesítsék a Tórát", a zsidókkal együtt éljék meg történetüket és szabadságukat, s így nemzsidó módon tegyenek bizonyosságot Izraelről és Izrael Istenéről: a Tóráról - természetesen annak "noéi" törvények szerinti minőségében.

Ez az oka annak, hogy az Újszövetségben is megtaláljuk a noéi utasítás parancsolatait. A *mizva al ha dinim*, a *jog gyakorlásának* nagyraértékelése tükröződik vissza annak kiemelkedő fontosságában, amit Pálnál foglal el a megigazulás szó. Ebben Pál azt mutatja meg, hogy ő izig-vérig az isteni és emberi jog egymáshoz való viszonyának kérdése által uralt világ gondolkodója, s ugyancsak ért valamit a jog gyakorlásának parancsolatából. "Meneküljetek a *bálványimádástól*" kiáltja Pál (1 Kor 10,14) egy olyan gyülekezetnek, amelynek komoly gondja volt az a kérdés, hogy szabad-e a keresztényeknek a korinthusi piacon bálványáldozati húst vásárolniok és fogyasztaniok. "Ne legyetek bálványimádók" (10,7), a bálványimádás már csak a múltatoké (12,2), Krisztusnak pedig éppúgy nincs köze Béliálhoz, mint Isten templomának a bálványokhoz (2 Kor 6,15-16).-Az *istenkáromlók*-mondja Pál (1 Kor 6,10) a harmadik noéi parancsolat szellemében - nem örökölhetik Isten országát, nincs részük az eljövendő világban (1Kor 6,10), s a fenevadat, akinek a fején istenkáromló nevek vannak (Jel 17,7), az apokalipszis Jézusa fogja legyőzni (Jel 13,17). - A *paráznaságot* már Jézus is látta feltámadni az emberek szívében (Márk 7,22), s az ő apostola, Pál pedig harcol a sötétben gyakorolt paráznaság ellen (Róm 13,13), mint "a test cselekedete" (Gal 5,19) ellen. - A *Ne ölj* parancsát Jézus a Hegyi beszédben fejt ki (Mát 5,21kk) s a zsidó tanítással összhangban az élet megóvásának parancsát 6 is előbbre helyezi a szombat megszentelésénél (Márk 3,4). - A *rablás* és lopás tilalma olvasható az Ef 4,28-ban. - A "vértől és a megfulladt állattól" való tartózkodásról, tehát a későbbi hetedik noéi parancsolatról az apostoli gyűlés határozatában hallunk (Csel 15,28 kk.). - De nemcsak

egyenként találjuk meg ezeket az utasításokat az Újszövetségben. Az apostolok gyűlésének határozatában, mint a Tóra "feltétlenül szükséges" darabjait kötik a keresztényeknek is a szívére, nevezetesen a vértől, a megfulladt állattól, a paráznaságtól és a bálványáldozati hústól való tartózkodást... (Csel 15,28-29). Amikor később *Jakab* és *Pál* Jeruzsálemben találkoztak, megállapodtak a parancsolatok, egy négyes csoportjában, amelyre kötelezni akarták a keresztényeket is (Csel 21,25). És amint később a rabbik szemében esszenciális jelentőségűek voltak az ilyen parancsolatok, úgy számítanak ezek minimum követelménynek Pálék felfogásában is. A noéi parancsolatok előtörténetéhez közvetlenül tartozik hozzá az 1 Kor 6,9-10. Pál itt azt mondja, hogy "igazságtalanok nem örökölhetik Isten országát", s aztán felsorolja ezeket: "paráznák..., bálványimádók..., tolvajok..., rágalmozók..., rablók", egy ötös csoport. Bibliamagyarázóinknak e helyek kapcsán sajnos egyáltalán nem jut eszükbe a noéi parancsokra gondolni. De egy idős zsidó, az északnémet Jakob *Emden* rabbi helyesen jegyezte meg 1757-ben (*Seder olam rabba ve zutta* kezdetű körlevelében): "A kereszténység csak a keresztények számára lett alapítva, nem mint új, hanem mint olyan régi vallás, amely a népeknek elrendelte azt a hét noéi parancsolatot, amely náluk időközben feledésbe ment, de amelyeket a kereszténység apostolai ismét megerősítettek. Így megtiltották a pogányoknak a bálványimádást, a paráznaságot, a vért és futva holt állat élvezetét..., mindezeket a mi Tóránk előírásai szerint".

Közben ezeket ismét elfelejtettük. De ki tudja, - talán újból meghalljuk majd Jézus csendes hangját apostolainak a szavaiból, s a feltámadott Jézustól az életkedvvel együtt új simchat tora-t is kapunk, azaz a törvényben való örömet. Az örömet, amely egyúttal meghívás is felénk nemzsidók felé, hogy vegyünk részt mi is a zsidó népnek szóló - és Tórájában kinyilvánított ígéretgazdag életben. Úgy, amint azt Jézus, a zsidó kínálja nekünk.

## Karl Hermann Schelkle

### IZRÁEL ÁTKA „ÖNMAGA FELETT” MÁTÉ 27, 23-25 NYOMÁN\*

*A címben jelzett textus centruma a 25. versben található: „És felelvén az egész nép, monda: Az ő vére mirajtunk és a mi magzatainkon!” Az alábbi értelmezésnek így elsősorban e versre kell irányulnia. A feladat négy szempontból közelíthető meg: 1) A vers értelme a szó szerinti szöveg alapján; 2) jelentősége a Máté evangéliumának ábrázolásában; 3) a szöveg történetisége, 4) érvényessége.*

#### *1. A vers értelme*

A szó szerinti szöveg alapján Máté evangéliumának szenvedéstörténeti ábrázolásában Pilátus arra törekszik, hogy Jézust keresztre juttassa. Amikor azonban azt látja, hogy semmit sem tehet, megmossa kezét és így szól: „Ártatlan vagyok ez igaz embernek véréből; ti lássátok!”, amire „felelvén az egész nép, monda: Az ő vére mirajtunk és a mi magzatainkon!”

Az elhangzó akklamatív felkiáltásban a szakrális jognak azzal a régi, és az Ószövetségben gyakorta előforduló formulájával találkozunk, amelyben Istent kéri fel a megtorlás végrehajtására. Az ilyen esetben szokásos kifejezés hangozhat például (egy apa vagy anya átkozódása esetében) így: „Vére rajta” (Lev 20,9); vagy (Dávid Saul gyilkosához

---

\* Die „Selbstverfluchung” Israels nach Matthäus 27,23-25. In: *Antijudaismus im neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge*. Hrsg. von W. Eckert, N. P. Levinson und M. Stöhr. München: Chr. Kaiser Verlag (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog. 2.) 148-156. A magyarított változat először megjelent: *Egyház és Világ*, (2.) 1991/4. (III.22.) 4-7. (Ford.: -i-s)

szóló szavaiban): „A te véred legyen a te fejedon” (2Sám 1,16); Salamon Joáb elátkozásakor: „És fordítsa Jahve az ő fejére az ő (ti. Joáb) véré. ... Ezeknek a vére térjen Joáb fejére...” (IKir 2,32k). A kifejezésforma azt jelenti: akit ilyen fenyegetetés és vád ér, annak magának kell tettéért viselnie a felelősséget. Büntetésül járó halálában ő maga vétkes. (Ugyanez a formula fellelhető még: Apcsel 5, 28; 18,6; 20,26.)

Máté 27,25 szövege közel áll a Józsué 2,19-ben található fogalmazáshoz: A hírszerzők megállapodnak Ráhábbal Jerikóban, hogy a házában tartózkodókat nem éri bántódás a város elfoglalásakor: „... ha akárki kijön a te házadnak ajtain, annak vére az ő fején lesz...” Az izráeli kémek magukra veszik a bűnt és a büntetést arra az esetre, ha Ráháb házában csak egy lakóját is megölnék a harcok során.

Ennek értelmében tehát a Mt. 27,25-ben elhangzó, Jézus halálát kívánó követelés ezt akarja mondani: ha Pilátus nem talál Jézusban bűnt, a nép kész arra, hogy magára vállalja a kikövetelt elítélésért való felelősséget. A nép kiáltásának tartalma elsősorban a jelenre vonatkozik, nem valamilyen távoli jövőre. A most hangoskodók természetesen meg vannak győződve követelésük jogosságáról. Így nem is számolnak azzal, hogy Jézus elítélése bűnükül lenne felróható, mint ahogy azzal sem, hogy az egy mindvégig érvényben maradó vérváddá lesz. Már csak ezért sem tekinthető helytállóknak a tömeg követelését úgy értelmeznünk, mint a zsidók önmaguk felett kimondott átkát, amint ez gyakran történik. Ezek után ugyanígy félreérthető, vagy helytelen az a szokásos fordítás, hogy: „Az ő vére mirajtunk és a mi magzatainkon!” E mondatforma a jövőhöz köti a benne megfogalmazottak értelmét. Az eredeti szövegben azonban hiányzik az ige. Vagyis a mondatot nem lehet minden további nélkül a „vére legyen rajtunk” fordítással visszaadni. Az ellipszist érvényben kell hagynunk. Tartalmi szempontból úgy lehetne a mondatot helyesen fogalmazni, illetve kiegészíteni, hogy: „Magunkra és gyermekeinkre vállaljuk az ő véré.”

A gyermekek megemlítése megfelel annak az ószövetségi felfogásnak, hogy az egyes ember személyes sorsa beleilleszkedik a népközösség egészébe. Jelen összefüggésben tanulsággal idézhetjük az I. Kir. 2: 33-at: „Ezeknek a vére térjen Joáb fejére és az ő magvának fejére mindörökké.” A Misna Sanhedrin traktátusában (4, 5) a következőképpen kap hangot ez a meggyőződés: Felsőszéki perek



esetében a kivégzett és (esetleges) utódainak vére nemzetségéhez tapad egészen a világ végéig.

## ***2. A vers jelentősége az evangéliumban ábrázolt szenvedéstörténetben***

Mt 27,24- vagyis a Pilátus kézmosásáról szóló szakasz - és a 27,25 -, tehát amikor a nép Jézus halálát követeli - a Máté féle evangélium más evangéliumok által nem közölt különanyagához tartoznak. Az evangélista ezeket a verseket már - mint arról később még szólni fogunk - készen vette át a meglévő tradícióból, s mint ilyeneket emelte be a saját elbeszélésébe. E szövegrészek ugyanis beleillenek a általa alkotott evangéliumkompozícióba s erősítik ábrázolásának tendenciáját. Máté szándéka az, hogy bemutassa Izráel népének jelentőségteljes, és a saját további története szempontjából végzetes döntését. Ezt a szöveg több apróbb-nagyobb jellegzetessége is alátámasztja.

A 27,19 azt mondja, hogy Pilátus ítélszékén ülve hozta meg döntését. Míg a Márk féle változatban a tárgyalás teljesen kötetlen, addig Máté esetében már Róma abszolút bírói keretek között végrehajtott ítéletével állunk szemben. Pilátus a Mt. 27,11-ben és 22-ben krisztusnak nevezi Jézust. Jézus méltóságának és rangjának megemlékezésével szerepel, annak az igénynek a néven nevezésével, amit Izráel - döntése ugyanis ezt jelenti - elutasít. Mt 27,25 szerint *pasz ho Laosz*, az egész nép áll szemben Pilátussal. Izráelt *a Laosz* szóval jelöli az evangélium, tehát a Septuaginta szerinti ószövetségi hivatali titulusának megfelelően. (A ThW IV, 29-57-ben H. Strathmann kimutatja ugyan Izráel laoszkénti megjelölését, a Mt 27,25 esetre nézve mégis úgy véli, hogy az - kivételesen - tömegcsődülködést jelent, mint előbb az *okhlosz* a 27,24-ben. Ezzel együtt, a szóválasztásban mutatkozó eltérés jelentőséggel bírhat. A *Laosz* szó alatt a kommentárok általában véve Izráel nevét értik.) Ez a titulus magában foglalja a jelenlegi Izráelt, vagyis a „rajtunk és magzatainkon” formula az idő folyamatosságában megjelenő Izráelre érthető. Ugyanakkor a néppel szembenálló Pilátus szinte csak statisztának hat. Míközben a tömeg Mk 15,13k szerint azt kiáltja, hogy „feszítsd meg őt”, ugyanez a Mt 27,22k-ben már így hangzik: „feszíttessék meg”. Vagyis a tendencia az, hogy Pilátus távortartassék az aktív cselekvéstől és közvetlen felelősségtől. A történés hordozója e szerint Izráel népe. Nyilván hasonlóképpen értendő

aztán az is, midőn a Mk 15,3-ban és 10k-ben még csak a főpapok szerepelnek aktőrökként, a Mt 27,12-ben és 20-ban azonban már a főpapok és a vének. Ez utóbbi kettős képlet a történekekért felelős hierarchia egészét jelenti. Máténál háttérbe szorulnak a tumultuózus vonások. A döntés végérvényes jellegű és teljes érvényű mindkét fél részéről. A történet során Pilátus felmentést nyer, Izrael népe egyre inkább vád alá kerül.

Ebbe az általános tendenciába illeszkednek bele a mátéi különanyag motívumai és vonásai. Mt 27,19 arról tudósít, hogy Pilátus felesége, egy félelmes álom hatására, figyelmezteti férjét. Az asszony Jézus oldalán áll, akit kifejezetten is „igaz”-ként aposztrofál. A helytartó Mt 27,24- beli kézmosása plasztikusan teszi világossá, hogy ő csak a zsidók erőszakosságának és dühének engedve, de saját jobb meggyőződése ellenében ítéli el Jézust. A nép azonban - a Mt 27,25- teli kijelentésével - magára vállalja a felelősséget és a bűnt.

A tradíció íve vitathatatlan a felelősségnek és véteknek Pilátus, illetve a zsidók közötti kiporciózása tekintetében. A zsidók egyre inkább terheltjei lesznek az esetnek. S ez folytatódik Lukácsnál és Jánosnál is. A Lk 23:2-ben és 5-ben olvashatjuk a hierarchia és a tömeg által felhozott súlyos vádakat, miközben Lk 23, 4.14.22 szerint Pilátus háromszor is határozottan megállapítja Jézus ártatlanságát. Jn 18,29 - 19,16-ban Pilátus hosszadalmas tárgyalásban törekszik arra, hogy Jézust szabadon engedhesse. A második század közepére datálható apokrif Péter evangéliumban pedig Pilátus már teljesen ártatlan, viszont masszív vád nehezül a zsidókra. Ezt olvashatjuk: „A zsidók közül viszont senki nem mosta a kezét, sem Heródes, sem a bírák közül senki.” (I/1). Jézus kivégzésére Heródes király ad parancsot (I/2). A zsidók népe ragadja meg az Urat, „lökdösték és vonszolták” az úton. A zsidók helyezték el a feliratot a keresztre (IV/11). Végül pedig a római katonák, akik tanúi lettek Jézus feltámadásának, azt követelik, hogy a dolog maradjon titokban. „«Mert»” - mondták - „«nekünk jó, ha a Legnagyobb bűnt is követtük el Isten színe előtt, de ne kerüljünk a zsidó nép kezére és megkövezzenek».” (XI/47-48) Pilátus azonban kijelenti: „«Én tiszta vagyok Isten Fiának vérétől, nektek tetszett így»”. (XI/46)

Ez a leírás természetesen messze áll a kanonikus evangéliumoktól, s a Máté evangéliumától is, de tagadhatatlan, hogy az evangéliumok - ábrázolási tendenciájukat nézve - már egy fejlődési

folyamat kezdetét mutatják. Ebben a vonulatban állva adaptálta Máté a saját önálló anyagait, s ebben a szellemben értelmezte a nép kiabálását (27,25). Az evangélista nyilvánvalóan azt akarja mondani, hogy Izráel népe magára vállalja, a saját és gyermekei, azaz későbbi történelmének számlájára terheli a Jézus vérében való bűnrészességet. „A nép tulajdon romlásának vált vérszennyezte hordozójává.” Sőt, Pilátus szava: „ti lássátok” is magán viseli azt a kétértelműséget, ami úgy is felfogható, hogy: „megbánjátok ezt még!” (E. Lohmeyer)

A Máté evangéliuma ezzel kora egyházának ítéletét adja vissza: Izráel mint nemzet elvetette a messiást s ezzel magára vonta az ítéletet.

Már csak egy kérdést kell még tisztáznunk. Mit jelent az a Mt 27,25-ben, hogy „(mirajtunk és) magzatainkon”? Máté evangéliuma meg van győződve róla, hogy az idők vége közel van. Nem véletlen, hogy éppen ebben az iratban találhatók a végváradatom legmarkánsabb kifejezései (10, 23; 16, 28; 24, 39. 44). Vagyis az evangélium szerzője az utódok megemlétekor nem egy végtelen időig tartó történelmi folyamatra gondol, amelynek során Izráelnek megszámlálhatatlan generációkon át kellene viselnie a vérvád terhét, s bűnhődni emiatt. A Máté evangéliuma 70 után, azaz a második templom lerombolását és Jeruzsálem pusztulását követően nyerte el végleges formáját. Vajon nem úgy ítéli-e meg az evangélium, hogy az utódok Jézus megfeszítését követő generációja már elszenvedte Istennek az atyák által megidézett ítéletét? Ez a feltételezés egyáltalán nem lehetetlen, hiszen az evangélium ismételten úgy beszél Jeruzsálem katasztrófájáról, mint az Izráelt ért büntetésről. Mt 22, 7-ben, a menyegzői vacsoráról szóló példázatban találhatjuk azt a verset, amely nyilvánvalóan Jeruzsálem pusztulására vonatkozik: „A király pedig megharaguvék, és elküldvén hadait, azokat a gyilkosokat elveszté, és azoknak városát fölégeté.” De a Mt 23, 35 is értelmezhető úgy, hogy Jeruzsálem pusztulása teljes büntetés volt Izráel Jézus halálában való bűnéért.

Mindezek mellett emlékeztetnünk kell azonban még egy másik helyre is ebből az evangéliumból, a 23, 39-re: „Mostantól fogva nem láttok engem mindaddig, mígnem ezt mondjátok: Áldott, aki jő az Úrnak nevében!” E vers mondanivalója nem világos, s értelmezése vitatott. Ha azonban azt állítja - ami meglehetősen valószínű -, hogy Izráel is úgy fogja meg- és elismerni a - hamarosan bekövetkező - parúzia során a korábban elvetett messiást, mint Isten áldottát, akkor az

evangélium végső soron annak a reményének és meggyőződésének ad hangot, hogy Izráel bűne és átka bocsánatot, megváltást nyer az eschatologiai üdvidőben. (Igy látja pl. L. Goppelt, J.M. Langrage, J. Schmid. G. Strecker azonban másként vélekedik. Ő Mt 23, 39-et úgy értelmezi, hogy a végítéletnél Izráel majd kényszerítve lesz Jézus messiáskénti elismerésére; őt követi W. Trilling. Mindketten azt emelik ki, hogy Mt 23 egészen a végsőkig fokozza az utolsó ítéletről szóló szakasz gondolatmenetét, s hogy a 39. verset is ennek megfelelően kell értenünk. Ennek ellenére, a Mt 23, 37-39 valószínűleg önálló egységet képez, s azt csak *Máté* illesztette hozzá a 23. fejezet „jaj”-beszédeibe. A probléma, hogy miként kapcsolódnak össze a *Máté* evangéliumában Izráel bűnéről és üdvösségéről olvasható állítások, valójában ugyanazt a kérdést veti föl, mint az I. Thess 2,15k és Róma 11,26k egymáshoz való viszonya. Mindazonáltal hadd emlékeztessünk rá, hogy a feddő és fenyegető prófétai prédikáció gyakran fejeződik be az ígélet szavával. Így pl. az Deut. 4,1-40; 32, 46k esetében is.)

### 3. A szöveg történetisége

A Mt 27,23-25-ben leírt történet különleges vonásai, mint már említettük, nem magától a szerzőtől származnak, hanem azokat úgy vette át a már meglévő tradícióból.

Az exegézis előtt kérdés tárgyát képezi ennek az evangéliumi szakasznak a történetisége (de nem csak ezé, hanem a 27,19-25-ben olvasható teljes *Máté* féle különanyagé is). Számos exegéta (így pl. M. Dibelius, R. Bultmann, E. Klostermann, J. Isaac, W. Trilling) szerint nemcsak a 25. vers, hanem az egész szegmentum is legendarikus bővítmény a szövegben (Trilling: „egy kis jelenet formájában előadott dogmatikus theologumenon”); mások (mint E. Lohmeyer, M. J. Langrage, J. Blinzler, L. Goppelt) elfogadják a jelenet történetiségét.

Elsietett lenne azt mondanunk, hogy *Máté* különanyagát a 27, 19-25-ben már eleve, mint később keletkezett bővítményt kell kezelni. Az evangéliumban sok olyan különanyag rejlik, amely igényt tarthat a történelmi megbízhatóságra. Igaz, ennek alátámasztása már távolról sem olyan egyszerű. Több oldalról is hangsúlyozzák, hogy az evangéliumokban őrzött Pilátus-kép nem illik bele abba, amit a róla fennmaradt profán hagyományból ismerhetünk meg. A Biblián kívüli

források szerint ugyanis Pilátus egy kíméletlen és kegyetlen erőszakember volt, ami szemben áll azzal, az evangéliumok által sugallt személyiségrajzzal, mintha a helytartó egy szelídlelkű, sőt, gyengekező tétovázó lett volna, aki noha csak megvetni tudta a zsidókat, most mégis meghátrál szeszélyük előtt. A 24. versbeli kézmosási jelenettel kapcsolatosan már Origenes is megjegyzi (*Commentariorum in Matthaeum series latina* 2,124), hogy ez a gesztus nem római jellegű, s csak mint zsidó szokás értelmezhető. A mai exegézis oldaláról ezt csak megerősíteni tudjuk, még akkor is, ha a szakirodalom hivatkozik azokra az elvéve előforduló görög-római forrásokra, amelyek egy ilyen szokás meglétére utalnak. Ezzel szemben a kézmosás cselekményét az 5Móz 21,1-9 törvényes rendelkezésként írja elő. Ha valahol egy idegen agyonütött testére bukkannak, egy tehenet kell leölni a település külső határában lévő területen folyó pataknál, s a város véneinek -kezeiket a tehen felett megmosva -kell elmondaniok azt, hogy: a mi kezeink nem ontották ki ezt a vért... Ne tulajdonítsd ezért, óh Urunk, a Te népednek az ártatlanul kiontott vért. De visszatérő mondás ez a zsoltárokból (ld. 26,6; 73,13) is: ártatlanságban mosom kezemet. Az exegézis azt kérdezi, vajon nem egy ilyen képes beszédet ábrázol-e Mt 27,24 a Pilátus féle kézmosásról szóló szemléletes jelenetben?

Ez esetben azonban a 27, 24-gyel összefüggésben álló 25. versben olvasható tömeghang szó szerinti historicitása is kérdéses. Bárhogy legyen is, el kell fogadnunk, hogy az „egész nép” szájába adott, ősi szakráljogi formulán álló felkiáltás stilizált fordulat, hiszen egy egész nép aligha mondhat ki egybehangzó módon ilyen mondatot. Pilátus szavait ellenben szemmel láthatóan a 4Móz 5, 31 és 2Sám 3, 28 sorai motiválták; úgyszólván ezzel azonosan hangzik Dániel bíró ítélete is a Susanna 46-ban (Theodotion). A római prokurátorról pedig aligha tételezhető fel, hogy az Ószövetség szavaival fejezte volna ki magát.

Bárhogy ítéljük is a Mt 27, 24k pontos történetisége felől, a benne ábrázolt eset megmarad az evangélista állításának. Ám, ne ragadjunk le a szószerintiség kérdésénél.

#### ***4. Máté 27, 25 érvényessége***

Utolsóként már csak az maradt hátra, hogy utánajárjunk a Mt 27,25-ben olvasható „önmegátkozás” érvényéről és erejéről szóló kérdésnek.

A keresztény zsidóellenesség meglehetősen gyakran hivatkozott arra, hogy a történelemben a zsidó népet érő, látható és szünni nem akaró csapások a Mt 27, 25-beli, önmagára felidézett átok beteljesülései. De vajon megengedett-e a nehéz sorsot bűnért járó büntetésként értelmezni? Az evangéliumok szerint az elvettetés és az erőszakos halál hozzátartozik Isten Fiának az életéhez. A tanítványoknak pedig ugyanazt kell elszenvedniük, mint mesterüknek (Jn 15,18-25; 16,1-4). A zsidók üldözése során sokan azt hitték, hogy az átok beteljesülése céljából nekik maguknak is közre kell működniük, sőt, hogy ezáltal egyenesen felmentést is nyerhetnek saját bűneik alól. Aligha szükséges azonban bővebben fejtegetni, hogy Isten ítéletei a saját szuverén jogkörébe tartoznak, s hogy Ő azok megvalósításához semmilyen emberi segítséget nem igényel. (A zsidó C. G. Montefiore megjegyzi a Mt 27, 25-tel kapcsolatban: „Egy borzalmas vers; szörnyűséges kitalálmány. Keserű harag vezeti az evangélistát annak leírásakor, hogy: az egész nép. Úgy állítja be, mintha az egész nép jelen lett volna. Ebben az értelemben mindaz a borzalom, amit a keresztény uralkodók és népek a zsidókkal szemben elkövettek, s ki kell mondani, olykor egyenesen az egyház jóváhagyásával, olyan, amit a zsidók maguk idéztek saját fejükre. E vers egyike azon mondatoknak, amelyek embervér tengerének kiontásáért, folyamatosan okozott nyomorúságok és emberi tragédiák áradatáért felelősek a történelem során.”)

A Máté evangéliuma értelmezésének története azt mutatja, hogy az első évszázadok egyházatyái még akkor sem hivatkoztak a Mt 27, 25-re, amikor - a zsidókhöz fűződő, már akkor is meglehetősen elmérgesedett viszonyukat magyarázandó - az Újszövetség segítségével próbálták meg érvelni. Csak a IV. századtól kezdve, vagyis attól fogva hivatkoznak erre a passzusra, igyekeznek felhasználásával úgy beállítani a zsidók elnyomását, mint az önátokból logikusan fakadó büntetést, amikor a profán zsidógyűlölet már elkezdett beáramlani az egyházba.

Ószövetségi és zsidó felfogás szerint a kiontott vér átka a gyilkost terheli (4Mózes 35, 33; Józs 2,19; 2Sám 3,28k; Ez 9:10k). De nem olyan mágiikus és mítikus képzetekkel van-e itt dolgunk, mégha azok tévesnek kimutathatók? Vajon mi miért akarnánk ezeknek a nézeteknek a mentén haladni?

Luk 23, 34 szerint Jézus imádkozott gyilkosaiért. E vers azonban csak a kéziratok egy részében maradt fenn. Vagyis azt vagy törölték a

hiányzó esetekben, vagy éppen fordítva, a szöveg egy későbbi időpontban került be a kódexek egy részébe. A régebbi kéziratok, és pedig azok többsége azonban hozzák a verset, ami az előbbi variáció valószínűségére enged következtetni. Vajon mi magyarázza ezt? Más okot aligha tudnánk említeni, mint azt, hogy a zsidóellenes érzelmek nem túrték el, hogy Jézus a kereszten imádkozott ellenségeiért. Hiányzik persze e vers már a ma ismert legrégebbi kéziratban is, a nemrégén felfedezett, ca. 200 táján keletkezett P 75-ben. Vagyis a keresztény zsidóellenesség már ekkor sem óhajtotta látni e szöveget. A kereszténynek azonban fel kell tennie a kérdést: melyik a súlyosabb faktor: a zsidók hangja, vagy a Megváltó imádsága?

Jézus véréről - amely a Mt 27, 25 egyes értelmezői szerint - büntetesként száll vissza Izráel fejére, azt tanítja az Újszövetség, hogy az a megbocsátás, a kiengesztelés és az üdvösség forrása. A Mt 26,28-beli úrvacsorai szöveg azt mondja, hogy „ez az én vérem, az új szövetség vére, amely sokakért kiontatik a bűnöknek bocsánatára.” A fogalmazás lehet ugyan Máté értelmezése, de vitathatatlan, hogy benne egy nagyon régi és teljességgel a lényegét visszaadó interpretációval állunk szemben. Ugyanezt hangsúlyozza az IKor 11, 25-ben olvasható, és minden bizonnyal eredetinek tekinthető, rövidebb páli formula is: „e pohár amaz új testamentom az én vérem által”. De említhetünk még más egyéb helyeket is. Így például a Kol 1, 19-20-at: „Mert tetszett az Atyának, hogy ... Ő általa békéltessen meg mindent Magával, békességet szerezvén az Ő keresztjének vére által”. Vagy Ef 1,7-et: Krisztusban „van a mi váltságunk az Ő vére által, a bűnöknek bocsánata az Ő kegyelmének gazdagsága szerint.” És végül a Zsid 12,24: Jézusnak a vére „jobban beszél, mint az Ábel vére”, mert az nem büntetést, hanem bűnbocsánatot eredményez. (Vö. még: Jn 6, 54-56; Róma 5,9; IKor 10,16; Zsid 9,14; IPét 1,2; IJn 1,7; ApCsel 1,5.)

A Zsidókhöz írott levél 6, 6 szerint a hitetlenség és az Istentől való elfordulás okozza az Isten Fiának megvetését és keresztre juttatását. Pál apostol és az egész Újszövetség tanítása egybehangzóan azt állítja, hogy valamennyien egyaránt bűnösök vagyunk, és az ajándékba nyert kegyelem rászorultjai. Ennek kieszközlésére adta magát Krisztus a keresztre.

**Ernst Blum-Herbert Schmid**  
**Ekkehard Stegemann**

## IGAZSÁG ÉS SZERETET<sup>1</sup>

### I. ÓSZÖVETSÉG

Az igazság (héberül: zedaqa) ószövetségi értelmezését nem vezethetjük vissza a szó abszolút ideáljára, avagy absztrakt princípiumokra, mint történik az például a nyugati „iustitia distributiva” esetében, amely kiosztja „mindenkinek a magáét”. A „zedaqa” tartalmát elsősorban a közösségi élet követelményei határozzák meg: egy adott emberi viszonyrendszer normáinak és szabályainak megfelelő magatartást juttat kifejezésre. E magatartás célja a közösség alapjainak megeremtése, azok megerősítése és előmozdítása, s a zavaró mozzanatok lehetséges kiküszöbölése.

Hogy ez az értelmezés adott körülmények között mily kevésbé cseng egybe az igazság nálunk ismeretes tartalmával, azt jól mutatják azok a bibliai szakaszok, amelyek Istennek népéhez fűződő viszonyáról szólnak, s amelyek Isten történeti üdvetteit az ő „igazsága megbizonyításaként” aposztrofálják, mint például a kánaánita ellenség kezei közül való kimentésről szóló beszámoló a Debora énekében (Bi 5, 11) (vö. I.Sám 12,7–tel is, ahol Luther „jöttet” fordít, valamint Mi 6,5-tel, ahol Luther szerint „minden jó” olvasandó). A Szentírás Isten „igazságára” vezeti vissza azonban (vö. pl. Zsolt 71,2; 40,11) az

---

<sup>1</sup> Az alábbiakban a német evangélikus egyház kiadásában megjelent, s a zsidók és keresztények közötti kapcsolatok tisztázását, az egymáshoz való viszonyukat terhelő salakos hordalékok eltávolítását munkálni szándékozó *Arbeitsbuch Christen und Juden. Zur Studie des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland* című tanulmánygyűjtemény egyik elemzését adjuk közre. (Hrsg. von Rolf Rendtorff. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. Gütersloh 19802. 82–88. A dolgozat 1. pont alatti része E. Blum és H. Schmid, a 11. rész pedig E. Stegemann munkája. A magyarított változat először megjelent: *Egyház és Világ*, (2.) 1991/12. (VII.26.) 4–7. (Ford.: -i-s)



Örökkévalónak az a egyes emberrel szembeni, individuális szükséghelyzetben tanúsított, segítő gesztusát is.

Isten üdvösséget szerző cselekvésében közösségi hűsége valósul meg esetről esetre. Ennek megfelelően önellentmondás lenne egy olyan koncepció, amely Isten büntetésben manifesztálódó zedaqa-ját hirdetné.

Magától értetődő, hogy Isten magatartásának Izrael oldaláról is csak a „közösségi hűségen alapuló” viselkedés felelhet meg. A 15. és a 24. Zsoltár bepillantást nyújtanak e követelmény kultikus jelentőségébe: a templomot felkereső zarándok az „igazság kapujánál” (Zsolt 118, 19) részesévé válik a „bevonulási liturgiának”. Arra a kérdésre pedig, hogy ki léphet be e kapun, az „igazak” példájának felidézése nyújt feleletet. Ezt illetően elsősorban is az ember és ember közti kapcsolatokban megnyilvánuló közösségi hűség a lényeg:

*„Aki tökéletességben jár, igazságot cselekszik, és igazat szól az ő szívében, nem rágalmaz nyelvével; nem tesz rosszat felebarátjának, és nem szerez gyalázatot rokonainak; a megbélyegzett úttalatos az ő szemeiben, de az Urat féltőkét tiszteli; aki kárára esküszik és meg nem változtatja; pénzét nem adja uzsorára, és nem vesz el ajándékot az ártatlan ellen. Aki ezeket cselekszi, nem rendül meg soha örökké.” (Zsolt 15, 2–5).*

Az „igazságban” való hiány kap hangot a próféták kritikájában. A közösségi rendnek a gazdaságilag szegényebb réteg kizsákmányolásából adódó megzavarását Ámós például úgy teszi szinte „fogalmilag” értelmezetté, hogy hallgatói szemére veti: „üroümmé változtatják az ítéletet és az igazságot földre tiporják” (5,7; vö. 6,12; Ézs 1,21).

Az „igazság” gyakorlatának fenntartásában centrális szerep hárul a királyra, akinek legmagasabb rendű feladata jogot és igazságot teremteni (vö. 2Sám 8,15; 1.Kir. 10,9; Jer. 22,3). Ebbéli funkciójában szinte Isten helytartójaként tevékenykedik. Isten maga az, aki őt felruházta az igazságra való . képességgel (Zsolt 72,1kk). Az igazság általa való megőrzése garantálja végső soron az általános üdvállapotot – a „salom”-ot a nép egésze számára (3. v.), sőt, a természet világára is kiterjedően (16. v.). De fellelhető az „igazság” és az „üdv/béke” állapota közötti kapcsolati összefüggés az Ószövetség más helyein is (vö. Zsolt 85, 11; Ézs 48,18). Exemplarikusnak mondható e tekintetben az Ézs

32,17: „És lesz az igazság műve békesség (salom), és az igazság gyümölcse nyugalom és biztonság mindörökké.” Különösképpen az üdvözítő messiás király az, akitől a zedaqa és a Balom végérvényes megvalósítása remélhető.

Ez utóbbiak arra is utalnak, hogy a „zedaqa”-nak az Ószövetségben – az ókori kelet hasonló képzeteivel analóg módon – még a fentiekben vázoltaknál is átfogóbb jelentése van, hiszen az az egész teremtés (beleértve a természetet is) alapjául szolgáló rendet és az ennek megfelelő magatartást jelenti (így H. H. Schmid).

Az „igazság” tartalma az életér és a történelmileg változó szituáció függvénye szerint konkretizálódhatott és hagyományozódhatott tovább. Így például a bölcsességi tradíció széles medre (vö. a Példabeszédek könyve) és a „helyes magatartás” itt megfogalmazott szabályai mellett már Hóseásnál olvashatunk olyan utalásokat, melyek Jahwe írott formában tradált törvényeiről és útmutatásairól szólnak (4, 6; 8,12). Különösen is Mózes ötödik könyvét hatja át egy olyan önértelmezés, mely e bibliai iratot Isten akaratnyilvánításaként fogja fel (vö. 4, 8. 44), és annak a szelleme, hogy Isten népének az ebben lefektetett normák szerint kell alakítania életpraxisát.

Végezetül meg kell még említeni az 1. és a 119. Zsoltárt, amelyekben programatikusan is kidomborodik az „igazság” és a Tósa útmutatásának megfelelő életvezetés identitása. E helyeken hangot kap a Tóra – mint Istentől vett ajándék – felett való öröm is, amely eltölti az istenfélő életét, s amelyben vigaszát leli: „A te törvényed kedvelőinek nagy békességök van, és nincs bántódásuk.” (119, 165)

Miután a zedaqa jelentését az iméntiek szerint határozhatjuk meg, magától értetődő, hogy a „szereket” ószövetségi fogalma ennek nem ellentéte, hanem egy azt kiegészítő fogalom, amely – a zedaqa-hoz hasonlóan – éppúgy vonatkozik az Isten és ember viszonyára, mint az interperszonális kapcsolatokra. Ézsaiás az atya-gyermek kapcsolathoz hasonlítja Istennek népe iránt tanúsított magatartását (1,2k); Hóseás pedig e kép mellett (11) még a férfinak hűtlen feleségéhez való viszonyával is ábrázolja az Isten-ember relációt (3,1). C...]

Isten igazsága és szeretete viszontszeretet vált ki. A „Tóra” parancsa értelmében a Sema jisrael szerint: „Szeressed azért az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes erődből” (SM6z

6,5), amelynek során a szeretetnek a Tóra megtartásában kell megnyilvánulnia (10,12k, etc.). De a 3Móz 19, 17k-ben található „felebaráti szeretet” parancsa is előfeltételezi az Istenhez fűződő viszonyt, amint azt az ebben a fejezetben gyakran előforduló „én vagyok Jahwe (a ti Istenetek)” kifejezés is tükrözi. E helyütt egy egész sor olyan, összefoglaló jellegű pozitív figyelmeztetéssel találkozhatunk, amelyek a felebarátot hivatottak védeni:

*„Ne gyűlöld a te atyádfiát szívedben; fedd meg a te felebarátodat nyilván ... Bosszúálló ne légy, és haragot ne tarts a te néped fiai ellen, hanem szeresd felebarátodat, mint magadat....”*

A felebaráti szeretet magában foglalja az országban tartózkodó, védelmet élvező idegent („ger”) is:

*„Hogyha jövevény tartózkodik nálad, a ti földeteken, ne nyomorgassátok őt. Olyan legyen néktek a jövevény, aki nálatok tartózkodik, mintha közületek való benszülött volna, és szeressed azt mint magadat, mert jövevények voltatok Egyiptom földén. Én vagyok az Úr, a ti Istenetek.” (3Móz 19, 33k; vö. 5Móz 10, 18k).*

Hogy mennyire nemcsak írott betű volt Izraelben a külföldiekkel és az ellenséggel szemben is érvényes szeretet, kiderül például a 2Kir 6, 8–23-ból. Az „ellenség szereteté”-nek követelménye mindenesetre nem tekinthető általános érvényű parancsnak, bár a bölcsesség azt diktálja, hogy az éhező és szomjazó ellenség segítséget kapjon, ha másért nem, hát legalább azért, hogy megszégyenüljön (Péld 25, 21k; vö. 24, 17; Jób 31, 29). Megköveteli ellenben a „törvény” az ellenség eltévedt ökrének és szamarának visszahajtását, s a „gyűlölködő” ember teher alatt összeroskadó szamarának megsegítését (2Móz 23,4k).

Koncentráltan kap hangot az isteni és emberi igazság és szeretet közötti kölcsönösségi viszony Mózes 5. könyvében: Isten szerette az atyákat, Ábrahámot, Jákóbot és Izsákot, kiválasztotta utódaikat és kiszabadította a népet Egyiptomból, hogy aztán elvezesse őket az ígért földjére (4, 37k; 10, 15). A 7, 7k pedig nyomatékosan utal arra, hogy Isten nem valamilyen különleges kiválóság alapján, hanem, pusztán szeretetből választotta tulajdonául Izrael népét (vö. 14, 2; 26, 18k; 27,

9). Az országot sem saját igazság miatt nyerte el Izrael, hanem az atyáknak adott ígéret alapján és a kánaáni népek gonoszsága miatt (9, 4–6). Istennek az atyákhoz lehajló szeretete az alapja annak a szeretetnek, amellyel az izraelitáknak Istennel, de még az idegennel szemben is viseltetniök kell (6, 5; 10, 12k, 16–18). Istenfélelemből és szeretetből kell Izraelnek megtartania a törvényt (6, 1kk). Isten megtartja az atyákkal eskü alatt kötött szövetséget (4, 31), ha Izrael is megőrzi azt, azaz eleget tesz az Istentől megkívánt kötelezettségnek (4, 14; 29, 9–14).

Fia kérdésére az atya azzal válaszolja meg a parancsolatok megtartásának értelmét és célját, hogy utal az Egyiptomból való kegyelmes megszabadítás és az ígéret földjére történő bevitel fényére, mint az engedelmesség motivációjára; az igazság a Tóra megtartásában valósul meg (6, 20–25). A Tóra pedig az „életre” adatott (32, 45–47). Az engedelmesség és engedetlenség következményei az áldás vagy átok (11, 26–28), a jó vagy rossz, az élet vagy halál (30, 15). Isten ugyanolyan pedagógiai viszonyban áll népével, mint atya a fiával (8, 5; 14, 1).

Az igazság és szeretet összetartoznak, mert alapjuk Istenben van, aki a benne bízó és neki engedelmeskedő embert képessé is teszi ezek megcselekvésére.

## II. KORAI ZSIDÓSÁG ÉS ÚJSZÖVETSÉG

### *1) A kettős nagy-parancsolat*

Az Ószövetség–teli szeresd az Istent teljes szívedből (5MÓz 6, 4k) és a te felebarátodat, mint magadat (3MÓz 19, 18) parancsokat gyakran idézi az Újszövetség is, éspedig mint a kegyességet és etikát átfogóan karakterizáló formulát (Mk 12, 28–34, Mt 22, 34–40; Lk 10, 25–37; vö. még Lk 11, 42 és 1 Jn 4, 21). Az isten– és emberszeretet összekapcsolására lényegileg a korai zsidóságban került sor, éspedig a hellenizmus vulgáretikai tradíciójának hatására. A két idézett ószövetségi helyről származó citátum kombinációja persze csak az Újszövetség nevezett pontjain található meg. E formulákhoz igen

közelálló mondatokat tartalmaz azonban a zsidó–hellén *Tizenkét apostol testamentuma* is:

*„Szeressétek az Urat és embertársaitokat, a szegényeken, meg az erőtleneken könyörüljétek!” (Isszakár test. 5, 2)*

*„Egész életeteken át szeressétek az Urat, de egymást is igaz szívvel.” (Dán test. 5, 3)*

Egyértelműen a törvény egészének lényegeként említi azonban Alexandriai Philo is a kettős szeretetparancsolatot, így például az „egyes törvényekről” szóló traktátusában:

*„Úgyszólván két olyan alaptanítás van csak, amelyeknek alá van rendelve a számtalan tan és egyéb rendelkezés: Isten vonatkozásában ez az ő tiszteletének és a kegyességnek, az embert tekintve pedig az emberszeretet (filantropia) és az igazság parancsa.”*

Philo ugyan az Ószövetségi tradíció alapján fogalmazza meg a kettős parancsolatot, ám egyértelműen a görög fogalmiság felhasználásával: az istenszeretet így lesz nála „Isten-tisztelet és kegyesség”, a felebaráti szeretet pedig „filantropia és igazságosság”.

Az Újszövetség meszemenően megmarad az ószövetségi fogalmiság keretein belül. A kettős nagy–parancsolat például jól tükrözi a keresztények és zsidók közötti összhangot. Ezért mondhatja Jézus a Mk 12, 34–ben a zsidó írástudónak, hogy e két parancsolat megtartása folytán „nincs messze az Isten országától”. De Lukács is úgy érti a kettős parancsolatot, mint ami zsidók és keresztények közös hitvallása, mégha érzékelhető is nála bizonyos kritika az azt be nem tartók irányában. Máté azonban már úgy állítja be a két parancsolat összekapcsolását, mintha az egy Jézustól származó újítás lenne: A kettős parancsolatot Jézus szájába adva formulázza meg, s a felebaráti szeretet követelményét, – egy alapvetően farizeusellenes kontextusba helyezve – úgy mutatja be, mint a törvény „kánon”-ját. Majd végül az 1Jn 4, 21–ben már egy olyan kereszténységgel találkozhatunk, amely a kettős parancsolatot az isten– és testvérszeretet kettős parancsolatává formálta át. A Jánosi levél szerzője meg van arról győződve, hogy helyesen érti Jézust akkor, amikor a testvérszeretben látja az istenszeretet

igazolását. Tagadhatatlan azonban, hogy ezzel a felebaráti szeretet követelménye beszűkül, nem is beszélve az ellenség szeretetének parancsáról.

## *2) Az ellenség szeretetének parancsa*

Pál úgy beszél a felebaráti szeretet 3Móz 19, 18–beli követelményéről, mint aminek megcselekvése egyenlő a törvény betöltésével (Rm 13, 9; Gl 5, 14) (Tétele azonban nem a kettős parancsolatra vonatkozik.) Ebből következően osztja a szinoptikus [a három első evangélium a Bibliában] tradíció felfogását az ellenség szeretetének hangsúlyozásában (Rm 12, 9–21; Mt 5, 38–48; Lk 6, 27–36). Álláspontját az Ószövetségre építve indokolja meg.

Az ellenség szeretetének parancsát általában véve a keresztény etika olyan eredeti produktumaként értelmezik, ami a zsidó felebaráti szeretet radikális kibővítését jelenti. Erre vezethetők vissza az olyan állítások, mint: „A posztbiblikus zsidóság bizonyos köreiből szívósan folyt tovább a felebaráti szeretet parancsolatának a (már az Ószövetségben megkezdődő) kiszélesítése. Jézus pedig teljesen megszabadította azt eddigi korlátaitól, s az ellenség szeretetét is megkövetelte. Tényleg úgy van, hogy a Mt 5, 43k–teli antitetikus fogalmazás olyan benyomást kelt, mintha az ellenségre is érvényes irányban radikalizált felebaráti szeretetet elsőképpen Jézus deklarálta volna. Történetileg nézve azonban ez az álláspont nem tartható. Először is megállapítható, hogy az „...és gyűlöld ellenségedet” kitétel a 3Móz 19, 18–ban nem szerepel, s azt kifejezetten csak az evangélista függeszti hozzá az itt ténylegesen olvasható szöveghez; a Lukács féle fogalmazásban azonban ugyancsak nem lelhető fel, s egyéb – Biblián kívüli – zsidó forrásokban sem található meg. Ezzel szemben a zsidó szövegekben számos olyan fordulat mutatható ki, amelyek – ha nem is a formulázásban, de tartalmilag nézve – tökéletesen egybevágóak az ellenség szeretetére vonatkozó, és a szinoptikus tradícióból megismerhető őskeresztény parancsolattal. Sőt, ha Pál apostolnak a Rm 12, 9kk–ben olvasható megfogalmazásaira figyelünk, melyek szerint „senkinek gonoszért gonosszal ne fizessetek, ...magatokért bosszút ne álljatok”, azonnal feltűnővé válik az antik zsidó regény, a József és Asznet egyik fordulatához való gondolati közelség:

---

*„Semmiképpen nem teheted meg testvér, hogy felebarátodnak a gonoszért gonosszal fizetsz. Az Úr meg fog fizetni az ilyen felfuvalkodásért.” (28, 14)*

A kontextus alapján világos az is, hogy itt a „felebarát” alatt az ellenség értendő.

Az ellenséggel szembeni pozitív bánásmód és a megtorlásról vagy bosszúról való lemondás követelménye egyebekben szervesen hozzátartozik az antik hellenisztikus etika általános értékrendjéhez. Természetesen esetről esetre más lehet e követelménynek a motívuma és argumentációja, de nemkülönben azok szociális státusza is, akikre ez az elvárás vonatkozik. Hogy mármost a gyengébb bölcsessége szolgál–apellációs alapul a bosszúról való lemondás kívánalmánál, vagy kül– és belpolitikai megfontolásból mutatkozik tanácsosnak az államférfi számára kegyelmesen viseltetni az ellenségei iránt, valóban különbséget jelent. Mindkét verzió fellelhető a római etikában. Ezzel szemben – és korban azonos időben – a keresztények és zsidók esetében arról értesülhetünk, hogy körükben az egymás iránti segítőkésznek egy olyan különleges megnyilvánulása volt tapasztalható, amely az alacsonyabb szociális pozíció ellenére is offenzíven és demonstratíven ragaszkodott az ellenség szeretetének mázimájához. Ennek értelmében az a széles körben elterjedt keresztény vélemény, hogy a zsidó etikát a „szemet szemért...” elve dominálja, míg a keresztényekét a felebaráti szeretet, egyszerűen nem tartható.

### *3) Az igazság megcselekvése*

Az igazság és szeretet együvértartozásának az őskeresztény tradícióban található posztulátuma fogalmilag mindenekelőtt Máténál lelhető fel. Az evangélista Jézust úgy mutatja be, mint aki minden igazságot betölt (5, 17), s egy „jobb” igazságot tanít (5, 20), és boldognak mondja azokat, akik megcselekszik az igazságot, s ezért üldöztetésben részesülnek (5, 6. 10). E helyeken is világos, hogy az igazság nem ellentéte a szeretetnek, avagy az irgalmasságnak, illetve nem egy ezektől eltérő pricipium, hanem éppen ellenkezőleg, azok tartalmi beteljesülése. A hegyi beszéd (Mt 5–7) mellett különösen is a szőlómunkásokról szóló példázat (Mt

20, 1kk) utal erre. Az 5, 45kk-ben éppen ezt indokolja Máté teológiailag is, hivatkozva Istennek teremtményei iránti szeretetére. Az igazság normájaként az evangélista az ezt és a szeretet egybefoglaló „arany szabályt” citálja (7, 12). Az etikus magatartásnak ez az újszövetségi iratokban egyébként még csak Lk 6, 31-ben fellelhető alaptétele a hellenisztikus zsidóságtól származik, amely pedig – az itteni absztrakt megfogalmazásban kétséget kizáróan a vulgár-etikai görög-retorikus tradícióból kölcsönözte azt. A számos fonás közül példaként idézünk a zsidó Aristeas levélből:

*„Mi a bölcsesség tanítása?*

*Ezt mondta: Ha nem akard, hogy a magad számára nem kívánt rossz megtörténjék veled, hanem a lehető jókban szeretnél inkább részesedni, akkor tegyél ugyanígy alattvalóiddal szemben is, s azokkal, akik megtévedtek.” (207)ű*

Máté, itt is megfigyelhetően, arra teszi a hangsúlyt, hogy az arany szabályt úgy állítsa be, mint amelyben Jézus saját összefoglalása jelenik meg arról, mi is az Atya akarata.

Mint már említettük, Pál számára is a szeretet a törvény jogkövetelményének a summázata (Rm 13, 8 k; Gal 5, 14), benne teljesedik be az „igazság szolgálata” (Rm 6, 19). A Jakab levél ugyancsak a szeretet nevezi meg a „királyi törvényt”, azaz az igazság cselekvő beteljesítésének első példájaként (2, 8). Mindkét forrás egyértelműen a zsidó tradíció világából táplálkozik.

A szeretetnek és igazságnak a görög filantropia és erkölcsstan értelmében való tartalmi interpretációjával – úgy, amint az fogalmi szempontból Philonál megvan – az Újszövetségben csak egészen marginálisan találkozhatunk (vö. ApCs 28, 2; Tit 3, 4 és a Jn 15, 13kk-ben lévő „barátságteóriát”). E koncepció azonban kevésbé gyakorolt befolyást az újszövetségi szemléletre, mint az ószövetségi–zsidó hagyomány.



## Tartalom

Lectori salutem!.....	3
W. Jac. van Bekkum: A zsidó életforma.....	5
L. Dasberg: Szemet szemért, fogat fogért!.....	25
Friedrich-Wilhelm Marquardt: A hét noéi parancsolat.....	35
Karl Hermann Schelkle: Izráel átka „önmaga felett” Máté 27, 23-25 nyomán.....	49
Ernst Blum-Herbert Schmid – Ekkehard Stegemann: Igazság és szeretet.....	59





