

A TE KÖNYVEDBE  
MIND EZEK BÉIRATTATTAK

Szümposzion a Bibliáról

2009

WESLEY KONFERENCIA KÖTETEK

Sorozatszerkesztő:

Majsai Tamás

# A TE KÖNYVEDBE MIND EZEK BÉIRATTATAK

Szümposzion a Bibliáról

2009

Szerkesztette

Hubai Péter

Majsai Tamás



WESLEY JÁNOS LELKÉSZKÉPZŐ FŐISKOLA  
Theológus és Lelkész Szak  
Budapest, 2010

## **Wesley Konferencia Kötetek (4.)**

Wesley János Lelkészképző Főiskola  
Theológus és Lelkész Szak  
Ökumenika és Interkulturalitás Tanszék – Vallástudományi Intézet

Szerkesztette: Hubai Péter, Majsai Tamás  
Olvasószerkesztő: Hubai Péter  
Közreműködött: Balog-Tröger Angelika, Barna István, Bukovics István, Iványi Miklós, Jónás-Mátéh Magdolna, Ónodi István, Radácsy László, Udvarvölgyi Zsolt, Vattamány Gyula  
A borítóterv kivitelezője: Hubai András

A kötetet szakmailag lektorálta: Iványi Gábor

A kötet megjelenését támogatta a



© Wesley János Lelkészképző Főiskola

ISSN 2062-039X

ISBN 978-963-86804-5-7



## TARTALOM

Előszó	7
DEMSZKY GÁBOR: Köszöntő	9
BABITS ANTAL: A leviták akcentusainak problematikájához Talmudi források a puncta extraordinaria kérdéséhez	13
BITÓ LÁSZLÓ: Miért értelmezem-fogalmazom újra a Biblia alaptörténeteit? Miért írok ellenmeséket?	25
CZÖVEK TAMÁS: Fajtájuk és nemzetségük szerint	31
FABINY TAMÁS: Júdás Iskáriótes a hatástörténetben, különös tekintettel az antijudaista és antiszemita megnyilvánulásokra	39
FABINY TIBOR: Az „Atonement” fogalma William Tyndale 1526-os angol bibliafordításában és irataiban, s ezek mai teológiai hatása	51
GÖNCZ ZOLTÁN: Bach zenei exegetikája	67
GROMON ANDRÁS: Gondolatok a kinyilatkoztatásról és a Szentírásról (Lk 12,57)	79
GYÓRY HEDVIG: Izajás csodaszere, a gyógyító füge	85
HASKÓ LÁSZLÓ: Miért?	103
HOLLÓ PÉTER: Bibliás ébredési mozgalom Pest-Budán az 1830-40-es években	105
HORVÁTH ORSOLYA: A nem-értés diagnózisa és kezelése a negyedik evangéliumban	111
HUBAI PÉTER: A Te könyvedbe mind ezek béirattattak	123
IVÁNYI GÁBOR JR.: Kereszténység és integritás Friedrich-Wilhelm Marquardt „Christsein nach Auschwitz” című írásában	139
JUHÁSZ KATALIN: A víz, a tisztálkodás és a tisztasági szabályok a Bibliában	151
KAMARÁS ISTVÁN OJD: A csodálatos megvendégelés értelmezései, valamint az olvasatok olvasatai	175
KARASSZON ISTVÁN: A 76. zsoltár	201

KOLTAI KORNÉLIA: Nyelvhasználati sajátosságok: a Héber Biblia írott nyelvi tanúsága	211
KOMESZ MÁTYÁS: Bibliafordítás az üzenetcentrikus bibliai elemzés alapján	229
MADÁCSY JÓZSEF: Az Anonim Alkoholisták programjának bibliai háttere	239
PÉTER CSABA: Szentírásfordítások a magyar református egyház történetében	263
PRANCZ ZOLTÁN: A Biblia megcsillanása Pascal fogadásában, avagy hogyan nézhetünk a legfontosabb „játszma” mögé?	269
RAJ TAMÁS: A zsidó bibliamagyarázat kialakulása és sajátos módszerei	279
SCHWEITZER JÓZSEF: A Tóra	287
SZABÓ ILDIKÓ: Galata 3,28 interpretációja a hagyományos keresztény írásértelmezés és a feminista teológia feszültségében	297
SZEBIK IMRE: A Biblia a könyvek könyve	309
TATÁR GYÖRGY: Visszaúton Egyiptomba	317
VAJDA KÁROLY: Az isteni kinyilatkoztatás problémája a házkálát követő zsidó vallásbölcseletben	327
VANKÓ ZSUZSANNA: Jézus „portréja” a messiási jövendölésekben	337
VATTAMÁNY GYULA: Azázél és Szemjászá. A zsidó apokaliptika és a Gonoszról való gondolkodás fordulata az Énókh-apokalipszisben	343

## Előszó

„A te könyvedbe mind ezek béirattattak” – vallja a Zsoltáros (139,16) mindarról, amit Izrael népe az ember és a világ rendeltetéséről hitt és tudott, látott és hallott, és arról is, ami el van rejtve előlünk. A Mennyei Könyvből ugyanis mindig csak megsejtünk, megértünk, esetleg mély közvetlenségben megtudhatunk valamit. Az elhívottak bizonyosgátévője soha nem is gondolta, hogy az Örökkévalónál lévő könyvet emberkéz forgathatná, de azt igen, hogy a Szentírás láttatni engedje a Mennyei Kézben lévőket.

Látásunk tükör által van! Az idvesség ígéréteinek jegyében elhívott nép a mennyei dolgokról nyert tudását előbb a Tanakban, a héber Szentírásban, később pedig a talmudi-rabbinikus hagyományban rögzítette. A Jézus Krisztus követésében megszülető Egyház pedig mindezt kiegészítette a vele közölt új kijelentést magában foglaló Írással, az Új Szövetséggel. És ez tovább is folytatódott. Egyrészt a Zsinagóga és az Egyház népének szakadatlan bizonyosgátételével, másrészt e kétirányú megértést kiindulópontnak tekintő, de a Könyv és a Mennyei Könyv mélységeiből szuverén indíttatások nyomán is merítő új interpretációkkal: az irodalom, a költészet, a zene, a filozófia, a művészetek és műalkotások, a népi és misztikus látomások gazdag megnyilvánulásai.

A mennyei inspirációk bármely manifesztációjára gondolunk is, nem lehet nem látnunk, hogy a Biblia az európai zsidó-keresztény/keresztény kultúra megértésének legfontosabb dokumentuma. A benne foglaltakat sokan Szent Írásnak, életük útmutatójának, az Örökkévalóról, menny és föld Uráról szóló összehasonlíthatatlan fontosságú bizonyosgátételnek, ismét mások kultúrájuk, önértelmezésük, az élettről és a valóságról szóló nyelvük egyik legfontosabb szimbolikus forrás-közegének tekintik. A kétfajta megértés szent és Szent alternatívája

egymás nélkül nem csak elképzelhetetlen, de talán soha nem is fejtett ki annyira autentikus és mély hatásokat, mint korunkban.

„A te könyvedbe mind ezek béirattattak” címmel szervezett szümpozsionon a Könyvek Könyvéről, a belőle és a Zsoltáros által megénekelte Mennyei Könyvből forrászó bizonyágtételekről, a Teremtő szavát közvetítő Kijelentésről és kijelentésekről, a Biblia theológiai, vallástudományi és történelmi jelentőségéről szeretnénk tanácskozni a legszélesebb értelemben vett ökumenikus közösségben.

A Wesley János Lelkészképző Főiskola Theológus és Lelkész Szak Vallástudományi Intézete, valamint Ökumenika és Interkulturalitás Tanszéke a fentiek szellemében hívta az ökumenikus kereszténység körében megtartott Biblia Éve alkalmából 2009. május 28-29-én megrendezett szümpozsionra azokat a gondolkozókat, bizonyágtétevéket, vallásos és nem vallásos atyánkfiait, akik szívesen vállalták a Mennyei Könyv és a Biblia valamely aspektusáról szóban vagy műalkotásban megfogalmazódó mondanivalójuk előadását.

A jelen kötetben a szümpozsionon elhangzott előadásokat és bizonyágtételeket adjuk közre.

A kötetet Ferkovics József képzőművésznek a konferencián kiállított „A tanítványok” című grafikai alkotássorozata illusztrálja.

Budapest, 2010. május 29.

Hubai Péter  
a Vallástudományi Intézet igazgatója  
Majsai Tamás  
az Ökumenika és Interkulturalitás Tanszék vezetője

# Köszöntő

DEMSZKY GÁBOR

Tisztelt Hölgyeim és Uraim!

Nagy megtiszteltetés és különleges élmény a számomra az, hogy egy olyan témáról beszélhetek Önök előtt, amelyről az elmúlt tizenkilenc év során egyházi rendezvény keretében hasonló fórumon nem volt módom szólni. Az alkalom számomra való különlegességének legszemélyesebb okát a rektor úr röviden már említette: a mózesi törvények, amelyek egy sajátos pillanatban különösen is mélyen megragadtak engem.

Azzal kezdeném, hogy a Biblia olyan érték, amely az egész nyugati civilizáció legbiztosabb tartópillére. A teljes antik kultúrával egyetemben rendkívül fontos támasza és alapja annak a kiterjedt hagyományrendszernek, amelyre európai, és ezen belül magyar identitásunkat is építeni tudjuk. A Szentírás tanulmányozása nem csak ahhoz elengedhetetlen, hogy autentikusan megismerhessük a nyugati civilizáció grandiózus építményét, de ahhoz is, hogy az ott elfoglalt helyünket értelmezni tudjuk. Meg vagyok győződve továbbá arról is, hogy a Biblia üzenetének a megértése a zsidó források nélkül egyáltalán nem lehetséges.

A Biblia első, nagyobb terjedelmű része a Tanach, amelyet a keresztény teológia Ószövetségként emleget. Ne értsenek azonban félre: A két alapirat alkotta hatalmas gyűjtemény értelmezésének kimeríthetetlen gazdagságú alternatíváiról nem csak lehet és kell diszkutálnunk, de egyenesen úgy gondolom, hogy a zsidók és keresztények közötti testvéries párbeszéd a legigazabb tolerancia megalapozásának mintáértékű praxisává is válhat(na) az új európai otthonban.

És akkor most engedjék meg, hogy amatőr Biblia-kutatóként néhány szót szóljak azokról a törvényekről, amelyeket Mózes az Örökkévalótól vett át a Sinai-hegyen.

Láttatok, mit tettem az egyiptomiakkal, s hogy mintegy sasszárnyon hordoztalak benneteket, s idehoztalak magamhoz – olvassuk a Szentírásban. Ha tehát hallgatok szavamra, és megtartjátok a szövetségemet, akkor az összes népek között különleges tulajdonomná teszlek benneteket...

Mit jelent, jelenthet ez? Számomra mindenekelőtt azt, hogy a Biblia Istene szövetséget, szerződést ajánlott a zsidóknak: Az áldások és a jótémények ajándékát kínálta fel számukra arra az esetre, ha betartják e parancsolatokat. És, ami különösen izgalmas és megható: az izraeliták válasza e felhívásra, illetve az Örökkévalóval való mostani és később is meglévő rendkívül aszimmetrikus párbeszédre (ne felejtjük: a törvényeket nem együttesen alkották, hanem az Úr diktált, és Mózes pedig feljegyezte azt) a legnagyobb meglepetésként az „igen” szava volt. És pedig annak ellenére, hogy a zsidó népről a Szentírás úgy beszél, mint nyughatatlan, nyakas népről.

A történet részleteibe nem mennék bele, amint hogy a helyszínnek elemzésébe sem. Annyit emelnék csak ki, ami számomra az egyik helyszínen tett látogatásom alkalmával vált nagyon mély élménnyé. Azt, hogy ha az ember e hegynél (a Szentírás szerinti Sínai-Hóreb-nél) tartózkodik: ott tölti az éjszakát, a hajnalt és a napfelkeltét, akkor nem tud szabadulni attól a benyomástól, hogy itt valóban bármi is megtörténhet. Amint a szent helyeken! A Szent Katalin kolostornál, a sivatag közepén, a hagyomány szerinti Mózes-hegyen (vagy Dzsebel Katrinon) előre elképzelhetetlen átélések várnak az ide látogatóra, legyen bár hívó vagy nem hívó, zsidó, keresztény vagy muzulmán.

A Sínain egykor elhangzott kijelentéseket, a zsidó vallás alaphagyományának tíz gyöngyszemét mindenki ismeri. Néhányról hadd szóljak külön is. Az első ige, amelyről szólanék, a „Tiszteled apádat és anyádat!”. Abban a korban, amikor a szülőket, akik már csak terhet jelentettek a közösségre, a naturalista haszonelvűség jegyében elűzték otthonaikból, e kijelentés rendkívül modern gondolat volt. Talán szabad úgy fogalmaznom, hogy minden benne volt, ami a mai társadalombiztosításnak vagy társadalmi szolidaritásnak is esszenciája. A szövetségkötés e nemesség gondolatok megvalósításának volt a jogtechnikai eszközrendsze-

re: gyertek, kössünk szerződést! Ti betartjátok a törvényeket, én pedig segítelek benneteket mindabban, amiben tudlak. Nem kevésbé fontos gondolat a „Ne ölj!” parancsa sem, amely dialektikusan úgy tabuizálja a sérelem megtorlásának primitív gyakorlatát – a kor leghumánusabb lehetőségeinek a szélső határig eljutva –, hogy nem zárja ki sem a halálbüntetést, sem pedig a háborús önvédelmet. Legalább ennyire fontos és érdekes a „Ne lopj!” parancsa is, amely többek szerint elsősorban az emberrablást, illetve a rabszolgavadászatot tiltotta. És végül még egy, számomra különösen is szemléletes példa. A „Ne kívánd el embertársad házát!” parancsra gondolok, amely egyes kultúrantropológiai megközelítések szerint a mozgásszabadság alapelvére épülő nomadizáló nép egyik fontos önvédelmi parancsa is volt. A szilárd ház birtoklása ugyanis feléleszthette a bírvágyat, a kényelmes életre való hajlamot, a gyávaságot, a törzsi kötelességek teljesítése iránti indifferenzizmust. Természetesen más interpretációk is lehetségesek, de az, hogy ebben a törvényben egy nagyon életszerű, az adott kultúra belső szempontjait legmélyebb érzékenységgel követő életszabályról van szó, aligha vitatható.

Az alaptörvénynek (alkotmánynak is) is tekinthető Tíz ige további kibontása, applikálása már a Szentírásban, a Sínai-hegyi kijelentést közlő Mózes második könyvében is megkezdődött. Ilyen konkretizációja volt például a Tízparancsolatnak az egyik legfontosabb alapelve, a lex talionis. A híressé vált tétel szerint:

Szemet szemért, fogat fogért, kezet kézért, lábat lábért, égetést égetésért, sebet sebért, horzsolást horzsolásért.

És ha ennek az elvnek a gyakorlatba történő átültetése ennél is sokkal enyhébb volt, a lényege az volt, hogy a büntetés legyen arányban a bűnnel. Olyan szabály ez, amely mindmáig is érvényben van, és nem csak az ókori, de a későbbi középkori büntetési kultúrát is messze megelőző humanitást sugárzott. Hasonlóképpen nagyon érdekesek a Sínai-hegyi kijelentésre épülő zsidó hagyományból következő, közvetlenül szociáletikai dimenziójú rendelkezések is. Az egyik például arról szól, hogy a munkásoknak a munkabért még aznap este ki kell fizetni, ami olyan alapelve, amelyet ma is hasonló szellemben tárgyalunk a munkajog keretében. Gyönyörűen fejezi ki a szolidaritás gondolatát az is, hogy ha valaki zálogba adja neked a kaftánját, akkor éjszakára add vissza neki. Ez akár a hajléktalanellátó intézmények jelmondata is le-

hetne. „Legyen hiteles a mérleged, hiteles a súlyod, hiteles a mértéked, hiteles a vékád” – olvassuk egy másik helyen, amelyet az üzleti tisztesség alapokmányának is nevezhetnénk. Aligha létezik olyan polgári törvénykönyv, amely ennél szabatosabban tudna fogalmazni. Végezetül pedig még egy gondolat, amely vezérigéje lehetne ugyancsak bármely szociális intézménynek: „De az özvegyet és árvát ne sanyargassátok!” Ez nyilván azért hangzik el, mert a mindennapok gyakorlata más tükrözött. A gyengékkel szembeni emberséges bánásmód az Örökkévaló nagyon erős parancsa volt Izrael népe számára. A gyengék bántalmazása az Ő szemében a legsúlyosabb bűnök közé soroltatott:

Ha durván bántok vele – mármint az özvegygel és árvával – s ő hozzám kiált, meghallom panaszát, és fellobban haragom. Kard által veszítlek el benneteket, hogy asszonyaitok özvegyek, gyermekeitek pedig árvák legyenek.

Végezetül, nagyon fontosnak tartom e helyütt is hangsúlyozni azt az aktuális kötelességünket, hogy minden erőnkkel kötelességünk küzdeni a kirekesztés, a vallási és a faji diszkrimináció ellen. Őszinte örömöm van abban, hogy mindez – amint azt Iványi Gábor rektor úr bevezető szavaiból hallhattuk is – teljes összhangban van e konferencia szellemével. Személy szerint nem utolsó sorban ezért is tartottam fontosnak azt, hogy az itt egybegyűlt tudós és humanista közönség előtt néhány számomra megkülönböztetetten fontos bibliai gondolatomról szót ejtsek. Külön is hálás vagyok a Wesley Főiskolát fenntartó Magyarországi Evangéliumi Testvérközösségnek, hogy mindezeket a konferencia megnyitásaként a fővárost képviselve is elmondhattam, és nagyon örülök annak, hogy e roppant jelentős kérdésről, az egész kultúránkat és civilizációnkat meghatározó alappillérről, a Szentírásról tavaly elkezdődött Biblia Éve rendezvénysorozat azon a méltó módon fejeződhet be itt a Wesley János Lelkészképző Főiskola falai között, amint azt az egybegyűlt tudós közönség és a tárgyalandó témák gazdagsága ígéri.

Köszönöm szépen, hogy meghallgattak.



# A leviták akcentusainak problematikájához

## *Talmudi források a puncta extraordinaria kérdéséhez*

BABITS ANTAL

13

*Rabbi Joszé ben Jehuda mondta: Aki fiataloktól tanul, az olyan, mintha éretlen szőlőt enne, vagy újbort inna. Viszont aki a vénektől tanul, az olyan, mintha érett szőlőt enne, vagy óbort inna. (Talmud, Pirké Ávot, 4:20)*

### Alapvetések

A napjainkban megújulást kereső zsidó kántorművészet szemléletváltása akkor érhető tetten, ha jelenét és törekvéseit részletesen egybevetjük a zsidó vallási hagyományokkal.<sup>1</sup> Egyrészt a Szentírás fényében<sup>2</sup> a *levi-*

---

<sup>1</sup> „Minden hagyomány eredete, hogy Mózes a Szináj-hegyén átvette a tanításokat (szóbeli hagyomány) és átadta nekünk.” BACHER, Wilhelm: *Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens*. Leipzig, 1914. 33. Ennek a tanításnak az alapja megtalálható a Tórában is: „A szóbeli tan szerint, amelyre téged tanítanak, és az ítélet szerint, amelyet kimondanak neked, cselekedjél...” (5Móz 17,10-11), valamint az *Atyák bölcs mondási* c. talmudi traktátusban (1:1). Ebből következik többek közt az is, hogy „Minden zsidónak része van a túlvilági üdvösségben, ahogyan meg is van írva”. *Jesájá* 60,21 és *Misna Szánhedrin* 90a.

<sup>2</sup> „Izrael ősi zenéjére nézve legelső és leggazdagabb forrásunk a Szentírásban található, a babiloni fogságot követő időszakról. Több külső forrás egészíti ezt ki, pl. a hangszerekre vonatkozó régészeti leletek, számos összehasonlító anyag a szomszédos népek kultúrájából, az apokrif irodalomból, Philón, Flavius Josephus írásából, valamint a *Misnából*.” *Encyclopaedia Judaica* CD-ROM, Music History, Biblical Period.

ták és kohaniták tradícióját kell nagyító alá tenni, másrészt a *rabbinikus*<sup>3</sup> és *masszoretikus* tanítások figyelembevételével, illetve a társtudományok segítségével megvizsgálni a felmerülő kérdéseket. Igen reprezentatív és hatalmas „tár”-házaat kell szem előtt tartani, melyet a több ezer éves hagyományok folytonossága szentesít. Mindezt csak akkor tudjuk sikerrel megközelíteni, ha megfogalmazzuk azokat az alapvetéseket, melyek *célkitűzésüket tekintve az Örökkévalóval kívánnak közös hullámhosszra kerülni*. Ahogyan a múltba tekintő és jövőt fürkésző profétai beszéd, a leviták zenei stílusa is visszakövetkeztethető a szentírási és talmudi hagyományból. Sok zenetörténéssel ellentétben a rabbinikus forrásokat elsődleges és hiteles szövegtanúnak tekintjük a Szentírás tanulmányozásához<sup>4</sup> a leviták zeneisége tekintetében is (ez a vallásos zsidóság álláspontja). Ma-napság egyre több olyan hipotézis olvasható, melyek a kutatók tanács-talanságát és ingoványos talajon való tévelygését dokumentálják. Más esetekben pedig éppen túlzó tartózkodással vagy a mindenre egyként választ adó, félszeg „nemtudomsággal” találkozhatunk. A wellhauseni hipotézisekből táplálkozó bibliakritika a mai napig szítja a hitetlenség újabb és újabb koncepcióit a zsidó zenetörténet területén is. Akik számára a Szentírás csak „mese”, és a rabbinikus források csak legendák, azok nyilvánvalóan profán megközelítésből nyúlnak a zsidóság ősi szakrális zenéjéhez, tehát esélyük sincs jó válaszokat kapni.

### Szóbeliség és írásbeliség

Egy adott tudományterület kutatása csak akkor vezethet eredményre, ha figyelembe vesszük annak egyedi sajátosságait. A zsidó zenetörténet szakrális jellegéből adódóan csak azokat a megközelítéseket tartom szerencsésnek, melyek a vallási elemek szem előtt tartásával közelednek a Szentíráshoz és a rabbinikus forrásokhoz.<sup>5</sup> Ellenkező esetben a műfaji

<sup>3</sup> „Minden egyes nemzedékben köteles az ember úgy tekinteni magát, mintha ő jött volna ki Egyiptomból.” *Misna* Pészáchim X:5.

<sup>4</sup> „A babiloni fogságból való visszatérést követően egyfajta szent művészi tettként és művészetként fokozatosan kapott helyet mindez a templomi istentiszteletben.” *Encyclopaedia Judaica* CD-ROM, Music History, Biblical Period.

<sup>5</sup> „A rabbinikus hitnek axiómája volt, hogy Mózes számára az egész Törvény lett a Szinájnál kinyilatkoztatva, nem csupán az írott (*torá sechtáv*), hanem a »szóbeli« Törvény (*torá sebeál pe*) is.” YERUSHALMI, Yosef Hayim: *Záchor, zsidó történelem és zsidó emlékezet*. Budapest, Osiris, 2000. 37.

keveredéseknek olyan kaleidoszkópja jönne létre, melyet éppen a talmudi hagyomány tilt, és a Szentírás kinyilatkoztatott voltát csorbítaná.

A hagyományos zsidó vallási tanítás az, hogy Mózes a Szináj-hegyén megkapta<sup>6</sup> az írásbeli és a szóbeli hagyomány ismeretét, melyet azóta nemzedékről-nemzedékre tovább adnak és bővítenek. Mindezt összefoglalóan „Miszináj”-dallamokként (Szináj-tól eredő dallamok) tartja számon a zsidó liturgia.

A kételkedőknek és hitetlenkedőknek igazuk van abban, hogy néhány kivételtől eltekintve csak az elmúlt néhány száz évben kezdődött el a kántorének gyűjtése és kottába foglalása, s ebből következően nincsenek „hiteles” adataink a korábbi időszakok zsidó zenéjéről. Mégis azt kell feltételeznünk, hogy a tradícióra ebben az esetben is biztosan támaszkodhatunk. Persze nem áltatom magamat azzal, hogy ismerném az ókori leviták dallamkincsét, csupán azt gondolom, hogy jellemzői a hagyományban a mai napig felismerhetők.

Az ókori zsidó zenetörténet megismeréséhez segítségül hívhatjuk azokat a társtudományokat, amelyek szintén a hagyomány tükrében adnak magyarázatot olyan kérdésekre, amelyek sokak szerint már a feledés homályába tűntek.

Milyen tudományágak jöhetnek szóba? Elsősorban a Szentírás-tudomány, a rabbinikus források, valamint a történelem, a nyelvészet, az összehasonlító vallástörténet, az esztétika, a népzene kutatás és persze a zenetudomány. Végül, de nem utolsó sorban a „művészképzést” említem, amely nem tanítható: ideális konstelláció esetén a mester beavatthat egy valóban tehetséges tanítványt.

## A kollektív emlékezet

*Hogy megemlékezzél kijövésed napjáról  
Micrájim (Egyiptom) földjéről éled  
ted minden napján. (5Móz 16,3)*

A történelem felől közelítve talán megdöbbenően hangzik, hogy a zsidóságnak (néhány kivételtől eltekintve)<sup>7</sup> a legújabb időkig nem

<sup>6</sup> „Mindaz, amit egy érett tanítvány mestere előtt értelmezni fog, már megmondott Mózesnek a Szinájnál.” *JT* Peá XVII:1.

<sup>7</sup> „Nem akadt krónikás Izraelben... egy sem, míg én el nem jöttem.” JOSZÉF HAKOHÉN: *Divré hájámim*. Sabbioneta, 1554.

volt mai értelemben vett történése. Yosef Hayim Yerushalmi megvilágító erővel bizonyítja Záchor<sup>8</sup> („Emlékezz”) című művében a zsidóság kollektív emlékezetének történelembe ágyazottságát. A több ezer éves vallási rítusok, az évről évre ismétlődő ünnepek elbeszélései, valamint a liturgikus és szent szövegek állandó recitálása mindmind olyan történelmi ismereteket hordoztak, amelyek nemzedékről-nemzedékre biztosították az élő emlékezést. Ez az erős szóbeli hagyomány csak a felvilágosodás korában kezdett meggyengülni, s az asszimilációval párhuzamosan kezd a zsidó történetírás egyre jobban teret hódítani. Amíg az ortodox zsidó vallási hagyomány szóbelisége nem lazult fel, addig a tradíció képes volt a történelmi ismereteket emlékezés útján fenntartani. Mindebből az is kikövetkeztethető, hogy az asszimiláció előtti nemzedék még „biztos” tudással rendelkezett az ókori vallási ismeretekről, s ezért nem is tartotta szükségesnek, hogy írásba foglalja mindazt, ami számára ősidők óta evidens volt. Ez lehet a magyarázata többek közt annak, hogy sem az ókori történelmet, sem a leviták zenei örökségét nem volt fontos írásba merevíteni! Persze ez utóbbinak számos megközelítése lehetséges, amire a későbbiekben még kitérek.

A fentiek alól Flavius Josephus<sup>9</sup> az első „kivétel”, aki minden szempontból kakukktojásnak számít, hiszen a római „megrendelők” miatti közismert elfoglaltsága esélyt sem adott arra, hogy reális történelmet írhasson. Vele szemben a rabbinikus hagyományt végül az idő igazolta, mert hordozhatóvá tömörített történelmet alkottak. Így a zsidóság körében sosem szakadt meg az eleven múlt továbbadása nemzedék-

<sup>8</sup> „A zsidók között sosem szakadt meg az eleven múlt továbbadása nemzedékről nemzedékre.” YERUSHALMI, Yosef Hayim: *Záchor, zsidó történelem és zsidó emlékezet*. Budapest, Osiris, 2000. 44.

<sup>9</sup> A hazai könyvkiadásban és vonatkozó hivatkozásokban a név gyakran megfordított szórenddel, *Josephus Flavius*ként szerepel. Ez azonban mindenképpen hibás: a zsidó tudós, hadvezér és politikus a *Flavius* nevet (az uralkodó császárdinasztia nevé!) csakis azért vehette fel, hogy római polgárjogot nyert. Egy római polgár személyneve azonban kizárólag abból a tucatszámú hagyományosból volt kiválasztható, amelyeknek épp ezért oly kicsi volt az információértéke, hogy legtöbbször csak rövidítve fordulnak elő; ezt követte a nemzetségnév, melyet ilyen esetben a polgárjogot adományozó császártól kapott. Saját eredeti, „barbár” nevét csupán a harmadik helyen álló ragadványnév, „*cognomen*” alakjában őrizhette meg. Így lesz tehát a zsidó József ben Mattitjáhuból Titus Flavius Iosephus római polgár és történetíró. Lásd HAHN István: *Utószó*. (In: JOSEPHUS: *A zsidók története*. Budapest, Európa, 1980. 613sqq.)

ről-nemzedékre. Josephust követően egészen a 16. századig nem volt zsidó történetíró<sup>10</sup> – később is csak néhányan!

Az ókori és középkori<sup>11</sup> zsidó vallási tradíció nagyon erős történelmi tudattal és megtartó erővel rendelkezett, úgy a háláchá, mint a filozófia és kabbala területén. A hétről-hétre és az évről-évre ismétlődő szakrális ünnepkörök és liturgikus alkalmak segítségével a zsidó közösségek tagjainak a tudatában élő történelemmé vált a több ezer éves hagyomány. A tradícióban egyúttal egybeolvadt a történeti és liturgikus idő, amely a teremtéstől napjainkig megőrizte mindazt, amely más népek esetében csak a historikusok sajátos torzításai<sup>12</sup> által maradt az utókorra.

Amikor a 18. század második felében egyre szélesebb körben terjed a hászkálá, a korabeli német zsidók a felvilágosodás hatására a modern zsidó történettudományt is megteremtik. Amikor Leopold Zunz 1819-ben megalapítja a „Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden”-t (Társaság a zsidók kultúrájának és tudományának előmozdítására), a korabeli zsidóság szükségét érzi annak, hogy érvényt szerezzen a zsidó történetírásnak is. A modern zsidó történetírás szinte egyik napról a másikra születik meg, vezéralakja Heinrich Graetz történész lesz. Monumentális, tizenegy kötetes művében, amely 1853 és 1870 közt jelent meg, a zsidóság történetét foglalja össze.

Ettől kezdve könyvtári mennyiségű munka lát napvilágot ebben a tárgykörben is. Talán a legpregnansabb véleményt Karl Löwith<sup>13</sup> fogalmazta meg, aki gondviselésszerű és szent történelmet említ.

<sup>10</sup> Említsük meg a két legjelentősebb korabeli történetírót, Salamon ibn VERGA: *Júda jogara* (Sévév Jehudá) és Ázárjá de ROSSI: *A szem fénye* (Meor Éjnájum) c. műveit. Az előbbi a zsidók szenvedéstörténetéről ír, míg az utóbbi történeti esszékét tartalmaz. Mindketten sok évszázad összefüggő bemutatására kísérletet tesznek. Ázárjá módszerének újdonsága az volt, hogy a profán történetírást is felhasználta. Művében a zsidó forrásokon kívül görög, római és keresztény szerzőkre is hivatkozott. Vállalkozása sorsszerűen magára maradt sokáig. Vö. YERUSHALMI, Yosef Hayim: *Záchor, zsidó történelem és zsidó emlékezet*. Budapest, Osiris, 2000. 82.

<sup>11</sup> „A középkori zsidóságban a vallási és intellektuális alkotóerő három nagy tevékenységi területet talált magának: háláchá, filozófia és kabbala. Mindhárom terület mindent átfogó tájékozódást kínált, s a rajtuk folyó munka egyikük esetében sem követelte meg, sem a történeti ismereteket, sem a történelem művelését.” Uo., 65-66.

<sup>12</sup> A középkor legnagyobb tudósa Maimonidész a profán történeti munkák olvasását „időpocsékolásnak” nevezete. Kommentár a *Misna* Szánhedrin traktátusához. X:1.

<sup>13</sup> „Csak a zsidók egészen különleges története olyasfajta történelem, amelynek politikai történelemként még ma is szigorúan vallásos értelmezés adható...” LÖWITH, Karl: *Világtörténelem és üdőtörténet*. Budapest, Atlantisz, 1996. 246.

## Akcentus<sup>14</sup> eltolódás, vagy megújulás a liturgikus zenében

A Szentírás helyes olvasata és tagolása, valamint a heti szakaszok és ünnepi alkalmakon recitált szentírási szövegek előadása az írástudók feladata volt. A helyesnek tartott kiejtést szájhagyomány útján adták tovább<sup>15</sup> nemzedékről-nemzedékre, amiről a Talmud is számos alkalommal beszámol. Az írástudók olvasatának (miqra szóférím) hagyományát az i. sz. 7. századtól kezdve a masszoréták folytatták és tökéletesítették. A Talmud szerint az egyszerű felolvasást egyfajta kantilláló, éneklő előadásmód<sup>16</sup> kísérte. Mindez nemcsak az ihletett előadás miatt volt fontos, hanem a szöveg memorizálásának<sup>17</sup> a megkönnyítésére is szolgált. A tanulást az oktatók azzal segítették, hogy az adott dallamot a szolmizációs kézjelekhez hasonló jelekkel kísérték,<sup>18</sup> amely szokás például a jemeni zsidóság körében máig fennmaradt. A héber akcentusjelek nem az egyes hangokat „kottázták” le, hanem az adott dallamív irányára, emelkedő vagy süllyedő jellegére és a dallam tempójára adtak utalásokat. Az akcentusjelek egyúttal a rabbinikus exegézis szempontjából is irányadók voltak, hiszen a szöveg tagolása<sup>19</sup> egyben a szöveg értelmezését is meghatározta.<sup>20</sup> A Talmud számos helyen említést tesz<sup>21</sup> arról, hogy a Szentírásban bizonyos szavak a feljük, illetve alájuk helyezett pontokkal meg vannak jelölve. E pontok neve héberül: nequdot, s ennek latin megfelelője a szakirodalomban a puncta extraordinaria. Mindezt szigorú szabályok szerint hagyományozták nemzedékről-nemzedékre.<sup>22</sup> I. sz. kb. 1000-ig a zsidóság két szellemi központtal rendelkezett. Az egyik Palesztina volt, a másik Babilónia. A

<sup>14</sup> „A héber bibliai-kantilláció akcentus-jelei, a *táámim* már csak azért sem nyújtanak egyértelmű olvasási kulcsot, mert grammatikai-felolvasási jelentésük végső soron az adott tradíció zenei gyakorlatának is függvénye. A. Z. Idelsohn, a keleti zsidóság dallamkincsének összegyűjtője már az 1910-es években kimutatta, hogy a különböző diaszpóracsoportok énekes-hagyományában a bibliai-kantillációk melodikus szerkezetét bizonyos moduszok, dallamvázak és visszatérő dallam-modellek határozzák meg.” KÁRPÁTI János: *Kelet zenéje*. Budapest, Zeneműkiadó, 1981. 47.

<sup>15</sup> *bT* Nedárim 37b-38a.

<sup>16</sup> *bT* Megilla 32a, Nedárim 37a-b.

<sup>17</sup> *bT* Nedárim 37a.

<sup>18</sup> *bT* Berakót 62a.

<sup>19</sup> *jT* Taanít 4:2, Megilla 5:5, Szóférím 6:4.

<sup>20</sup> *bT* Szanhedrin 4b.

<sup>21</sup> *bT* Berakót 4a, Nazir 23a, Horajót 10b.

<sup>22</sup> *bT* Menachót 30a, 32b, Baba Bathra 13b-14a.

palesztinai iskola tagjait nyugati masszorétáknak (*occidentalis*), míg a babiloni iskola tagjait keleti masszorétáknak (*orientalis*) nevezzük. Az i. sz. 8. századtól Palesztinában Tibériás városa volt a masszoréták legfontosabb központja. Itt működött többek közt a Ben Áser masszoréta család, amelynek tagjai öt nemzedéken keresztül végezték munkájukat. Nagy gondot fordítottak a mássalhangzók helyes kiejtésére, valamint rendszerbe foglalták a magánhangzók megállapítását, és zenei jelekkel segítettek az énekek helyes előadásmódját, amit a teljesség igényével, a legaprólékosabban rögzítettek.<sup>23</sup> A masszoréták munkásságát megelőző időszakban az írástudók a különféle szövegváltozatok közül mindig azt részesítették előnyben és fogadták el kanonikusnak, amelyik a legtöbb kéziratban szerepelt.<sup>24</sup> A qumráni iratok tanúsága szerint a szentírási és egyéb szövegekben egyaránt alkalmazták ezt a fajta, a talmudi<sup>25</sup> idősakra visszavezethető szövegtagolást. Kiváló tudásunk, Bacher Vilmos kutatásai alapján összegzéseként elmondhatjuk,<sup>26</sup> hogy a Talmud számos alkalommal hivatkozik a szóbeli hagyomány jelentőségére: „A tudósok tanításának elhanyagolása súlyosabb a Tóra tanításának az elhanyagolásánál.” (bT Szanhedrin XI,3), vagy „Ábrahám tudása egyaránt az írott és a hagyományos [szóbeli] tanra terjed ki.” (Tószefta, Kiddusin vége), továbbá „Ha valaki Tórát hallgat, akkor a tudósok tanítását hallja.” (Simon b. Jóchái mekhiltája 95). Reményeink szerint az eddigiekben röviden vázolt források arra is választ adnak, hogy a sokak által csak „mitologikusnak” mondott ókori zsidó zene vizsgálható-e sikeresen a rabbinikus hagyományok tükrében.

Kiváló zenetörténészünk, Szabolcsi Bence lassan hetven éve megfogalmazta a legfontosabb teendőket<sup>27</sup> a zsidó liturgikus zene megújítása tekintetében. A Soá tragédiáját követő időszak ismert körülményei mára tovább szaporították a feladatokat.

Szabolcsi professzor három területen jelölte ki a megújulás szükségességét:

<sup>23</sup> KUSTÁR Zoltán: *A héber Ószövegség szövege*. Debrecen, 2000. 24-25.

<sup>24</sup> bT Taanít 4:2, Szóférim 6:4.

<sup>25</sup> *Misna* Megilla 3:4-6.

<sup>26</sup> BACHER Vilmos: A hagyomány bölcsei. (In: Bacher Vilmos: *Szentírási és zsidó tudomány*. Budapest, Múlt és Jövő, 1998. 99.)

<sup>27</sup> SZABOLCSI Bence: Hogyan kellene megújítani istentiszteletünk zenei részét? In: *Az Arát. Magyar-zsidó Évkönyv*. Budapest, 1941. 115-118.

A legfontosabb elsorvadóban lévő zenei faktor a Tóra-olvasás,<sup>28</sup> amely a legrégebbi<sup>29</sup> és legalapvetőbb részét képezi a zsidó istentiszteletnek.<sup>30</sup> A beavatottak többsége, akik képesek lennének továbbadni a hagyományos<sup>31</sup> akcentusjelek ismeretét, sokszor már maguk is csak töredékesen emlékeznek egykor még biztos tudásukra. A recitatív szent szövegek gyakran elszigetelt, gépies és száraz olvasása csak akkor válhat újra élő és sugárzó előadássá, ha sikerül kifejteni azokat a melodikus csírákat, melyek sokak szerint a leviták örökségéből erednek. Ezt a feladatot manapság nyilvánvalóan azoknak a fiatalabb nemzedékhez tartozó szakembereknek kell megoldani, akik zenei és kutatói felkészültségükkel képesek tudományos igénnyel megismerni és széles körben átadni a masszoréták akcentusjeleit.

A „Miszináj”- imadallamok esetében még ma is az a feladat fogalmazódik meg, hogy – mivel az istentiszteletek nagy részének archaikus zeneanyagát képezik – ezekből a szólóénekekből kellene a karénekek zenéjét megújítani. Ezzel sikerülhetne számos olyan zenei elemet kiiktatni a jelenlegi liturgiából, melyek külső hatásként és idegen<sup>32</sup> műfaj-

<sup>28</sup> „A Tóra-olvasás kezdetől fogva énekes deklamáció volt, tehát – a Veda-énekek vagy a Korán-dallamok módjára – a szöveget állította előtérbe, a neginák melódiavilága így a szövegdeklamációból fakadt, akárcsak a későbbi Talmud-tanulás recitáló dallamai.” SZABOLCSI Bence: *A zsidó liturgia rövid zenetörténete*. (In: Szabolcsi Bence: *Zsidó kultúra és zenetörténet*. Összeállította: Kroó György. Budapest, Osiris-MTA Judaisztikai Kutatócsoport, 1999. 186.)

<sup>29</sup> „A zsidó liturgikus zenének a „lejnolás” a legrégebbi rétege, amely zenei szempontból rokonságban van elsősorban az előázsiai népzenevel, egyben a magyar népzenevel is. A dallamfordulatokra jellemző ú. n. ötfokúság (pentatónia), vagy a befejező három hangja (tritonía) mind ezt bizonyítja.” KÁRMÁN György: *A zsidó liturgikus zene*. Budapest, ORZSE, 2004. 22.

<sup>30</sup> „A mai napig is a Tóraolvasás áll az istentisztelet középpontjában. A Tóra leírása a haszoneusok korában fejeződött be, addig szájhagyomány, emlékezet útján terjedt el. A dallam lejtéséhez kötött szöveg megjegyzése könnyebben ment több száz éven át, ám az idők folyamán az anyag terebélyesedett, rögzíteni kellett a szöveggel együtt a dallejtést is. A neginák (táámé hámikrák, latinul: neumák) a mai értelemben vett hangjegyeket helyettesítik, amelyek az olvasáshoz szükséges dallamfordulatokat jelölik a felolvasó számára.” Uo., 21.

<sup>31</sup> „Az accentusok kétfélek voltak: prozaikai és metrikaikai.” „Ha az accentusok a szó fölött állott, hangemelkedést, ha alatta volt, mélyedést jelentett... minél magasabb és nagyobb volt az accentus, annál magasabban és erősebben volt éneklendő a hang és viszont...” BOGISICH Mihály: *A zsidók zenéje*. (In: Bogisich Mihály: *A keresztény egyház ősi zenéje*. Eger, 1879. 32-33.)

<sup>32</sup> „A Talmud befejezését követően (i. sz. 500) új fejlődés indult meg a liturgikus zenében. A keleti közösségek megtartották vezető szerepüket az újítások terén, ami a di-



ként vannak jelen. További kérdés, hogy miképpen lehetne a közösségek által már megszokott, de zavaró új stílusként jelenlévő Sulzer-féle énekeket felváltani olyan dalokkal, melyek jobban illenének a régebbi korok stílusához. Még problematikusabbnak tűnik az orgona használatának kérdése, amelynél csak nagy türelemmel és kellő fokozatossággal lehetne visszatérni régebbi időszakok konzervatív hangvételéhez.

Szabolcsi professzor megállapításait<sup>33</sup> kiegészítendő megemlítem, hogy régóta komoly viták folynak és szélsőséges nézetek ütköznek az orgonahasználat mellett vagy ellen. Az orgonapártiak évről-évről említik, hogy az emancipáció miatt szükségessé vált az európai<sup>34</sup> zenekultúrához való „felzárkózás”, valamint hogy a Szentírás<sup>35</sup> és a talmudi irodalom is említi ezt a hangszeret.<sup>36</sup> Ráadásul az orgona használata segíti is a kántorok „csúszkáló” énekét, nehogy az istentisztelet alatt hamisan énekeljenek, és „kilépjenek” az adott hangnem kereteiből. A másik oldalon azt hangsúlyozzák, hogy az orgona az asszimiláció jelképe, s használata nem egyeztethető össze az ókori szokásokkal. Amennyiben erre egyesek azt mondanák, hogy a „magrepha”<sup>37</sup> vagy

---

aszpórában élő zsidó hagyomány szerves részévé vált. Ez a folyamat az idegen hatások területén komoly konfliktust okozott.” *Encyclopaedia Judaica* CD-ROM, Music History, Evolution of the Basic Pattern and Creation of New Forms.

<sup>33</sup> „A legrégebbi zsidó zeneanyag egyik legfőbb jellegzetessége az ötfokú hangrendszer, a félhangnélküli pentatónia.” SZABOLCSI Bence: A zsidó liturgia rövid zenetörténete. (In: *Heller Bernát emlékkönyv*. Budapest, 1941. 277.)

<sup>34</sup> „Keleten jóformán máig változatlanul, Európában pedig a középkorig élő sorokra (modusokra) épült zenei gyakorlat egyik legfőbb jellegzetessége ugyanakkor az volt, hogy nem vált el benne az a két mára szinte elkülönült, egymásnak ellentmondó jelenség és fogalom, amit *rögzítettségnek* és *rögtönzésnek* (*anyaginak* és *szelleminek*) nevezünk...” SZABADOS György: A zene kettős természetű fénye. (In: Szabados György: *Írások*. Szombathely, 2008. 59.)

<sup>35</sup> „Dicsérvételek dobbal és körtánczczal, dicsérvételek zeneszerekkel és fuvolával [más értelmezések szerint: orgonával]!” Zsoltárok 150,4. – Samuel Krauss számos rabbinikus hivatkozás fényében említi a fenti kérdést, amely máig vitatott. Pl. bAráchin 10b-11a, vagy jSzukka 55b. KRAUSS, Samuel: *Talmudische Archäologie*. Leipzig, 1912. III. kötet, 90. 280.

<sup>36</sup> „A magrepha 10 hatalmas sipjával különösen a kar és körénekek kíséretére használtatott.” BOGISICH Mihály: A zsidók zenéje. (In: Bogisich Mihály: *A keresztény egyház ősi zenéje*. Eger, 1879. 27.)

<sup>37</sup> Ez a kifejezés előfordul a *Talmud*-ban, s hogy ez alatt tényleg az orgona értendő, azt a hangszer leírása mutatja, mely szerint: „tíz nyílása volt, s mindegyikén tíz hangot lehetett produkálni. Egy másik adat szerint száz nyílása, lyuka volt, s mindegyiken egy-egy hangot, vagy hangcsoportot (regisztert) lehetett játszani.” jSzukka 22a.

más néven „hydraulis”<sup>38</sup> már akkor is létezett, akkor ellenzői erre azt szokták rávágni viszontválaszként, hogy azért nem használható, mert törvény írja elő: a diaszpórában nem alkalmazható az, ami a működő Szentélyben még megvolt – mindaddig, amíg a harmadik Templom nem épül fel Jeruzsálemben! Akár neológ, akár ortodox oldalról közelítjük meg e problémát, az mindenesetre elgondolkodtató, hogy a neológ szokás<sup>39</sup> úgy próbálja kikerülni a kérdést, hogy „sábeszgjő” orgonistát alkalmaznak az istentiszteleten, mivel nem zsidó ember szombaton is végezhet munkát a zsidók számára.

Legalább ennyire kényes kérdés a kórusok részvétele és összetétele az istentiszteleteken. A női kar<sup>40</sup> alkalmazása ellen az ortodoxia álláspontja egyértelmű. Talmudi szempontból a vegyes kórusok alkalmazásával nemcsak a régi törvényeket hágják át, de „hangversenyszerű” jellegük csorbítja a liturgia bensőséges hangulatát is. Persze a neológ hagyomány oldaláról nézve egészen más szempontok érvényesülnek. A Templom pusztulását követő időkre éppen az a jellemző, hogy a szétszórásban új liturgikus szokások<sup>41</sup> és hagyományok alakultak/alakulnak ki, melyek az „átmeneti időszakban” megengedhetőek. A diaszpóra idejének<sup>42</sup> egyik legfontosabb kutatási területe a gregorián<sup>43</sup>

<sup>38</sup> „A magrepha az orgona egyik őse, más néven hydraulis vagy víziorgona úgy működött, hogy egy hidraulikus szerkezet segítségével levegő jutott a sípokba, s azokat szabályozott hangerővel szólaltatták meg.” KÁRMÁN György: *A zsidó liturgikus zene*. Budapest, ORZSE, 2004. 38.

<sup>39</sup> „Az orgonahasználatról az első nyom Prágába vezet. 1594-ben Mordeháj Meisel, akiről az egyik zsinagógát elnevezték, orgonát építtetett a zsinagóga számára.” „Magyarországon az orgona először 1845-ben Nagykanizsán, Sátoros ünnep utolsó napján, Sömini Aceresz alkalmával szólalt meg.” Uo., 38-39.

<sup>40</sup> „Sulcer is eleinte csak fiú- és férfikart használt, később tért át a férfi-női vegyes karra. A probléma azzal oldódott meg, hogy az énekkart nem a Frigyszekrény előtt, hanem lehetőség szerint a karzatokon vagy az imádkozó közösségektől elválasztott helyeken állították fel.” Uo., 37.

<sup>41</sup> „Jerusalem pusztulása után a zsidó nép az egész világon szétszórva, akarva nem akarva felvette azon nemzetek szokásait, melyek őt magukhoz fogadták.” BOGISICH Mihály: *A zsidók zenéje*. (In: Bogisich Mihály: *A keresztény egyház ősi zenéje*. Eger, 1879. 34.)

<sup>42</sup> „Az árnyalatok, egymásra hatások minden bonyolultsága ellenére lényegében két fő útról lehet beszélni: egy »keleti-hellénisztikus« és egy »nyugati-latin« fejlődési vonalról.” MARÓTHY János: *Az európai népdal születése*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1960. 247-248.

<sup>43</sup> „Visszatérve például az írásbeliség kérdésére, azt a kijelentést is megkockáztatjuk, hogy az távolról sem jelent minden tradíció számára egyértelmű előnyt. Így a gregoriánnum kodifikálása is több oldalról nézhető. Nagy tett volt teológiai és egyházpolitikai szempontból, kérdés azonban, hogy művészi – sőt: eredeti értelemben vett vallási – szem-

korai időszakának tanulmányozása, valamint az azonosságok és különbözőségek<sup>44</sup> részletes feltárása. A csekély számú és csak nagyon késői kottába rögzített<sup>45</sup> zsidó vonatkozású anyag tovább nehezíti a kutatók munkáját. Nyilvánvalóan csak ezt követően lehetne olyan új liturgikus kézikönyv elkészítésére gondolni, amely a régi zene restaurált és megrostált énekeinek a gyűjteménye lehetne.

További feladatként fogalmazható meg a vidéki zsidóság eltérő dallamhagyományának a gyűjtése és rendszerbe foglalása, valamint az újtástól remélt reform, hogy az istentiszteletek némán asszisztáló gyülekezetéből éneklő gyülekezet váljék.

Kiegészítés: A kántorművészet tudatos szellemi és művészi megalapozását szolgálná, ha az egyéni invención alapuló improvizáció<sup>46</sup> mibenlétének elvi és gyakorlati tisztázására sor kerülne a leviták hagyományának tükrében. Persze éppen ez utóbbi kérdés nagy körülményt igényel a történészekről, mivel egységes zsidó zenetörténetről aligha beszélhetünk: „A mai zsidó istentisztelet zenéje, mint valami különleges geológiai képződmény, hat-hétféle történelmi rétegből rakódik össze. Alapja ókori, keleti dallamvilág, törzse a középkoré, kétharmada készen áll az újkor kezdetén, azután hozzátesz az újabbnak,

---

pontból nem járt-e ugyanannyi veszteséggel, hiszen a kifejezés spontaneitása veszett el általa. Bizonyos keleti tradíciók létehez szorosan hozzátartozik a rögtönzés, a lejegyzetlenség, sőt a lejegyezhetetlenség. A Közel-Kelet egyes országaiban még ma is élő zsidó vallásközösségek és elszigetelt keresztény csoportok éppen ezért hívebben és feltehetően autentikusabban őrzik az immár közel két évezredes hagyományú éneklési módot, mint a tökéletesen oktatott és fegyelmezett gregorián-iskolák Európában.” KÁRPÁTI János: *Kelet zenéje*. Budapest, Zeneműkiadó, 1981. 36.

<sup>44</sup> „...az énekelt szakrális zenében, a gregoriánban egy ütemvonal megjelent ott, ahol eddig nem volt. Nem volt ütemvonal, mert a lélek szárnyalása énekeltette a gregorián dalmot, nem a számolás.” SZABADOS György: Hamvas Béla és a zene. (In: Szabados György: *Írások*. Szombathely, 2008. 186.)

<sup>45</sup> „...bonyolult helyzetet teremtett az a körülmény, hogy a zsidó zenei liturgia első nyugatos reformálói egyben e liturgia első írásba foglalói voltak. Az utókor, ha nem bízik feltétlenül a szóhagyomány hűségében, bizonyos fogik ki van nekik szolgáltatva, mert feljegyzéseiknél régebbi liturgikus anyag – egy-két fogyatékos XVI-XVII. századi közlést nem számítva – nem áll rendelkezésre.” SZABOLCSI Bence: A zsidó liturgia rövid zenetörténete. (In: Szabolcsi Bence: *Zsidó kultúra és zenetörténet*. Összeállította: Kroó György. Budapest, Osiris-MTA Judaisztikai Kutatócsoport, 1999. 183.)

<sup>46</sup> „A Tóraolvasás dallama kötött, ugyanakkor egy kis mértékben mindig rögtönzött (improvizatív), aszerint, hogy az illető, aki olvassa, hogyan érzi, hogyan oldja meg a különböző dallamvonalakat.” KÁRMÁN György: *A zsidó liturgikus zene*. Budapest, ORZSE, 2004. 21-22.

díszíti a 18. század, s jelentékeny mértékben gyarapítja, betetőzi a 19. századi reform Közép-Európában.”<sup>47</sup> E tömör jellemzés is rávilágít a kérdés bonyolultságára és összetett voltára. Egységes zsidó liturgikus zene a szó eredeti értelmében nem létezik. Csak korszakok és irányzatok vannak, melyeknek tanulmányozása szerteágazó feladatot igényel a kutatóktól. Az ókori és középkori források<sup>48</sup> tekintetében jelentős helyet foglal el a keresztény gregorián tanulmányozása<sup>49</sup> is, mivel az egyházi liturgia számos zsidó zenei vonatkozást vett át.<sup>50</sup>

A zsidó liturgikus zene megújításának legfontosabb teendői: a leginkább sorvadó, *gépies és száraz Tóra-olvasás*<sup>51</sup> helyett, az *életeli kantiláció*, aminek párosulnia kell az *akcentusjelek avatott ismeretével*. A „*Miszináj*”-*imadallamok esetében a karénekek zenéjét a szólóénekekből kellene megújítani. Új liturgikus kézikönyv elkészítése, s a vidéki zsidóság eltérő dallam-hagyományának a gyűjtése és rendszerbefoglalása várat magára. Fontos továbbá az egyéni invenciónak és improvizációnak az elvi és gyakorlati tisztázása, a levitikus hagyomány tükrében.*

<sup>47</sup> KRÓÓ György: *Szabolcsi Bence*. Budapest, Liszt Ferenc Zeneművészeti Főiskola, 1994. II. kötet, 539.

<sup>48</sup> „...a Holt-tengeri tekercsek jelei és jelzései ősei lehetnek a neginákknak és neumáknak, melyek közös eredtre utalnak...” WERNER, Eric: *Musical Aspects of the Dead Sea Scrolls*. In: *The Musical Quarterly*, (London), 43 (1957) 22-25.

<sup>49</sup> Mindezt megerősíti az egyik legjelentősebb egyházi író, EUSEBIUS is. *Hist. Eccles. Liber II. Cap. 17.*

<sup>50</sup> „A régi héberek zenéje, mely templomi istentiszteleténél nyilatkozott meg a legpregnansabban, azon a keresztény egyházi chorális énekekben örököltetett meg és tartott fenn, melyek a dávidi zsoltárok melódiáiból nyerték éltető erejüket.” ENGELSMANN, Izidor: *A zene a Szentírásban*. Budapest, 1893. 47.

<sup>51</sup> „A Misna egyik traktátusa részletesen rendelkezik a tóraolvasás gyakorlatáról.” (Misna, Meg. 3:4-4:2.) SCHMELOWSKY Ágoston: *Rövid bevezetés a zsidó liturgiába*. Budapest, ZAK, Egyházzenei Tanszék, 2002. 9.

# Miért értelmezem-fogalmazom újra a Biblia alaptörténeteit? Miért írok ellenmeséket?

BITÓ LÁSZLÓ

25

A kérdésre, hogy miért kellett megírnom-átírnom Ábrahám és Izsák történetét – miért kellett megértenem, megértetnem, valójában mi történhetett –, már első Biblia-tárgyú regényem<sup>1</sup> megírása előtt tudtam a választ. Hiszen gyermekkorom óta aggasztott a kérdés: mi készíthet egy apát arra, hogy megölje a fiát? Milyen, gyermeke feláldozására szólító hangoknak kellett engedelmeskednie Ábrahámnak? Amikor ugyanis hat-hét évesen képes katekizmusomban kiböngésztem ezt a történetet, a híradófilmekben már elhangzottak más, magasból – magas pulpitusról – felszólító, áldozatokat követelő hangok.

Negyvenmillió áldozat után – igaz, közvetlenül a háborút követően csak tíz-, majd húszmilliót vallottak be – nem kerülhettem meg a kérdést: valóban Isten szólította fel Ábrahámot fia meggyilkolására? Még hozzá minden indoklás nélkül. Példát mutatva a földi kistesteknek. (Hitler legalább megfogalmazott egy indokot – Sztálin csak áldozatainak egy részét méltatta arra, hogy vádakot koholjon ellenük.)

Már húszévesen – munkaszolgálatos voltam a komlói szénbányában – kezdett bennem körvonalazódni ez a történet. A Bibliában elhanyagolt érzelmeket kutatva biztos lehettem benne: nem Isten an-

---

<sup>1</sup> BITÓ László: *Ábrahám és Izsák*. Budapest, Magyar Könyvklub, 1998; Budapest, Argumentum, 2000.

gyala fogta le Ábrahám kezét, hanem fia iránti szeretete. Hiszen mi, akik túléljük a háborút, tudjuk: Isten sosem fogja le a gyilkos kezét.

Csak pár évvel ezelőtt, a regény írása közben értettem meg azonban, hogy Ábrahám nem azért akarta megölni Izsákot, mert hallotta Isten hangját, hanem ezért hallotta Isten hangját, mert meg akarta ölni Izsákot. Amíg ő él ugyanis, felesége, Sára nem engedi meg Ábrahámnak, hogy visszahozza táborába Hágártól született első fiát, Izmaelt. A jószágos Hágár Sára térdén szülte meg gyermekét, akit Sára így elismert a magáénak. Miután azonban közös gyermekük, Izsák, vénségükre mégiscsak megszületett, apja, a kegyetlen Sára parancsára, száműzte elsőszülöttjét. Ábrahám persze elhitette magával, hogy Istene hangjának engedelmessé válik, amikor készt Izsákra emeli, mert tudta: isteni parancs nélkül nem képes megölni őt. Azóta is gyilkosok serege és seregek gyilkosai hivatkoztak isteni felhívásra: fentről érkező hangokra, utasításokra, parancsokra.

Persze legújabb, *Áldott vagy, Káin!* című könyvem<sup>2</sup> megjelenése után is felmerült, miért kellett újraírnom az édeni és a kiűzetés utáni történeteket. Sokáig azt hittem, egyszerűen csak választ kerestem bizonyos alapkérdésekre, például:

- Valóban Ádám és Éva volt az első emberpár? – Hogyan vehetett hát magának feleséget Káin Nód földjén? Hogyan találhatott ott városépítő civilizációra?
- Valóban Isten uszította egymás ellen az első testvérpárt? Valóban irigységből ölte meg az öccsét Káin? – Akkor viszont miért vette őt védelmébe a Kert Ura?
- Valóban Isten volt a Kert Ura? Ki lehetett a történetben szereplő Úr, aki „...szellős alkonyatkor járt-kelt a kertben...”, majd dühbe gurulva elátkozza teremtményeit – úgy, ahogy az emberhez is méltatlan volna.

Sokáig azt hittem, e kérdések megértése vezetett a könyv minden korábbinál gyötrelmesebb megírásához, sokszori átírásához. Csak jóval befejezése után döböntem rá: ez a történet is gyermekkorom óta gyötört. Csupán arra emlékeztem mindig, hogy valamikor elemista korom-

<sup>2</sup> BITÓ László: *Áldott vagy, Káin!* Budapest, Argumentum, 2009.

ban egyszer csak vége szakadt nagyon jó testvéri viszonyomnak a bátyámmal. Több mint hatvan év alatt nem tudtam felidézni ennek okát. Csak miután könyvemben feloldottam Káint az irigységből elkövetett testvérgyilkosság vádjá alól, mertem felismerni: a testvérgyilkosság története miatt szűntem meg szeretni, tanultam meg félni, elutasítani nálam két évvel idősebb és így sokkal erősebb bátyámat. Sőt ez a bibliai történet, amelyet akkor igazként kellett elfogadnom, járulhatott hozzá apámmal való viszonyom megromlásához is, hiszen nemcsak attól tartottam, hogy fel kell áldoznia valamilyen oltáron, hanem attól is, hogy ha kedvében járok, és ő kimutatja irántam szeretetét, iriggyé teszi bátyámat, és ellenem fordítja őt.

Talán az átlagosnál gazdagabb fantáziájú gyermek voltam, és nagyobb hatással volt rám minden, amit olvastam – de nem tudom elképzelni, hogy vannak gyermekek, akiket ezek a történetek nem félemlítenek meg.

Sokan mondják manapság, hogy nem olvasták a Bibliát. Feltételezhetjük, hogy az ő lelki világukat nem befolyásolták a bibliai mesék? Aligha, hiszen beleépültek nyugati civilizációnkba – jelen vannak a kultúra minden ágában az irodalomtól a képzőművészetig –, és a Korán által más népekre is hatnak. Sőt feltételezhetjük, hogy a Korán versei szó szerinti megtanulásának kötelezettsége és a hozzá való fundamentális ragaszkodás révén a Koránra épülő kultúrákban Káin és Ábel történetének közvetlen, káros hatása a gyermekek lelki fejlődésére még meghatározóbb, mint a zsidó-keresztény kultúrákban.

Amerikában is az egyre dominánsabb keresztény felekezeti fundamentalizmus teheti a bibliai történetek lélektani hatását minden eddiginél veszedelmesebbé.

Szemben a ma terjedő fundamentalizmussal, valamikor természetesnek tartották, hogy a héber Biblia történeteit nemcsak minden nemzedék újraértelmezi a maga számára, hanem tovább is szövik őket a midrásokban. Erre nagy szükség volt, hiszen feltételezhetjük, hogy amikor a szájhagyományban folyamatosan kialakuló történeteket írásba foglalták, minden korabeli természeti és önismeretet figyelembe vettek. Befogadták, beépítették a szövegbe a környező népek tanmeséit is. Ilyennek tartjuk például Jób történetét.

Valamikor, a kozmopolita Babilonban aztán „véglegesítették” a szövegeket, és azóta híven – betűről betűre – másolják őket. A világ

azonban nem állt meg: a tudás önmagunkról, környezetünkéről, az emberi gyarlóságokról és csodálatos képességekről – alkotókészségről – már akkor szinte minden nemzedékben megduplázódhatott. A diaszpórában aztán a bölcs rabbik egyre inkább ki voltak téve a más kultúrákban felgyülemlett tudásnak, bölcsességnek: gondoljunk csak az ógörög tragédiák és a filozófia aranykorára.

Azáltal, hogy az eredeti szöveget érinthetetlennek ítélték, a zsidóság fenntartotta önmagát, összetartozását a diaszpórában is. Minthogy azonban túlléphetett az eredeti szövegen, és újraértelmezhetette azt, nem ragadt szellemileg a babiloni korban. Ellenkezőleg, a talmudi értelmezés és a midrási mesevilág évszázadokon át virágzott, valamelyest lépést tartva az emberi tudás gyarapodásával. Később aztán, ha nem „kanonizálták” is a Talmudot, a bölcs rabbik valaha folyamatosan növekvő értelmezésgyűjteménye vált a mai tudósok tanulmányainak tárgyává, háttérbe szorítva az eredeti bibliai szöveg értelmezését a mai – a bibliai és még a talmudi korét is milliószorosan meghaladó – ismereteink fényében.

A kereszténység Ószövetség néven átvette a héber Bibliát, a Tanakhot – bár fordításai nem mindig tükrözik az eredeti értelmet, és a megértését segítő Talmud keresztény körökben szinte ismeretlen. Így az írásbeliség gyermekkorában nagyon tömören megfogalmazott törvények kegyetlen, kíméletlenül próbára tevő, átkozódó, testvért testvér ellen fordító, népeket kardélre hányató istenképét számunkra nem enyhítik a később hozzáfűzött értelmezések, kiegészítő mesék.

Pedig ma már nincs szükségünk arra a kegyetlen, kiszámíthatatlan Istenre, aki megfélemlítette többek között Abiméleket, miután az árnyékától is rettegő Ábrahám ismét testvérenek mondta Sárát, hogy jól menjen a dolga az idegen földön. Vagy gondoljunk Józsúéra, aki tízezreket ölt meg Istene segítségével, aki még a napot is megállította az égen, hogy a tömeges gyilkolás folytatódhasson. Nekünk már nincs szükségünk ilyen Istenre: nélküle is kiirthatjuk egymást pár óra alatt.

Mondhatjuk, hogy Jézus eltétette Péterrel a kardját, de Máté szerint (10,34) ezt is mondta: „Ne gondoljátok, hogy azért jöttem, hogy békeséget bocsássak e földre...” És bizony, voltak pápák, akik fegyvert fogtak olyanok ellen, akik semmiképp sem háborgatták őt vagy követőit. Ám talán nem is a miatt a pár millió ember miatt, akit a kereszténység nevében öltek meg, kellene újraértelmezni Jézus – évtizedekkel a halá-



la után írásba foglalt – tanítását. A názáreti vándorrabbi több változatban fennmaradt tanmeséinek, tanításainak szelektív kanonizálásával, egyes tanok dogmatizálásával a római egyház kétezer éven át fenntartott egy létrejöttékor teljesen elfogadható, a korabeli pogány világba beleillő nézetrendszer, istenképet. Így lett a megértő, másságot elfogadó, a törvények szigorát enyhítő, a házasságtörő asszonyt a megkövezéstől megmentő, szegénységet hirdető, még sarut sem viselő, tartsd-oda-a-másik-arcodat békességes zsidó Jesuából (akinek tanítása egy volt az akkori vallási-ideológiai ágazatok – szadduceusok, farizeusok, esszénusok, zeloták – irányzata között) a római egyházbirodalmat megalapító Saulus-Paulus Jézusa. És így született meg a szenvedést, mártírságot dicsőítő, a másként gondolkodókat máglyára küldő vagy kiközösítő római katolikus egyház. A szegények utolsó filléreit is az örök boldogságot ígérő, a poklok tűzétől megmentő búcsúcédulákkal kicsikaró, márványpalotákban lakó – arany szőttes selyembe-bársonyba öltöző, hermelinprémes – főpapjaival.

A reformáció véget vetett a szegényeket is kiszípolyozó búcsúcédulák árusításának, de a római egyház anyagi tobzódását alig, dogmatikáját pedig egyáltalán nem érintette. A Bibliát eljuttatta ugyan a néphez, és idővel erre a katolikus egyházat is rákényszerítette, de nem indította meg azt a folyamatot, amely elősegítette volna egy korunknak megfelelő – pozitív, követendő, nem pedig elrettentő példákra épülő – tanítás kialakítását. És még annyira sem egy nyíltabb – tudásban rendkívül gyorsan gyarapodó –, világunknak megfelelő – nem antropomorf, hanem valóban transzcendens – istenkép létrejöttét.

Ellenkezőleg, a bibliai történeteket a nagy tudású, állandóan újraértelmező, a bibliai kegyetlenségeket gyakran midrásokkal enyhítő, életszerető zsidóktól eljutatta, először jobbára képekben, az olvasni nem tudó, a talmudi magyarázatokat, midrásokat nem ismerő, szenvedéskultuszban nevelkedett keresztényekhez. Majd az eredeti bibliai szöveg szélesebb körökhöz való közvetítése sem vezetett a kegyetlen, megfélemlítő, gyilkosságra készítő-uszító, saját fia magaláztatását, meggyilkolását elváró Isten ábrázolásának megszelídítéséhez. Legalábbis nem olyan fokon, amilyenre szükségünk lenne ebben a korban, amelyben a hamis tanítások terjesztésének, a gyűlöletszításnak és akár a (tömeg)gyilkolásnak az eszközei mindenki számára oly könnyen elérhetők, és képesek vagyunk szinte egyik napról a másikra földi poklokot teremteni.

A racionális gondolkodású emberek többnyire ma már nem hisznek egy felhők felett hárfázó anygalkákkal és seibeiket mutogató mártír-szentekkel benépesített, barokk mennyország létezésében. Akiknek mégis szükségük van a „mennyei” – azaz transzcendens – Istenbe vetett hitre, kétségekkel gyötört istenkeresés helyett mind nagyobb számban fordulnak olyan fundamentális felekezetekhez, amelyekben tiltott az ésszerű gondolkodás, így nincsenek kitéve az önálló véleményalkotás kísértésének. Amelyek a helyi állami iskolákból kidobadják a számukra nem kívánatos – önálló gondolkodásra készítő – könyveket, és annyi órában tanítatják a kreacionizmus „tudományát”, ahányban az evolúciót említik. Ezek a felekezetek elhítetik híveikkel, hogy a világegyetem és az egész élővilág nyolcezer évvel ezelőtt jött létre, hat huszonnégy óras nap alatt, s így a tanulók konfliktusba kerülnek mindazzal, amit a világegyetemről és magunkról az évszázadok során megtudtunk.

Az Egyesült Államokban először a Délén – az úgynevezett Biblia-övezetben – jöttek létre, ezrével fundamentalista kiségyházak a maguk egymástól jórészt független prédikátoraival. Aztán a Közép-Nyugaton, észak felé terjedt ez az övezet, s persze mindenfelé vannak kisebb-nagyobb fundamentalista közösségek és milliókat megbabonázó, anyagilag megsarcoló, televízióon evangelizáló (*televangelists*: mint az itt is ismert Pat Robertson) dollármilliomosok. Ezeknek a koalíciója (Christian Coalition of America) bármelyik nagy („történelmi”) egyháznál messze hatalmasabb politikai befolyásra tett szert.

Félő, hogy hamarosan túltesznek a tradicionális keresztény egyházak *együttes* befolyásán is, meghatározva az Egyesült Államok morális, szociális, oktatási vagy éppen egészségügyi politikáját, irányelveit. Amerikában megállíthatatlannak tűnik ez a folyamat. Gyors terjedése Európában talán megakadályozható. Ennek egyetlen módját látom: ha a nagy egyházak olyannyira felszabadítják híveik gondolkodását, szabaddá teszik egyéni bibliaértelmezésüket, buzdítják őket más nézetek megismerésére, saját istenképük kialakítására, hogy immúnisak legyenek a fundamentalista agymosásra.

Gondolkodás, gyöttrő kétségek, euforikus felismerések nélkül elfogadhatjuk mások hitét, de sosem találhatjuk meg a magunkét.

## Fajtájuk és nemzetségük szerint\*

CZÖVEK TAMÁS

31

A Gn 1 teremtéstörténetében az élővilág megalkotásában az egyik kulcskifejezés a „szerint” (héberül *lő/li*) előljárószóval ellátott „fajta” (héberül *mín*) szó. Ezt az elbeszélő a növények megteremtésekor (3. nap), illetve az állatvilág teremtésének mindkét napján (5-6. nap) használja.

Azután ezt mondta Isten: Növeessen a föld növényeket: fűvet, amely magvakat hoz, gyümölcsfát, amely fajtájának megfelelő (*lömínó*) gyümölcsöt terem, amelyben magva lesz a földön. És úgy történt. Hajtott tehát a föld növényeket: fűvet, amely fajtájának megfelelő (*lömínéhu*) magvakat hoz, és gyümölcstermő fát, amelynek ugyancsak fajtájának megfelelő (*lömínéhu*) magva van. És látta Isten, hogy ez jó. (1:11-12)

És megteremtette Isten a nagy víziállatokat, a vizekben nyüzsgő különféle fajta (*lömínéhem*) úszó élőlényeket, és a különféle fajta (*lömínéhu*) madarakat. És látta Isten, hogy ez jó. (1:21)

Azután ezt mondta Isten: Hozzon létre a föld különféle fajta (*lömínáhu*) élőlényeket: különféle fajta (*lömínáhu*) barmokat, csúszómászókat és egyéb földi állatokat. És úgy történt. Megalkotta Isten a különféle fajta (*lömínáhu*) földi állatokat, a különféle fajta (*lömínáhu*) barmokat, meg a föld mindenféle csúszómászóját (*lömínéhu*). És látta Isten, hogy ez jó. (1:24-25)

Az öt versben tíz alkalommal fordul elő a kérdéses kifejezés („fajtája szerint/fajtájának megfelelő”), ezzel is hangsúlyozva a teremtett növény- és állatvilág fajtánkenti sokszínűségét. Ennek a sokszínűségnek a szépségét és hasznosságát Isten mindhárom nap végén nyugtázza (1:12, 21, 25): „És látta Isten, hogy ez jó.”

---

\* Az előadás egy készülő, átfogó Genézis-tanulmány része.

Amikor a 6. részben Isten a teremtett világ elpusztításáról dönt, tervében szerepel a sokszínűség megőrzése. Az ismert kifejezést használva így utasítja Noét:

És minden élőlényből, minden élőből kettőt-kettőt vigyél be a bárkába, hogy életben maradjanak veled együtt. Hímekek és nőstények legyenek azok. A madaraktól fajtájuk szerint (*lōmínáḥ*), az állatoktól fajtájuk szerint (*lōmínéhu*) és a föld minden csúszómászójából fajtájuk szerint (*lōmínéhu*), mind-egyikből kettő-kettő menjen be hozzád, hogy életben maradjon. (6:19-20; saját fordítás)

Noé pontosan hajtja végre Isten parancsát:

Még azon a napon bement Noé és Noé fiai, Sém, Hám és Jáfet, Noé felesége és fiainak három felesége a bárkába, és velük együtt mindenfajta (*lōmínáḥ*) élőlény, mindenféle állat (*lōmínáḥ*) és mindenféle (*lōmínéhu*) csúszómászó, amely csak csúszik-mászik a földön, mindenfajta (*lōmínéhu*) repdeső állat, madarak és szárnyasok. Kettő-kettő ment be Noéhoz a bárkába mindenféle élőlényből. (7:13-15)

Az ár apadása után az elbeszélő ismét hangsúlyozza, hogy a bárkát elhagyó állatok „nemzetségük szerint” távoztak, hogy benépesítsék a földet.

Ekkor így szólt Isten Noéhoz: Jöjj ki a bárkából feleségeddel, fiaiddal és fiad feleségeivel együtt! Mindenféle élőlényt, amely csak veled van: madarat, állatot és minden földi csúszómászót hozz ki magaddal, hadd nyüzsögjenek a földön, szaporodjanak és sokasodjanak a földön! Kijött tehát Noé fiaival, feleségével és fiainak feleségeivel együtt. Minden élőlény, minden csúszómászó, minden madár, minden, ami mozog a földön, nemzetségük szerint (*lōmispōhótám*) kijött a bárkából. (8:15-19; saját fordítás)

A sokszínű, többkultúrájú és – etnikumú világ melletti elkötelezettség kap itt hangsúlyt, amelyet a körvonalazódó fő mondanivaló még jobban ki fog domborítani.

A „fajták” sokszínűségének hangsúlyozása érvényesül később is. A 10. és 36. részben ismét hangsúlyt kapnak a sokszínűséget biztosító osztályok. Ezúttal nem természeti fajokról van szó, mint az 1. részben, hanem az ember társadalmi-politikai életének szervezőegységeiről. (A „szerint/tagolódva” kifejezést leggyakrabban itt is a *lō/li*, olykor *bō/bi* előjárósó jelöli.) A 10. részt Noé három fiának nemzetségábráját tartalmazza, és a három nemzetségábra hasonlóan végződik:

Ezekről ágaztak szét országaikba a szigetlakó népek, mindegyik a maga nyelve szerint (*lilsónó*), nemzetségeik szerint (*lömispöhótám*) és népekre tagolódva (*bögójéhem*). (10:5)

Ezek Hám fiai nemzetségük és nyelvük szerint (*lömispöhótám lilsónótám*), országokra és népekre tagolódva (*bö'arcótám bögójéhem*). (10:20)

Ezek Sém fiai nemzetségük és nyelvük szerint (*lömispöhótám lilsónótám*), országaik és népeik szerint (*bö'arcótám lögójéhem*). (10:31)

A következő mondat pedig mindhárom nemzetségtáblát lezárja:

Ezek Nőé fiainak a nemzetségei (*mispöhót*), származásuk szerint népekre tagolódva (*lötölödótám bögójéhem*). Ezekről ágaztak szét a népek (*haggójím*) a földön az özönvíz után. (10:32)

Ez a mondat felidézi a rész kezdő sorát:

Ezek Nőé fiainak, Sémnek, Hámnak és Jáfetnek a leszármazottai (*tólödót*), mert fiaik születtek az özönvíz után. (10:1)

A 10:32 a 10:1-gyel tehát *inclusio*-t alkot, közrefogva Nőé fiainak nemzetségtábláját. Így a 10. rész témája a nyelvek, országok és népek kialakulása. A „nyelv” a kulturális, a „nép” a társadalmi-politikai szervezőelvet és sajátosságot testesíti meg, míg az „ország” a társadalmi-politikai szerveződéshöz nélkülözhetetlen területeit. A népen belül a „nemzetség” a kisebb egységet jelöli. Végül a származásra való utalás (10:1, 32) a nemzeti-etnikai identitást hangsúlyozza.

Ezzel kapcsolatban említésre méltó, hogy a 10:5-ben és 10:32-ben szereplő „szétágazik” (*párad*) ige elsőként a 2:10-ben bukkant fel:

Édenből pedig folyó jött ki a kert megöntözésére, amely onnan szétágazott, és négy ágra szakadt.

A folyó négy ágra való szétágazása a teremtett világ bőségét biztosítja:

Egyiknek Písón a neve. Ez megkerüli Havíla egész földjét, ahol arany van. Ennek a földnek az aranya jó. Van ott illatos gyanta és ónixkő. A második folyónak Gíhón a neve. Ez megkerüli Kús egész földjét. A harmadik folyónak Hiddekel a neve. Ez Assúr keleti részén folyik. A negyedik folyó pedig az Eufrátesz. (2:11-14)

A Písón csak itt kerül említésre az Ószövetségben. Ez és a Gíhón azonosíthatatlan,<sup>1</sup> szemben a jól ismert Hiddekel (Tigris) és Eufráteszszel.

<sup>1</sup> AMIT, Y.: *Reading Biblical Narratives: Literary Criticism and the Hebrew Bible*. Minneapolis, Fortress Press, 2001. 43-44.

A Písón a Genézisben többször előforduló Havilának – talán Arábia – (10:7, 29; 25:18), az arany, illatos gyanta és ónixkő földjének folyója. A Gíhón Kús földjét kerüli meg (amit Etiópiával szokás azonosítani), amely ország – ha folyója nem is – az első olvasók számára szintén ismert. Jóllehet a Písónt és a Gíhónt lehetetlen a térképen elhelyezni, jól ismert országok vízellátását biztosítják. Hogy a Tigristől (Assúr, Akkád, Ninive folyója) és az Eufrátesztől (Babilon folyója) a helyi civilizációk és kultúrák milyen mértékben függtek, köztudott. A folyó négy ágra válása (*párad* ige) így nemcsak az élet, hanem a sokszínűség forrása is.

A 10:5 és 32-ben a népek „szétágazása”, különválása az etnikai sokszínűség alapja:

Ezektől ágaztak szét országaikba a szigetlakó népek, mindegyik a maga nyelve szerint, nemzetségekre és népekre tagolódva. (10:5)

Ezek Nőé fiainak a nemzetségei, származásuk szerint népekre tagolódva. Ezektől ágaztak szét a népek a földön az özönvíz után. (10:32)

A 25:23 szintén az etnikai tagolódás értelmében használja a „szétágazik” igét. A kétségbeesett Rebekát a méhében tusakodó ikrek, Ézsau és Jákób sorsáról így bátorítja Isten:

Két nép van méhedben, két nemzet válik ki [szó szerint: „ágazik szét”] belsődből: egyik nemzet erősebb lesz a másiknál, de a nagyobbik szolgál a kisebbnek!<sup>2</sup>

A fentiekben vázolt, etnikai identitásra utaló minta két nemzetségtáblázatban ismét felbukkan: Izmael és Ézsau leszármazottainak listájában. Izmael nemzetségtáblája így kezdődik:

Ez Ábrahám fiának, Izmaelnek a nemzetsége (*tólödöt*), akit az egyiptomi Hágár, Sára szolgálója szült Ábrahámnak. Így hívták Izmael fiait nevük és nemzetségük szerint (*bisömótám lötölödótám*)... (25:12-13)

Ezek Izmael fiai, és ez a nevük falvaik és sátoztáboraik szerint (*sömótám*

<sup>2</sup> A „szétágazik” ige (nifalban) még a 13. részben (9, 11, 14. vers) fordul elő a Genézisben, Ábrám és Lót útjainak szétágazására, és ezzel az etnikai tagolódás irányába mutatva. Az erőltetett magyarázatot kockáztatva utalhatnék a 30:40-re („Azután különválasztotta, *hifriád*, Jákób a juhokat, és szembe fordította a nyáját Lábán csíkos lábú és fekete nyájával. Így szerzett magának külön nyáját, amelyeket nem eresztett Lábán juhai közé.”), ahol az ige *hifil* igealakban fordul elő. Jákób itt némi mágia segítségével, a különféle juhok különválasztásával, azaz – csúnyán fogalmazva – a heterogenitás megőrzésével jut vagyonhoz.

*böhacréhem úböfirótám*): tizenkét fejedelem (*nöszí'im*), törzseiknek megfelelően (*lö'ummótám*). (25:16)

Itt is hangsúlyos az identitást jelző eredet („nemzetség”), az egyedi törzsek származása („nevük és nemzetségük szerint”), ahogy a nomád életmódot aláhúzó „falvaik és sátortáboraik szerint” is (az eredetiben két, sátortábort jelölő szó áll). A törzs vezetőjének megjelölése („fejedelem”; *nöszí'im*) és a törzsenkénti társadalmi tagolódás is említést nyer. Megemlítendő, hogy az itt használt „törzs” szó (*'ummáhi*) – mely ritkán, mindössze három további esetben fordul elő az Ószövetségben (Nu 25:15; Zsolt 2:1; 117:1) – a „nép”-hez (*gój*) hasonlóan szintén a társadalmi-politikai szerveződésre helyezi a hangsúlyt, szemben a másik gyakori „nép”-et jelölő szóval (*'am*), amely pedig inkább a vallási és személyes összetevőt tartalmazza.

Ézsau nemzetségábrája Izmaelétől eltérő szervezeti egységekből áll. Ez érthető is, hiszen amíg Izmael utódai nomád életmódot folytattak, Edóm letelepedetten élt. A nemzetségábra korábbról már ismerős szerkezetről tanúskodik:

Ezek voltak a Széír földjén lakó hóri nemzetségfők (*'allúfé ha'hóri*) nemzetségfők szerint (*lö'alluféhem*). Ezek a királyok uralkodtak Edómban, mielőtt Izráel fiainak királyuk lett volna... (36:30-31; saját fordítás)

Majd az Ézsautól származó nemzetségfők listájának elején ezt olvassuk:

Így hívták az Ézsautól származó nemzetségfőket, nemzetségeik (*lömispöhótám*), lakóhelyük (*limqómótám*) és nevük szerint (*bisömótám*)... (36:40)

Itt is a sokszínűséget adó „fajta”, azaz a társadalmi-politikai tagolódás megfelelő kategóriái (nemzetségfő, nemzetség, lakóhely, egyén) a hangsúlyosak, melyek Ézsau leszármazottainak, az edómitáknak a szerveződését lehetővé tették. A „nemzetségfő” (vagy „törzsfő, hadvezér”, illetve „törzs” is; *'allúf*) szót az Ószövetség csak Edómmal kapcsolatban használja (Gn 36:15-19, 21, 29-30, 40-43; Ex 15:15; 1Krón 1:51-54).<sup>3</sup> A 36:31-39 királylistája emlékeztet a Királyok könyve királyainak listáira, ám annál egyszerűbb. Itt a következő említésre méltó adatok

<sup>3</sup> A szó előfordul még a Zak 9:7-ben és a 12:5-6-ban, ahol azonban többen más magánhangzó-jelölést, azaz más szót javasolnak (*'elef*).

kerülnek feljegyzésre az alábbi sémának megfelelően: 1. X, Y fia uralkodott Z helyett 2. X városának (származási helyének vagy fővárosának) a neve; 3. X meghalt. Az Izráel királyaival való összehasonlításra a lista eleje is utal:

Ezek a királyok uralkodtak Edómban, mielőtt Izráel fiainak királyuk lett volna... (36:31)

Ez a megjegyzés tekinthető Edómnak szánt elismerésnek, amelynek királysága s így önálló, szervezett államisága régebbi időkre nyúlik vissza, mint Izráélé (vö. Nu 20:14). A listából kiderül az is, hogy az edómi királyság (legalábbis kezdetben) nem örökletes volt, hanem feltehetőleg választott királyok uralkodtak. Ez az ókori Közel-Keleten kivételesnek számított.

Izmaelnek és Ézsauak a nemzetségtáblája a civilizációteremtés egy-egy érdekes példája. A 25. és 36. rész nemzetségtábláiban szemet szúr az a tény is, hogy bár mindkét esetben Ábrahám utódairól van szó, a rokon törzsek mégis idegenek, akik közül Edóm (az izmaelitákra nincs későbbi utalás) ha nem is kiirtandó a Deuteronomium teológiája szerint (lásd Dt 2:1-8), a vele való szomszédi kapcsolat nem mondható felhőtlennek (lásd például 2Sám 8:13-14; Ézs 34). Edómnak az 586-os jeruzsálemi fosztogatásban játszott szerepe (lásd Abdiás könyvét) pedig felveti a kérdést: Ha a Pentateukosz a babiloni fogságban nyerte el végleges alakját, ahogy a többségi vélemény tartja, mi készítethette az író/szerkesztőt, hogy ilyen jóindulatúan tekintsen Edómra? Emellett mindenképpen magyarázatra szorul, miért tartotta a Genézis elbeszélője fontosnak e két *idegen* nemzetségtábla megörökítését. A szövegösszefüggés és a könyv teológiájának fényében nem látok jobb magyarázatot, mint hogy az elbeszélő számára nem mellékes szempont az etnikai és kulturális sokszínűség.

A 10. részben az országok, nemzetek és nyelvek, a 25. és 36. részben Izmael illetve Ézsau leszármazottainak társadalmi-politikai tagoltságának kialakulása a növény- és állatvilág sokszínűségéhez (1. rész) hasonlóan pozitív fejleménynek tekinthető.

A teremtett világ sokszínűségében egyetlen kivétel van: az ember. A szentíró nyilván tudatában volt az emberi nem antropológiai sokféleségének. Annál meglepőbb, hogy ellentétben az állat- és növényvilággal beszámolójában nem tagolja az emberi nemzetet. A teremtés



sokszínűségének elismerése után erre csak egy magyarázat adódik: egy emberi faj van, az emberiségen belüli minden alá-fölrendelés elmentmond a teremtői szándékknak. Az elbeszélő ezért nem a teremtés-kor tesz említést a különböző emberi „fajokról”, hanem csak később, a 10. részben.

Az emberi fajon belüli egyenlőséget a Gn 1 teremtéstörténete is megerősíti. Az ember teremtéséhez Isten a következő megfontolásból lát:

Alkossunk embert a képmásunkra, hozzánk hasonlóvá: uralkodjék a tenger halain, az ég madarain, az állatokon, az egész földön és mindenben, ami a földön csúszik-mászik. Megteremtette Isten az embert a maga képmására, Isten képmására teremtette, férfivá és nővé teremtette őket. (1:26-27)

Bár az állatfajok is hím és női egyedekből állnak, csak az ember teremtésénél emeli ki a beszámoló, hogy férfivá és nővé teremtette Isten. Az emberi nem sokféleségében, különösen pedig férfi és női nemére való tagoltságában viseli magán Isten képét.<sup>4</sup>

Az 1. részben természeti, a 10., 25. és 36. részben társadalmi-kulturális sokszínűséget láthatunk. Az ember teremtésében a szentíró az egy fajt emeli ki elsőként, majd a különböző emberi társadalmak és kultúrák sokszínűségét. Mindez nélkülözhetetlen világunkban.<sup>5</sup> Nemcsak elviselhetővé és széppé teszik az életet, hanem a világ és az élet e sokszínűség, valamint az egész emberi nem Isten képére teremtett voltának elismerése révén tölti be Istentől rendelt szerepét.

<sup>4</sup> GOLDINGAY, J.: *Models for Interpretation of Scripture*, 94; vö. TRIBLE, P.: *God and the Rhetoric of Sexuality* (OTB). Philadelphia, Fortress Press, 17.

<sup>5</sup> D. M. SLIVNIAK dekonstrukcionista olvasata - The Garden of Double Messages: Deconstructing Hierarchical Oppositions in the Garden Story; in: *JOT*, 27 (2003) 439-460. - a természet (natúra) és kultúra szembenállását és egymásra utaltságát is kiemeli.



# Júdás Iskáriótes a hatástörténetben, különös tekintettel az antijudaista és antiszemita megnyilvánulásokra

FABINY TAMÁS

39

A XX. századi Jézus-kutatás egyik legfontosabb eredménye a Názáreti – elsősorban Martin Buber és Schalom Ben-Chorin nevéhez köthető – hazavezetése a zsidóságba. Az ő egyik tanítványával, Júdással, ez azért nem történhet meg, mert kutatói és értelmezői őt két évezreden át szinte el sem engedték innen. A zsidó Júdásról szeretnék szólni, akinek az újszövetségi hatástörténetben való ábrázolása jelentős mértékben hozzájárult a zsidó nép megvetéséhez és megbélyegzéséhez.

Walter Jens német író és teológus így ír *Der Fall Judas* című, 1975-ben megjelent könyvében: „Júdás, a fekete a szőkék között; azok közepén, ő a szélén – olykor nagy, olykor kicsi, mint egy törpe. Mindenképpen a másik. Míg a tizenegy egymáshoz tartozik, Júdás önmagában. Társasága: ördögök, állatok és zsidók. Kutyák és megkopasztott kakaók, a pokol szellemei és csúcsos sipkás férfiak.”<sup>1</sup> Valamint: „A kiszízegett és kitzasztott. Tizenegy ember a templomba megy. (A templom jelentése: rózsafűzér és kereszt). Egy a zsinagógába megy. (A zsinagóga jelentése: kínszerszám és kettétört pálca.)”<sup>2</sup>

Referátumomban azt kívánom bemutatni, hogy miként kapcsolódott össze a hatástörténetben – azon belül is elsősorban a passiójátékokban és

---

<sup>1</sup> JENS, W.: *A Júdás-ügy*. (Ford. Kerényi Gábor.) Budapest, 2003. 92.

<sup>2</sup> Uo.

a festészetben – Júdás és a zsidóság.<sup>3</sup> Aligha kell hangsúlyozni, hogy ennek milyen áldatlan következményei lettek. Júdás személye a legújabb korig antijudaista és antiszemita hivatkozások alapjául szolgál.<sup>4</sup>

Júdásnak és a zsidóságnak ez az azonosítása nyilván nyelvi okokra is visszavehető, hiszen mind a nép, mind a tanítvány elnevezése Júda törzsére megy vissza. A görög, a latin, vagy éppen a német nyelvben ez a kapcsolat fenn is maradt, ellentétben például a magyarral vagy az angollal, hiszen a „zsidó” vagy „Jew” szavak hangzása már kevésbé őrizték meg a Júda gyököt. Júdás és a zsidóság összekapcsolásában a nyelv természetesen csak eszközül szolgált az immár az egyházatyáknál is megtapasztalható antijudaizmushoz.<sup>5</sup> I. Gelasius pápa szerint a zsidók Júdásról kapták nevüket, Nagy Leó pedig úgy tartja, hogy a zsidók és Júdás együttesen feszítették meg Jézust.<sup>6</sup> Az újkorban meglevenedtek ezek a nézetek, így például G. Volckmar 1875-ben megjelent *Jézus vallása* című könyve szerint Júdás a zsidóságot testesíti meg.<sup>7</sup> Hasonlóképpen W. B. Smith egy 1911-ben megjelent tanulmánya szívesen képviseli azt az álláspontot, hogy Júdás a zsidó nép reprezentánsa.<sup>8</sup> Látni fogjuk, hogy mind a képzőművészetben, mind a népi vallásosság területéhez tartozó

<sup>3</sup> Jól reprezentálja ezt a szemléletet W. B. Smith 1911-ben megjelent állítása: „Dass Judas das jüdische Volk darstellt, wie es den Jesuskult verwirft, ist so naheliegend, es be- gegnet uns so gleichsam an der Schwelle der inneren Gedanken des Neuen Testaments, dass es uns höchlichst wundernehmen könnte, dass jemand es übersehen hat.” SMITH, J. B.: *Ecce Deus. Die urchristliche Lehre des reingöttlichen Jesus*. Jena, 1911. 295-309. Itt: 308.

<sup>4</sup> Példaként említhetjük Dietrich Eckart (1868-1923) német költő Ébredj, Németország! című versét, amelyben a szó szoros értelemben meghúzza a vészharangot a zsidók általa észlelt terjeszkedése miatt, akiket itt Júdásnak nevez: „Sturm, Sturm, Sturm, Sturm, Sturm, Sturm, / Läutet die Glocken von Turm zu Turm! / Läutet, dass Funken zu sprü- hen beginnen, / Judas erscheint, das Reich zu gewinnen.” Idézi DIECKMANN, B.: *Judas als Sündenbock*. München, 1991. 16.

<sup>5</sup> LUZ, U. egyebek mellett Hilariust és Augustinust említi. Előbbi szerint mind Jú- dásban, mind a zsidókban a harag lángja gyúlt ki az Úr nevének hallatán; utóbbi pedig Júdásban a zsidók reprezentánsát látja, hiszen egyaránt csak földiekkel törődnek. (L. *Das Evangelium nach Matthäus*. 1/4; EKK; Düsseldorf, 2002. 251.) Továbbá lásd THÜMMEL, H.-G.: *Judas Ischariot im Urteil der altkirchlichen Schriftsteller des Westen und in der frühchristlichen Kunst*. Inauguraldissertation zur Erlangung der Doctorwürde der Hochwürdigen Theolo- gischen Fakultät zu Greifswald. Greifswald, 1958.

<sup>6</sup> LUZ 2002, 251.

<sup>7</sup> FENSKE, W.: *Brauchte Gott den Verräter? Die Gestalt des Judas in Theologie, Unterricht und Gottesdienst*. Göttingen, 1999. 131.

<sup>8</sup> SMITH, W. B.: Judas Ischariot. In: *The Hibbert Journal*, 9 (1910/11) 529-44. Smithnek a zsidó kutató, Samuel Krauss mondott élesen ellent. Vö. DIECKMANN 1991, 261, 360.

passiójátékokban milyen méreteket ölthet Júdásnak a kifejezetten zsidó jegyekkel történő ábrázolása. Ez a megjelenítés és a mögötte érvényesülő szemlélet pedig az antijudaizmus s antiszemitizmus tárgykörébe tartozik. A méltányosság jegyében meg kell azonban jegyezni, hogy Júdásnak egy népre való vetítése – vagy megfordítva: az a szemlélet, hogy egy bizonyos nép Júdásban testesül meg – nemcsak a zsidóság relációjában jelenik meg. S. N. Bulgakov orosz teológus (1871-1944) például a *Júdás Iskariótes, az áruló-apostol* című tanulmányában párhuzamot von Júdás és az orosz nép között. Szerinte ugyanis népének nagy része – igaz, a bolsevik egyházüldözés hatására – „harminc ezüstart elárulja Krisztust”. Sokak hitehagyását szerinte „Júdás félelme” mozgatja.<sup>9</sup>

Sajnálatos módon még mindig – vagy újra? – felbukkannak olyan nézetek, amelyek tagadják Jézus zsidóságát. Egy magyar nyelvű kiadvány például hosszas és fárasztó érvekkel bizonygatja, hogy Jézus: szkíta nemzetségű volt... „És ezek közül a skythak közül születtek nemcsak a galileai Jézus és a judabeli zsidó eredetű Júdást kivéve a tanítványok, de az első hívők százai is.”<sup>10</sup> Ezzel a szerző egyrészt egy zsidótlánított<sup>11</sup> egyház képét vizionálja, másrészt Júdást természetes módon meghagyja zsidóságában. Íme, az eredmény: a szkíták között Júdás volt az egyetlen zsidó – természetesen ő lett az áruló...

Ez a szemlélet szoros szellemi rokonságot mutat azokkal, akik Júdást „a középkor óta [...] külsejével és gesztusaival is negatív figurának, zsidónak, kítaszítottnak ábrázolják, vörös hajjal és sárga ruhában”.<sup>12</sup> A dramatikus játékokban, így a passiókban is, a Júdást megjelenítő színésznek vörös hajjal és sárga ruhában kellett színpadra lépnie.<sup>13</sup>

Az ikonográfiában – a pénzeszacskó mellett – Júdás ismertetőjegyei közé tartoztak ezek a színek.<sup>14</sup> A sárga a középkortól kezdve Európában nemcsak az irigységet, hanem a zsidóság színét is jelenti, továbbá

<sup>9</sup> DIECKMANN 1991, 17.

<sup>10</sup> RÖCK Gyula: *Zsidó volt-e Jézus?* Dombóvár, 1943. (Reprint: [h. n.,] 2001.)

<sup>11</sup> A kifejezést ilyen értelemben használja egyebek mellett Jules ISAAC: „Jesus war Jude, ein einfacher jüdischer Handwerker. [...] Warum versucht man dann, ihn zu »entjüden«?” *Jesus und Israel*. Zürich, 1968. 451.

<sup>12</sup> *A keresztény művészet lexikona*. (Szerk.: SEIBER, J.) Budapest, 1986. 158.

<sup>13</sup> BREMER, N.: *Das Bild der Juden in den Passionsspielen und in der bildenden Kunst des Mittelalters*. Frankfurt/M. u. a., 1986. 199; *Judas. Ein literarisch-theologisches Lesebuch*. Hrsg.: KRIEG, M. – ZANGGER-DERRON, G. Zürich, 1996. 31.

<sup>14</sup> KLAUCK, H. J.: *Judas – Ein Jünger des Herrn*. 1987 (QD 11). 14.

a testiségét, illetve – a magyar szimbolikában – a betegséget és a halált is.<sup>15</sup> A színeknek ez az állandósult használata alkalmasnak mutatkozott arra, hogy Júdást irigynek, hamisnak, a testiség rabjának, legfőképpen pedig zsidónak ábrázolják.<sup>16</sup>

Kitekintésként elmondhatjuk, hogy Júdást szépirodalmi művekben is gyakran vörös hajjal ábrázolják. Zelma Lägerlöf egyik Krisztus-legendájában az öt éves Jézusra féltékeny kis Júdás „csúnya, vöröshajú fiú”.<sup>17</sup> További pregnáns példaként Nikosz Kazantzakisz regényeit és Leonyid Andrejev kisregényét említhetjük. A görög szerző két művében is vörös hajúnak, illetve szakállúnak ábrázolja Júdást. Az *Akinek meg kell halniában*<sup>18</sup> társai így jellemzik a passióban Júdás szerepét játszó Panajotaroszt: „Keresve sem találánk jobbat! Csak rá kell nézni arra a himlőhelyes vad pofájára, a vasökleire. [...] És ami a legfontosabb: a haja meg a szakála is illik a szerepéhez, olyan vörös, akár az ördögé.”<sup>19</sup> Kazantzakisz másik Júdással kapcsolatos művében, *Az utolsó kísértésben* pedig „a vörös szakállú”-ként szerepel Júdás.<sup>20</sup> Az orosz szerző, Andrejev is követi ezt az íratlan szabályt. Művének legelején ezekkel a szavakkal óvják Jézust Júdástól: „...tolvaj, s rútabb Judea minden lakosánál. Nem, ez nem magunkfajta, ez a vörös hajú Iskariótes Júdás.”<sup>21</sup> Andrejev később már egyenesen a „vörös hajú, csúnya zsidó” meghatározást adja Júdásról.<sup>22</sup>

<sup>15</sup> HOPPÁL Mihály et al.: *Jelképtár*. Budapest, 1994. 205k.

<sup>16</sup> A konvencionálissá vált ábrázolásokkal kevesen voltak képesek szakítani. Kivételnek számít Justus Jonas intelme egy prédikációjában: „Judas ist nicht ein so geringer Mensch gewesen oder ein solch rotbärtig los Gesind, in einem gelben Rock, mit einem Geldbeutel, wie ihn die Maler malen, sondern Judas ist ein hoher, vortrefflicher Mann gewesen, weise und scharfsinnig, mit hohen, teuern, natürlichen Gaben begabt vor vielen andern der Jünger. Da ist an dem Mann gewesen, hoher, scharfer Verstand, dass vor der Welt wohl St. Johannes ein Kind gegen ihn geschienen.” (JONAS, Justus: *Ein Sermon von der Historien Judae Ischariot*. 1543. Idézi JURSCH, H.: *Das Bild des Judas Iskarioth im Wandel der Zeiten*. In: Akten des VII. Internationalen Kongress für christliche Archäologie. Berlin, 1970. 571.)

<sup>17</sup> LAGERLÖF, Z.: *Krisztus-legendák*. (Ford. Lefler Béla.) [H. n., é. n.] 49.

<sup>18</sup> A regény eredeti címe: Ο Χριστός Σανταυρωϋεται. A német fordítás – találoán – a *Griechische Passion* címet viseli.

<sup>19</sup> KAZANTZAKISZ, N.: *Akinek meg kell halnia*. (Ford. Rubin Péter.) Budapest, 1981. 18.

<sup>20</sup> <http://www.arg.sulinet.hu/~boobaa/magan/kiad/jezus.html>

<sup>21</sup> ANDREJEV, L.: Júdás. In: *A Nagy Szlemm*. (Ford. Benedek Marcell.) Budapest, 1981. 413.

<sup>22</sup> ANDREJEV 1981, 414.

Vizsgáljuk meg ezek után, hogy a passiójátékokban és a képzőművészetben miként kapcsolódott össze Júdás és a zsidóság ábrázolása.

A passiójátékok nem egyszerűen megjelenítették Jézus életét és annak különösen is utolsó hetét, hanem mindig morális tanulsággal is kívántak szolgálni. A hívek intése mellett mind erőteljesebben megnyilvánult az a szándék, amely a zsidókat akarta mindenképpen megtéríteni. Ennek jegyében a passiókat gyakran olyan dramatikus viták keretezték, amelyekben az ószövetségi próféták jelmezét viselő szereplők próbálták meggyőzni a zsidókat, akiket az előadók saját koruk zsidó öltözetében jelenítettek meg. Zsidóellenességben legmesszebbre talán az 1500-ban keletkezett *Donaueschingeni passiójáték* ment, amely Jézus szenvedésének naturalisztikus ábrázolása során a felelősséget egyértelműen a zsidókra hárította.<sup>23</sup> Mindezt ráadásul oly módon tette, hogy a tér és az idő korlátait elmosva a nézőket saját koruk zsidósága ellen hangolta.<sup>24</sup> A zsidók a 14-15. századi Európa számos városában nemkívánatos elemnek számítottak. A passiójátékok egyszerre tükrözték és gerjesztették a kisebb-nagyobb antiszemita megnyilvánulásokat. Az előadásokon a zsidók egyre inkább mint *par excellence* bűnbakok szerepeltek. A Demeter Júlia által vaszkos kötetbe szerkesztett 18. századi csíksomlyói passiójátékban egyebek mellett a következő szóösszetételek szerepelnek: „zsidó hóhérok”,<sup>25</sup> „átkozott zsidók”,<sup>26</sup> „kegyetlen zsidók”,<sup>27</sup> „vérszipó zsidók”,<sup>28</sup> „hóhér zsidók”.<sup>29</sup> Különösen Jézus kicsúfolásának és megkínzásának jelene-

<sup>23</sup> FENSKE 2000, 36. – LUZ 2002, 252 idéz néhány sort a *Donaueschingeni passióból* annak szemléltetésére, hogy Júdással együtt az egész zsidóságot érte vád: „Die iuden hand im genommen sin leben / umb drissig pfenig ward er geben / von eim der was der iunger sin / o ir schwestern und brüder min / helfft mir rechen dise tat / an dem falschem iudischen rat. / Pfüch (=pfui) ir iuden der grossen schand / daz ir uff erd ie wurdent geborn / des müessent ir ewenlich sin verlorn.” DIECKMANN (1991) 64 azt idézi ebben az összefüggésben, ahogy egy passiójáték proklamátora a színjáték kezdete előtt bejelenti: „So werdent ir sechen in kurtzer frist / wie got von den iuden gemartert ist.”

<sup>24</sup> Das Gefährliche bei den Passionsspielen in bezug auf die Darstellung der Juden war es, dass die Spiele die Zeitgrenze teilweise aufhoben und die historische Distanz verschwommen war.” BREMER 1986, 58.

<sup>25</sup> *Nap, hold és csillagok, velem zokogjatok. Csíksomlyói passiójátékok a 18. századból.* (Szerk.: DEMETER J.) Budapest, 2003. 292.

<sup>26</sup> DEMETER 2003, 309.

<sup>27</sup> Uo.

<sup>28</sup> Ua., 423.

<sup>29</sup> Ua., 483.

tei mutatkoztak alkalmasnak arra, hogy a zsidók kegyetlenkedését érzékeltessék. Ennek során Pilátus Jézust bántalmazó katonái sokszor elvesztik eredeti identitásukat, és zsidó vonásokat kapnak...<sup>30</sup> Annak érdekében, hogy ez a negatívum minél hangsúlyosabb legyen, a passiójátékok szerzői olyan, a Bibliában nem szereplő jeleneteket is kitaláltak, amelyekben a zsidók gonoszsága különösen is kifejeződéssre jut.<sup>31</sup> Az előadásokban sokszor nem a „történelmi zsidók” bukkantak fel, hanem erősen karikírozott formában saját koruk pénzesnek és uzsorásnak beállított zsidó kereskedői. Ez a szemlélet hatja át a 12. századi „Judas mercator” ábrázolást is, amelyen a fényűző ruhába öltöző Júdás egyik kezében mérleget, másikkban egy pénzermét tart, övéen pedig ott függ az obligát pénzeszacskó.

Mindeközben a fikció és a valóság közötti határ könnyen elmosódhatott, és a passiójátékok ilyen szellemiségű előadásával felkorbácsolt antiszemita indulatok a zsidók elleni tettelegességhez,<sup>32</sup> sőt akár pogromokhoz<sup>33</sup> is vezethettek. Ezzel összefüggésben rendelte el 1459-ben a frankfurti magisztrátus, hogy a zsidók a passiójátékok alatt nem hagyhatják el otthonaikat.<sup>34</sup> Meg kel jegyezni, hogy a keresztyén egyházak az elmúlt évtizedekben ezen a téren is sokat tettek a sokszor még mindig lappangó antijudaista szemlélet visszaszorítása érdekében. Ebben az összefüggésben megemlíthető az amerikai püspöki kari konferencia állásfoglalása a passiójátékokkal kapcsolatban. A dokumentumban egyebek mellett arra hívják fel a figyelmet, hogy nem helyes a zsidókat általában pénzeshesnek és vérszomjasnak beállítani, és nem szabad a zsidókkal kapcsolatban a „kollektív bűn” érzetét kelteni.<sup>35</sup>

Következzenek ezek után a képzőművészeti példák.

<sup>30</sup> LUZ 2002, 36.

<sup>31</sup> BREMER 1986, 61. LUZ 2002, 36 szerint a *Heidelbergeri passió* volt a leginkább zsidóellenes.

<sup>32</sup> KRIEG 1996, 31. – MACCOBY, H.: *Judas Iscariot and the Myth of Jewish Evil*. New York, 1992. 107. Ugyanő már egészen sarkosan fogalmaz, amikor azt állítja, hogy a passiójátékok „az antisemitizmus orgiáivá” váltak: MACCOBY 1992, 110.

<sup>33</sup> „Da erstaunt es nicht, dass es im Zusammenhang mit Passionsspielen oft zu anti-jüdischen Pogromen kam.” LUZ 2002, 252.

<sup>34</sup> DIECKMANN 1991, 67.

<sup>35</sup> *Criteria for the Evaluation of Dramatizations of the Passions*. (April 19, 1988) United States Catholic Conferenc, Inc., Washington, D. C. In: *Passion Plays and Judaism*. (Ed.: Rabbi Leon KLENICKI.) [H. n., é. n.] 21-38.



Egy egyszerű vonalas rajzon az *Ecclesia* és a *Synagoga* vitáját ábrázoló kompozíció közepén egy körbe foglalva az utolsó vacsora jelenete látható.<sup>36</sup> A képre nem fért rá az összes apostol: az asztal egyik oldalán a középen helyet foglaló Jézus és az ő kebelén nyugvó szeretett tanítvány mellett még összesen négy tanítvány látható, valamennyien glóriával. Velük szemben egy lényegesen kisebb, szinte gyerek-formájú tanítvány ül. Ő Júdás, hiszen Jézus neki nyújtja a falatot. Amíg a túlsó oldalon ülőket szemből, addig Júdást profilból ábrázolja a művész, ráadásul glória nélkül. Általában nem zárható ki annak lehetősége, hogy egy alkotó azért ábrázolja valamely szereplőjét profilból, hogy az arc sémi vonásaira hívja fel a figyelmet.<sup>37</sup> Ezen a rajzon ennek nincsen nyoma, ám egy másik, a müncheni állami könyvtárban őrzött *biblia pauperum* illusztráción már tetten érhető ez a szándék.<sup>38</sup> A glóriás Jézus, János, valamint két további tanítvány itt is szemből, a velük szemben egy egészen ki széken ülő Júdás viszont oldalról látható. Az előző ábrához hasonlóan ő itt is lényegesen kisebb, mint a többi szereplő. Annak gyermek-arcával szemben itt azonban egy szakállas férfit látunk. Valamennyiük közül ő neki van a leginkább sémi karaktere. Jézus rá sem tekint Júdásra, ezzel mintegy negligálja őt. Kezével viszont átnyújtja neki a falatot, amellyel együtt egy kicsiny szörny – a sátán jelképe – is eléri Júdást. Ez a mozdulat nyilván Jn 13,27-re utal. A rajzolónak sikerült egyetlen ábrázolásba számos rosszindulatú utalást belesűríteni!

Beszélnünk kell azokról a képekről is, amelyek Júdást nem igazán a megértés szándékával, hanem kifejezetten ellenségesen látatják. Bizonyos esetekben ez a szemlélet antijudaista színezetet is kaphat. Holbein 1500-1501-ben festett úrvacsorai képének közepén Jézus látható, mellén a szeretett tanítvánnyal.<sup>39</sup> Júdás a kép bal oldalán elhelyezkedő csoport közepén ül. Arca nyugtalan, vörösés haja és szakálla gondozatlan. Júdásnak ez a megjelenése annyira taszító, hogy őt a művésznek már nem is kell formailag elszigetelnie a többi tanítványtól. Az ördög-

<sup>36</sup> Közli WESTERHOFF-SEBALD, I.: *Der moralisierte Judas. Mittelalterliche Legende, Typologie, Allegorie im Bild*. Frankfurt am Main, 1996. 9. ábra.

<sup>37</sup> „Die Profildarstellung erleichtert eine Hypercharakterisierung der Gesichtszüge: ein fliehendes oder vorspringendes Kinn, eine klobige Nase etc.” WESTERHOFF-SEBALD 1996, 14.

<sup>38</sup> Közli WESTERHOFF-SEBALD 1996, 10. ábra.

<sup>39</sup> Közli BREMER 1986, 40. ábra.

tól való megszállottságát sem szükséges már egy oda festett démonnal jelezni. A művész igyekezete arra irányul, hogy különösen az arcnak adjon egészen egyedi vonásokat. Natascha Bremer szerint ez azzal jár együtt, hogy Holbein Júdást – a többi tanítványtól eltérően – kifejezetten sémi kinézettel ábrázolja, ám rögtön annak karikatúráját is nyújtja. Júdás ezért enyhén görbe orrot, duzzadt ajkat, zsíros haját és rőt szakállat kap a festőtől.<sup>40</sup> E tipizálás nyomán lesz a vörös haj mellett sárga az öltözete, hiszen a vörös általában a gonosszal, a sárga pedig egyrészt a méreggel és az irigységgel, másrészt a zsidósággal hozható összefüggésbe.<sup>41</sup>

A reformáció festője Lucas Cranach többször is megrajzolta az utolsó vacsora jelenetét. Az 1547 körül készült festménye a wittenbergi városi templom oltárának középképe lett. A tanítványok egy kerek asztal körül ülnek, előttük tányérok, poharak, kések és a sült bárány. Egy részük a reformátorok arcását kapta, így például a kép jobb oldalán ülő egyik alak a Junker Jörgnek álcázott Luther Mártonnal azonosítható. Ő éppen egy pohár bort kap egy szolgától, aki pedig nem más, mint Cranach fia. A kép bal szélén ülő Jézus egyik kezével az ölében fekvő Jánost karolja át, másikkal Júdásnak nyújtja a falatot. A jelenet érdekessége, hogy Jézus ujjával meg is érinti Júdás ajkát. A szelíd mesterrel szemben a tanítvány tekintete kifejezetten ellenséges. Jézus alakja nyugalmat, Júdásé viszont feszültséget és indulatot sugároz. Testtartására a szó szoros értelmében az jellemző, hogy ő fél lábbal már távozóban van. Ezt már csak azért is megteheti, mert a kőpad körformája nem egészen zárt, hanem éppen önála szakad meg. E nyitott kör azt sugallja, hogy ezt a közösséget el lehet hagyni, de talán csatlakozni is lehet hozzá. Feltűnő azonban, hogy egyik tanítvány sem vesz tudomást a mester és árulója ilyen érintkezéséről: János békésen alszik, a többiek pedig az evéssel, az ivással, vagy éppen egymással vannak elfoglalva. Mindaz, ami itt történik, Jézus és Júdás legszemélyesebb ügye, kettejük közös titka marad.

Az ifjabb Lucas Cranach is festett egy monumentális *Utolsó vacsorát*.<sup>42</sup> Az 1565-ben készült festményen is felismerhető több wittenbergi reformátor, egyebek mellett Luther és Melanchthon. Sőt tanítványként

<sup>40</sup> „Bei der Gestalt des Judas konzentriert sich das Interesse des Künstlers auf sein Gesicht: durch leicht gebogene Nase, wulstige Lippen, fettige Haare, einen oft spärlichen Bart wird versucht, ihm ein semitisches Aussehen zu verleihen.“ BREMER 1986, 199.

<sup>41</sup> BREMER 1986, 199; DIECKMANN 1991, 56.

<sup>42</sup> Közli SCHADE 1980, 250.

maga Cranach is ott ül Jézus asztalánál. Az ezúttal szögletes asztalon a sült bárány körül tányérok, poharak, kések, kenyér. Júdás elhelyezése némileg emlékeztet a *biblia pauperum* ábrázolásokra: ő Jézussal szemben, társaitól izoláltan ül. Ő az egyedüli tanítvány, akit a művész profiliból ábrázol. Továbbá Júdás nem valamely reformátor arcát kapta, hanem kifejezetten sémi vonásokat hordoz.<sup>43</sup> Ruhája sárga. A pénzeszacskót a háta mögött rejteti, ami arra utal, hogy az nem azért van nála, mert ő a tanítványi kör pénztárosa, hanem mert abban őrzí az árulásért kapott harminc ezüstöt. Előrehajolva fogadja Jézustól a neki nyújtott falatot. Szemben az idősebb Cranach festményével, itt szinte minden szem Júdásra szegeződik, sőt még a bor utánpótlásáról gondoskodó egyik szolgáló is őrá néz. A reneszánsz pompát sugárzó teremben, az előkelően öltözött és ápolt külsejű tanítványok között Júdás a maga gondozatlanságával és csúfságával teljességgel idegen testnek számít. A néző szükségszerűen megbotránkozik rajta, és alig várja, hogy ez az alak eltűnjön ebből a közösségből. Hasonlóképpen sárga ruhában és vörös hajjal látható Júdás a bernai templom szárnyasoltárának úrvacsorai képén.<sup>44</sup>

Hasonlóképpen főszereplővé lép elő Júdás a 17. századi Philippe de Champaigne festményén.<sup>45</sup> A sárga ruhás és vörös hajú Júdás ezen is szemben ül Jézussal és elszigetelődik tanítványtársaitól. Testtartására éppen hogy az öntudatoság és a kihívó magatartás a jellemző. Az asztalfőn ülő jámbor Jézus az égre tekint, Júdás viszont mintha provokatív módon arra akarná rávenni, hogy őrá nézzen. Ez a dacos Júdás egyértelműen szemben áll Jézussal, amit ő öntudatosan vállal is. Ábrázolására – mint láttuk – jellemző ugyan a vörös és a sárga konvencionális szimbolikája, ám arca egyáltalán nem tükröz sémi jelleget.<sup>46</sup>

Giotto di Bondone híres páduai freskóját uralja talán leginkább a sárga szín.<sup>47</sup> Júdás köntöse teljességgel eltakarja Jézus testét. Olyan ez, mint ha a titok függőnye borítaná kettejük kapcsolatát, amelynek lényege így a néző számára megismerhetetlen marad. Feltűnő továbbá, hogy az egé-

<sup>43</sup> MACCOBY 1992, 86k.

<sup>44</sup> Közli: *Evangelischer Tageskalender*. Berlin, 1992.

<sup>45</sup> Közli MACCOBY 1992, 86k.

<sup>46</sup> „Judas has delicate, translucent skin, and fine, almost aristocratic features – an elegant Judas without distortion or exaggerated Jewish features.” MELLINKOFF, R.: Judas's Red Hair and the Jews. In: *Journal of Jewish*, 9 (1989) 44.

<sup>47</sup> Közli LUZ 2002, 160.

szen közelről egymás szemébe néző mester és tanítvány profilja mennyire eltér egymástól. Viszont éppen különbözőségükben válnak eggyé oly módon, hogy a sárga köntössel eltakart ölelésük mellett minden egyéb – a lándzsákkal és fáklyákkal érkező katonák, a szolga fülét levágó Péter – szinte lényegtelennek tűnik.<sup>48</sup> Hasonlóképpen Júdásnak és környezetének sárga színe uralja a 17. századi Anthonie van Dyck festményét is.<sup>49</sup>

Az eddig bemutatott képeken Júdásnak csak sárga ruhája és vörös haja van, ám ezen túlmenően nem mutat zsidó jegyeket. Tanulmányában Ruth Mellinkoff azonban bemutat számos olyan képet, amelyen a Gecsemáné kerti Júdás azzal a céllal kap kifejezetten sémi karaktert, hogy azzal riasztóan hasson a szemlélőre. Ilyen például az a 1400-ból való aacheni illusztráció, amelyen Júdásnak vörös haja, és sötét, vörhenyes bőre van – szemben a kifejezetten fehér bőrű Jézussal.<sup>50</sup> Egy 15. századi kölni ábrázoláson pedig Júdás ajkának eltorzítása és a vörhenyes bőre válik feltűnővé.<sup>51</sup> A tanítvány azáltal lesz ezen a képen különösen visszataszítóvá, hogy szemmel láthatóan hátulról lepi meg mesterét. Valamennyi Júdás-kép közül azonban talán Gaspard Isenmann ábrázolása a legförtelmesebb.<sup>52</sup> A Jézust itt is valósággal hátba támadó tanítványnak vörös haja, kidülledő szeme, óriási kampós orra és kissé nyitott szája van. Ezekkel a csúfondáros jegyekkel az alkotó alighanem Júdást és a zsidóságot kívánja egy karikatúraszerűen eltorzított zsidó-kép alapján összemosni.<sup>53</sup> Ezt a sztereotip ábrázolásmódot látjuk azon a rajzon, amely zsidók és keresztyének középkori disputáját ábrázolja.<sup>54</sup>

Arra is van példa, hogy Júdást úgy festik meg, mint aki háta mögött – mint egy tolvaj – egy halat rejteget, ráadásul az asztal túlsó (!) oldalán ülő tanítványokkal ellentétben neki nincsen nimbusza.<sup>55</sup> Az utolsó vacsora asztaláról halat elcsenő tanítvány alakja egy 12. századi festmé-

<sup>48</sup> A képről alapos és vitát provokáló poszt-strukturális elemzést ad Kirk T. HUGHES: Framing Judas. In: *Semeia*, 54 (1991) 223-237.

<sup>49</sup> Közli BRUCE, B.: *De Bijbel in de schilderkunst*, 1986. 211.

<sup>50</sup> Közli MELINKOFF 1989, 9. ábra.

<sup>51</sup> Uo., 12. ábra.

<sup>52</sup> Uo., 16. ábra.

<sup>53</sup> „Red stringy hair, gigantic hooked nose, huge bleary eye, and an unsightly open mouth, loudly trumpet the artist's intention; red hair and caricatured Jewish features join again to vilify Judas and the Jews.” Uo., 42.

<sup>54</sup> Közli MACCOBY 1992, 86kk.

<sup>55</sup> Közli WESTERHOFF-SEBALD 1996, 7. ábra.

nyen is felbukkan.<sup>56</sup> Júdásnak olykor az emberarcú tanítványok mellett farkas-arca van,<sup>57</sup> nyilván arra történő utalásként, hogy a farkas befurakodott a bárányok közé.<sup>58</sup> Theológiailag legalább ennyire izgalmasak azonban azok a festmények, amelyekben a Mesterét eláruló Júdás nem glóriát, hanem zsidó fejfedőt visel!<sup>59</sup> Egy középkori biblia-illusztráción – amely Júdást Kain antitipusaként ábrázolja – a mesterét megcsókoló tanítvány fején zsidó kalap, baljában lándzsa látható!<sup>60</sup> Mindez azt sugallja, hogy a zsidó Júdás volt Jézus gyilkosa. Klaus Wengst szomorúan állapítja meg, hogy ez a szemlélet még a Holokauszt után is megmaradt, hiszen az osnabrücker Katalin-templom immár a II. világháború után készült üvegablaka úgy ábrázolja az utolsó vacsorát, hogy egyedül Júdásnak ad „tipikusan zsidó” karaktert, vele szemben a többi tanítvány egészen „árja” kinézetű.<sup>61</sup>

Láttuk, hogy szép számmal adódnak azért olyan alkotások is, amelyek Júdást nem egyszerűen gyűlöletes külsővel ruházzák fel, hanem kifejeztesen sémi jegyekkel is. Ilyennek kell minősítenünk Gustav Doré 1865-ben készült festményét is, amelyen Júdásnak „tipikusan zsidó” profilja van.<sup>62</sup> Ezek a rosszindulatot árasztó képek Júdás zsidóságát szándékosan és túlzóan eltorzítják. Bizonyos esetekben ez Júdás arcának ilyen indítékból fakadó karikírozását jelenti, máskor elegendő egy-egy olyan jelzés, hogy a művész a Jézust megcsókoló tanítvány fejébe zsidó kalapot, kezébe pedig lándzsát ad.

Külön tanulmány tárgya lehet, hogy zsidó vallástörténeti művekben, illetve szépirodalmi feldolgozásokban milyen példák adódnak Júdás és a zsidóság összekapcsolására. E helyen csak két paradigmaértékű anekdotát idézünk.

Egy régi zsidó legenda<sup>63</sup> szerint egyszer Jézus, Péter és Júdás egy vendégfogadóba érkezett. Éhesek voltak, ám csupán egyetlen kacsasült volt a konyhán. Mivel ezzel csak egyikük lakott volna jól, Jézus azt

<sup>56</sup> Church of St. Mary Magdalene, Ickleton, Cambridgeshire.

<sup>57</sup> FENSKE 1999, 96.

<sup>58</sup> *Mf* 10,16; *Csel* 20,29.

<sup>59</sup> FENSKE 1999, 97.

<sup>60</sup> Közli WESTERHOFF-SEBALD 1996, 38. ábra.

<sup>61</sup> WENGST, K.: *Das Johannesevangelium. I-II.* (ThKNT) Stuttgart, 2001. 200.

<sup>62</sup> Közli LUZ 2002, 161.

<sup>63</sup> Forráshely az ún. *Toledot Jescheu-irodalom*. Vö. KRAUSS, S.: *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*. Berlin, 1902. 16kk, 33kk.

javasolta, hogy az kapja meg a sültet, aki a legszebbet álmódja. Éjszaka azonban Júdás megette a kacsát. Reggel Péter elmesélte, hogy álmában Isten fiának trónján ült. Erre Jézus ezt mondta: Én vagyok Isten fia, és azt álmódtam, hogy mellettem ülsz a trónon. Júdás pedig azt mondta, hogy ő pedig álmában megette a kacsát.<sup>64</sup> Az elbeszélés önmagában is szellemes, és elárulja az elbeszélő Júdás iránti rokonszenvét: kedves csibésznek ábrázolja őt. Mélyebb összefüggésekre bukkanunk azonban, ha – a mesekutatóként is kitűnő Heller Bernát nyomán – egy további szövegváltozatot is megvizsgálunk. Ebben a szerepek és a körülmények némileg változnak: egy muszlim, egy keresztyén és egy zsidó utaznak együtt. Találnak egy dénárt, amelyen vesznek egy kalácsot. A zsidó javaslatára hármójuk közül az eheti azt meg, aki a legszebbet álmódja. Éjjel a zsidó elfogyasztja a kalácsot. Reggel a muszlim elmeséli, hogy álmában Mohamed kézen fogta, és elvezette a paradicsomba. A keresztyén azt meséli el, hogy őt pedig a pokolba vezette egy kéz. Erre így szól a zsidó: Engem Mózes, Amrám fia fogott kézen, és ezt mondta, a te muszlim társad a paradicsomban van, a keresztyén pedig a pokolban: nyugodtan megeheted a kalácsot. Erre aztán megettem.<sup>65</sup> Témánk szempontjából a legfeltűnőbb az a kapcsolat, amely a két – nyilván egy tőről fakadó – elbeszélést összeköti. Ez pedig Júdásnak és a zsidóságnak az összekapcsolása. Ennek az identifikációnak számos egyéb jelét látjuk a legkülönbözőbb zsidó szerzőknél.<sup>66</sup>

Summázásként elmondhatjuk, hogy a Júdás-képre rakódott későbbi rétegek letisztítása természetes módon hozzájárulhat az egyház és a zsidóság viszonyának javulásához.<sup>67</sup> Ezt a munkát szigorú következetességgel kell végeznünk. Ugyanakkor a zsidó – keresztyén (sőt, zsidó – keresztyén – muszlim) viszony javítása érdekében szükség van arra a derűre is, amely az imént idézett két elbeszélésből árad.

<sup>64</sup> HELLER B.: Über Judas Ischariotes in der jüdischen Legende. In: *MGJW*, 76 (NF 40) 1932, 39.

<sup>65</sup> HELLER 1932, 39.

<sup>66</sup> Lásd FABINY Tamás: *Júdás Iskáriótes megítélése zsidó szépirodalmi művekben*. In: *Keresztyén-Zsidó Teológiai Évkönyv 2005*. (Szerk.: SZÉCSI József.) 63-76.

<sup>67</sup> Találón fogalmaz Klauck: „Der Hass auf Judas muss schon deswegen abgebaut werden, damit er nicht weiterhin einen Hass auf das Judentum unterschwellig nährt.” KLAUCK 1987, 144.

# Az „Atonement” fogalma William Tyndale 1526-os angol bibliafordításában és irataiban, s ezek mai teológiai hatása\*

FABINY TIBOR

51

William Tyndale (1494?-1536) angol reformátor és bibliafordító munkássága iránt az elmúlt másfél évtizedben élénkült meg igazán az érdeklődés.<sup>1</sup> Immár magyar nyelven is több tanulmány olvasható életművének egyes vonatkozásairól.<sup>2</sup>

Tyndale-t jogosan tartják az első jelentős angol bibliafordítónak, de sokak számára nem is tudatosult, hogy Tyndale bibliafordításának nyolcvanöt százaléka bekerült az angol nyelvű kultúrát több mint négy évszázadon keresztül meghatározó *King James Bible* (1611) szövegébe.<sup>3</sup>

Mivel London püspöke nem támogatta Tyndale bibliafordítói ambícióit, a csalódott fiatalember Németországba, majd később Németalföldre távozott, hogy ott patrónusokat találjon. Luther 1522-es Újszövetség-fordítása után négy évvel, 1526-ban Wormsban jelent meg az első angol nyelvű Biblia. Másfél évszázaddal korábban John Wycliff (1324-1384) és lollard követői társai a Vulgatat használták, Tyndale azonban Erasmus kritikái Újszövetség-kiadását és Luther német fordítását vette alapul.

---

\* A tanulmány az OTKA 62008. számú kutatási pályázat keretében készült.

<sup>1</sup> DANIELL 1994; *Word, Church and State* [...] 1998; *Tyndale's Testament* 2002.

<sup>2</sup> FABINY 2005; FABINY 2007a; *Martin Luther és William Tyndale* [...] 2008.

<sup>3</sup> HAMMOND 1980.

## TO THE READER.

Give diligence, reader, I exhort thee, that thou come with a pure mind, and, as the scripture saith, with a single eye, unto the words of health and of eternal life; by the which, if we repent and believe them, we are born anew, created afresh, and enjoy the fruits of the blood of Christ: which blood crieth not for vengeance, as the blood of Abel, but hath purchased life, love, favour, grace, blessing, and whatsoever is promised in the scriptures to them that believe and obey God; and standeth between us and wrath, vengeance, curse, and whatsoever the scripture threateneth against the unbelievers and disobedient, which resist and consent not in their hearts to the law of God, that it is right, holy, just, and ought so to be.

Mark the plain and manifest places of the scriptures, and in doubtful places see thou add no interpretations contrary to them; but (as Paul saith) let all be conformable and agreeing to the faith.

Note the difference of the law and of the gospel. The one asketh and requireth, the other pardoneth and forgiveth. The one threateneth, and the other promiseth all good things to them that set their trust in Christ only. The gospel signifieth glad tidings, and is nothing but the promises of good things. All is not gospel that is written in the gospel-book: for if the law were away, thou couldst not know what the gospel meant; even as thou couldst not see pardon and grace, except the law rebuked thee, and declared unto thee thy sin, misdeed, and trespass.

Repent and believe the gospel, as saith Christ in the first of Mark. Apply alway the law to thy deeds. whether thou find lust in thine heart to the law-ward; and so shalt thou no doubt repent, and feel in thyself a certain sorrow, pain, and grief to thine heart, because thou canst not with full lust do the deeds of the law. Apply the gospel, that is to say the promises, unto the deserving of Christ, and to the mercy of God and his truth, and so shalt thou not despair; but shalt feel God as a kind and merciful father. And his Spirit shall dwell in thee, and shall be strong in thee, and the promises shall be given thee at the last, (though not by and by, lest thou shouldst

## AZ OLVASÓHOZ

Azon légy olvasóm (erre buzdítalak), hogy tiszta elmével és (amint az Írás mondja) egyszerű szemmel járulj az üdvösség és az örök élet ígééhez! Mert ha megtérünk és hiszünk bennük, ez ígék által ujja születünk, ujja teremtettünk és élvezzük Krisztus vérének gyümölcseit. Ez a vér nem bosszúért kiált mint Ábel vére, hanem életet, szeretetet, kegyet, kegyelmet, s az Írásban más ígért dolgokat is szerzett az Istenben hívőknek, a neki engedelmeskedőknek. Ez a vér ott áll köztünk és a harag, a bosszúállás, átok és minden olyan dolog között, amely az Írás a hitetleneket és az engedetleneket sújtja, azokat, aki ellene szegülnek és nem lelnék szívükben nyugalmat Isten törvényében, ami pedig szent, igaz és jó.

Kövésd az Írás egyszerű és világos részeit, a bizonytalan helyeken pedig ne adj olyan értelmezést, amely a szövegnek ellene mond, hanem történjen minden, ahogy Pál is mondja, a hit szabálya és mértéke szerint!

Vedd észre a különbséget a törvény és az evangélium között! Az előbbi kér és követel, az utóbbi elenged és megbocsát. Az előbbi fenyeget, az utóbbi minden jót ígér azoknak, akik egyedül Krisztusba helyezik bizalmukat. Az evangélium jó hír és a jó dolgok ígérete. Nem minden evangélium, ami az evangéliumokban le van írva, mert ha elvétetne a törvény, nem tudhatnánk mi az evangélium. Mint ahogyan az is igaz, hogy az elengedést, a kegyelmet, a bocsánatot nem tapasztalhatnád meg, ha a törvény előbb nem fedett volna meg, ha nem olvasta volna fejedre a bűnödöt, a rossz cselekedeteket és vétkeket.

Térjjetek meg, s higgyetek az evangéliumban, amint ezt Krisztus Márk evangéliuma első fejezetében mondja. Mérd a törvényhez minden cselekedetedet, s vizsgál meg magad: van-e vágyakozás a törvény után a szíved legmélyén, s bizony bánkódni fogsz: szomorúság, fájdalom és kín támad benned szíved miatt, hogy nem tudod a törvényt a szívedben teljes vágyakozással betölteni. Aztán fordulj az evangéliumhoz, vagyis az ígéretekhez, Krisztus érdeméhez, Isten irgalmához és hűségéhez, s ekkor már nem esel kétségbe, mert megtapasztalod Isten irántad való kedvességét és irgalmát. Az ő lelke majd szállást



forget thyself and be negligent,) and all threatenings shall be forgiven thee for Christ's blood's sake, to whom commit thyself altogether, without respect either of thy good deeds, or of thy bad.

Them that are learned christianly I beseech, forasmuch as I am sure, and my conscience beareth me record, that of a pure intent, singly and faithfully, I have interpreted it, as far forth as God gave me the gift of knowledge and understanding, that the rudeness of the work now at the first time offend them not; but that they consider how that I had no man to counterfeit, neither was helped with English of any that had interpreted the same or such like thing in the scripture beforetime. Moreover, even very necessity, and cumbrance (God is record) above strength, which I will not rehearse, lest we should seem to boast ourselves, caused that many things are lacking which necessarily are required. Count it as a thing not having his full shape, but as it were born before his time, even as a thing begun rather than finished. In time to come (if God hath appointed us thereunto) we will give it his full shape, and put out, if ought be added superfluously, and add to, if ought be overseen through negligence; and will enforce to bring to compendiousness that which is now translated at the length, and to give light where it is required, and to seek in certain places more proper English, and with a table to expound the words which are not commonly used, and shew how the scripture useth many words which are otherwise understood of the common people, and to help with a declaration where one tongue taketh not another; and will endeavour ourselves, as it were, to see the it better, and to make it more apt for the weak stomachs; desiring them that are learned, and able, to remember their duty, and to help them thereunto, and to bestow unto the edifying of Christ's body, which is the congregation of them that believe, those gifts which they have received of God for the same purpose.

The grace that cometh of Christ be with them that love him. Amen.

vesz benned, megerősít téged és végül neked adatik majd minden ígéret (bár nem rögvest, nehogy elfeledkezz magadról és hanyag légy) és minden fenyegetés elmúlik majd téled Krisztus vééréért. Add át magad mindenestül öneki, tekintet nélkül bármire, akár a jó, akár a rossz tetteidre!

Most azokhoz szólok, akik a keresztény tudományokban járatosak. Amennyire csak bízhatom benne, s a lelkiismeretem tanúsodik erről: tiszta szándékkal, egyszerűen és hűségesen értelmeztem az Írást, amennyire tőlem tellett az ismeretnek és a megértésnek Istentől kapott ajándékaiból. Kérem ne botránkozzanak meg most először kijött munkám kezdetlegességén. Nem állt előttem példa, akit követhettem volna, s ami az angol nyelvet illeti, nem volt senki hasonló feladatban járatos körülöttem. Mi több, szükség és erőmön felül való megpróbáltatások is az okai, hogy sok minden hiányzik még, ami pedig szükséges lett volna. (Isten a tanúm rá, magam nem emlegetném ezt, nehogy úgy tűnjék, dicsekszem!) Kérem, vegyék e munkát úgy, hogy az még nem nyerte el végső alakját, ami még inkább koraszülöttnek tekintendő, csupán egy kezdet, s nem egy bevégzett valami. Majd idővel, ha Isten is úgy akarja, majd elnyerheti végső alakját, s ami benne fölösleges volt, kiirtatik, s ha valami hiányzott volna, majd hozzáadatik. Minden erőmmel azon leszek, hogy fordításomat teljességre vigyem, hogy fényt vigyek oda, ahol ez megkívántatik, hogy jobb angolsággal fejtsék ki bizonyos részeket. A nem minden nap használt szavakat majd külön táblázatban ismertetem, megmutatván sok olyan szónak az értelmét, amelyeket a közönséges ember másképpen ért. S azokat a szavakat, amelyeket angol nyelvre nem lehet áttenni, majd gondosan elmagyarázom. Igyekezni fogok, hogy ez a munka gyömrűeknek is emészthető legyen, a tanulatokat pedig arra kérem, hogy ne feledkezzenek el kötelességükről s ajánlják fel Istentől kapott képességeiket ugyanerre a célra: Krisztus testének (amely az Óbenne hívőknek a gyülekezete) építésére. Krisztus kegyelme legyen mindazokkal, akik szeretik őt. Imádkozzatok értünk!

(Ford. Ecsedy Ágnes – Fabiny Tibor)

Tanulmányunk első felében az 1526-os Wormsi Biblia „Az Olvasóhoz” szóló utószavát közöljük először teljes terjedelmében magyar fordításban (I). A második részben arra vállalkozunk, hogy a keresztény teológia egyik újszövetségi kulcsfogalmának a *καταλλαγή* (katallage) főnévnek (Rm 5,10-11 és 2 Kor 5,18-21) különböző fordításait egymással összevessük, rámutatva Tyndale 1526-os (majd 1534-es) fordításának páratlan eredetiségére. Közismert, hogy a szó eredetileg egyoldalú „lecserélést”, két ellenséges személy megbékülését jelenti,<sup>4</sup> amelyet – mint látni fogjuk – a 16. században Tyndale „atonement”-ként fordított (II). Ezek után az „atonement” szó további erőfordulásait keressük a rendelkezésünkre álló Tyndale-korpuszban (III). Összefoglalás és teológiai kitekintés zárja gondolatmenetünket. Egyszerű filológiai módszerekkel igyekszünk igazolni gyanúnkat, miszerint William Tyndale hiteles teológiai látásával és zseniális nyelvertermő képességével is magyarázható a közismert tény, hogy az angolszász teológiában az „*atonement-theology*”-nak sokkal mélyebb hagyománya van mint akár a német *Versöhnung-Theologie*-nak, vagy a magyar nyelven nehézkesnek hangzó, s a hazai teológiai diskurzusban talán éppen ezért háttérbe szorult „kiengesztelődés-teológiának” (IV).

### Az 1526-os Wormsi Biblia és Utószava

Egy évvel korábban Tyndale Kölnben már próbálkozott az Újszövetség kiadásával, de Luther ellenfelei ezt megneszelték, s mindössze a Prológus és Máté evangéliumának 1-22. fejezete látott napvilágot. Ez az u. n. „kölni fragmentum”, amely 1926-ban jelent meg facsimile kiadásban A. W. Pollard szerkesztésében.<sup>5</sup>

Az 1526-os Wormsi Biblia kis *octavo* formában hagyta el Peter Schoeffer nyomdáját valószínűleg több ezer példányban. Angol gabonakereskedők zsákjaikban csempészték be a tiltott példányokat Angliába, ahol nép körében nagy volt a szomjúság az anyanyelven olvasható Szentírásra, bár amint az egyházi hatóságok tudomást szereztek róla, hivatalosan is elégették azt, s az anyaszentegyház nevében John Fisher püspök és Morus Tamás is nyilvánosan elítélte az „eretnek” bibliafor-

<sup>4</sup> BALÁZS 1998, 326.

<sup>5</sup> TYNDALE 1525a.

dítást. Jelenleg mindössze három példány van a wormszi kiadásból a világon, amelyet a British Library 2008-ban gyönyörű facsimile kiadást jelentetett meg.<sup>6</sup>

Következzék tehát Tyndale magyarul először itt közzétett rövid Utószava. Amíg a kvarto-formátumú kölni fragmentum Luther hosszú prológusát tartalmazta Tyndale szabad angol fordításában, s a Máté evangéliuma 1-22. fejezetében szómagyarázó margináliákat találunk, addig a kisebb formátumú wormszi kiadásban Tyndale elhagyta mind a prológust mind a margináliákat, s csak a kiadás végére írt egy rövid, de tartalmilag tömör utószót.

Három dologra hívjuk fel a figyelmet: először is Tyndale a Szentírás olvasására buzdít, s elmondja, hogy csak „tisza értelemmel” („pure mind”) s „egyszerű szemmel” („single eye”) közelíthetünk az „üdvöség szavaihoz” („words of health”). Tyndale korában még gyakran „health” (egészség) szóval adták vissza a görög *szótéria*, latin *salus* kifejezést. Egy korábbi tanulmányunkban<sup>7</sup> kimutattuk, hogy a wormszi Biblia után hét évvel megjelenő revideált fordításban Tyndale már a latinos „salvation”-t használja egy kivétellel minden esetben.

Másodszor: világos, hogy Tyndale a Szentírást itt még egyértelműen Luthernek a törvényt és az evangéliumot megkülönböztető paradigmájában olvassa. Hét évvel később már a „covenant” („szövetség”) szó lesz számára a legfontosabb hermeneutikai rendezőelv.

Harmadszor pedig az utószó végén Tyndale vállalkozásának korlátaira utal: „Nem állt előttem példa, akit követhettem volna, s ami az angol nyelvet illeti, nem volt senki hasonló feladatban járatos körülöttem.” S megígéri, hogy mások építő bírálatát figyelembevéve készül majd egy revideált fordítás kiadására. Ez jelent meg hosszú, polémiától sem mentes előszókkal 1534-ben.

<sup>6</sup> TYNDALE 1526b.

<sup>7</sup> FABINY 2003-2004.

„Lecserelés” (megbékélés, kibékülés, kiengesztelődés) – a καταλλαγή (katallage) főnév (Rm 5,10-11 és 2Kor 5,18-21) különböző változatai a görög, a latin szövegben, Luthernél, három kora-újkori angol fordításban és Károli Gáspárnál:

	Róm 5,10	Róm 5,11
<b>Görög</b>	εἰ γὰρ ἔχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, πολλῶ μᾶλλον καταλλαγέμεντες σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ·	οὐ μόνοι δέ, ἀλλὰ Καὶ καυχώμενοι ἐν τῷ θεῷ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δι’ οὗ οὐ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν.
<b>Latin</b>	si enim cum inimici essemus reconciliati sumus Deo per mortem Filii eius multo magis reconciliati salvi erimus in vita ipsius	non solum autem sed et gloriamur in Deo per Dominum nostrum Iesum Christum per quem <i>nunc reconciliationem accepimus</i>
<b>Luther (1522)</b>	Denn so wir Gott versöhnt sind durch den Tod seines Sohnes, da wir noch Feinde waren, viel mehr werden wir selig werden durch sein Leben, so wir nun versöhnt sind.	Nicht allein aber das, sondern wir rühmen uns auch Gottes durch unsern HERRN Jesus Christus, durch welchen wir nun die <i>Versöhnung empfangen haben.</i>
<b>Tyndale (1526, 1534)</b>	For yf when we were enemyes we were reconciled to God by the deeth of his sonne: moche more seinge we are reconciled we shal be preservid by his lyfe.	Not only so but we also ioye in God by the meanes of oure Lorde Iesus Christ by whom we have receayvid the <i>attonment.</i>
<b>Geneva (1565)</b>	For if when we were enemies, we were reconciled to God by the death of his Sonne, much more being reconciled, we shalbe saued by his life,	And not onely so, but we also reioyce in God through our Lord Iesus Christ, by whom we have nowe received the <i>atonement.</i>
<b>King James Version (1611)</b>	For if, when we were enemies, we were reconciled to God by the death of his Son, much more, being reconciled, we shall be saved by his life.	And not only <i>so</i> , but we also joy in God through our Lord Jesus Christ, by whom we have now received the <i>atonement.</i>
<b>Károli (1590)</b>	Mert ha, mikor ellenségei voltunk, megbékéltünk Istennel az ő Fiának halála által, sokkal inkább megtartatunk az ő élete által, minekutána megbékéltünk vele.	Nemcsak pedig, hanem dicsekedünk is az Istenben a mi Urunk Jézus Krisztus által, <i>a ki által most a megbékélést nyertük.</i>

2Kor 5,18-21 különböző változatai:

	2Kor 5,18	2Kor 5,19	2Kor 5,20	2Kor 5,21
<b>Görög</b>	τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Χριστοῦ καὶ δόντος ἡμῖν τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς,	ὡς ὅτι θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ, μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν καὶ θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς.	Ἐπεὶ Χριστοῦ οὖν πρεσβέουμεν ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν· δεόμεθα ὑπὲρ Χριστοῦ, καταλλάγητε τῷ θεῷ.	τὸν μὴ γινόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ.
<b>Latin</b>	omnia autem ex Deo qui reconciliavit nos sibi per Christum et dedit nobis ministerium reconciliationis	quoniam quidem Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi non reputans illis delicta ipsorum et posuit in nobis <i>verbum reconciliationis</i>	pro Christo ergo legationem fungimur tamquam Deo exhortante per nos obsecramus pro Christo <i>reconciliamini Deo</i>	eum qui non noverat peccatum pro nobis peccatum fecit ut nos efficeremus iustitia Dei in ipso
<b>Luther (1522)</b>	Aber das alles von Gott, der uns mit ihm selber versöhnt hat durch Jesum Christum und das Amt gegeben, das die Versöhnung predigt.	Denn Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung.	So sind wir nun Botschafter an Christi Statt, denn Gott vermahnt durch uns; so bitten wir nun an Christi Statt: Lasset euch versöhnen mit Gott.	Denn er hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, auf daß wir würden in ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt.
<b>Tyndale (1526, 1534)</b>	Nevertheless all things are of god which hath reconciled vs vnto him sylfe by Iesus Christ and hath geven vnto vs the office to preach the atonement.	For god was in Christ and made agrement bitwene the worlde and hym sylfe and imputed not their synnes vnto them: and hath committed to vs the preachynge of the atonment.	Now then are we messengers in the roume of Christ: even as though God did beseeche you thorow vs: So praye we you in Christes stede that ye be atone with God:	for he hath made him to be synne for vs which knewe no synne that we by his meanes shuld be that rightewesnes which before God is aloved.

	2Kor 5,18	2Kor 5,19	2Kor 5,20	2Kor 5,21
<b>Geneva (1565)</b>	And all things are of God, which hath reconciled vs vnto himselfe by Iesus Christ, and hath giuen vnto vs the ministerie of reconciliation	For God was in Christ, and reconciled the world to himselfe, not imputing their sinnes vnto them, and hath committed to vs the word of reconciliation	Now then are we ambassadours for Christ: as though God did beseeche you through vs, we pray you in Christes steade, that ye be reconciled to God.	For he hath made him to be sinne for vs, which knewe no sinne, that we should be made the righteousnesse of God in him.
<b>King James (1611)</b>	And all things are of God, who hath reconciled us to himself by Iesus Christ, and hath given to us the <i>ministry of reconciliation</i>	To wit, that God was in Christ, reconciling the world unto himself, not imputing their trespasses unto them; and hath committed unto us the <i>word of reconciliation</i>	Now then we are ambassadors for Christ, as though God did beseech <i>you</i> by us: we pray <i>you</i> in Christ's stead, be ye <i>reconciled to God</i> .	For he hath made him <i>to be sin</i> for us, who knew no sin; that we might be made the righteousness of God in him.
<b>Károli Gáspár (1590)</b>	Míndez pedig Istentől van, a ki minket magával megbékéltetett a Jézus Krisztus által, és a ki nekünk adta a <i>békéltetés szolgálatát</i> ;	Mínhogy az Isten volt az, a ki Krisztusban megbékéltette magával a világot, nem tulajdonítván nekik az ő bűneiket, és reánk bízta a <i>békéltetésnek ígéjét</i> .	Krisztusért járván tehát követségben, mintha Isten kérne mi általunk: Krisztusért kérünk, <i>béküljetek meg az Istennel</i> .	Mert azt, a ki bűnt nem ismert, bűnné tette értünk, hogy mi Isten igazsága legyünk ő benne.

### Az „Atonement” további előfordulásai a Tyndale-korpuszban

Az „atonement” szót Tyndale az „at-one-ment” értelmében használta, ami arra utal, hogy Krisztus az ő kereszten hozott áldozati halálával mintegy hidat épített újra a Teremtő, s a bűneset következtében eddig tőle elszakadt teremtmény között. Mikešy András hívta fel a figyelmet arra,<sup>8</sup> hogy Tyndale Luther szövegeinek fordítása közben nagyon gyakran él a „halmozás” eszközével: egy szót számos rokon értelmű kifejezéssel magyaráz. A halmozás révén jól látható, hogy a fordító mit értett a kifejezésen. *The Parable of the Wicked mammon* (A gonosz mammonról szóló példázat) című művében az „atonement” egyszerre Krisztus egyik metaforája és az igehirdetés tárgya.

<sup>8</sup> *Martin Luther és William Tyndale [...] 2008, 17.*

*Christ is our Redeemer, Saviour, peace, atonement, and satisfaction; and hath made amends or satisfaction to Godward for all the sin which they that repent (consenting to the law and believing the promises) do, have done, or shall do.*<sup>9</sup>

Now I pray you, when was it heard that God sent any man to preach unto the devils, or that he made them any good promise? *He threateneth them oft; but never sent any ambassadors to preach any atonement between him and them.*<sup>10</sup>

Az *Obedience of the Christian Man* (A keresztény ember engedelmessége) című munkájában a kifejezést hendiadesz formájában használja, vagyis két szóval fejez ki egy dolgot<sup>11</sup> „to preach the atonement and peace”.

But to God-ward Christ is an everlasting satisfaction, and ever sufficient. // *Christ, when he had fulfilled his course, anointed his apostles and disciples with the same Spirit, and sent them forth, without all manner disguising, like other men also, to preach the atonement and peace which Christ had made between God and man. The apostles likewise disguised no man, but chose men anointed with the same Spirit: one to preach the word of God, whom we call, after the Greek tongue, a bishop or a priest; that is, in English, an overseer and an elder.*<sup>12</sup>

Az Ószövetség-fordításában, különösen is a Leviticusban, Tyndale feltűnő gyakorisággal (mintegy tizenöt alkalommal) használja az atonement szót. Például 3Móz 5,10-ben:

And let him offer the seconde for a burntoffrynge as the maner is: so shall the preast make an *atonement* for him for the synne which he hath synned, and it shalbe forgeuen him.<sup>13</sup>

Tyndale két írásmagyarázati művet is írt. A János első leveléről szóló kommentárjában utal arra, hogy 2Móz 30,10-ben a bűnázdozat is „atonement”.

*Item, Exodus the xxx. the sin or sin-offering is called atonement; and it was yet but a sign, certifying the conscience that the atonement was made. and that God had forgiven the sin.*<sup>14</sup>

<sup>9</sup> TYNDALE 1528a, 52.

<sup>10</sup> TYNDALE 1528a, 120.

<sup>11</sup> Vö. George T. WRIGHT: Hendiadys and Hamlet. In: *PMLA*, 1982, 168-402.

<sup>12</sup> TYNDALE 1528b, 228-229.

<sup>13</sup> TYNDALE 1534b,155.

<sup>14</sup> TYNDALE 1531b, 152.

whereas the scripture saith, *Christ is our righteousness, our justifying, our redemption, our atonement, that hath appeased God, and cleanseth us from our sins, and all in his blood, so that his blood is the satisfaction only.*<sup>15</sup>

A Hegyi beszédről szóló kommentárjában pedig az alábbiakat olvashatjuk:

*whether it were of the holy scripture and of God himself, – was yet but a darkness, until the doctrine of his apostles came; that is to say, until the knowledge of Christ came, how that he is the sacrifice for our sins, our satisfaction, our peace, atonement and redemption, our life thereto, and resurrection. Whatsoever holiness, wisdom, virtue, perfectness, or righteousness, is in the world among men, howsoever perfect and holy they appear; yet is all damnable darkness, except the right knowledge of Christ's blood be there first, to justify the heart, before all other holiness.*<sup>16</sup>

*But after the atonement is made and we reconciled, then we be partly righteous in ourselves and unrighteous; righteous as far as we love, and unrighteous as far as the love is imperfect. And faith in the promise of God, that he doth reckon us for full righteous, doth ever supply that unrighteousness and imperfectness, as it is our whole righteousness at the beginning.*<sup>17</sup>

Egy újabb példa a halmozásra:

*until the knowledge of Christ came, how that he is the sacrifice for our sins, our satisfaction, our peace, atonement and redemption, our life thereto, and resurrection.*<sup>18</sup>

## Összefoglalás és teológiai kitekintés

Összefoglalásként megállapíthatjuk, hogy teológiai értelemben William Tyndale használta angol nyelvben először az atonement kifejezést. Mint a bibliafordításokból vett példákból látható egyedül Tyndale ragaszkodott az angolszász atonement-hez, mások inkább a latin eredetű *reconciliation*-t használták. Ugyanezt tette korábban Wycliff is.

Az 1611-es King James Bible is megőrizte több helyen a „to make atonement” kifejezést a héber *kipper* fordításaként és a Yom Kippur, a nagy engesztelési nap („Day of Atonement”) fordításaként (3Móz 23,27-8).

A *Dictionary of Biblical Imagery* kézikönyv írja, hogy az angol atonement az „at onement” két szóból származik, s ez két fél eggyé válását

<sup>15</sup> TYNDALE 1531b, 157.

<sup>16</sup> TYNDALE 1533, 34.

<sup>17</sup> TYNDALE 1533, 90.

<sup>18</sup> TYNDALE 1533, 34.



fejezi ki. Feltételezi hogy e két fél korábban elidegenedett egymástól, a megbékéléssel viszont ismét harmóniába kerülnek. A rekonszolidáció teológiai jelentése Isten és a bűnbeesett teremtés, különösen is Isten és a bűnös emberek helyreálló kapcsolatára. Az atonement az emberi faj legnagyobb problémájának a megoldása, ami azóta azóta nyomaszt, mióta Ádám és Éva elidegenedett az Istentől.<sup>19</sup>

The *Dictionary for Theological Interpretation for the Bible* pedig így fogalmaz: az atonement szó spektruma átfogja a német *Versöhnung* (*reconciliatio*) és a *Sühne* (*jóvátétel*) kifejezéseket amely némileg átfedést mutat az *Erlösung* (*redemptio*) fogalmával és itt a tevékenységre esik a hangsúly. **Franciában és a latin nyelvekben a redemption inkább a gyakori, amely a kifizetésre, megvásárlásra, kiváltásra utal. Az *expiation*, a bűn elvétele a hangsúlyos. Nincs másik olyan szó az Újszövetségben, amelynek hasonló funkciója lenne, legközelebb a görög *hilaskhetai* van. Ami a jóvátételre, engesztelésre, a harag elvételére (*propopiatio*) utal (Lk 1,3; Rm 3,2; Zsid 2,7; 1Ján 2,2; 1Jn 4,1).**<sup>20</sup>

Bevezetőnkben utaltunk arra, hogy az angolszász teológiában milyen nagy hagyománya van az „atonement” teológiájának. Csupán néhány nagyhatású munkát említek meg: a svéd Gustaf Aulén 1931-es könyve<sup>21</sup> igazán főleg angol nyelverületen hódított,

<sup>19</sup> „The English word *atonement* is derived from the two words »at onement« and denotes a state of togetherness between two people. Atonement presupposes two parties that are estranged, with the act of atonement being reconciliation of them into a state of harmony. The theological meaning is the reconciliation between God and his fallen creation, especially between God and sinful human beings. Atonement is thus the solution to the main problem of the human race – its estrangement from God stemming from the fall of Adam and Eve.” In: *Dictionary of Biblical Imagery*. (Eds.: Leland RYKEN – James C. WILHOIT – Tremper LONGMAN – III general eds with Colin Duriez, Douglas Penney, Daniel G. Reid consulting.) Leicester, InterVarsity Press, 1998. 54.

<sup>20</sup> „The semantic spectrum of »atonement« covers both German *Versöhnung* (reconciliation) and *Sühne* (expiation), with some overlap *Erlösung* (redemption), with emphasis on its effect. In French and other Latin tongues, the main term is *redemption* (the thought of the prize payed is near at hand), with *expiation* important too. One should also realize that there is no NT word to play a similar role – occurrences of *hilaskhetai* (nearest in meaning) »to propitiate«, and its derivatives are sparse indeed (Luke 1:3; Rm 3:25; Heb 2:17; 1 John 2:2; 4:10).” Henri A. G. BLOCHER: Atonement. In: *Dictionary For Theological Interpretation*. (Ed.: Kevin Vanhooser.) Grand Rapids, MI, Baker Academic, SPCK, 2005. 72.

<sup>21</sup> AULÉN, Gustaf: *Christus Victor An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement*. London, SPCK, 1931.

F. W. Dillistone munkája is klasszikusnak számít,<sup>22</sup> de a korán elhunyt londoni teológus Colin Gunton munkáját is ide számíthatjuk.<sup>23</sup> Egy 2004-ben megjelent evanglikál beállítottságú kötet a *The Glory of the Atonement* címet viseli és az ószövetségi, újszövetségi időktől kezdve a középkoron, a reformáció korán egészen a mai posztmodern korig tekinti át az atonement teológiáját.<sup>24</sup> Ám mindennél meglepőbb, hogy 2006-ban egymástól függetlenül két olyan tanulmánykötet jelent meg, amelyekben különböző teológiai irányhoz tartozó teológus szerzők egymás atonement-felfogásáról mondanak véleményt.<sup>25</sup>

Dolgozatunk filológiai vizsgálódásai felbátorítanak arra, hogy az angolszász teológiai gondolkodás egykori és ma is meglepően élénk „atonement-tudatosságát” a 16. századi reformátor, a hitéért mártíromságot szenvedett William Tyndale teológiai látásának és zseniális nyelvtերemő bibliafordításának számlájára írjuk.

## BIBLIOGRÁFIA

### Primér források:

[LUTHER] (1522): *Das Neue Testament Deutzsch*. Wittenberg.

[The Geneva Bible] (1560): *The Bible*. That is the Holy Sciptvres in the Olde and Newe Testament.

[KÁROLI Gáspár] 1590 (1981): *Szent Biblia, az az Istennek O és Wy testamenvanac prophétác es apostoloc magiratott szent könyvei. Magyar nyelwre fordittattot egészen és wyonnan, az*

<sup>22</sup> DILLISTONE, F. W.: *The Christian Understanding of the Atonement*. Disgwell Place, James Nisbet and Co. Ltd, 1967.

<sup>23</sup> GUNTON, Colin E.: *The Actuality of the Atonement. A Study of Metaphor, Rationality and the Christian Tradition*. London T. T. Clark, 1998.

<sup>24</sup> *The Glory of the Atonement*. (Eds.: HILL, Charles E. – JAMES, Frank A. III. Downers.) Grove, IL, InterVarsity Press, 2004.

<sup>25</sup> *The Nature of the Atonement. Four Views*. (Eds.: James BEILBY and Paul R. EDDY. With Contributions by Gregory A. Boyd, Joel B. Green, Bruce R. Reischenbach and Thomas R. Schreiner.) Downers Grove, IL, Intervarsity Press, Academic, 2006; *Atonement and Violence. A Theological Conversation*. (Ed.: John SANDERS.) Nashville, Abington Press, 2006. Az előzőben George A. Boyd a „Christus Victor”, Thomas R. Schreiner a helyettes büntetés kérdését, Bruce R. Reichenbach a gyógyító nézetet és Joel B. Green a kaleodoszkopikus nézetet szövegezte meg. Az utóbbiban J. Denny Weaver, Hans Borsemá, Thomas Finger és T. Scott Daniels mondják el véleményüket Anzelmról és az erőszak számos kérdéséről.

Istenec Magyar országban való Anya szent Egyházának épülésére. 1-2. Vizsoly (Magyar Helikon).

[A King James Version] (1611): *The Holy Bible, Conteyning the Olde Tesatement, AND THE NEW: Newly Translated out of the Originall tongues: witt the former Translation diligently compared and reuised by his Maiesties special Comandement Appointed to be read in Churches.* London, Robert Barker.

*Novum Testamentum Graece*, 26. Aufl. (1979): Eds.: Post Erberhard NESTLE et Erwin NESTLE Kurd ALAND, Matthew BLACK [ET AL.]. Stuttgart, Deutsche Bibelstiftung.

*BibleWorks* 6.00.

TYNDALE, William 1525 (1926): *The Beginning of the New Testament. Translated by William Tyndale 1525.* Facsimile of the Unique Fragment of the Uncompleted Cologne Edition. (Ed.: A. W. POLLARD.) Oxford.

TYNDALE, William 1526a (2000): *The New Testament. Translated by William Tyndale. The Text of the Worms edition of 1526 in original spelling.* (Ed.: W. R. Cooper.) The British Library.

TYNDALE, William 1526b (2008): *The New Testament.* A Facsimile of the 1526 Edition. Translated by William Tyndale with an Introduction by David Daniell. The British Library, Hendrickson Bibles.

TYNDALE, William 1528a (1848): The Parable of the Wicked Mammon. In: *Doctrinal Treatises and Introductions to Different Portions of the Holy Scripture by William Tyndale.* (Ed.: Henry Walter.) Cambridge, The Parker Society, 37-126.

TYNDALE, William 1528b (2000): *The Obedience of a Christian Man.* (Ed.: David Daniell.) London, Penguin Books, 2000.

TYNDALE, William 1530a (1848): A Pathway into the Holy Scripture. In: *Doctrinal Treatises and Introductions to Different Portions of the Holy Scripture by William Tyndale.* (Ed.: Henry Walter.) Cambridge, The Parker Society, 42. 1-28.

TYNDALE, William 1530b (1849): The Practice of Prelates. In: *Expositions and Notes on Sundry Portions of the Holy Scripture to ther with The Practice of Prelates.* (Ed.: Henry Walter.) Cambridge, The Parker Society, 43. 237-344.

TYNDALE, William 1531 (1850): *An Answer to Sir Thomas More's Dialogue.* (Ed.: Henry Walter.) Cambridge, The Parker Society, 44.

TYNDALE, William 1531b (2000): *An Answer Vnto Sir Thomas Mores Dialogue.* (Ed.: Anne M. O'Donnell, S. N. D. - Jared Wicks, S. J.; The Independent Works of William Tyndale. Volume 3.) Washington, D. C., The Catholic University of America Press.

TYNDALE, William 1531b (1849): Exposition of the First Epistle of St John. In: *Expositions and Notes on Sundry Portions of the Holy Scripture to ther with The Practice of Prelates.* (Ed.: Henry Walter.) Cambridge, The Parker Society, 43. 136-225.

TYNDALE, William 1533 (1849): *An Exposition Uppon the V, VI, VI Chapters of Matthew.* In: *Expositions and Notes on Sundry Portions of the Holy Scripture to ther with The Practice of Prelates.* (Ed.: Henry Walter.) Cambridge, The Parker Society, 43. 3-132.

TYNDALE, William 1534a (1989): *Tyndale's New Testament Translated from the Greek by William Tyndale in 1534.* In a modern spelling edition and with an introduction by David Daniell. New Haven and London, Yale University Press. 13-16.

TYNDALE, William 1534b (1992): *Tyndale's Old Testament.* In a modern spelling edition and with an introduction by David Daniell. New Haven, Yale University Press, 1992.

### Másodlagos források

- BALÁZS, Károly (1998): *Újszövetségi szómutató szótár*. Budapest, Logos Kiadó.
- BARNETT, Mary Jane (1998): From the Allegorical to the Literal (and Back Again). Tyndale and the Allure of Allegory. In: *Word, Church and State [...]* (1998). 63-73.
- BONE, G. D. (1938): Tindale and the English language. In: L. Greenlade: *The Work of William Tyndale*. London and Glasgow, Blackie and Son.
- CLEBSCH, William A. (1964): *England's Earliest Protestants 1520-1535*. New Haven, Yale University Press.
- CUMMINGS, Brian (1998): The Theology of Translation: Tyndale's Grammar. In: *Word, Church and State [...]* (1998). 36-59.
- CUMMINGS, Brian (2002): *The Literary Culture of the Reformation. Grammar and Grace*. Oxford, Oxford University Press.
- DANIELL, David (1994): *William Tyndale. A Biography*. New Haven and London, Yale University Press.
- DAY, John T. (1991): Proper Guidance in Reading the Bible: Tyndale's. *A Pathway into Holy Scripture*. In: *Moreana*, (28.) 131-144.
- DICK, John A. R. (1991): To trye his true frendes: Imagery and Argument in Tyndale's. The Parable of the Wicked Mammon. In: *Moreana*, (28.) 69-82.
- DICK, John A. R. (1991): To Dig Again the Wells of Abraham: Philology, Theology and Scripture in Tyndale's. The Parable of the Wicked Mammon. In: *Moreana*, (28.) 39-52.
- DICKENS, A. G. (1989<sup>2</sup>): *The English Reformation*. University Park, PA, The Pennsylvania University Press.
- FABINY, Tibor (2003-2004): **This Day is Health Come Unto This House. When „Health” Disappears in Favour of „Salvation” in: William Tyndale's Two Translations of the New Testament (1526 and 1534)**. In: *What does it mean?* (Ed.: Kathleen E. Dubs.) Piliscsaba, Pázmány Péter Catholic University. (Pázmány Papers in English and American Studies Volume 3.) 116-138.
- FABINY, Tibor (1995): Utószó. William Tyndale és az angol reformáció. In: William Tyndale, *A Szentíráshoz vezető ösvény. / A Pathway Into the Holy Scripture (1531)*. (Magyar Luther Füzetek 9.) Magyarországi Luther Szövetség. 68-85.
- FABINY, Tibor (2007a): Lelki Izsák Ábrahám kútjánál. In: *Mózes törvénye – Krisztus törvénye*. (Szerk.: Benyik György.) Szeged, JATEPress. 83-96. (Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia előadaskötete)
- FABINY, Tibor (2007b): Church Paradigm versus Scripture Paradigm in the Debate of Sir Thomas More and William Tyndale. In: *Representing Religious Pluralization in Early Modern Europe*. (Eds.: Andreas Höfele, Stephan Laqué, Enno Ruge, Gabriela Schmidt.) Münster, Lit-Verlag. (Pluralisierung & Autorität) 15-43.
- HAMMOND, Gerald (1980): William Tyndale's Pentateuch: Its Relation to Luther's German Bible and the Hebrew Original. In: *Renaissance Quarterly*, (33.) 351-385.
- Martin Luther és William Tyndale Pál Rómaiakhoz írt leveléről. / Martin Luther and William Tyndale on Paul's Epistle to the Romans* (2008): Szerk: MIKESY András. Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bölcsészettudományi Kar.
- O'DONNELL, Anne M. (1991): Philology, Typology and Rhetoric in Tyndale's *Exposition upon the V, VI, VII Chapters of Matthew*. In: *Moreana*, (28.) 155-164.

- PARKER, Douglas (1998): Tyndale's Biblical Hermeneutics. In: *Word, Church and State [...] (1998)*. 87-101.
- SMEETON, Donald Dean (1986): *Lollard Themes in the Reformation Theology of William Tyndale*. Kirksville, Journal Publishers. (Sixteenth Century Essays and Studies Vol. VI. Sixteenth Century)
- TRUEMAN, Carl (1994a): Pathway to the Reformation: William Tyndale and the Importance of the Scripture. In: *A Pathway Into the Holy Scripture*. (Eds.: P. E. Satterthwaite and D. F. Wright.) Wm. B. Eerdmans.
- TRUEMAN, Carl (1994b): *Luther's Legacy: Salvation and the English Reformers, 1525-1556*. Oxford, Oxford University Press.
- Tyndale's Testament* (2002): Eds.: ARBLASTER, Paul – JUHÁSZ Gergely – LATRÉ, Guido. Belgium, Turnhout, Brepols.
- William Tyndale and the Law* (1994): Eds.: DICK, A. R. – RICHARDSON, Anne. (Volume XXV of Sixteenth Century Essays and Studies)
- Word, Church and State* (1998): Eds.: DAY, John T – LUND, Eric – O'DONNELL, Anne M. Washington, D. C., The Catholic University of America Press. (Tyndale Quincentenary Essays)



# Bach zenei exegetikája\*

GÖNCZ ZOLTÁN

*A szentkönyvek fundamentuma a rend.  
(Hamvas Béla)<sup>1</sup>*

67

*Johann Sebastian Bach élete és életműve a Biblia szolgálatában, igézetében állott. Zenéje – földöntúli szépsége, intenzitása folytán – különösen méltónak bizonyult az Ó- és az Újtestamentum üzeneteinek továbbítására. A Biblia „kódjai”, szimbólumai nemcsak Bach szakrális kompozícióban, de világi zenéjében is felbukkannak; egy keresztet kirajzoló dallam, jellegzetes „bibliai” számok (tíz parancsolat, tizenkét apostol stb.) alkalmazása, vagy emblematisz koráldallam-idézetek formájában. A különféle szimbólumok konkrét zenei megjelenése azt mutatja, hogy Bach különösen figyelmesen, éles szemmel olvasta a szent szövegeket, zenéjével egyenesen értelmezve azokat.*

## 1. Számszimbolikai utalások a szakrális művekben

Bach műveiben a témaelhangzások száma gyakorta szimbolikus jelentéssel bír. Egy ismertebb példát említve: A *Máté-passió*ban Jézus „Bizony mondom néktek, ti közületek egy elárul engem” kijelentésére 11-szer hangzik el a kórusban a tanítványok kérdése: „Én vagyok-e az, Uram?” A hallgató tizenkettedik, aki csak percekkel később kér-

---

\* A tanulmány – tágabb kontextusban – teljes egészében olvasható a szerző 2009-ben megjelent könyvében: *Bach testamentuma. A fűga művészete filozófiai-teológiai háttéréről*. Gramofon Könyvek. 2009.

<sup>1</sup> HAMVAS BÉLA: *Patmosz III: Az életmű*.

dezi (illetve a dallamirány megfordulása érzékelteti: valójában *beis-meri*) ugyanezt – természetesen Júdás. (Máté 26,21-25)

Allegro

S Herr, bin ich's, bin ich's, bin ich's, Herr, bin ich's, Herr, bin ich's.

A Herr, bin ich's, bin ich's, Herr, bin ich's, bin ich's, bin ich's, Herr, bin ich's?

T Herr, bin ich's, bin ich's, Herr, bin ich's, bin ich's, bin ich's, Herr, bin ich's, bin ich's?

B Herr, bin ich's, bin ich's, Herr, bin ich's, bin ich's, bin ich's?

1. ábra: Máté-passió, BWV 244: 15.

Egy másik – eddig feltáratlan – rejtett összefüggés a *Magnificat*ban, az *Omnes generationes* (Minden nemzedék) kórustételben található (BWV. 243: 4). Bach itt Jézus nemzetségtábláját jeleníti meg, de érdekes módon nem a *Magnificat* szövegét egyébként is tartalmazó Lukács-evangélium alapján (ott a nemzedékek száma 77), hanem Máté evangéliuma alapján: „Így a nemzedékek száma: Ábrahám-tól Dávidig tizennégy nemzedék, Dávidtól a Babilonba való elhurcolásig tizennégy nemzedék, és a Babilonba való elhurcolástól Krisztusig tizennégy nemzedék.” (Máté 1,17) Az összes nemzedék kiszámítása nem okoz nehézséget:  $3 \cdot 14 = 42$ . A mondat azonban valódi „csúsztatást” tartalmaz, ugyanis „a Babilonba való elhurcolás” után a nemzedék-számolás ugyanazzal a személlyel, ismét Jekonjással kezdődik, így tehát a második és harmadik 14-es csoport összecsúszik. Ábrahám, Izsák, Jákob, Júda, Fárezs, Heszróm, Arám, Aminádáb, Nahson, Szalmón, Boáz, Óbéd, Isai, Dávid, Salamon, Roboám, Abijjá, Ászá, Jósafát, Jórám, Uzziás, Jótám, Áház, Ezekiás, Manassé, Ámón, Jósijás, *Jekonjás*, Sealtiel, Zerubbábel, Abihud, Eljákim, Azzur, Cádók, Jákin, Elihud, Eleázár, Mattán, Jákob és József után valójában 41. nemzedékként születik meg Krisztus.

Az első 14 témabelépés markáns zárlattal különül el az utána következő, egyre tumultuózusabb szakaszoktól. A 33. (!) témaelhangzást követő újabb zárlat után (a 21. ütemtől) a kánonszerű belépések már negyedenkéntire sűrűsödnek, majd a 24. ütemben a két felső tematikus szólam teljesen fedésbe kerül, összecsúszik (!) (*canon sine pausis*). Ha e





nálatosan kevésbé meggyőző eredménnyel. 1990-92 között keletkezett rekonstrukciómban<sup>3</sup> a szimmetriaelv – mint prekonceptió – elvetése, ugyanakkor a zenei-ellenponttani szempontok középpontba helyezése paradox módon mégis – egy addig elképzelhetetlenül összetett (Bach életművében is egyedülálló) – szimmetrikus alapszerkezetet bontakoztatott ki. E többszörösen rekurzív, fraktálgeometrikus struktúra feltárulásának egyik meghatározó jelentősége az, hogy rámutat, Bach e látszólag profán ciklusa, a kompozíció szinte időtlen zeneisége valójában mélyen a szakralitásban gyökeredzik.

E helyen talán nem felesleges még egyszer kihangsúlyoznom, hogy a rekonstrukció minden nem zenei természetű prekonceptiót, spekulációt tudatosan elvetett; emiatt a zenei anyag többszörösekor semmi zenei kívüli szempont nem érvényesült (tehát a Biblia sem, mint „sorvezető”). A tétel és a Szentírás közötti szoros kapcsolat megértéséhez továbbiakban a Biblia két meghatározó részét kell áttekintenünk, első-sorban azok struktúrájára koncentrálni.

## 2.1. A Genézis és az Apokalipszis szerkezete

A *Genézis I* „a filozófia történetének legtömörebb és tömörségében leggazdagabb műve; itt vetették fel először azt a kérdést, mely azóta a filozófia alapkérdésévé vált, hogy *miért van valami inkább, mint a semmi*” – hangsúlyozza a teremtéstörténet ontológiai aspektusát Heller Ágnes<sup>4</sup> Leibnizet idézve.

A Világ kezdete, a Biblia kezdete a „kezdetben” szóval kezdődik.

A teremtés hét fázisban történik meg.

A hetes tagolódás – rekurzív módon – a szöveg mikrostruktúrájában is tovább ismétlődik: *hét szóból áll az első mondat; hét kiejtett hangból (berésit) áll az első szó.*

<sup>3</sup> GÖNCZ Zoltán: A fuga művészete záró contrapunctusának rekonstrukciója. In: *Bach-tanulmányok* 2. 1993; Reconstruction of the Final Contrapunctus of The Art of Fugue. In: *International Journal of Musicology* 5, 1997, 25-93. – A rekonstruált tétel – kottával, folyamat-ábrával – meghallgatható-megnézhető az interneten: <http://www.youtube.com/watch?v=2sTsCtiUpno>; <http://www.youtube.com/watch?v=1DPqVVfm9JU&feature=elated>

<sup>4</sup> HELLER Ágnes: *Ímhol vagyok – a Genézis könyvének filozófiai értelmezései*. Budapest, Múlt és Jövő Kiadó, 2006. 43.

A teremtés első részében (az első három napon) a szétválasztás, majd a második részben e szétválasztott terek kitöltése zajlik.<sup>5</sup> Ugyanakkor bizonyos szimmetria is megfigyelhető a szétválasztó és betöltő fázisok között: világosság-nap, sötétség-csillagok, ég/víz/föld-madarak/halak/csúszómászők.

„1. nap”: világosság/sötétség (nappal/éjszaka)

„2. nap”: ég/víz

„3. nap”: víz/föld (+ növények)

„4. nap”: + nap, csillagok

„5. nap”: + madarak, halak, csúszómászők

„6. nap”: + ember

„7. nap”: teljesség

Míg a Genézis I áttekinthetően tagolt, az Apokalipszis a Biblia legösszetettebb szerkezetű írása. Mintegy 2000 utalást tartalmaz a Szentírás különféle szövegeire, anélkül, hogy azokból szó szerint idézne. Jóllehet *A Jelenések könyvének* struktúráját illetően nincs egységes álláspont, a hetes szám meghatározó szerepe már első olvasásra feltűnik.

A 22 fejezet maga hét nagyobb egységre tagolódik: I. Prolóógus – Hét levél (1-3. fejezet) II. Hét pecsét (4-7. fejezet) III. Hét harsonaszó (8-11. fejezet)<sup>6</sup> IV. Megszámlálatlan látomások (A sárkány harca) (12-14. fejezet) V. Hét csésze (15-18. fejezet) VI. Megszámlálatlan látomások (Az ítélet) (19-20. fejezet) VII. Új ég, új föld – Epilógus (21-22. fejezet).<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Egészen pontosan: a víztől „éppen” elválasztott föld növényekkel való betelepítése már a 3. végén elkezdődik.

<sup>6</sup> Az egységek „pontos” elhatárolása szinte lehetetlen, ugyanis a látomás-ciklusok gyakran egymásba csúsznak. Az első harsona valójában a 8. fejezet 7. versében szólal meg. Maga a 8. fejezet a hetedik pecsét feltörésével kezdődik (8,1), majd a következő látomás-ciklus előkészítésével folytatódik (8,2-6).

<sup>7</sup> Abraham Calov – Bach által behatóan tanulmányozott – bibliakommentárjában szintén hét nagy egységre osztja a fejezeteket, azonban a III. és VI. tömb között más tagolást alkalmaz: I. Prolóógus – Hét levél (1-3. fejezet) II. Hét pecsét (4-7. fejezet) III. Hét (hat) harsonaszó (8-9. fejezet) IV. Hét mennydörgés és a hetedik harsonaszó (10-11. fejezet) V. A sárkány harca (12-14. fejezet) VI. Hét csésze és az ítélet (15-20. fejezet) VII. Új ég, új föld – Epilógus (21-22. fejezet). *Die Heilige Bibel nach D. Martin Luther*. Kommentiert von D. Abraham Calov. Wittenberg, 1681.

A IV. és a VI. rész megszámlálhatlan látomásai is hét-hét jelenetre oszthatóak, azonban itt a ciklusok nincsenek megszámozva, s a határok is meglehetősen bizonytalanok.

A Jelenések szerkezetét több exegéta<sup>8</sup> nagyívű palindrom-formaként<sup>9</sup> írja le, amelynek központi, (IV.) kulminációs része a napba öltözött asszony és a sárkány mitologikus történetétől az eszkatologikus aratásig terjed. E valóban drámai, horrorisztikus látomás-ciklus után a pusztítás ugyan tovább folytatódik, egyre kiterjedtebbé válik, azonban annak leírása egyre kevésbé részletgazdag. A 20. fejezetben az idő mintegy kitágul: a történések egyre nagyobb időszakokat fognak át; az események az elbeszélés-időben egyre gyorsabban haladnak a beteljesedés felé. A „nagyforma” tehát kettős természetű: 1) a drámai intenzitást figyelembe véve *hídszerkezetként*, 2) a megsemmisülés kiterjedését tekintve egy szinte folyamatos, az Utolsó ítéletig, illetve a világ újjáteremtéséig feltartóztathatatlanul fokozódó *crescendóként* írható le.<sup>10</sup>

A Jelenések hetes tömbjeinek egymáshoz való viszonya, és belső „finomszerkezete” nagyon összetett. Az első látomás-ciklusban a pecsétek feltörését egyre iszonyatosabb pusztítás követi; a katasztrófa mértéke a hatodik pecsétnél már kozmikus méreteket ölt, így az utolsó feltörése elképzelhetetlen kataklizmát sejtet. A Jelenések szerzője azonban itt a fokozás új elemét alkalmazza: a várakozással ellentétben a drámai események fél órára abbamaradnak, csend lesz.<sup>11</sup>

A hetedik pecsét feltörésével aktiválódik az annihiláció következő hetes ciklusa; e második ciklus (Hét harsonaszó) az elsőbe ágyazódik, abból bomlik ki (rekurzió). A hetes egységek egymásba illesztése (rekurziója) ebben a második „rétegben” is – még mélyebbre hatolva – tovább folytatódik: a hatodik harsonaszó után hét mennydörgés hal-

<sup>8</sup> Pl. Ekkehardt MÜLLER: *Microstructural Analysis of Revelation 4-11*. Andrews University Seminary Doctoral Dissertations Series 21. Berrien Springs MI, Andrews Univ. Press, 1994.

<sup>9</sup> A palindrom helyett leginkább a „kiazmus” illetve „kiaztikus szerkezet” kifejezést használják.

<sup>10</sup> Hasonlóan „kettős-szerkezetű” a *Genesis 1* is: a) folyamatosan fejlődik, alakul a 7-ik, új minőséget, teljességet hozó „pihenő” napig; b) a tevékeny 6 „nap” szimmetrikusan oszlik 3 szétválasztó és 3 betöltő aktussá.

<sup>11</sup> A váratlanság, más irányba kanyarodás, elhalasztódás, felfüggesztés, egyfajta bibliai „suspense” végig jellemzője marad a Jelenések dramaturgiájának.

latszik (10:3), azonban ezek jelentésének leírása ekkor még megtiltatik (újabb elhalasztódás).<sup>12</sup>

A Jelenésekben a megsemmisülés folyamata egyszerre rendezett és kaotikus, az egymásba illeszkedő, egymásra utaló víziók struktúrája szinte „fraktál-káosz”-szerűen szerveződik.

A Jelenésekben az idő mintegy visszafelé halad, egyfajta *negatív teremtés* zajlik. Ezt a teremtésre való utalást – a konkrét nyelvi hivatkozások mellett – erősíti a hét nagy dramaturgiai egység, amelyeknek szinte mindegyik részletében meghatározó a hetes szám:

I: 7 egyház, 7 lélek (1,4), 7 gyertyatartó (1,13), 7 csillag (1,16), 7 levél (2,1-3,22),

II: 7 fáklya, 7 szellem (4,5), 7 pecsét (5,1), 7 szem, 7 szarv (5,6), sőt: 7-tagú poliszindeton (5,12),

III: 7 angyal, 7 harsona (8,2), 7 mennydörgés (10,3), 7 ezer ember (11,13),

IV: 7 fej, 7 korona (12,3),

V: 7 angyal, 7 csapás (15,1), 7 csésze (15,7), 7 fej (17,9), 7 hegy, 7 király (17,9).

VI: Feltűnő, hogy a hetes szám a hatodik résztől már nem szerepel,<sup>13</sup> az utolsó részben a kiemelt mérték a tizenkettes lesz:

VII: 12 kapu, 12 angyal, 12 törzs (21,12), 12 alapkö, 12 apostol, 12 név (21,14), 12 ezer stádium (21,16), 12 drágakő (21,19-20), 12 gyöngy (21,21), 12 gyümölcs (22,2).

A szám megváltozása kihangsúlyozza az újateremtés utáni, az előző világtól gyökeresen eltérő viszonyokat, az „új paradigmát”. E radikális változás ugyanakkor gyengíteni látszik a palindrom-elvet és a rekurzitívitást, amely ennek ellenére – egy újabb, még átfogóbb *szimmetria* megjelenésével – éppen a szélső tömbökben valósul meg legnyilvánvalóbban.

A Teremtő – majd Krisztus – öndefiníciója – „*Én vagyok az alfa és az ómega, a kezdet és a vég*” – a szimmetriát a legvégsőig terjeszti ki rekurzív módon. Ez a kijelentés – szimmetrikus tartalmát a Jelenések formájában is érvényre juttatva – a prófécia *kezdetén* (1,8; 1,11) és *végén* (21,6; 22,13) jelenik meg.

<sup>12</sup> Több kommentátor szerint ezek kifejtése az V. részben (a hét utolsó csapást tartalmazó csésze kiöntésével) folytatódik.

<sup>13</sup> Kivéve egy visszautalást az V. fejezet hét angyalának egyikére (20,9).



kettőzve – a teljes mű  $(1+2+3+4+4^{\text{inv}})$ . Mivel a 7 elhangzás fontos szerepet kap a formálás, a szerkezet tagolása során, fogalmazhatunk úgy is, hogy ezen a 7-szer elhangzó 7-hangú „téma pilléren” alapul – rekurzív módon – az egész kompozíció.<sup>14</sup>



5. ábra: Két szinten egymásba illeszkedő 7-es rekurzió

A témaelhangzások száma nagy valószínűséggel a *Contrapunctus* 14-ben is szimbolikus jelentést hordoz. Az első részfugában az első téma 24-szer hangzik el. A 2. – középső – témapillér pontosan felezi a be-lépéseket, kettéosztva a 24 témát (12+12). Lehetséges, hogy e 24 téma a nap 24 óráját szimbolizálja? Lehetséges, hogy a felezés a 24 órából álló nap kettéosztását jelképezi? Egyáltalán: a teremtés kezdetét, az idő kezdetét: „...elválasztotta a világosságot a sötétségtől. A világosságot nappalnak nevezte, a sötétséget pedig éjszakának. Azután este lett és reggel: az első nap.” (Gen. I: 4-5) Ha így van, akkor a hetes pillérszerkezet szimbólumrendszere a továbbiakban is igen plasztikusan leképzi a Genézis I folyamatát, amelynek – mint az előző fejezetben láthattuk – első részében a szétválasztás, míg második részében a kitöltés megy végbe:

„4. nap”: 1+2. téma // + nap, csillagok

„5. nap”: 1+2+3. téma // + madarak, halak, csúszómászók

„6. nap”: 1+2+3+4. téma // + ember

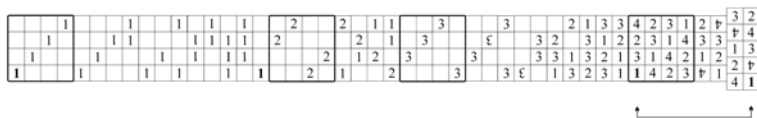
„7. nap”: 1+2+3+4+tükrözött 4. téma // teljesség

<sup>14</sup> „Az Előírások és alapelvek a számozott basszus avagy kíséret négyzólamú játszásához... muzsikustanítóanyai számára című szövegben Bach a generálbasszust mint »a zene legtökéletesebb alapját« definiálja. [...] Bach »okról, indítékról« (*causa, Ursache*) beszél, és a generálbasszus »alapelveit« (*Grundsätze*) mint a zene fundamentális elemét méltatja. (A *Grundsatz* terminust a görög *axióma* és a latin *principium* fordításaként Christian Wolff vezette be.) Olyasféléképpen, ahogy filozófus kollégái a bölcsélet *principium*ait, Bach a zenét vezérlő alapelveket derítette föl, vizsgálta és tanította – nemcsak fizikai, technikai, hanem spirituális és érzelmi szemszögből is. Mert hiszen a végső cél elérése érdekében a zeneszerzőnek – ahogy Bach tanítványa, Lorenz Christoph Mizler megfogalmazta – »kel-lőképpen értenie kell a hangokhoz és az emberi érzelmekhez.«” WOLFF, Christoph: *Johann Sebastian Bach. A tudós zeneszerző*. Budapest, Park Könyvkiadó, 2004. 353-354.



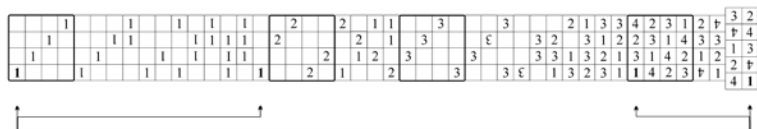


Az *utolsó* részfúgában az 1. téma *első* és *utolsó* belépése azonos:



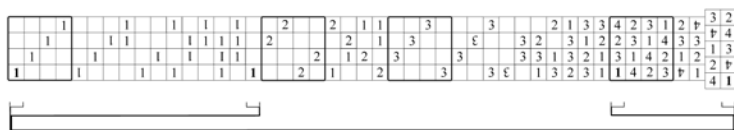
8. ábra: *Contrapunctus 14* – a 4. részfúga szimmetriája

Látható, hogy az 1. téma belépései a teljes fúgát tekintve kétszintes rekurziót képeznek: A teljes fúga *első* és *utolsó* részfúgájában az 1. téma *első* és *utolsó* belépése azonos:



9. ábra: *Contrapunctus 14* – a teljes fúga kétszintes rekurzív szimmetriája

Mivel azonban az 1. téma maga is középpontosan szimmetrikus, a kezdet és a vég azonossága egészen „atomi szinten” is érvényre jut. A három szinten egymásba illeszkedő teljes rekurziót leírva: A teljes fúga *első* és *utolsó* részfúgájában az 1. téma *első* és *utolsó* belépésének *első* és *utolsó* hangja azonos:



10. ábra: *Contrapunctus 14* – a teljes fúga háromszintes rekurzív szimmetriája

Mire vonatkozhat ez a fundamentális „D”-hang-atomtól a mű teljes univerzumáig ívelő, az egész kompozíciót átható szimmetria? A *Contrapunctus 14* egymásba illeszkedő szimmetria-boltozatai a Jelenésekben megfogalmazott – a teljes Szentírást rekurzívan magába foglaló (!) – kijelentésre mutatnak: „Én vagyok az alfa és az ómega, az első és az utolsó, a kezdet és a vég”.



# Gondolatok a kinyilatkoztatásról és a Szentírásról

(Lk 12,57)

GROMON ANDRÁS

79

A vallás világán belül az egyik legizgalmasabb jelenség a kinyilatkoztatás (más szóhasználat: a kijelentés), amin azt értjük, hogy *Isten kinyilvánítja, megmutatja magát, elgondolásait, szándékait*. Mihelyt felteszünk azonban a kérdést: kiknek és hogyan, számtalan probléma vetődik fel. Ezek közül vegyünk szemügyre most néhányat.

*A világ minden vallása valamilyen kinyilatkoztatásra vezet vissza eredetét.* Minden vallás hívei meg vannak győződve arról, hogy Isten szólt hozzájuk, megnyilatkozott, tanítást adott nekik – egy-egy különleges személy (sámán, próféta, törzsfőnök) közvetítésével, aki pedig látomásban, hallomásban, álomban, belső hang vagy valamilyen természeti jelenség révén kapta a kinyilatkoztatást. Ezt a kinyilatkoztatást aztán hosszú időn keresztül szóban adják tovább, szájról-szájra terjed, majd ez a „*szent hagyomány*” írott formában, „*szentírások*” alakjában is megjelenik (ahol van írásbeliség). Természetesen korán fölvetődik – problémaként és feladatként egyaránt – a kinyilatkoztatás őrzésének és magyarázatának ügye. Mindenesetre egy ideig alakul, változik, gazdagodik az illető kinyilatkoztatás, de többnyire „lezárják” valamikor („kánont” hoznak létre), s attól kezdve nem szabad változtatni rajta.

Ha kinyilatkoztatásról beszélünk, az egyik legfontosabb kérdés, hogy mi lehet a *kinyilatkoztatás mércéje, hitelességének kritériuma*, de kü-

lönösen is izgalmas ez, ha arra gondolunk, hogy gyakorlatilag minden vallás a saját kinyilatkoztatását tartja egyedül hitelesnek, vagy legalábbis a leghitelesebbnek.

Ami engem illet, gyakorlatilag megelégszem *három egyszerű szemponttal*. Mind a három Jézustól származik. – Az első a *józan paraszti ész*. Ezt a kritériumot akkor fogalmazta meg Jézus, amikor teológiailag műveletlen hallgatóitól elvárta, hogy saját maguktól meg tudják ítélni, mi az, ami Isten előtt helyes (*to dikaion* – Lk 12,57). Minél fantasztikusabb, elképzelhetetlenebb, körmönfontabb, érthetlenebb valami, vagy csak a „beavatottak” számára érthető, annál kevésbé valószínű, hogy Istentől jövő üzenet. – A második az *egybecsengés az általános lelkiismerettel*. Úgy is mondhatnám, az erkölcsi élet „aranszabálya” egyúttal a kinyilatkoztatások mérlegelésének is aranszabálya: „Mindazt, amit akartok, hogy veletek cselekedjenek az emberek, tegyétek velük” (Mt 7,12). Ami ezzel az alapelvvel és az ebből levonható következtetésekkel összhangban van, az kinyilatkoztatásnak tekinthető, ami nincs, az nem. – A harmadik: „Gyümölcsseikről ismeritek fel őket” (Mt 7,16). Vagyis *nem az elmélet, hanem a tettek a döntőek*: a jézusi mintájú, az ellenségre is kiterjedő (!) szeretet cselekedetei. Amikor valaki például szent háborúra buzdít, biztosan nem Isten tolmácsa, legyen egyébként bármekkora „misztikus” és hívják akár Clairveaux-i Szent Bernátnak is.

Egy másik fontos mozzanat a kinyilatkoztatással kapcsolatban, hogy *a kinyilatkoztatás nem lehet egyszeri vagy időszakos esemény, hanem állandó folyamat*. Isten nyilvánvalóan mindenkinek meg akarja mutatni, ki akarja nyilatkoztatni magát, és „egyre jobban” meg akarja mutatni magát (aminek persze csak „felőlünk nézve” van értelme). Következésképpen nem szabad azt feltételeznünk, hogy csak egyeseknek (a „kiválasztott” személyeknek, csoportoknak vagy népeknek) mutatkozik meg, és hogy a kinyilatkoztatás valamikor is véget ér, vagy ahogy szaknyelven mondják, „lezárul”. Isten állandóan közeledik az emberhez, állandó feltárulkozásban van.

Az igazi kérdés inkább az: Mi mennyire vagyunk nyitottak, befogadóképesek? Mi mit és mennyit teszünk annak érdekében, hogy fölismerjük Isten megnyilatkozásait, hogy fejlesszük érzékünket azok fölismerésére?

„Szentírásnak” az *írásba foglalt kinyilatkoztatást* nevezzük, amit aztán „Isten igéjének, szavának”, „az emberekhez intézett isteni üzenetnek” is szoktak mondani.

Régen úgy gondolták, de sajnos még ma is sokan gondolják, hogy a Szentírás (az egyszerűség kedvéért maradjunk most a kereszténység szentírásánál, az Ó- és Újszövetséget tartalmazó Bibliánál, de mondánivalóink többé-kevésbé érvényes a Koránra és más szent könyvekre is) „égből pottyant könyv”, azaz hogy Isten eleve kiválasztotta a szent írókat, és mintegy lediktálta nekik mondánivalóját (ennek szakkifejezése a sugalmazás), és ezért a Szentírás minden szava igaz, hiszen „Isten igéje”, következőképpen sem hozzátenni, sem elvenni belőle nem szabad semmit, „szó szerint” el kell fogadni.

Természetesen nem volt ilyen egyszerű a dolog, és a kutatások alapján ma már nemcsak feltételezhető, hanem igazolható is, hogy a *Szentírás ugyanolyan természetes módon keletkezett, mint más irodalmi alkotások*. Konkrétan: hívő emberek *írásba foglalták* vallási gondolataikat, élményeiket és tapasztalataikat, amelyek természetesen tartalmaz(hat)tak Istentől jövő, igaz gondolatokat és üzeneteket, de ezek mellett a saját emberi gondolataikat, elképzeléseiket, téveszméiket, vágyálmaikat, stb. is. – Ezeket az írásműveket *olvasták, majd másolták* a többi hívők, esetleg a hívő közösség is olvasta az istentiszteleteken; mindenesetre eredetileg maguk a szerzők sem tudták, hogy ők „szentírást” írnak, és a közösség sem úgy kezelte ezeket az írásokat, hiszen folyamatosan alakították, csiszolták: kiegészítették, javították, színezték őket stb. – A következő szakaszban kezdték *összegyűjteni* a szóban forgó írásokat, amelyekből aztán több évszázados folyamat végén összeállt a „végérvényes” Szentírás. (Ma már azonban azt is látjuk, hogy ez részben irányított folyamat volt: különböző gondolkodású, felfogású személyek és „pártok” harcoltak azért, hogy a nekik megfelelő írások legyenek benne, a nem megfelelőek maradjanak ki, és így tovább.) – Végül a legfelső egyházi körök *lezárták* a gyűjteményt, és ettől kezdve az tévedhetetlen „szentírásnak” számított.

Azt jelenti-e mármost mindez, hogy már a Szentírás sem „szentírás”? Pontosán. De azt nem jelenti, hogy a Szentírásban ne lenne benne valóban Isten üzenete, kinyilatkoztatása is, vagy hogy azt ne lehetne kihámozni belőle – csak sok és fáradságos munka szükséges hozzá...

Azt hiszem, tanulságos lesz, ha mindezek után röviden áttekintjük még, *hogyan viszonyult Jézus saját vallásának Szentírásához*, amit mi Ószövetségnek nevezünk. A legalkalmasabb, s egyúttal „leglátványosabb” példa is alighanem a názáreti eset (Lk 4,16-30).

Az egyik szombaton Jézus szokása szerint bemegy a zsinagógába, szólásra jelentkezik, és Izajás próféta könyvéből olvas fel egy szakaszt. Ez azt mutatja, hogy számára is valamiféle tekintély, kiindulópont a Szentírás. De ha összehasonlítjuk a Lukács evangéliuma szerint általa felolvasott szöveget Izajás eredeti szövegével, akkor két megdöbentő dolgot tapasztalunk. Az egyik: Jézus *hozzátett egy félmondatot* a Szentírás eredeti szövegéhez. A „szabadulást hirdessek a raboknak” után betoldotta: „...hogya a vakok/ elvakítottak ismét látni tudjanak”. A másik: Jézus *elvett egy félmondatot* a Szentírás eredeti szövegéből. A „hirdessem az Úr kegyelmének esztendejét” után kihagyta: „...és beszűjének napját”.

Ezzel valami többszörösen rettenetes dolgot művelt: *hozzányúlt a szent szöveghez* – a teljes nyilvánosság előtt – az *istentiszteleten* – s nemcsak a magyarázatban (ami akkor és ott nem lett volna különösebb dolog), hanem már magában a *fölolvasásban!* (Szegény Jézus! Ha tudta volna, amit majd a Jelenések könyvének végszerkesztője ír bele a műbe: „Aki ezekhez hozzátesz valamit, arra Isten rámeri a könyvben leírt csapásokat. Aki pedig elvesz valamit ennek a könyvnek a szavai-ból, annak Isten elveszi jogát az élet fájához”: 22,18-19.)

Ez azonban *nem volt egyedi eset* Jézus gyakorlatában.

A válás kérdésében *egyrészt elvetette* Mózes könyvének, azaz a Szentírásnak a tanítását, mondván, hogy Mózes csak az emberek keményszívűsége miatt engedte meg a válást (5Móz 24,1), *másrészt elfogadta* Mózes törvényének, azaz a Szentírásnak a tanítását, mondván, valóban Isten eredeti szándéka, hogy a férfi és a nő „egy testté legyen” (1Móz 2,24).

Ami a szombati munkaszünetet illeti, Mózes törvénye, azaz a Szentírás a legszigorúbban előírta azt (2Móz 20,8-11; 23,12; 5Móz 5,12-16); Jézus viszont *könnyedén fölébe helyezkedett*, mondván: „A szombat van az emberért, nem pedig az ember a szombatért” (Mk 2,27).

A bűnösökre vonatkozóan is kategorikusan rendelkezett Mózes törvénye, azaz a Szentírás: „Irtsd ki a gonoszt körödből!” (5Móz 17,7); Jézus viszont – a legteljesebb közösségvállalás jeleként is – számtalan-

szor ült egy asztalhoz korának megvetett és került „bűnöseivel”, a vámosokkal és utcanőkkel (pl. Mk 2,13-17; Lk 7,36-50).

Mit figyelhetünk meg tehát Jézus viselkedésében? Egyfelől azt, hogy *tisztelte a Szentírást*: fontos kiindulópont, eligazodási pont volt számára, Isten üzenetének egyik forrása; másfelől pedig azt, hogy *nem tisztelte a Szentírást*, amikor úgy látta, hogy az nem tükrözi hűségesen Isten gondolatait, szándékait, azaz nem kezelte tabuként, nem tartotta abszolútnak, és saját istenismerete (szerényebben fogalmazva: lelkiismerete) alapján fölülbírálta. Ezt a kétfajta viszonyulást összefoglalhatjuk úgy is, hogy Jézus *válogatott a Szentírásban*, vagyis úgy viselkedett, ahogy az „eretnekek” szoktak! Hiszen a „válogat” (a „kiemel, eltúloz”, illetve „eltávolít, kiküszöböl” jelentések összevonásaként) az egyik jelentése a görög *haireó* igének, amelyből a „heretikus” (*hairetikosz*), magyarul „eretnek” szó származik...

A keresztény/keresztyén embernek Jézus a példaképe – és ez érvényes a Szentíráshoz fűződő viszonyunkban is. A Szentírás tehát egyrészt mindig *vezérfonalunk marad* az Istennek tetsző élet útján, másrészt viszont *mi sem kezelhetjük tabuként*. „A betű öl, a Lélek tesz elevenné” (2Kor 3,6). A Szent Lélek, Isten Lelke vezet el minket fokról-fokra a teljes igazságra – olykor a Szentírás segítségével, olykor épp a Szentírás ellenére.





## Izajás csodaszere, a gyógyító füge

GYÖRY HEDVIG

A Bibliában két helyen is szó van egy betegségről, melyet fügével sikerült meggyógyítani. Mindkét esetben ugyanarról a csodáról olvashatunk. Hiszkija (Ezékiás), Júda királya halálos beteg lett, és az Úr Izajás prófétával rövidesen bekövetkező halálát tudatta vele. A király könyörgött az Úrhoz, aki megmásította elhatározását, és a prófétával újabb üzenetet küldött, melyben gyógyulást ígért a királynak és még 15 békés évet halála előtt. A próféta visszament Hiszkijához, és elmondta az örömhírt, majd *„Izajás meghagyta: Hozzatok nekem fügét! Vittek, s rátették a kelésre. Nyomban meggyógyult.”* (Kosztolányi István ford.) – olvashatjuk a további eseményeket a Királyok Második Könyvében (20,7). Valamivel bővebb leírást találunk ez utóbbi eseményről Izajás próféta könyvében, mely szerint *„majd így rendelkezett Izajás: Hozzatok ide egy fügés kalácsot, tegyétek rá a daganatra, s meg fog gyógyulni.”* (Izajás 38,21, Szénási Sándor ford.) A betegségre a Krónikák 2. könyvében is (32,24) történik utalás, de gyógyulásának módját ott nem említik.

Jelen munkában azt próbálom kideríteni, mi lehet a fent leírt kezelésnek a tudományos alapja, és vajon miért éppen fügét helyezett Izajás próféta a királyon levő kelésre vagy daganatra.

### Történeti háttér

A beteg Hiszkija (asszír nyelven Ha-za-qi-(i)a-ú) a Kr. e. 935 óta két részre szakadt zsidóság Júdában élő két törzsének egyik királya volt, akit több történeti forrás is említ. Tudjuk róla, hogy Kr. e. 729-716 között társuralkodó volt atyja, Acház mellett, majd utána egyedül uralkodott Kr. e. 687-ben bekövetkezett haláláig. Két cél lebegett szeme előtt.

A legfontosabbnak Jahve tiszteletének a helyreállítását tartotta, amit az asszír uralom meg akart szüntetni. A másik célja pedig az volt, hogy visszaállítsa országának az önállóságát – ez az adott helyzetben elengedhetetlen is volt a szabad vallásgyakorlathoz. A Bibliában három könyvben lehet olvasni életéről (2Királyok 18-20, Izajás 30-31, 36-39 és 2Krón 29-32). Ennek alapján kegyes, jóságos királynak ismerhetjük meg, akinek valóban sikerült országában Jahve kizárólagos tiszteletét biztosítani. Éppen ezért a környező népektől átvett vallási elképzeléseket és kultuszokat beszüntette és üldözte, és még Nechustánt, a Mózes által emelt réz kígyót is darabokra törte. A nép egységének a megőrzésére is gondot viselt, így a pászka ünnepére a jeruzsálemi hegyen gyűjtötte össze a zsidóságot. Ugyanakkor eredményesen szállt szembe a fenyegető asszír támadásokkal. Ennek során komoly építkezéseket is folytatott, hogy megerősítse Jeruzsálemet, és biztosítsa vízellátását. Jó kapcsolatokat ápolt a környező népekkel. Nagy híre volt csodával határos gyógyulásának, mely után babiloni követek tettek látogatást nála. Halála után fia, Manasse 12 éves korában követte a trónon.

Ez az időszak Egyiptom történetében konfliktusokkal teli korszak volt, az ún. Harmadik Átmeneti Korra esik, amikor az ország számos királyságra és fejedelemségre tagolódott szét.<sup>1</sup> Északon a 22-24. líbiai dinasztiák uralkodtak, a déli területek központja pedig Théba volt, ahol az Amon papság gyakorolta a legfőbb hatalmat, élükön „*Amon isteni feleségével*”, aki a núbiai kusita királyi családból került ki. Ezzel Felső-Egyiptom lényegében a kusita birodalom<sup>2</sup> folyamatos befolyása alatt állt. Egyiptom közel-keleti kapcsolatai ebben az időszakban természetesen jóval lazábbak voltak, mint a korábbi időszakban, de folyamatosan fennálltak.<sup>3</sup> Az egyes királyságok külön-külön is kereskedtek, tartottak fenn diplomáciai kapcsolatot vagy hadakoztak, ahogy a helyzet szűk-ségessé tette, éppúgy, mint a tőlük független „etiópok”, ahogy néha a

<sup>1</sup> Lásd K. A. KITCHEN: *The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650)*. Warminster, 1996. VITTMANN, Günter: *Ägypten und die Fremden im ersten vorchristlichen Jahrtausend*. Kulturgeschichte der antiken Welt, Bd. 97. Mainz, 2003.

<sup>2</sup> Lásd TÖRÖK: *The Kingdom of Kush – Handbook of the Napata-Meroitic Civilisation*. Leiden – New York – Köln, 1997.

<sup>3</sup> REDFORD, D. B.: *Studies in Relations Between Palestine and Egypt during the First Millennium B. C. – The Twenty-Second Dynasty*. *JAOS*, 93/1 (1973) 3-17; REDFORD, D. B.: *Egypt, Canaan and Israel in ancient times*. Princeton, 1992.

núbiaiakat nevezték. Az Egyiptomtól délre fekvő Núbia ugyanis szintén önálló kusita birodalom volt, mely az egyiptomi királyoktól és fejedelmektől független kapcsolatokat tartott fenn a Közel-keleten.

Az alsó-egyiptomi uralkodók közül Kr. e. 732-re kiemelkedett Szaisz királya, a 24. dinasztiába sorolt Tefnaht (732-725). Rövid idő alatt elfoglalta a Nílus deltavidékének nagy részét, és délfelé, a thébai theokratikus állam ellen támadt, ami a núbiai uralkodót ellentámadásra készítette. Pianhi (Kr. e. 751-716), hadjárata eredményeként az északi és déli országrészt a thébai Amon isten nevében egyesítette, de megelégedett az alsó-egyiptomi uralkodók behódolásával. Meghagyta őket a saját területük kormányzóiként, maga pedig visszavonult déli fővárosába, Napatába.<sup>4</sup> A 22-24. dinasztia uralkodói még egy ideig a fáraói címeket is megtartották. Pianhi utódja, Sabaka (Kr. e. 721-707/6) korában szilárdult meg a kusita dinasztia helyzete annyira, hogy egyedül Sabaka viselte ezt a címet (Kr. e. 716). Ettől az időponttól lett tehát a közel-keleti kapcsolatokban az egyiptomi és etióp jelző egyenértékűvé, illetve a fáraó megnevezés egyértelművé. Sabaka központját Thébába és Memphiszbe helyezte, és a korábbi kusita álláspontról eltérően, 712-ben az asszírokkal szemben foglalt állást, majd Asdód menekülő uralkodóját befogadta. Fia, Sabataka (707/6-690) azonban trónra lépésekor kiadta őt, ami arra utal, hogy megpróbált az asszírokhöz közeledni. Viszont rövidesen határozottan asszirelles egyiptomi külpolitikának lehetünk tanúi. Sabataka testvére, és trónutódja, Taharka (Kr. e. 690-664) haláláig folyamatos harcban állt Asszíriával. A kezdeti sikerek ellenére Kr. e. 664-ben Asszurbanipál (Assur-ban-apli) mégis kifosztotta Thébát, és egy időre Egyiptom is asszír provincia lett.

Hiszkija uralkodása tehát egybeesik az új-asszír birodalom (Kr. e. 911-612) virágkorával, az asszír hódítások egyik jelentős korszakával.<sup>5</sup> Mozgalmas és nehéz időszak volt ez a zsidó nép történetében. A Biblia háborús események sorát örökítette meg. A két zsidó királyság, a 10 törzset magába foglaló Izrael és Júda is harcban állt egymással, és a júdeai Acház király maga hívta segítségül az asszír III. Tiglatpilezert (III. Tukulti-apil-

<sup>4</sup> Lásd Pianhi sztléje: *Ókori keleti történeti chrestomathia*. (Szerk.: HARMATTA János.) Budapest, Osiris, 2003. 61-72.

<sup>5</sup> Asszíria történetéhez lásd ROAF, Michael: *A mezopotámiai világ atlasza*. Budapest, Helikon - Magyar Könyvklub, 1998.

Ésarra) Izrael ellen (2Királyok 16,8), aki Kr. e. 732-ben Izrael jelentős részét el is foglalta. Az asszír hadi sikereket nagyban elősegítette a király hadseregreformja, melyhez a kusita dinasztia területéről is vásárolt lovakat.<sup>6</sup> III. Tiglatpilezert Kr. e. 727-ben V. Salmanazár (V. Sulmánu-asarídu) követte a trónon. Ő ismét Izrael ellen vonult, mivel időközben Hósea király beszüntette az adófizetést, sőt Kr. e. 725-ben asszírellenes szövetséget is kötött Egyiptommal (2Királyok 17,5, Asszír-Babiloni Krónika 1, 1:27-28). V. Salmanazár két évig ostromolta Izrael fővárosát, Szamariát, és eközben halt meg. II. Szárgon (Sarrukín) Kr. e. 722-ben vette végül be a várost, és rövidesen teljesen hatalma alá gyúrta az izraeli királyságot, majd további levantei területeket is meghódított. A hadjárat képei között a filiszteus Gibbeton és Rafia ostrománál a védők között negroid katonák is harcoltak,<sup>7</sup> így a kusita állam ekkoriban feltehetően az asszírellenes koalíció mellé állt – legalábbis az ország határához közel eső területek esetében. II. Szárgon asszír szokásoknak megfelelően a bevett városok lakosságát deportálta (2Királyok 17-19). Kr. e. 711-ben Asdódban is leverte egy felkelést, melyhez Júda, Moáb, Edom és Egyiptom is segítséget nyújtott (Izajás 20,1-2).

II. Szárgon Kr. e. 705-ben a kimmerek elleni harcban veszítette életét, és fia, Szennahérib (Szanherib, Szín-ahhé-eriba) követte a trónon. Júda ekkor ismét szövetkezett Egyiptommal az asszírok ellen, és a király tornyokkal és külső fallal erősítette meg Jeruzsálemet, sőt egy alagutat is építtetett, mely a falakon túl levő forrást tette elérhetővé („Hiszkija / Siloam alagútja”, 2Királyok 20,20, Izajás 22,11; 2Krón 32,2-4). Szennahérib 701-ben indított büntető expedíciót Hiszkija ellen (2Királyok 18-19 és 2Krón 32,1-23). Lákist (Tell el-Duweir) és a többi útjába eső 45 várost mind lerombolta. Közben a felvonuló egyiptomi sereget is megverte. Hiszkija hiába küldött hatalmas ajándékot, a támadó sereg Jeruzsálemet (Ur-sa-li-im-mu) is ostrom alá fogta. Taharka vezetésével<sup>8</sup> ugyan közeledett egyiptomi-kusita segítség, a helyzet mégis kritikus volt. Imájára azonban az Úr anygala lesújtott az asszírokra, és az

<sup>6</sup> ERDŐS GÁBOR: *A Thébába vezető út.* (Ókor, VII/3.) 2008. 51. DEZSŐ TAMÁS: *Az asszír lovasság története.* (Ókor V/3-4.) 2006.

<sup>7</sup> FRANKLIN, N.: *The Room V Reliefs at Dur-Sharrukin and Sargon II's Western Campaigns.* *Tel Aviv*, 21 (1994) 255-275.

<sup>8</sup> A 2Királyok 19,9-ben Etiópia királya, Tihaka sietett segítségére. Ebben az időben Egyiptomban a kusita Sabataka uralkodott, Taharka a testvére volt, majd utódja a trónon. Az ókori Núbia görög neve Etiópia, ahonnan a kusita dinasztia származott.

ostromló sereg 185.000 katonája meghalt a következő éjszaka<sup>9</sup> – éppen úgy, ahogyan a Kivonulás előtt a tizedik csapás hirtelen valamennyi egyiptomi elsőszülött halálát okozta (12,29-30). Ennek hatására az ostromlók elvonultak, Júda megmenekült, bár adófizetésre kötelezték (2Királyok 19,35). A hivatalos asszír verzió szerint viszont (Taylor prizma, Chicago, Oriental Institute)<sup>10</sup> az ostrom olyan sikeres volt, hogy Hiszkija rengeteg hadisarcot fizetett. A hadjárat azonban eszerint sem folytatódott.<sup>11</sup> Későbbi források a hirtelen haláleseteket pestissel hozták összefüggésbe.<sup>12</sup> Egy járvány részleges magyarázatul szolgálhat arra, hogy az asszírok jóval később, Szennahérib és Hiszkija halála után tértek vissza – csak a trónutód Manassze hódolt be Eszarhaddonnak (Assur-ah-iddina), addig békében tudott élni Júda lakossága.

### A fekély közelebbi meghatározása

Hiszkija nem sokkal a Jeruzsálem ostromakor életben maradt asszírok távozása után betegedett meg. Ha valóban gyors kimenetelű járvány végzett a támadókkal, felmerülhet a fertőzés veszélye. A járvány ellen szól azonban, hogy ennyi ragályos hullának az eltakarítása tömeges halálozásokat és megbetegedéseket okozott volna, nem csak Hiszkijánál lépett volna fel bőrelváltozás. Általános megbetegedésekre, vagy Hiszkija betegségének az asszírok halálához való kapcsolatára azonban semmiféle utalás nincs a Bibliában. Még a betegség megnevezése is eltérő – a Bibliában a döghalál kifejezést szokták a pestisre<sup>13</sup> használni,

<sup>9</sup> *Izajás* 37,33-38.

<sup>10</sup> *Ókori keleti történeti chrestomathia.* (Szerk.: HARMATTA János.) Budapest, Osiris, 2003. 169-175.

<sup>11</sup> A levantei palesztin hadjáratról lásd AUBIN, Henry Trocmé: *Jeruzsálem megmentése.* Gold Book, 2002.

<sup>12</sup> Flavius JOSEPHUS: *Antiquities* 10.1.5 szerint (forrás: káldeus Berosus) pestisjárvány tört ki. Ezzel az eseménnyel szokták azt az egyiptomi néphagyományt is kapcsolatba hozni, amely szerint Szennahérib seregében mezei egerek rágták a katonák fegyvereit szét. Hérodotosz azonban asszír-egyiptomi csatáról ír, és Pelusium mellett, messze Jeruzsálemtől és Júda népétől. A történeti forrásokban Elteqeh mellett volt az asszír-egyiptomi összecsapás. (HRD. 2:141)

<sup>13</sup> A magas lázzal, eszméletvesztéssel járó betegségnek trópusi, szubtrópusi területeken található az őshazája. Rágcsálókon, elsősorban az ember közelében leginkább előforduló házi és vándorpatkányon élősködő *Xenopsylla cheopis* bolha csípésével terjed. A beoltott kórokozók (*Yersinia pestis*) először a nyirok utakon át tipikusan a lágyék, a hónalj és a nyak nyirokcsomóiba jutnak. Ott duzzanatot (bubo), bevézést, majd 1-2 nap alatt geny-

amit egyébként sokszor megtalálni: konkrét betegségként, általános csapás formájában és szimbolikus értelemben egyaránt használták. Közismert volt, tehát valószínűtlen, hogy ne ismerték volna fel és ne nevezték volna meg legalább az egyik róla szóló helyen. Hiszkijánál azonban a *sehin*, azaz „kelés”, „fekély” vagy „daganat” szó szerepel. Ezt a betegség megnevezést ritkán használták a Bibliában. Érdemes végigtekinteni rajtuk.

*Jób könyvéből*<sup>14</sup> megtudjuk, hogy tetőtől talpig beboríthatta a testet, ahogy egyébként a M. Törvény könyvében<sup>15</sup> is megjegyzik. Erősen viszketett, hiszen Jób cserépdarabokkal vakargatta magát, és ezzel persze a kelések kifakadását még inkább fokozta. Amúgy is gennyedzett, és összeaszalódott a bőr. A kor általános higiénés viszonyai még tovább rontották a helyzetet, elfertőződtek a sebek – ennek következménye a sok féreg, mely ellepte testét. A végén már annyira fájt mindene, hogy inkább a halált kívánta – mely a várakozás szerint be is következett volna, ha az Úr meg nem tiltja. Hosszú ideig szenvedett.

*Sámuel könyvében*, amikor a filiszteusok elrabolták a Seregek Urának a frigyládáját, annak jelenlétére az őt körülvevő ellenséges közösséget halál és ilyen daganatok lepték el.<sup>16</sup> Ezek a tömeges megbetegedések és halálozások olyan rémületet keltettek, hogy az érintettek jalkiáltása töltötte be a városokat. A daganatokról képmásokat készítettek, és érdekes módon velük együtt patkány szobrokat is a jóvátétel, vagyis a betegség elkerülése érdekében. Itt tehát ennek a ládának a jelenléte okozta a kórt, de tekintve, hogy a patkány is szerepet kapott az áldozatban, nem kizárható, hogy a kór terjedéséhez is hozzájárult. Mint-hogy azonban csak Izrael istenének a kiengesztelésével lehetett meg-

---

nyesedést okoznak. A megduzzadt nyirokcsomók kifakadnak (bubopestis). A betegség továbblépésekor a kórokozó betör a véráramba, és az egész szervezetet elárasztja. Ilyenkor a beteg magas láz és eszméletvesztés következtében akár 1-2 órán belül is meghalhat (septikémiás pestis). Ha ez nem következik be, a zsigeri szervekben számtalan gennyes góc jön létre. Az ilyen gócok leggyorsabban a tüdőben olvadnak össze és lebenyes tüdőgyulladást okoznak, véres gennyes köpetürítéssel (tüdőpestis). Ebből a cseppfertőzésből alakul ki a leggyorsabb járvány. A fertőzést az orr vagy torok váladékával fertőzött kéz, élelem vagy különböző gennyes váladékkal szennyezett tárgyak érintése is közvetítheti. Csak a bubopestisnél volt némi remény a túlélésre.

<sup>14</sup> *Jób könyve* 2,7-10; 7,4-5.15.

<sup>15</sup> *M. Törvény* 28,35.

<sup>16</sup> *1Sámuel* 5,6-12, az áldozatot a Bét-Semesbe való József szántóföldjén mutatták be.

szabadulni tőle, gyógyíthatatlan vagy legalábbis kezelhetetlen volt. Ezt a M. Törvény könyvének fent idézett helye ki is mondja. A betegség hirtelen feltűnése, a hamar bekövetkező halálesetek gyors lefolyású kórra utalnak, a bőrelváltozások következményeiről viszont nincsenek ismereteink.

A *Leviták könyvéből*<sup>17</sup> kiderül, hogy voltak, akik túléltek, és meggyógyultak, de a kelés helyén fehéres duzzadás vagy rózsaszínű, fényes folt maradt. Az ilyen „betokosodott kelevény”, ahogy akkoriban meghatározták, vagyis a heg, amit maga után hagyott, azonban nagyon hasonlított bizonyos fertőző bőrelváltozásokhoz, melyeket leprának szoktak fordítani. Csak hét napos megfigyelési idő után lehetett, de akkor egyértelműen, elkülöníteni tőlük. Az is kiderül a leírásból, hogy a „lepra”,<sup>18</sup> régebbi fordításokban bélpoklosság, tudott a kelevényben is terjedni. Minthogy ilyen hosszadalmas feladat volt elkülöníteni, megjelenése a tisztatlanság miatti elkülönítéstől való félelmet is magával vonhatta.

A *Kivonuláskor*<sup>19</sup> a 6. csapásnál szintén találkozunk vele. Közvetlen előidézőjeként a kemencéből kivett hamut találjuk, mely Jahve utasítására emberen és állaton azonos fekélyeket keltett, melyek hamar fel is fakadtak. Az ég felé szórt hamu hatására jöttek elő. Mivel a levegőből leszálló hamu elfekettíti környezetét, természetes, hogy az emberek és állatok is feketék lettek a gravitáció miatt lassan földre hulló hamutól.

<sup>17</sup> *Leviták könyve* 13,18-23.

<sup>18</sup> A lepra, régi magyar nevén *bélpoklosság* idült, fertőző betegség, mely a hellénizmus korában tűnt fel a Földközi tenger térségében. Leírása először Kr. e. 600 körül keletkezett indiai és kínai szövegekben található meg. A középkori Európában és Közel-Keleten általánosan elterjedt betegség tehát az idézett bibliai helyek korában még a levantei térségben ismeretlen volt. Itt olyan bőrelváltozásokat jelölt, melynél a felület görögül „*lepros*”, vagyis, „*pikkelyes, érdes, darabos*” lett. Feltételezhetően eredetileg ilyen tünetekkel jelentkező, fertőző bőrbetegségek összefoglaló neve lehetett. Később jelentése a fordítás és az új betegség terjedése következtében módosult.

A valódi lepra hónapokig vagy akár 40 évig is lappanghat. A TBC kórokozójához hasonló *Mycobacterium leprae* okozza. A baktérium felfedezőjéről a betegséget Hansen kórnak is nevezik (1873, Gerhard Hansen). Több fajtája ismert. Gyors lefolyású az erősen fertőző lepromatózus lepra. Ez a bőrön elszíneződő, kis göböcskéket (lepróma) okoz, és az idegeket és zsigereket támadja meg. Inkább jóindulatú, mely kezelés nélkül is meggyógyulhat. A lassú lefolyású tuberkuloíd lepra az idegeket és a bőrt támadja meg, és megfelelő kezelés hiányában deformálódásokkal és paralízissel végződik. Meglepő felfedezés, hogy sokan eleve immunisak a lepra baktériumra.

<sup>19</sup> *Kivonulás* 9,10-11.

Ez azt is jelentheti, hogy az ekkor keletkezett kelés, vagy annak egyik fajtája megfeketedett. Az utóbbi lehetőség mellett szól, hogy a M. Törvény könyvében<sup>20</sup> kifejezetten egyiptomi fekélyről van szó, egyébként viszont ez a jelző nem használatos. Bizonyosak azonban nem lehetünk ebben a megkülönböztetésben, mivel a jelző mementóként is állhat ott, megerősítve az átkot a parancs megtagadása esetén.

A *sehin* jelentését az egyes helyeken található leírások alapján külön-külön értelmezve, más és más betegségekkel szokták összefüggésbe hozni. Ennek alapján többféle, akár egymásnak is ellentmondó, azonosítás is létrejött, de az összes tünetet együttesen fedő körmeghatározás nem született.

Bentrix Ebbell<sup>21</sup> éppen egyiptomi jelzője, fekete színe, gyógyíthatatlansága és ragályos jellege miatt a „kelést” a fekete-himlővel<sup>22</sup> hozta kapcsolatba. Felvetette, hogy az Ebers papirusz 877. passzusában szereplő „Honszu-mészárszéke-duzzanattal”<sup>23</sup> lenne azonos. Itt a duzzanatnak több fajtáját is megkülönböztették. Az 1. fajtánál a kiütés leírását hegyes fejjel és sima talppal adják meg, és a teljes testet betöltő gyulladást írják körül, azzal, hogy húsa forróságát említik, és a szem állapotát. Nem tudtak rá orvosságot, de megfigyelték, hogy

<sup>20</sup> M. Törvény 28,27.

<sup>21</sup> *La Variol dans l’Anc. Test et dans le Pap. Ebers. Nordisk Medicinsk Archiv*, 1906. Sect. II.

<sup>22</sup> A vírusfertőzés 12-13 napos lappangási ideje alatt tünetmentes. Utána viszont magas láz, kimerültség, fej, hát és izomfájdalmak, néha hányás jelentkezik, majd néhány nappal később az arcon, tenyéren és talpon a jellegzetes piros foltok jelennek meg, melyek aztán kemény csomókká válnak, majd hólyagosodnak és elgennyednek, sőt extrém esetben egymással egybefolynak. Ez utóbbi tünet rendszerint halálos kimenetelt jelez. Gyógyulás esetén a kiütések pörkösödnek, majd jellegzetes hegeket (pl. himlőhelyes arc) hagynak maguk után, de vakság és meddőség is visszamaradhat. Nyomait kimutatták egy 18. dinasztiai múmián, és szinte biztos, hogy V. Ramszesz is fekete-himlőnek esett áldozatul.

<sup>23</sup> „A Honszu-mészárszéke-duzzanat kezelése: Ha megvizsgálod a Honszu-mészárszéke-duzzanatot egy ember bármely tagján, és 1. úgy találsz, hogy feje hegyes, talpa sima, az ember két szeme zöld és beesett, és húsa forró emiatt, – légy résen! Mondás az (ti. a gyógymódja). 2. Ha viszont azt találsz, hogy az ő két vállán, a két karján, ágyékánál és combjain genny van, akkor ne tégy vele semmit! 3. Ha meg olyanok találsz az, mint egy zúzódásból eredő seb valamilyen duzzanatát, a melleken, a mellbimbókon, és bármely testrészen, amelyek jövés-menéskor besüllyednek az ujjaid alatt, és nedvedznek kifelé, akkor azt mondd rá: a kezemben van! Készíts neki orvosságot, hogy megszűnjön: légy piszok, *swt* búza lisztje, nátron, *skj n psdn* (örölt szalma?), bab, galenit, zsiradék. Keverd össze *m3w*-val, anélkül, hogy vizet tennél hozzá, és helyezd rá az orvosságot, hogy egészséges legyen.”



gyógyulása spontán módon bekövetkezhetett. Ennek elősegítésére ráolvasásokat mondtak – sajnos a felhasznált szöveget nem jegyezték fel, így a mitológiai – mágikus háttéréről nem tudunk. A 2. fajtánál, ahol adott helyeken gennyet találtak, teljesen reménytelennek tartották kezelését, sőt még az orvosi beavatkozást is megtiltották. A 3. fajtánál, ahol a kisebesedett duzzanatok más helyeken gennyedzenek, az ujjak alatt besüllyednek, eredményesen kezelhető betegségeknek tartották, és megadták a ráhelyezendő pakolás alapanyagait is egy szűkszavú recept formájában. Ezek a tünetek is túl általánosak azonban ahhoz, hogy a „Honszu-mészárszéke-duzzanatot” akár bizonytalanul is, de azonosítani lehetne a feketehimlővel. Tény viszont, hogy a feketehimlő ismert volt az ókori Egyiptomban. A *sehínnel* való egyezése viszont kétséges, mivel a himlőnek más bőrbetegséggel közös előfordulásáról nem tudunk, és a fent felsorolt elemek csak bizonytalanul azonosíthatók a himlő tüneteivel.

A hatodik csapást a lépfenével azaz anthraxszal<sup>24</sup> is azonosítják.<sup>25</sup> Ez a Sámuel Első Könyvében említett kétféle hatásmechanizmus egyidejű feltűnéséhez is jól illene. Minthogy a tüdőanthrax belégzés következtében terjed, tehát ókori körülmények között még érzékelhetetlen módon, gyors és váratlanul halált okozott, mely akkoriban megmagyarázhatatlan volt. Ezzel egy időben, a kórokozó spórái érintéssel terjedve bőrkiütéssel járnak. Ez a keléshez hasonló, de közepén fekete folt található. Kezeletlenül, átlagosan minden ötödik betegnél halálos a kimenetele, ami viszonylag magas halálozási arányt jelent. A kezdeti viszketés is megtalálható, és tetszőleges helyen feltűnhet – valamennyi érintési helyen, és gyógyulás után helyén fényes heg marad vissza. A betegség megelőzése és gyógyítása az oltás és az antibiotikum felfedezése előtt megoldhatatlan volt. Az azonosság ellen szól viszont, hogy a kelés többnyire nem fájdalmas, és ahogy fejlődik, közepén elhal a

<sup>24</sup> Emberen és állaton egyaránt előfordulhat az anthrax / lépfene, melyet a *Bacillus anthracis* terjeszt. Ezt 1875-ben Robert Koch fedezte fel. Néhány év múlva (1881-ben) Louis Pasteur fejlesztette ki ellene az oltást. A bacilus spórája rendkívül hosszú életű. A gazdaszervezetben aktiválódik, és igen gyorsan elszaporodik. A patásokra különösen veszélyes, fertőzött húskor elfogyasztása az emberben is gyomoranthraxot okoz. Ragadozók és dögevők azonban nem kapják el.

<sup>25</sup> BLANC, H. W.: Anthrax: the disease of the Egyptian plagues. *New Orleans Med Surg*, J 18 (1990) 1-25.

bőr, és itt kiemelkedés helyett inkább bemélyed. Nehéz elképzelni egy ilyen szobrot fogadalmi ajándékként.

Újabb lehetőség a nem gyógyuló, rendszeresen visszatérő kelésre a furunkulus vagy karbunkulus, melyet gyakran a *Staphylococcus* baktériumok okoznak. Ezek valójában fertőzött szórtüszőgyulladások, melyeknél a genny és a holt szövetek meggyűlnek. Amikor a kelés megérett, közepén fehér vagy sárga dudor alakul ki. Ez felfakad, kitisztul, és a beteg meggyógyul. Súlyosabb esetekben a meggyűlt genny vagy idegen anyag kisebb mélyedésben elkülönül és fal veszi körül. Kitisztítással és lecsapolással kezelhető. A baktériumok érintkezéssel és fertőzött tárgyakkal másokra is terjednek. Ha valaki azonban *Staphylococcus aureusszal* van megfertőzve, akkor rendkívül súlyosak a következmények. A kelést állandó gennyesedések, bőrgyulladások és fájdalom kísérik, és megfelelő kezelés hiányában a beteg halálát is okozhatja. Gombával felülfertőzve megfeketedik. Ahogy azonban a bakteriális fertőzés továbbfejlődik, a kelés közepét „megeszi” a baktérium, tehát ez sem egyértelműen dagad ki.

Jób betegsége kapcsán a Duhring kór lehetősége is felmerült.<sup>26</sup> Tömeges fellépte azonban kizárt, hiszen rendkívül ritka betegség, ráadásul jól követhető lefolyása van. Ha tehát a *shin* egy bizonyos típusú bőrelváltozást jelölt, akkor ennek lehetőségét is kizárhatjuk. Nem lehetetlen azonban az sem, hogy több, egymáshoz külső megjelenésében közeli duzzanatokkal járó bőrbetegség összefoglaló neve volt, a már említett jelzős formája miatt.

Az egyiptomi kelés, amennyiben ez ténylegesen egy fajtáját jelenti, elképzelhető, hogy a népnyelvben ma is használatos egyiptomi vagy aleppói fekélyt jelenti, vagyis akkor a leishmaniasisról lenne szó.<sup>27</sup> Ez

<sup>26</sup> JÓZSA László: *Orvoslás a Bibliában*. Budapest, 1998. 90. A Duhring kórnál hólyagos kelések keletkeznek, melyek megfeketednek, majd nedvedzenek, és folyamatosan fájnak és viszketnek a teljes bőrfelületen, sőt belül az emésztőrendszerben is. Előfordulhat, hogy a fekélybe légy petézik bele. A teljesen elkínzott beteg, mivel enni sem tud, csontsoványan hal meg.

<sup>27</sup> Ua., 63. A leishmaniasis kórokozóját a *Phlebotomus* legyek terjesztik, és a tünetek megjelenéséig eltelt lappangási idő általában 2-6 hónap. Több formája ismert. Az enyhébb lefolyású változatát bőrbetegséggként tartják számon. Alapvetően két típust lehet ilyenkor megkülönböztetni. Egyiknél csupán felületi fekélyek alakulnak ki, a másiknál viszont a kórokozók bőrallati csomókba tömörülnek, és ezekből mély fekélyek alakulnak ki, melyek átmeneti, sikeres kezelés után, látszólag minden előzmény nélkül, ismét visszatérhetnek.

ugyan a teljes testet beboríthatja, de hosszú lappangási ideje miatt semmiképpen sem jöhetett elő egyik napról a másikra, mint ahogy a Kivonuláskor megesett. Ha nem következett be spontán gyógyulása, akkor viszont több évig is elhúzódott jelenléte, és ez ellene mond a *sehin* többi esetének, beleértve Izajás jövendölését is.

A *sehin* megfoghatatlan, sokféle megjelenése és látszólagos előzmény nélkülisége miatt felmerült az is, hogy a rákot jelenti. Ennek a rosszindulatú sejtburjánzásnak azonban biztosan nincs köze a Bibliában leírt, a test felszínén megjelenő megduzzadó, – dagadó bőrfelületekhez, csak a „daganat” szóval történt fordítás hatására alakulhatott ki ez a képzet.

Mindez arra mutat, hogy jelenlegi tudásunk szerint nem állapítható meg egyértelműen, hogy a Bibliában szereplő *sehin* betegség melyik mai orvosi szakkifejezéssel / szakkifejezésekkel helyettesíthető, vagy még inkább, mely betegségek összefoglaló neve lehetett. Az azonban világos, hogy akkoriban egy jól körülhatárolt, a bőr felszínét domborulatokkal, duzzanatokkal egyenetlenné tevő, egyes helyek alapján fertőzőnek tűnő, hirtelen fellépő, súlyos és gyógyíthatatlan betegségnek tartották, melyből azonban spontán gyógyulással némelyek fel tudtak épülni.

### A *sehin* kezelése

Izajás próféta a kelésre helyezett fügével nyomban meggyógyította a haldokló Hiszkiját (2Kir.18-20 = Izajás 36-38). Bár a füge a Biblia sokszor említett, közismert növénye, gyógyszerként máskor nem beszéltek róla. Megnevezésére a Biblia többféle szót használ. A *bikkurah* az „első érett fügét” jelenti, mely a nyár eleji áldozat fügéje. Különösen édes és zamatos (vö. héber *bikkurim*, azaz „első termés, primőr”). A *pag* avagy *pagga* „éretlen fügét” jelent. Ma ezen általános jelentésén kívül a koraszülöttre is ezt a szót használják. A füge másodtermése nyáron szokott érni. Ennek a héber megnevezése a *kayitz* avagy *katz* az „érett nyári füge” értelmén kívül magát a „nyarat” is jelenti. Végül a Hiszkijával kapcsolatban is említett *de'veta*, vagyis „aszalt fügekoszorú” szokott még előfordulni, mely gyakran a mazsolával együtt szerepel. Mindkét Hiszkija gyógyulását leíró helyen ez a szó található meg, Izajás is aszalt fügét helyezett a kelésre. A módszert azonban nem az Úr írta elő, ha-

nem a próféta magától cselekedett így. Kérdés, miért esett választása az aszalt fügére, melyet egyébként csak étkezésre használtak a zsidók a Bibliában említett többi esetben. A korábbi népi hagyományban sem lehetett jelen, hiszen, ha ez magától értetődő zsidó gyógymód lett volna, nem sorolták volna Hiszkija esetét a csodák közé.

A környező népek gyógyítási gyakorlatában is kizárható, hogy általánosan ismert gyógymód lett volna a füge kelésre helyezése, hiszen az együttélés során a népi gyógyászatnak egy ilyen egyértelműen azonosítható eleme biztosan ismert lenne, tehát nem tulajdonítottak volna neki különösebb jelentőséget. Ha tehát valamilyen külső hatásról van szó, távolabbi mintát kell keresni. Sokan tekintettek nagy reménységgel Egyiptom felé. Izajás még Hiszkiját is megfeddte az asszírelles egyiptomi segítségbe vetett túlzott bizalma miatt. A zsidók szoros kapcsolatban éltek az egyiptomiakkal a Kivonulás előtt, és Nílus völgyi tartózkodásuk folyamán sokat tanultak is tőlük. Egyiptom később is folyamatosan kapcsolatban maradt a levantei térség népeivel, köztük a zsidókkal. Náluk is nagy tekintélynek örvendhetett az egyiptomi orvoslás, mely apáról fiúra szálló titkos tudomány volt.<sup>28</sup> Így célszerű egy pillantást vetni a kezelés esetleges egyiptomi eredetének a vizsgálatára is.

Daganatokról az újbirodalmi Ebers papiruszban<sup>29</sup> több esetet is lehet olvasni, és mivel tudjuk, hogy az egyiptomi kultúra igen ragaszkodott múltjához, a régi dolgokat nagy tiszteletben tartották, és konkrétan az orvosi kezelésekből is megőrizték a hagyományos módszereket, sőt, hézagosan fennmaradt receptjeik arra mutatnak, hogy még a római korban is az újbirodalmi papiruszokból ismert elveket követték. Érdeemes ezeket itt is megvizsgálni. Az Ebers papirusz 857-862. eseteiben különféle *hnhnt* „daganatokról, duzzanatokról” van szó, melyek között a furunkulussal és bőranthraxszal való azonosítás is felmerült. A 857-860. eseteket a „*betegség, amelyet kezelek*” kategóriájába sorolták, tehát egyértelműen gyógyíthatónak tartották, az utolsó kettőnél (861-862) viszont bizonytalannak tartották a kezelés kimenetelét, és ennek megfelelően a

<sup>28</sup> Györy Hedvig: Gyógyítók az ókori Egyiptomban. *Lege Artis Medicinae*, 1/11 (2001) 84-89; Györy Hedvig: *Töltés be száztfiz évet a földön, és tagjaid maradjanak erősek – Életmód és egészség az ókori Egyiptomban*. Kolozsvár, Kriterion, 2003.

<sup>29</sup> Györy Hedvig: Az orvosságok kezdete. Az Ebers papirusz – Egy ókori egyiptomi orvosi papirusz. In: *Ókor*, II/2-3, 2003. 26-32.

„betegség, amellyel harcolok” kategóriába lettek sorolva. A 860. eset kivételével mindegyiknél egyedül pakolást helyeztek rá, annál a pakolás a „késes kezelést” követte. Az 3t „duzzanat, daganat” fajtáinál (Eb863-867) viszont kautériumos, tehát égetéssel is előírtak a pakolás mellett. A többi duzzanat vagy daganatféléknél, más orvosi szövegeket is beleértve, ismét csak pakolást alkalmaztak. Egyik receptben sem szerepel azonban a füge. Bőrbetegségre mindössze egy ital alkotóelemeként, tehát belső kezelésként fordul elő (Eb92 – az azonosítatlan *w3h*-nál).

Megállapítható tehát, hogy a kelés fügepakolással történő kezelése nem volt egy általánosan elismert módszer sem a zsidó, sem a környező népeknél, és nem mutatható ki a korabeli világ orvosi ismereteiről híres Egyiptomában sem. Meglepő lenne, ha Izajás próféta éppen az ellenséges asszíroktól átvett kezelést alkalmazott volna, de persze nem kizárható – ennek felderítése még további kutatást igényel. Mivel azonban a kezelés eredményes volt, ezután biztos, hogy a zsidó gyógyászati hagyomány részévé vált. Ma is vannak, akik éppen ennek az eseménynek a kapcsán hisznek a füge gyógyító erejében.

## A gyógyító füge

A füge további bibliai előfordulásai alapján tudjuk, hogy ez a gyümölcs a zsidó nép alapélelmiszerei közé tartozott, a fa művelése pedig éppen ezért a mindennapi gyakorlat részét képezte.<sup>30</sup> Jól ismerték tulajdonságait, tudták, hogyan különböztessék meg az ehető és kecskefügét, hogyan tegyék termékennyé a női fügefákat a kaprifikációval, és hogyan tudják tárolni a termést a téli időszakra. Alapjában véve háromféle formában ették: frissen, aszalva, fügekenyérnek összepréselve. Gyakorisága ellenére megbecsült gyümölcs volt, melyet ajándékba is szívesen adtak (1Sámuel 25,18). Sokszor szimbolikus értelemben is beszéltek róla. Ilyen formában hozták például kapcsolatba a termékenységgel és békével (1Kir 4,25), a hiábavalósággal (Máté 21,19), az utolsó ítélettel (Jelenések 6,13), és a termékeny és zamatos női- és ehetően hímfügefá gyümölcsének az ellentétére utalva egyszerre lehetett a jóság és a gonoszság kifejezője is (Jeremiás 24,1-10).

<sup>30</sup> GOOR, Asaph: The History of the Fig in the Holy Land from Ancient Times to the Present. *Economic Botany*, 19 (1965) 124-135.

Hasonlóan alapélelmiszer volt az ókori Egyiptomban. Ugyanakkor az egyiptomi gyógyászat is igen gyakran alkalmazta, mindenesetre a fentiekől eltérő formában.<sup>31</sup> Előszertettel fogyasztották a has bajainak a kezelésére,<sup>32</sup> hashajtóként és étvágygerjesztőként,<sup>33</sup> különböző belső szervek kezelésére,<sup>34</sup> fájdalomcsillapításra,<sup>35</sup> és több, kevésbé megfogható tünet orvoslására.<sup>36</sup> Beöntéskor és végbélkúp alkotóelemeként szintén előfordul.<sup>37</sup> A külső kezelések száma lényegesen kevesebb, és kevésbé jellemző. Itt is megtalálható a hasfájás (Eb97), és a *tʿw*-gyulladás(?) (Eb176), de új területek is felfedezhetők, mint az ujj remegése (Eb624), a merevség (Eb670), és a nyitott koponyatörés (Sm9). Ez utóbbi éppen a Smith papiruszon olvasható, mely a harcokkal összefüggő sebészeti ellátásokat magyarázza el, tehát háborús időkben gyakrabban alkalmazott módszer lehetett, és így felmerülhetett annak a lehetőség, hogy a gennyedző, kisebesedett felületeket is kezelték vele, de a hadi gyógyászatnak – még könnyű hozzáférhetősége ellenére is – valószínűtlen, hogy jellemző módszere lett volna. Így ötletadóként esetleg szerepelhetett, de jól bevált módszerként nem. Később a középkori kopt gyógyászatban teljesen másképpen alkalmazták: levelét dörzsölték a bőrre gyulladások ellen (ZB17), és tejével aranyeret kezeltek (TM).

Érdekes viszont az ősi hagyományokat ápoló núbiai népi gyógyászat Kr. u. 20. századi gyakorlata, mely a füge-pakolást nyak és garatpanaszoknál alkalmazza, és éppen a tályogra felforrósított fügét ajánl helyezni.<sup>38</sup> A szájfekélyt is fügeteával öblögeti. Tekintve, hogy Egyip-

<sup>31</sup> GERMER, Renate: *Untersuchung über Arzneimittelpflanzen im alten Ägypten*. Hamburg, 1979, 109-112; Lise Manniche, *An Ancient Egyptian Herbal*, London 1989, British Museum Press, 102-103.

<sup>32</sup> Eb6 = H6, Eb39, 41, 42, 89, 92, 231, 232, 297 = 321 = Bln 136, Eb300, 631, 632, 633, H28, 29, 30.

<sup>33</sup> Hashajtó (Eb17, 202, 210, Bln157, 160), étvágygerjesztő (Eb284, 285, 291, 293).

<sup>34</sup> Gyomor (Eb212), máj (Eb477, 478, 479, 480, 481), szívbajok (Eb227, 230, 233, 234, 235, Bln114, 117), tüdő (H57), végbél (Eb137 = 152).

<sup>35</sup> *k3dw n wḥdw* a mellkasban (Eb186), *jmwt n wḥdw* (Eb126, Bln119).

<sup>36</sup> *nssk* a fejen (Eb777), *nsjt* (Eb754, H207), *ghw* (Eb327, 334), *tʿw* (Bln155, Bt27, hólyagon – H70), *ʿz* (Eb226 = H84), váladékképződés megállítása (Eb48), ? (Bt36).

<sup>37</sup> Beöntés: végbél hütése (Eb157), az oldal hütése (Bt32); végbélkúp: végbélfájás (Eb141).

<sup>38</sup> MURSA, Hanifa: *Die Heilpflanzen im Land der Pharaonen. Ägyptisch-Nubische Volksmedizin* (Kairo), 1992/78, 171-172.

tomban is forogtak közkézen núbiai avagy kusita receptek, a hadjáratok során ezek használatáról kaphattak valamilyen képet a levantei térség népei is. A kevés lejegyzett „etióp” recept között az említettek-re utaló nyomok azonban nem találhatók, így adatok hiányában, nem tudjuk, éppen ezek a kezelések mennyire ősiek.

A füge ma szintén közkedvelt gyümölcs, hiszen ízletes, rendkívül tápláló és magas a cukortartalma. Ugyanakkor az egészségre is kedvező hat, mivel jelentős a méregtelenítő hatása és rendszerben tartja a bélműködést. A hazai szakemberek is sokféle bántalomra ajánlják.<sup>39</sup> A belőle készített szirup csillapítja a köhögést, gyógyítja a torok és a mandula panaszokat. Az éjszakára desztillált vízbe áztatott füge, reggel 15 perces párolás után jó májgyógyszer. Kúraszerűen is fogyasztható 2-3 héten keresztül reggeli, illetve délelőtti gyümölcsként. Égési sebekre, kisebb méretű fekélyekre, fogínytályogra téve a felvágott és leforrázott füge gyógyhatású.

A kortárs népi gyógyászatban is nagyon sokféleképpen hasznosítják a fűgét. Az egyes területeken különböző betegségekre és módszerekkel alkalmazzák. Duke etnobotanikai adatbázisa<sup>40</sup> szerint a közvetkező gyógyító tulajdonságokkal is rendelkezik: hashajtó, fájdalomcsökkentő, emésztést segítő, fertőtlenítő, vizelethajtó, puhító, köptető, purgatív, tejoltó, szíverősítő, féregűző. Emellett felhasználják kelés, asztma, rák, tyúkszem, köhögés, megfázás, fogínygyulladás, kanyaró, mellbántalmak, szemáramlás, nyirokcsomós tuberkulózis, torokfájás, szájgyulladás, daganat, hasi daganat, méhdaganat és szemölcs ellen, ráadásul füstölőszerként is.

Nem véletlenül, hiszen könnyen hozzáférhető, ugyanakkor rendkívül sokféle hatóanyag található benne. Az érett füge átlagos összetétele 100 g szárazsúlyra számítva a „Kertpont” mérése szerint<sup>41</sup> 220 mg kalcium, 133 mg foszfor, 2,7 mg vas, 9 mg nátrium, 862 mg kálium, 347 mg A-vitamin, 0,25 mg tiamin, 0,25 mg riboflavin, 2 mg niacin, 9,22 mg C-

<sup>39</sup> GARAMI Márta: *Füge fantasztikum*: <http://www.kertpont.hu/index.php3?menu=cikk&cikkid=446>; Cloverleaf Farm, USA: [http://www.cloverleafarmherbs.com/Herbs\\_A-Z/figs/figs.html](http://www.cloverleafarmherbs.com/Herbs_A-Z/figs/figs.html).

<sup>40</sup> <http://www.ars-grin.gov/cgi-bin/duke/ethnobot.pl?ethnobot.taxon=Ficus%20carica>; James A. Duke, Peggy-Ann K. Duke, Judith L. duCellie, *Duke's Handbook of Medicinal Plants of the Bible*. CRC Press, 2007. 189-190.

<sup>41</sup> GARAMI Márta: *Füge fantasztikum*: <http://www.kertpont.hu/index.php3?menu=cikk&cikkid=446>

vitamin. Magas még a szőlőcukor, B6 vitamin és rostanyag tartalma is, és több enzimet is tartalmaz, közöttük nagy mennyiségben megtalálható például a ficin, de tartalmaz több koleszterin csökkentő fitoszterol is, mint például a lanosterol és sztigmaszterol<sup>42</sup>. Kulcsfontosságú elemek még a benzaldehidrát, a furanokumarinok, a gyümölcssavak és a pektin. Duke kémiai hatóanyagokat vizsgáló adatbázisa<sup>43</sup> még több anyagot sorol fel. A füge egészségre kifejtett pozitív hatása az enzimek mellett nagyrészt flavonoid, polifenol és más antioxidáns vegyületeinek köszönhető. Az utóbbi időkben, éppen Hiszkija esete kapcsán felvetődött alkalmazása a rák<sup>44</sup> és az anthrax<sup>45</sup> kezelésében.

A fügetermés tehát biológiai jellemzői, kémiai összetevői miatt a keleti népek számára alapélelmiszerré vált. Könnyen tartósítható volta miatt nem csak kétszeri érési szezójában tudták fogyasztani, hanem aszalva és préselve tartósították, és így egész évben állandó élelemforrás lett. Jól ismerték nem csak a termés, de a fa tulajdonságait is, és ezért gyakran szemléltették vele gondolataikat. Az elemzett bibliai részlet arról tanúskodik, hogy a zsidó nép gyógyászati hatására is rájött, és a Kr. e. 1. évezredtől külső orvosságként is felhasználta. Ez nem előzmény nélküli, hiszen Egyiptomban megszokhatták, hogy sokféle betegségre előírták, bár rendszerint el kellett fogyasztani. Ma már tudjuk, hogy a fügében levő hatóanyagok valóban segítik a sebgyógyulás folyamatát, de ennek mechanizmusa, konkrét formája és mértéke még sok szempontból felderítetlen. Pontosításra szorul az is, melyik,

<sup>42</sup> VINSON, Joe: The Functional food Properties of Figs. *Cereal Food World*, February 1999, vol. 44/2, 86.

<sup>43</sup> <http://sun.ars-grin.gov:8080/npgspub/xsql/duke/findsp.xsql?letter=Ficus%20carica&amt=s>.

<sup>44</sup> ULLMAN SB: The inhibitory and necrosis-inducing effects of the latex of *Ficus carica* L. on transplanted and spontaneous tumours. *Exp Med Surg.*, 10/1 (1952) 26-49; RUBNOV, S. - KASHMAN, Y. - RABINOWITZ, R. - SCHLESINGER, M. - MECHOUAM, R.: Suppressors of cancer cell proliferation from fig (*Ficus carica*) resin: isolation and structure elucidation. *J Nat Prod*, 64/7 (2001) 993-996; MUTHUSAMY, Viswanathan - DURAISAMY, Sekhar - BRADBURY, C. Matthew - HOBBS, Cara - CURLEY, David P. - NELSON, Betsy - BOSENBERG, Marcus: Epigenetic Silencing of Novel Tumor Suppressors in Malignant Melanoma. *Cancer Research* 66, 11187, December 1, 2006. doi: 10.1158/0008-5472.CAN-06-1274, © 2006 American Association for Cancer Research; DUKE, James A. - DUKE, Peggy-Ann K. - DUCHELLE, Judith L.: *Duke's Handbook of Medicinal Plants of the Bible*, 187.

<sup>45</sup> BEN-NOUN, Liubov Louba, MD: *The Earliest Known Ancient Drug for Cutaneous Anthrax*. Published Online: December 30, 2002. = [www.theannals.com](http://www.theannals.com); = *The Annals of Pharmacotherapy*, Vol. 37, No. 2, 297-300. (DOI 10.1345/aph.1C301.)



fekéllyel járó betegségeknél igazán hasznos az alkalmazása, és milyen módszerrel.

## Konklúzió

A füge feltűnése mindezek után Hiszkija esetében úgy tűnik, hogy szokatlan megoldás volt, de orvosi szempontból nagyon jó választás. Ezt azonban Izajás nem tudhatta. Minthogy a Biblia nem ad magyarázatot választására, csak találgatni lehet az okot. Tekintve, hogy Izajás nem természettudós volt, hanem próféta, a személyes tapasztalat mellett hittudományából meríthetett – éppúgy, mint ahogyan az egyiptomi orvoslásban tették. A *sehin* betegség többi esetében vagy nincs szó a kezeléséről, vagy pusztán imával és áldozattal, tehát a hit eszközeivel igyekeztek a gyógyulást elérni. Ebből a szempontból visszatekintve a betegség többi előfordulására a Bibliában, úgy tűnik, ez egyértelműen az Úr büntetését, vagy próbatételt jelentett a beteg számára. Bár a Levitikák könyvében nem értékelik, a 7 napos elkülönítés a tisztátalanság lehetőségével, biztosan komoly próbatétel volt az érintett számára; Jób esetében pedig kifejezetten ezzel a céllal idézi elő a Sátán. Valamennyi többi előfordulásánál magától az Úrtól ered és Ő orvosság nélkül szabadítja meg tőle az embereket, amikor megbánják bűneiket, és kívánsága szerint cselekszenek.<sup>46</sup>

Hiszkiját is Ő szabadította meg a fekélytől. De vajon miért sújtotta azt, aki éppen, hogy Jahve tiszteletét hirdette, és kemény harcok árán biztosította. Hozzá fordult a nagy veszélyben. Ha alaposabban megnézzük történetét, kiderül, hogy ő sem mindenben engedelmeskedett az Úr szavának, hiszen előzőleg az egyiptomi segítségbe vetette hitét, és családot sem alapított, mivel a próféta jóslat bekövetkeztét – gyermeke bálványimádó lesz – meg akarta akadályozni. Neki is volt mit megbánnia és min változtatnia. A gyógyulás tehát nála is a büntetés feloldásával, a megbocsátással volt egyenértékű.<sup>47</sup> Ebből a szempontból nagyon érdekes a gyógyulás időpontja is. A zsidó hagyomány szerint

<sup>46</sup> *Biblikus theologiai szótár.* (Főszerk: X. LÉON-DUFOUR.) Róma, 1976. 124-125.

<sup>47</sup> A jelenség pszichológiai hátterével és a pszichoszomatikus betegségekkel könyvtári irodalom foglalkozik. Szemléletes példákkal illusztrálva olvasható róla pl. GYÖKÖSY Endre: *Magunkról magunknak* c. könyvében, *A Lélek és test kölcsönhatása* című fejezetben (Budapest, 1996).

ez a Pászka vagyis Húsvét idejére esett, amikor a szabadulást ünnepelték. Itt ez több értelemben is igaz volt, hiszen nem csak az Egyiptomból való kivonulásra emlékeztek, hanem az asszíroktól való megszabadulásra is. Júda népe számára, és az eset csodájára járó környező népek számára, mostantól a betegségtől való megszabadulásra is emlékezhetek. A füge szimbolikus értelme ebből a szempontból is jól illik a környezetbe, hiszen a felszabadulás következtében vált lehetővé a békés és termékeny élet, melynek a füge szimbolikus növénye volt.

# Miért?

HASKÓ LÁSZLÓ

A Biblia éve után különös hangsúllyal merül fel a kérdés: hogyan lehetséges az, hogy Jézusnak egyetlen kézírata sem maradt fenn?

Ennek nagy valószínűséggel nem az az oka, hogy ami volt, az az idők során megsemmisült, hanem az, hogy valószínűleg soha, egyetlen sort sem írt le! Biztosak lehetünk benne, hogy tudott héberül írni-olvasni! Mégsem készített testamentumot! Vajon miért? Kézenfekvő magyarázat volna, – amelyre az Evangéliumokból bőven citálhatnánk bizonyítékot – hogy nem akart új vallást alapítani és a zsidó vallásnak készen álltak a szent könyvei. Az akkori technikát figyelembe véve, úgy is vélhette, hogy gondolatai könnyebben és gyorsabban érik el a megcélzott közeget (a zsidó népet) saját (és tanítványai) élő szavas előadásában. És magyarázat lehetne az is, hogy a zsidók az „írás népe” voltak. A Tóra, a „hétköznapi Isten” szerepét töltötte be, miközben „az igazi”-nak az említését is tilalmazta. Persze az „írás” egyszersmind törvénykönyv is volt, azaz mai kifejezéssel államvallást mondhatnánk. Kevésbé tételezhető fel azonban, hogy Jézust az írástól ez tartotta vissza.

Sokkal valószínűbb, hogy az írás megváltoztatásánál kevesebbre, a megmagyarázásánál többre készült. Tanai nagyobb része erkölcsi kérdésekben nyújt eligazítást, felülmúlhatatlan egyszerűséggel megmutatva – mindmáig érvényesen – az emberi szabadság (megváltás) elérhetőségének útját. Azt nem tudhatjuk, de sejthetjük, hogy tisztában volt tanai megvalósíthatóságának – ma úgy mondanánk – politikai akadályaival. Jézus „az írásban”, – mert az egyszersmind törvény és ezért vitathatatlan volt –, a fejlődés gátját is okkal láthatta. Ma úgy

mondanánk, nem szerette a dogmákat. Talán ezért nem készített testamentumot.

Ő, aki mindenki másnál biztosabban látta „az örök értéket”, nem akarta „kőbe vésni”, parancsolatokká egyszerűsíteni (züllesztetni) az igazságot, amelyről tudta, hogy vita és kétkedés szüleménye. Ő, akinek tanítását kétezer év után igazabbnak és fontosabbnak látjuk, mint valaha, nem szerette volna, ha vele nem vitatkozhatna senki. Tudjuk, hogy mégis dogma lett, a dolog földi természete szerint, ezerszer csűrve-csavarva, kifordítva és meghamisítva, tűzzel-vassal terjesztve, vértanúk százezreit teremtve-elpusztítva.

De minden elbizakodottság nélkül mondhatjuk, hogy közben az Ő tanain épül egy minden másiknál igazságosabb, szellemiekben és anyagiakban a leggazdagabb, mind jobban kiteljesedő lelki szabadságot kínáló világ. (Azon kell lennünk, hogy „globalizálódjon”!)

# Bibliás ébredési mozgalom Pest-Budán az 1830-40-es években

HOLLÓ PÉTER

105

A történelem folyamán a Biblia-terjesztés sokáig nem valósult, mivel nem is valósulhatott meg tömeges méretekben. Ennek objektív okai voltak: 1. A könyvek sokáig drágák voltak. Hiába kezdték el lefordítani a Bibliát a 16. században különféle nemzeti nyelvekre, az emberek sokáig nem tudták megfizetni a kiadványokat, luxusnak számított a nyomtatott könyv. 2. A római egyház igen sokáig nem támogatta a Biblia terjesztését. Elég, ha ugyanebből a századból csupán IV. Pál pápa (1555-1559) tevékenységét említjük meg, aki megalkotta az Index Librorum Prohibitorumot, amely listán a Biblia számos nemzeti nyelvű fordítása szerepelt. Római katolikus – vagy éppen más vallású – hívőknek tehát nem volt ajánlott kézbe vennie ezeket a kiadványokat. 3. A Biblia tömeges terjesztésének ügye mellé különös módon maga a protestantizmus sem állt oda igazán. Péter Katalin kiváló tanulmányában<sup>1</sup> bizonyítja, hogy például már a reformátorok nemzedékében sem volt egyöntetű vélemény a tekintetben, hogy szükséges illetve helyes-e a hívőknek egyénileg olvasniuk a Szentírást. Bizonyos mértékű félelemből – miszerint megvan a veszélye annak, hogy a hívek azt a saját maguk elgondolása szerint kezdik magyarázni – többen, közöttük Kálvin is, a Biblia helyes magyarázatára helyezték a hangsúlyt; és nem szorgalmazták a hívek bibliaolvasását és a Biblia-terjesztést sem.

---

<sup>1</sup> PÉTER Katalin: A bibliaolvasás mindenkinek szóló programja Magyarországon a 16. században. *Századok*, 1985/4.

Áttörés ezen a területen – Magyarországot is beleértve – csak a 18-19. század fordulóján történt. 1799-ben alakult meg a Vallásos Traktátus Társaság, ezt követően 1804-ben a Brit és Külföldi, 1816-ban pedig az Amerikai Bibliatársulat. A társulatok fő célja a Biblia tömeges méretekben történő terjesztése volt. A Brit és Külföldi Bibliatársulat (BKBT) adománya segítségével pedig Magyarországon is létrejöhetett egy szervezet: 1811-ben megalakult a Magyar(országi) Biblia Intézet. A létrejött intézetről keveset tudunk, de annyi bizonyos, hogy 1811 és 1816 között több nyelven nyomtattak Bibliákat. 1816-ban a BKBT megpróbálkozott egy nemzeti Biblia-társulat létrehozásával, de az osztrák kormányzat és a Vatikán határozott ellenállása miatt ez meghiúsult. (Ez év júniusában még egy pápai bullát is kiadtak a BKBT munkája ellen.) Több évnyi sikertelen próbálkozás után 1828-ban tudta folytatni a munkáját a társaság, és erőfeszítéseik eredményeképpen 1832-ben kiadták Sárospatakon a Károlyi-fordítású Bibliából az Újszövetséget<sup>2</sup>.

A fordulatban – és egyben az 1832-es Újszövetség-kiadásban – nem kis szerepe volt egy magas rangú támogatónak: Mária Dorottya, József nádor harmadik felesége hosszú időn keresztül intenzíven támogatta a Biblia-terjesztés munkáját. Mária Dorottya württembergi hercegnő volt, vallására nézve pedig evangélikus – ezen belül pedig a pietista irányzat követője. Miután 1819-ben házasságra lépett a nádorral, és ideköltözött Magyarországra, egyre növekvő aggodalommal szemlélte a magyarországi protestantizmus ügyét. Amint azt szűkebb körben többször is elmondta: éveken át imádkozott a magyarországi lelki ébredésért – azért, hogy élő hitű, krisztocentrikus lelkipásztorokkal ajándékozza meg Isten a magyar népet; különben félt, hogy egy-két emberöltő után a magyar protestantizmus létezése is kérdésessé válik<sup>3</sup>. Ezzel összefüggő kérdés volt az is, hogy ki lesz a nádorné udvari lelkésze. Christóffy István, Wimmer Gottlieb Ágoston és Bauhofer György közül Mária Dorottyának – noha egyébként mindhármát a „kereszt prédikátorának” tartotta, és igen jó véleménye volt róluk – végül az utóbbira esett a választása, és így az 1840-es évektől kezdve Bauhofer is

<sup>2</sup> KOVÁCS Ábrahám: *Protestáns Biblia- és iratterjesztés kezdetei Magyarországon 1811-1851. A budai Habsburg udvar, a pesti reformátusok és zsidók és az angol evangélikizmus együttműködése I. Református Egyház, 2009/2, 37.*

<sup>3</sup> FABINY Tibor: *A Magyarországi Evangélikus Egyház rövid története.* Budapest, 1997. 56.

tevékenyen közreműködött a megújulásban. Mindemellett Mária Dorottya maga is komoly Biblia-olvasó volt, és katolikus vallású férjét is rávette erre, hogy együtt olvassák az Igét.<sup>4</sup>

A Brit és Külföldi Bibliatársulatnak el is kelt a felsőbb helyről jövő segítség, mivel a Habsburg udvar és a katolikus egyház továbbra is ott gátolta a munkáját, ahol csak tudta. Ennek ellenére 1840-ben már egy több mint 200 főből álló elosztói hálózat működött az országban. A hálózat megszervezésében – Mária Dorottya segítségével mellett – oroszán részt vállalt a már említett Wimmer Gottlieb Ágoston evangélikus lelkész, akit voltaképp az első hazai bibliaárusnak tekinthetünk. Különös módon nemesek is részt vettek a Biblia-terjesztés előremozdításában, mint például gróf Zay Károly, vagy Pulszky Ferenc.

Új lendületet adott a munkának a Skót Misszió letelepedése a mai Budapesten. 1841-től a skót államegyház, a Church of Scotland misszionáriusokat küldött az országba,<sup>5</sup> és nekik kifejezett céljuk volt a zsidókért végzett munka, az evangélium terjesztése a zsidóság irányába. Ezen kívül azonban nyitottak voltak a hazai protestantizmus ügyének felkarolására is, így szándékaik találkoztak Mária Dorottya elképzeléseivel. A nádorné őket is komoly támogatásban részesítette, és egyben védelmet is nyújtott nekik – többek között hatástalanította a titkosrendőrség és a katolikus egyház felől érkező feljelentéseket. A Skót Misszió pedig eredményes munkát végzett a zsidóság körében – nem kis mértékben azért, mert egy igen egyszerű és hatékony, a Biblia által is javasolt módszert alkalmaztak: az áttért zsidókat azonnal munkába állították. Megbízták őket azzal, hogy mint ahogy Pál apostol, a megtérésük után ők is menjenek el a saját népük közé, és beszéljenek arról az örömhírről, amit megértettek. Így jutottak el a zsinagógákba, ahol lehetőségük nyílt a kiadványaik terjesztésére. Az iratterjesztést természetesen több esetben is akadályozták a helyi hatóságok – olyan feljegyzésről is tudunk, amely szerint egyszer az összes terjesztőt bebörtönözték Pesten.<sup>6</sup>

Néhány szót a példányszámokról: a Brit és Külföldi Bibliatársulat 1842-ig 54.500, 1844-ig 80.000 db Bibliát vagy Újszövetséget terjesztett

<sup>4</sup> FABINY, i. m., 57.

<sup>5</sup> Lásd: FABINY Tibor: *Kincs a cserépedényben. Bauhofer György élete 1806-1864.* Budapest, 2000. 50.

<sup>6</sup> KOVÁCS, i. m., 40.

el. 1848-ig a társulat köszegi nyomdájában 13-szor adták ki a Bibliát és 25 alkalommal az Újszövetséget – Mária Dorottya jelentős anyagi segítségével. Az 1848-ig forgalomba került összes kiadvány példányszáma összesen 337.960 volt<sup>7</sup>. Ezek – az akkori viszonyokat, például az analfabétizmus nagy arányát is figyelembe véve – hatalmas számok. Az 1848 előtti növekedés pedig ugrásszerű volt, ami mutatja, hogy mennyire nagy igény volt ezekre a kiadványokra. Ezek a művek pedig felkeltették az érdeklődést bibliakörök iránt, amelyből szintén működött néhány Budán<sup>8</sup>.

Az 1848/49-es forradalom és szabadságharc idején a misszionáriusok örültek a kivívott eredményeknek és annak, hogy végre szabadon folytathatták a tevékenységüket. 1848-ból való az egyik skót, Wingate érdekes feljegyzése: „A birodalmak megrázkódtatása és a királyságok elvettetése közepette, amelyek hosszú ideig egyesültek, hogy az Antikrisztus bálványimádó rendszerét fenntartsák majdnem 1260 éve Európa nagy része felett – Európa még mindig ennek a lélekromboló tévedésnek a kötelékében van.”<sup>9</sup> Ez a mondat is jelzi azt, hogy a XIX. század elején elinduló európai, majd az ennél mintegy negyedszázaddal később induló amerikai advent mozgalomnak a hatása nem elhanyagolható. Ez a mozgalom volt az, amelyik felfigyelt a Dániel és Jelenések könyvében összesen hétszer előforduló 1260 éves próféciára, amelyre Wingate is hivatkozik.

1848/49-ben a Biblia-terjesztés még erőteljesebben folytatódott<sup>10</sup>. A szabadságharc ideje alatt a reformátusok, evangélikusok és baptisták együttműködtek az iratterjesztés munkájában. Bauhofer egyik templomában létrehoztak egy Biblia-lerakatot, így még szervezettebben tudták ellátni a feladatukat. Az iratterjesztés ebben az időben sem volt veszélytelen vállalkozás, hiszen a Habsburg udvar a felforgató tevékenység egyik melegágyának tartotta ezt a protestáns kezdeményezést – de a komolyabb retorziót ekkor is sikerült elkerülniük. Igaz, 1848.

<sup>7</sup> KOVÁCS Ábrahám: Protestáns Biblia- és iratterjesztés kezdetei Magyarországon 1811-1851. A budai Habsburg udvar, a pesti reformátusok és zsidók és az angol evangélikizmus együttműködése II. *Református Egyház*, 2009/3, 63.

<sup>8</sup> FABINY, i. m., 58-59.

<sup>9</sup> KOVÁCS, i. m., 64.

<sup>10</sup> 1848-ban a híres Landerer és Heckenast nyomda is kiadott egy hitmélyítő művet: BOGUE David: *Az Újtestamentum isteni tekintélyéről*. Pest, 1848.



szeptember 6-án a brit állampolgároknak el kellett hagyniuk Pestet, így a Skót Misszió tagjainak is távozniuk kellett. A szabadságharc leverése után pedig a munka új lendületet vett, és egészen 1852-ig még több kiadványt tudtak elterjeszteni a misszionáriusok. Különös módon – a kedvezőtlen politikai körülmények ellenére – ezt az időszakot tekinthetjük a munkájuk csúcspontjának.

1852-re aztán a Biblia-terjesztést az államhatalom teljesen felszámolta, és 1861-ig nem is engedélyezték a Brit és Külföldi Bibliatársulat tevékenységét<sup>11</sup>. Időközben a nádorné által nyújtott védettség is megszűnt, mivel József nádor 1847-ben elhunyt, Mária Dorottyát pedig Bécsbe rendelték. Az elterjesztett Szentírásokat és traktátusokat azonban már nem lehetett visszavonni, ezek csendben tovább végezték munkájukat.

---

<sup>11</sup> KOVÁCS, i. m., 65.



# A nem-értés diagnózisa és kezelése a negyedik evangéliumban

HORVÁTH ORSOLYA

111

A Biblia reflexív iratgyűjtemény: folyamatosan reflektál a hallgatóval, illetve olvasóval való találkozására. A negyedik evangéliumban ez a jelleg kerül a középpontba, amikor Jézus egyértelművé teszi beszélgetőpartnerei számára, hogy nem értik sem a már írásba foglalt kinyilatkoztatást, sem pedig az Ő beszédeit. Maga a Biblia tehát eleve tud arról, hogy vannak és lesznek olyanok, akik nem értik kijelentéseit, sőt nemcsak, hogy tud erről a tényről, hanem fel is mutatja és megvilágítja a nem-értés jelenségét, és ettől elválaszthatatlanul az értés, a megértés eseményét is. Az alábbiakban János evangéliuma beszélgetéseit veszem közelebről szemügyre, hogy körüljárhassam azt az égető kérdést, hogy hogyan válik vagy marad valaki nem-értő az isteni kijelentésekkel találkozáskor, és ezzel párhuzamosan, hogyan lesz valaki az isteni szó értőjévé.

Már az értés és nem-értés közti határvonalra vonatkozó kérdésfelvetés sem tőlem származik. Maga Jézus szegezi a kérdést hallgatóinak:

„Miért nem értitek<sup>1</sup> az én beszédemet? [...]” (Jn 8,43)<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Az *érteni* magyar ige többféle görög kifejezés visszaadására is szolgál: *ginóskó*, *noeó*, *syniémi*. Ezeket az egyes előfordulásoknál – lévén, hogy a tárgyalt téma nem teszi szükségessé – nem jelzem.

<sup>2</sup> Az idézett igék a Károlyi-fordítású Bibliából valók. Egyes helyeken szögletes zárójelben a teljesebb megértést elősegítő kiegészítéseket tüntettem fel. Az írásmód a mai magyar helyesíráshoz igazodik. Az előadás témája szempontjából döntő részleteket kurzív szedéssel emeltem ki.

De kérdését nem csak a vele szemben előítéleteket táplálókhoz intézi, hanem felteszi tanítványainak is:

„*Hogyan nem értitek, hogy nem kenyérről mondtam nektek, hogy őrizkedjétek a farizeusok és szadduceusok kovászatól!*” (Mt 16,11)

A kérdések irányából is láthatjuk, hogy *a nem-értés problémát jelent mind a Jézus beszédeit kételkedve fogadók, mind a Jézussal minél teljesebb egységre törekvő tanítványok számára is.* A kérdések megmutatják, hogy Jézus szenvedélyesen küzd mind a két csoportért. A hozzá és tanításaihoz már nyitottan forduló tanítványok megértéséért azonban úgy tűnik, még elszántabban harcol, és az ő nem-értésük mintha még keményebb dió lenne, mint az eleve kritikusan hozzáállóké. Jézus ezzel a felindultságot tükröző kérdés-sorozattal fordul tanítványaihoz Márk evangéliumában, amikor azok Jézus kenyérszaporítása után is tanácstalanok, amikor nincs mit enniük.

„*Mit tanakodtok, hogy nincsen kenyerek? Még sem látjátok-e be és nem értitek-e? Mégis kemény-e a szívetek? Szemeitek lévén, nem láttok-e? és fületek lévén, nem hallotok-e? és nem emlékeztek-e? Mikor az öt kenyeret megszegtem az ötezernek, hány kosarat hoztatok el darabokkal tele? Mondták neki: Tizenkettőt. Mikor pedig a hetet a négyezernek, hány kosarat hoztatok el darabokkal tele? Azok pedig mondták: Hetet. És mondta nekik: *Hogy nem értitek hát?*” (Mk 8,17-21, vö. a fentebb is idézett Mt 16,5-12.)*

Ebből a rövid szakaszból is kitűnik, hogy *az isteni kijelentés valamilyen részleges megértése után is felmerül a nem-értés akadálya*, ami ebben az esetben azért tűnik masszívabbnak, mert a részleges megértés – jelen esetben a korábbi kenyércsodák tapasztalata – nyomán a talaj már elő van készítve a további megértéshez, ugyanakkor az mégsem történik meg.

A nem-értésnek úgy tűnik két alaptípusát fedezhetjük fel Jézus beszélgetéseit kutatva.<sup>3</sup> Az egyik típus a saját hétköznapi életünkből is jól ismert félreértés, amikor a hallgató érti ugyan valahogyan a beszélő szavait, csakhogy egészen másképp, mint ahogyan azokat a beszélő szándékainak megfelelően értenie kellett volna. Ez a félreértés aztán

<sup>3</sup> Vizsgálódásaink során nem feledkezhetünk el arról a tényről, hogy Krisztus-hívó szemmel Jézus beszélgetései nem átlagos, hétköznapi beszélgetések. Hiszen Jézus és partnerei kijelentései nem azonos súllyal esnek latba. Ezekben a párbeszédekben mindig Jézus kijelentései jelentik a megkérdőjelezhetetlen viszonyítási pontot minden más elhangzó gondolat számára.

természetesen rendszerint zavart okoz a beszélő és a hallgató közti kapcsolatban. Nézzünk erre néhány példát. Jézus samáriai asszonnyal folytatott beszélgetésében többször merül föl félreértés. Az asszony félreérti Jézus szavait, Jézus aztán az adott félreértést megragadva görgeti tovább a beszélgetést a megértés irányába. *A félreértés tehát, amelyet pedig a nem-értés egyik aleteként jelöltem meg, Jézus kezében a megértést elősegítő lépcsőfokká válik.*

„Felelte Jézus és mondta neki: Ha ismernéd az Isten ajándékát, és hogy ki az, a ki ezt mondja neked: Adj innom!; te kérted volna őt, és adott volna neked élő vizet. Mondta neki az asszony: Uram, nincs mivel merítened, és a kút mely: hol vennéd tehát az élő vizet?” (Jn 4,10-11)

„Valaki pedig abból a vízből iszik, amelyet én adok neki, soha örökké meg nem szomjazik; hanem az a víz, a melyet én adok neki, örök életre buzgó víznek kútfeje [forrása] lesz ő benne. Mondta neki az asszony: Uram, add nekem azt a vizet, hogy meg ne szomjazzam, és ne jöjjenek ide meríteni!” (Jn 4,14-15)

Ezekon a pontokon a konkrét fizikai és az átvitt lelki értelem közötti különbségből fakad a félreértés, mint ahogyan olyan sokszor János evangéliumában. Ugyanezt a típusú nem-értést találhatjuk a Jézussal szemben ellenérzésekkel viseltető vezetők esetében is.

„Ismét mondta azért nekik Jézus: Én elmegyek, és kerestek majd engem, és a ti bűneitekben fogtok meghalni: ahová én megyek, ti nem jöhettek oda. Mondták azért a zsidók: *Avagy megöli-e magát, hogy azt mondja: Ahová én megyek, ti nem jöhettek oda?*” (Jn 8,21-22)<sup>4</sup>

Mindkét itt idézett esetben olyan nem-értésről van szó, amely magában hordozza a későbbi megértés lehetőségét, ezért ezt a típust *nyitott félreértésnek* nevezem.

Jóval nehezebb dolgom van azonban akkor, amikor a nem-értés másik alaptípusát akarom felmutatni a negyedik evangéliumban. Eh-

<sup>4</sup> Ezen utóbbi vers az egyik legösszetettebb példa, amely bizonyos értelemben nemcsak a nyitott félreértésre, hanem a később bevezetésre kerülő zárt nem-értésre is például szolgálhat. „Az irónia kettős. A hallgatóság ugyanis a szokásos módon Jézus »elmenését« félreérti, de ezúttal kifejezetten azt hiszi, hogy mondásának jelképes értelmét felfogta: az »elmenéssel« halálára céloz, tehát – gondolják – működése csődjét öngyilkossággal zárja majd le. A második irónia ebben fejeződik ki: miközben arra készülnek, hogy Jézust eltegyék láb alól, közelgő halálát úgy értelmezik, mintha öngyilkosságot tervezne.” (FARKAS-FALVY 1987, 54.)

hez közelebről meg kell vizsgálni Jézus két nevezetes beszélgetésének egyes részleteit az evangélium 8. és 9. fejezetéből.

A 8. fejezetben megörökített beszélgetés (12. verstől) vezérmotívuma a származás problémája, amely azonos a „ki vagy”, azaz az identitás-kérdéssel. Ezért kerülhet középpontba a „kinek ki az atyja” – kérdés. Jézus a mennyei Atyáról beszél, a beszélgetőpartnerek földi atyát, édesapát értenek, majd az ősapáról, Ábrahámról beszélnek, és amikor felfogják – a beszélgetés végén –, hogy Jézus a mennyei Atyáról beszél, és vele teszi egyenlővé magát, ez számukra botrány és istenkáromlás, ezért köveket ragadnak. E téma mentén rajzolódik ki tehát előttünk a beszélgetés szerkezete, amelyet az alábbi táblázatban próbálok meg szemléltetni.

Jézus kijelentései saját származásáról:	A beszélgetőpartnerek állítása saját származásukról:	Jézus kijelentései a beszélgetőpartnerek származásáról:	A beszélgetőpartnerek állítása Jézus származásáról:
	1. ősapa, Ábrahám (39. vers)	1. ősapa, Ábrahám (37. vers)	1. pogány (samáriai) apa (48. vers)
a mennyei Atya (16. verstől)	2. a mennyei Atya (41. vers)	2. Sátán (44. vers)	2. démoni megszállottság (48. vers)

Érdeemes a beszélgetésben megjelenő különböző álláspontokat összevetni a táblázat alapján. Jézus mindvégig mennyei származását hangsúlyozza, ezzel szemben a vallási vezetők pogány származásának vélik és szavait egy örült szavainak tartják, aki démoni, azaz sátáni befolyás alatt szól. A vezetők álláspontja Jézus származásának kérdésében tehát szöges ellentéte Jézus kijelentésének saját származásáról. A beszélgetés résztvevői tehát két külön síkon mozognak, Jézus beszélgetőpartnereinek vélekedése Jézus állításával ellentétes irányba mutat. Úgy tűnik azonban mégis van egy közös tér, ahol a beszélők találkozhatnak a beszélgetésben, ami kiindulópontot jelenthet a megértés számára. A vallási előljárók ugyanis Ábrahámot jelölik meg ősapjuknak, és ezzel az állításukkal Jézus is egyetért. Drámai azonban a további eredetkutatás eredménye. Jézus beszélgetőpartnerei ugyanis annak a meggyőződésüknek adnak hangot, hogy Ábrahám révén végső soron a mennyei Atyától származnak. Jézus ellenben, bár mint láttuk elismeri az ábrahái származást, de az ennek alapján vélt mennyei eredetet nem. A beszélgetésnek ezen a pontján világossá válik, hogy a vezetők az ábrahái eredetet is mennyire másképpen értik, mint Jézus. Ő ugyanis csupán a test szerint

való ábrahámi eredetet ismeri el, ami ellenben semmiféle garanciát nem jelent arra nézve, hogy Ábrahám testi gyermekei isteni származásúak. A valóság épp ennek az ellenkezője: bár Ábrahám leszármazottai test szerint, atyjuk nem az Isten, hanem Sátán.<sup>5</sup>

Vizsgálódásaink szempontjából az ábrahámi származás Jézusétól radikálisan különböző felfogása a döntő. A kiindulópont – mint láttuk – közös, a végső források mégis egész mások: a mennyei Atya egyik oldalon, a Sátán a másikon. Jézus beszélgetőpartnerei meg vannak győződve arról, hogy a mennyei Atyától származnak, és ezt a meggyőződésüket az Írásokra alapozzák. Fontos ezt a mozzanatot kiemelni: nem saját kútfőből származik vélekedésük, hanem Isten számukra adott ki nyilatkoztatásában gyökerezik, egészen pontosan abban, ahogyan ők ezt az Írást értelmezik. Atyjuk az Isten – ebben a bizonyosságban élnek, ez a meggyőződés az alapja identitásuknak. Jézus szavai megrázóak, mert felmutatja, hogy tévednek. Nem árnyalatokkal térnek el a valóságtól, hanem közük nincsen hozzá. A vallási vezetők miközben Isten embereinek tartják magukat valójában a Sátán gyermekei.

Akaratlanul is megfogalmazódik a kérdés: hogyan lehet ekkorát tévedni? Hogyan lehet Isten nevének szolgálatában élve a Sátán gyermekévé lenni? Hogyan maradhat mindez egyáltalán észrevétlen? Találhatunk választ ezekre a kérdésekre az Igéből?

<sup>5</sup> Az itt elemzett konfliktus kapcsán azonban, főleg annak radikális jézusi kijelentései miatt, hadd emeljem ki, hogy az Ige ezen a helyen nem zsidó-keresztény szembenállásról tudósít, mintha az evangélium „zsidóellenes” irat lenne, hanem a Jézust elutasító vallási vezetők magatartásában felmutatja azt a – nevezük így – általános hermeneutikai veszélyt, amely minden, magát istenhívőnek valló embert fenyeget. Ennek megfelelően Jézus nem Ábrahám leszármazottait nevezi Sátán gyermekeinek, hanem azokat, akik Isten nevét vallva Isten akaratá ellenében élnek. Ezt az értelmezést támasztja alá egyébként az evangélium árnyalt képe a Jézust hallgató zsidó vezetőkről és laikusokról is (lásd Jn 8,30; 9,16). (Az előbbi értelmezésre persze bőven akad példa. Hadd idézzem például Barrett gondolatát, amivel a jánosi iratok ismeretében igen nehéz azonosulni: „[...] csak nehezen feltételezhető, hogy a 44. vers írója Izrael iránt valamikor a Róm 9,1-3 és 10,1 szeretetét és óhaját érezte.” BARRETT 1990, 340.) Az isteni szó ezen a helyen is tükröt tart elénk, amelybe nem lehet nem belenézni – kierkegaard-i értelemben véve. „Mi a feltétele annak, hogy igazán áldással nézzük magunkat az Isten Igéjének tükrében? Az első feltétel az, hogy ne nézzed a tükröt, annak keretét, hanem nézzed önmagadat a tükrőben. [...] Ő [ti. Jakab apostol] óv attól a hibától, hogy a tükröt nézzük anélkül, hogy önmagunkat megtekinténénk a tükrőben. Én e figyelmeztetést felhasználom és azt kérdezem tőled, kedves barátom, nem illik-e ezen figyelmeztetés a mi viszonyainkra és különösen a kereszténység későbbi idejére? Isten Igéje a tükrő [...]” (KIERKEGAARD [é. n.] 33.)

Hogy legalábbis közelebb kerüljünk az itt megfogalmazott kérdésekhez, nézzük meg, hogyan leplezi le Jézus a szóban forgó nem-értést, amely a már írott kinyilatkoztatásra, Jézus kijelentéseire és a saját helyzet felismerésére egyaránt vonatkozik. Az evangéliumnak ugyancsak a 8. fejezetében jelenti ki Jézus:

„Ha én dicsőítem magamat, az én dicsőségem semmi: az én Atyám az, a ki dicsőít engem, *akiről ti azt mondjátok, hogy a ti Istenetek. És nem ismeritek őt: de én ismerem őt [...].*” (Jn 8,54-55a)

Eszerint a szóban forgó nem-értés alapsajátossága, hogy az ember az Atyát Istenének vallja, holott nem is ismeri őt. Érdemes felfigyelnünk a birtokos névmás használatára: az ember ebben az esetben sajátjának vallott Istenét nem ismeri. Az ismer kifejezés (gör. *ginóskó*) természetesen nem csupán intellektuális ismeretet jelöl, hanem személyes, adott esetben testközeli ismeretséget. Ennek a személyes ismeretségnek a hiányát mutatja fel Jézus János evangéliuma 5. fejezetében is.

„Aki elküldött engem, maga az Atya is bizonyosságot tett rólam. *Sem hangját nem hallottátok soha, sem ábrázatát [eidós] nem láttátok.*” (Jn 5,37)

Hogyan lehet szert tenni a személyes ismeretségre az Atyával? Ezzel azt is kérdezem, hogyan lehet bizonyosságra szert tenni azzal kapcsolatban, hogy valóban azzal a valakivel vagyok-e személyes összeköttetésben, akivel én gondolom? Nézzük meg, hogyan folytatódik az előbb idézett szakasz az 5. fejezetből.

„Aki elküldött engem, maga az Atya is bizonyosságot tett rólam. *Sem hangját nem hallottátok soha, sem ábrázatát nem láttátok. Az ő igéje sincs maradandóan bennetek: mert akit ő elküldött, ti annak nem hisztetek. Tudakoztátok [vizsgáljátok, kutajátok] az írásokat, mert azt hisztétek, hogy azokban van a ti örök életetek; és ezek azok, a melyek bizonyosságot tesznek rólam; [...].*” (Jn 5,37-39)

Jézus tehát a már írásba foglalt kinyilatkoztatásra irányítja a figyelmet. Az idézett részletből kiderül, hogy az Atyával való személyes kapcsolatnak (37. vers) az Ő szavának ismerete (38-39. versek) a kulcsa. Kézenfekvő a következtetés, hiszen az emberek egymás közti kapcsolatának is a kimondott szó az alapja, és minél inkább értjük valakinek a szavait, annál közelebb kerülünk hozzá. A köznapi gyakorlat azonban nem ezen egyszerű alapelv szerint jár el. Ahogyan a vallási vezetők és a korabeli hallgatók, úgy az Ige mai olvasója is hajlik arra, hogy az



Atyával való ismeretséget az Ő szavát nélkülözve, felületesen ismerve gondolja el, így pedig szükségképpen fennáll a tévedés veszélye.

Mindezzel azonban mégsem került felmutatásra, amit keresünk. Hiszen egy körben mozgunk. Azt kérdeztem az előadás elején, hogyan válik valaki az isteni szóval találkozáskor nem-értővé. A válasz pedig, amire bukkantunk csupán ennyi: az Atyával való személyes kapcsolat hiányában, amely kapcsolatnak viszont az idézett ige szerint a feltétele az isteni szó ismerete. A szóban forgó jánosi ige azonban többet mond ennél: az Istennel való személyes kapcsolat feltétele az Ő szavának *megmaradása* az emberben. Most azonban mégsem ebbe az irányba folytatjuk a gondolatmenetet, bár a valódi igeértés sarkalatos pontjához értünk.<sup>6</sup> Mert bármit is takar az Ige maradandó bírása, számunkra a kérdés az, hogyan válik valaki az isteni szót maradandóan bíróvá, illetve nem-bíróvá.

Van valami azonban az idézett igében, ami nem kerülheti el a figyelmünket. A szóban forgó részlet továbbolvasásából ugyanis egyértelművé válik, hogy akikhez Jézus szavait intézte, egyáltalán nem mellőzték az Írásokat, és nemcsak hogy erre alapozták meggyőződésüket – ahogyan erre korábban utaltam –, hanem – Jézus megfogalmazása szerint – tudakozták azt, azaz nagyon alaposan ismerték. Az Igét tudakozva, kutatva, mélyen ismerve is fennáll tehát a tévedés veszélye, olyannyira, hogy az ember saját meggyőződésével szemben mégis köze Istenhez, nem áll Vele személyes kapcsolatban, azaz félreérti az Ő szavát. Ha azonban az Ige alapos ismerete önmagában nem bizonyult elégséges fogódzónak az itt vizsgált nem-értés elkerülésére, akkor mégis min múlik, hogy valaki értő vagy nem-értő? Van-e valami biztos alap ahhoz, hogy ezt a tévedést elkerüljük?

A Biblia egyértelmű útmutatást ad az igeértéshez. Csakhogy ezt az útmutatást az olvasónak kell alkalmaznia és tartalommal megtöltenie a saját gyakorlatában. Mi szükséges tehát ahhoz, hogy valóban azzal legyünk kapcsolatban, akivel állításunk szerint vagyunk a kinyilatkoztatott szó szigorú szem előtt tartásán túl? Pál apostol fogalmazza meg azt az elvet, amely minden megértés, így az igeértés – talán mondhatom – legalapvetőbb elve.

<sup>6</sup> Az Igében való megmaradás elválaszthatatlan az engedelmességtől, az életátalakulástól. „Jézusnak »igazi tanítványa«, ti. olyan tanítvány, aki nemcsak ideig-óráig vagy látogatás szerint, hanem valóban az, csak olyasvalaki lehet, aki »megmarad az ő beszédében«, vagyis megtartja az ő beszédeit, »parancsolatait« és megmarad a szeretetben.” (KARNER 1950, 135; lásd még: 106.)

„Ha pedig valaki azt hiszi [úgy véli], hogy tud valamit, még semmit sem ismer úgy, amint ismernie kell.” (1Kor 8,2)

Ha visszagondolunk az imént részletesebben elemzett beszélgetésre János evangéliuma 8. fejezetéből, Jézus beszéde megfontolásának – még korántsem elfogadásának – az akadályja az volt, hogy a beszélgetőpartnerek meg voltak arról győződve, hogy ők az isteni ígéretek letéteményesei, akiknek ábrahámí és így isteni származása megkérdőjelezhetetlen. Ezért nem kell meghallaniuk azt, amit egy nem közülük való mond. Ha mi is megpróbáljuk egy pillanatra zárójelbe tenni Jézus megfellebbezhetetlen tekintélyét, hogy így közelebb kerülhessünk a vallási vezetők beszélgetésbeli helyzetéhez, akkor láthatjuk, hogy *a meg-nem-értés oka az elzárkózás a megértés lehetősége előtt*. Miért nem fordulhattak nyitottan a vallási vezetők Jézus szavaihoz? Mert sziklaszilárd meggyőződésük szerint ők voltak az isteni igazság letéteményesei. Ez a beállítódás pedig olyanfajta merevséget eredményezett, amely kizárta egyrészt a másik megértésének lehetőségét, másrészt pedig ezáltal az önmagukkal való szembenézés, a saját helyzetükre való reflektálás lehetőségét is. A nem-értés oka tehát abban állt, hogy aki nem értette az isteni szót, az meg volt arról győződve, hogy érti. Ez a – hadd fogalmazzak így – *vélt-értés* képezte az akadályt a megértés útjában. Egyedül a nyitottság tehát, *a saját tévedésem lehetőségével való szembenézés* jelenthet garanciát arra, hogy az Igét ismerve valóban a teremtő Istennel állok kapcsolatban.<sup>7</sup> Jézus minden hallgatóját életre szóló tanítványságra hívja, ami azt jelenti: életre szóló taníthatóságra. Ha valaki elveszti a taníthatóságát, ezzel elveszti tanítványi státuszát is, és kiszolgáltatja magát a tévedés lehetőségének. Ennek alapján a nem-értésnek ezt a második típusát az előzőtől megkülönböztetve *zárt nem-értésnek* nevezem.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Ezek a gondolatok ugyanakkor nem támasztják alá az igazságpluralizmus elméletét, itt ugyanis általános hermeneutikai elvekről van szó.

<sup>8</sup> Anélkül, hogy belebocsátkoznék a hermeneutika történetébe, a filozófiai, illetve teológiai hermeneutika sajátosságainak tárgyalásába, és megtörténne ezen hagyomány szembesítése a bibliai elvekkel, hadd utaljak ezen a helyen Gadamer megfontolásaira az emberi előítéletekről, amelyek az előadás problémája szempontjából is előremutatóak (a következők tekintetében: magának a dolognak az érvényesülése a megértés során; nyitottság, mint előfeltétel; a fel nem ismert előítéletek hatalma; a megszólítás – megszólított-ság feltétele; saját előítéleteink kockáztatása a megértésben). (Lásd GADAMER 1990, 270kk és 296kk, magyarul: 1984, 191kk és 207kk. – A teológiai, illetve keresztény hermeneutika

A következőkben idézzünk fel egy az előzőhöz szorosan kapcsolódó beszélgetést, pontosabban kihallgatást is a negyedik evangéliumból, hogy többet tudjunk meg a nem-értésnek erről a nehezen megfogható esetéről. Az evangélium 9. fejezete örökíti meg, hogy Jézus szombatnapon meggyógyít egy születésétől fogva vak fiatalembert. Miután a gyógyításnak híre megy, a vallási vezetők összeülnek, hogy megvizsgálják az esetet. Magukhoz hívatják a korábban vak embert. A farizeusok egy csoportja a vakon született saját állítása ellenében sem akarja elhinni, hogy azelőtt sohasem látott. Előttük áll a kézzelfogható csoda, tanúk sokasága igazolhatta a fiatalember korábbi vakságát, mégis inkább mindent elkövetnek azért, hogy bebizonyítsák, semmiféle csoda sem történt, minthogy felismerjék Jézusban Isten küldöttét. Azt, hogy a vakon született most lát, nem lehet kétségbe vonni. Megpróbálják hát azt bebizonyítani, hogy nem is született vakon, azaz, hogy korábban is látott. Ezért hívatják a szülőket, akik által reményeik szerint bebizonyíthatják majd, hogy nem történt csoda.

A 26. versben újra hallhatjuk a fejezet korábbi részeiből már jól ismert kérdést, amelyben a vezetők a gyógyítás mikéntjére kérdeznak rá. Az olvasó érti a gyógyult ember helyzetét és válaszát, hiszen már négyszer olvasta végig ugyanannak a gyógyításnak az eseményeit. „Már elmondtam nektek, mi történt, de nem hallottátok meg, minek ismételjem újra?” Ezen a ponton visszatér az előző fejezetből is jól ismert, bár ebben az előadásban nem tárgyalt motívum: a hallás-hallgatás (érzéki tapasztalás), illetve meghallás (megértés) különbsége. A vakon született is ezt rója fel a vizsgálatot folytatóknak: hallottátok ugyan, amit mondtam, mégsem értettétek meg. Az ismétlésnek tehát semmi értelme sincs.

Miután később a beszélgetés menetében a fiatalember rámutat a vezetők nem-értésére (Jn 9,30-33), a farizeusok indulata tetőzik. Olyan valaki tanítja őket Isten dolgaira, aki sohasem járt a rabbik iskoláiba, őket, akik egész életüket a törvény minél tökéletesebb magyarázatára és megtartására szentelték. Megrázó kép: a törvényekhez mit sem értő, tanulatlan vak koldus érti Isten szavát, a szándékuk szerint Isten szavát pedig féltve őrző farizeusok dühödten utasítják vissza Isten hívását. Aki pedig ezt a hívást elfogadja, kizárják maguk közül.

---

történetéhez, irányzataihoz és a filozófiai hermeneutikához való kapcsolódásához lásd BÖLYKI 1998, különösen 16kk és FABINY 1998.)

Azért idéztem fel részletesebben a kihallgatás egyes szakaszait, hogy konkrét élethelyzetben szemlélhessük a zárt nem-értés jelenségét. A történetben azt láthattuk, hogyan küzd a farizeusok egy csoportja mondhatni emberfeletti erőkkel azért, hogy semmisnek tekinthesse nek valamit, ami kézzelfogható módon áll előttük. Úgy is mondhatnám, azért harcolnak teljes erőből, hogy ne kelljen érteniük mindazt, ami történt. Ennek érdekében hivatják a vakon született szüleit, hát ha majd az ő nyilatkozatuk semmissé teszi a csodát, többször megkérdezik a fiatalembert a gyógyítás aktusáról, mintha az ismétléssel felfedezhetnének valamit, amivel keresztülhúzhatnák a tényeket. Így küzdenek a nem-értésért, pontosabban azért, hogy továbbra se kelljen érteniük.

Mindez új fényben világítja meg a zárt nem-értést. Hiszen ha ebben a beszélgetésben a vezetők azért küzdenek, hogy ne kelljen érteniük, akkor ez azt jelenti, hogy valamit mégis értenek abból, ami előttük áll. *A zárt nem-értés tehát érteni-nem-akarásként, és így egyfajta megértésre következő reakcióként lepleződik le.* Ez a reakció a fennálló, a beidegződött, a megszokott minden áron való védelme a megsejtett szemben, mert azt belátja az ember, hogy amit megsejtett, felforgatná egész korábbi életét. És hogy ezt elkerülje, folyamodik inkább önmaga becsapásához, az *önccsaláshoz*: nem érti, éppen mert érti.

Jézus leleplező szavai is ekként tárják fel a zárt nem-értés sajátosságait. Az itt tárgyalt 9. fejezet vége örökíti meg a kiközösített fiatalemberrel való találkozását, amikor kijelenti:

*„Ítélet végett jöttem én e világra, hogy akik nem látnak, lássanak, és akik látanak, vakok legyenek. És hallották ezeket némely farizeusok, akik vele voltak, és mondták neki: Avagy mi is vakok vagyunk-e? Monda nekik Jézus: Ha vakok volnátok, nem volna bűnötök, ámde azt mondjátok, hogy látunk: azért a ti bűnötök megmarad.” (Jn 9,39-41) (Vö. Mt 21,45: És a főpapok és farizeusok hallva az ő példázatait, megértették, hogy róluk szól.)*

Ebben a nevezetes kijelentésben csúcsonyul ki Jézus János evangéliuma fejezeteiben folytatott küzdelme a nem-értéssel szemben. Itt mintegy sűrítve megtalálhatjuk az általam zárt nem-értésnek nevezett jelenség alapsajátosságait. A 40. versből egyértelművé válik, hogy a farizeusok is értették valamilyen módon Jézus feltáró beszédét. Ennek nyomán azonban önvédelemből önccsaláshoz folyamodtak, mert amit megértettek, azt valójában nem akarták érteni. Miért is nem? Mert ez-

zel el kellett volna vetniük azt a meggyőződésüket, hogy ők az igazság értői. Ezt pedig nem tudták megtenni, így végső soron abban a hitben utasítják el Jézus szavait, és mint láttuk egyben a már írásba foglalt kinyilatkoztatás új szemmel való látását is, hogy ők értik jól a szóban forgó ügyet.<sup>9</sup>

Jézus a leleplezéssel egyben már a kiutat is felmutatta hallgatói, olvasói számára. Ez a kiút pedig minden ember számára nyitott, hogy elkerülhesse, vagy kikerülhessen az öncsalás veszedelmes csapdájából, amely veszély pedig mindannyiunkat fenyeget.

#### HIVATKOZOTT IRODALOM:

- BARRETT, Charles Kingsley (1990): *Das Evangelium nach Johannes*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- BOLYKI János (1998): *Az újszövetségi írásmagyarázat elvei, módszerei és példái*. Budapest, Kálvin Kiadó.
- FABINY Tibor (1998): *A keresztény hermeneutika kérdései és története. I. A prekritikai korszak: az első századtól a reformáció koráig*. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont
- FARKASFALVY Dénes (1987): *Testté vált szó*. (Második rész.) Eisenstadt, Prugg
- GADAMER, Hans-Georg (1984): *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- GADAMER, Hans-Georg (1990): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, J. C. B. Mohr.
- KARNER Károly (1950): *A testté lett ige. János evangéliuma*. Budapest, Magyar Luther Társaság.
- KIERKEGAARD, Søren [é. n.]: *Önvizsgálat*. In: *Uő.: Önvizsgálat. Isten változtatlansága*. (Ford. Szeberényi Lajos.) Budapest, Új Mandátum.
- SZATHMÁRY Sándor (1997): *Élő víznek folyamai. János evangéliumának magyarázata igehirdetéseken*. Budapest, Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya.

<sup>9</sup> Vö. SZATHMÁRY 1997, 159. „Mert drámai történet, amikor Jézus azt mondja mindenkinek, aki ott áll körülötte: »Ítélet végett jöttem e világra. Akik vakok, legyenek látók, akik látnak, legyenek vakok!« Hogyan kell érteni ezt a gondolatot? A vakok elsősorban azok, akik magukba bezárva [vö. zárt nem-értés] [...] nem merik megvallani: Uram, én vak vagyok! E helyett azt mondják: én látok. De Jézus vak alatt most azt érti, aki egyszer csak eljut oda: Uram, hiszen én Te melletted vak vagyok. Megvallom szegénységemet, ürességemet. Megvallom, hogy új egzisztenciát keresek Nálad, és új látást, amire Te nyithatod meg az ember szemét. Ezek a vakok, akik magukban összeomlanak és azt mondják: Uram, egyedül Te vagy képes az életet, a világosságot nekem adni. Azt mondja Jézus: Vak vagy? Látóvá teszek. Csak valld meg. Akik pedig látnak, azok azt mondják, hogy a bölcsesség a miénk, mi mindent tudunk [...]. Hivatkoznak tudásra [...] és megmaradnak Jézus ellenes magatartásukban, ezekre mondja Jézus: Vakok maradtok, mert azt mondjátok, látunk.”



## A Te könyvedbe mind ezek béirattattak

HUBAI PÉTER

123

Magyarországi keresztények/keresztyének és zsidók egy éven keresztül ünnepelték a Biblia évét. Ennek az évnek a záróaktusaként – ha ugyan a Biblia éve valamikor is lezárulhat – szervezte meg a Wesley János Lelkészképző Főiskola Vallástudományi Intézete valamint Ökumenika és Interkulturalitás Tanszéke azt a szümpozíciót, melynek vezérigéjeként a 139. zsoltárból ezt a mondatot választottuk: „a te könyvedbe mind ezek béirattattak...”.

Zsidók és keresztények egyaránt központi jelentőséget tulajdonítanak a Szentírásnak, mint Isten kijelentett szavának, s ez a közösség egy a Szentírás mögött föllelhető még fontosabb közösségre utal, nevezetesen a két szövetség mögötti közös, egyetlen Istenre. Ez a látszólag magától értetődő megállapítás számomra akkor vált különösképpen jelentőségteljessé, mikor a közelmúltban Egyiptom egyik ősi szerzetesi központjában, a Wadi Natrunban egy kopt szerzetes kifejezésre juttatta, hogy hite szerint az az Isten, akit ő keresztényként imád nem azonos az iszlám Istenével. Nem a kereszténység és az iszlám – két magát monotheistaként meghatározó vallás – különbözősége, nem a kultusz különbözősége, nem a hit megélésének gyakorlata, nem a róla szóló bizonyságok különböznek, hanem valamiféle ontológiai különbség van a *két isten* között. Én még megkérdeztem, hogy hite szerint tehát két isten létezik egymás mellett, de beszélgetésünket az élet sajnos megszakította, így nem tudtam meg a válaszát.

Azt gondolom, hogy a mi közösségünkben ez a párbeszéd, hogy tudniillik zsidóknak és keresztényeknek hány istenük van, nem folyhatott volna le, s a közös Isten hite összeköt minket.<sup>1</sup> Így áldja meg Saul, a Krisztus-követők misszionáriusaként, immár Paulusként mindkét oldalon álló testvéreit (éppen a polemikus hangvételű Galata levélben):

שלום וחסד (békeesség és irgalmasság) azoknak,  
akik ennek a mértéknek (ti. κοινή κτίσις) meg fognak felelni,  
és az Isten Izraelének. (Gal 6,16)

Ez a kapocs annál inkább figyelemreméltó, mivel a Biblia, melyre mindannyian hivatkozunk – paradox módon – nem teljesen ugyanaz a Biblia. A zsidóság számára a Tenakh (ami a keresztények Ó szövetsége) a Tóra, a Próféták és az Írások, míg a keresztények ehhez hozzáveszik a Krisztusban megújított és kiterjesztett szövetség 27 iratát is. Sőt, míg a protestánsok az Ó szövetségnek 39 könyvét olvassák (ami megegyezik a Tenakhkal), addig a római katolikusok az alexandriai kánonnak megfelelően még hat könyvet tekintenek kanonikusnak, ám a Vulgata e „teljes” Biblia mellett további öt iratot tartalmaz.<sup>2</sup> A keleti keresztények kánona(i) még komplexebbek. – És mégis, ez a Biblia lehet az ökumenikus közeledés alapja és záloga; amennyivel jobban

<sup>1</sup> Nincsen különbség zsidó és hellén(keresztény) között, hisz mindenkinek ugyanaz az Ura, érvel Pál (Rm 10,12), vagy egy más megközelítésben: egy az Isten, aki a körülméletet és a körülméletlent megigazítja, tehát egyfelől ez az egy Isten nem sajátítható ki senki részéről sem, másfelől Ő mindenki (zsidó, zsidókeresztény és pogánykeresztény) fölött szuverén úr (Rm 3,29-30). „Seine [Gottes] Universalität aber hängt daran, daß jeder Mund gestopft und die ganze Welt vor Gott schuldig werde (3,19), daß das menschliche Entbehren der Herrlichkeit Gottes in seiner Allgemeinheit einwandfrei festgestellt ist (3,23). Gäbe es in der Welt Seiende, Besitzende und Handelnde in Beziehung auf Gott, im Gegensatz zu weniger oder gar nicht Seienden, Besitzenden und Handelnden, dann wäre „Gott“ offenbar eine seelische und geschichtliche Größe neben andern, bloß relativ verschieden von andern seelischen und geschichtlichen Kräften, Lichtern und Gütern.” (Karl BARTH: *Der Römerbrief*. München, 1926<sup>5</sup>, ad loc. 87.)

<sup>2</sup> Függelékben Manassé imája, 3Ezra, 4Ezra, 151. Zsolttár, Laodiceaiakhoz írott levél – jöllehet a Tridentinum (Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis) e könyveket a tételes felsorolásból kihagyja, és például a Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat 2001-es magyar nyelvű Neovulgata kiadásából is kimaradtak. A *tényleges* kánon mind az ókorban, mind a középkor egyháztörténetében, a liturgiai gyakorlatban, a zsinati határozatokban, teológusok írásaiban vagy a másolt kódexekben, illetve nyomtatott Bibliákban különböző képet mutat.



értjük a Bibliát, annyival közelebb kerülünk egymáshoz. Ezt a legutóbbi fél évszázad történelme egyértelműen bizonyította. És ahol az Ó szövetséget – *παλαιά διαθήκη* (2Kor 3,14) – nem mint *ősi*, azaz *régóta meglévő*, és ezért különösen is nagyraértékelt szövetséget tisztelik, és olvassák, hanem mint „lejárta”, „túlhaladott” elvetik, azt a tanítót, vagy ecclesiolát az egyház – mint Marciont már a II. században – kiveti, mert az a Krisztus-hívők hite alól húzná ki a talajt.<sup>3</sup>

A Szentírás a Biblia népe számára *szent* írás. Más lehet, hogy nem tud erről, vagy legfeljebb a kulturális tradíció miatt, esetleg udvariaságból használja e kifejezést.

A te könyvedbe mind ezek béirattattak (וְעַל-סֵפֶרְךָ כָּלֵם יִתְבּוֹן) mondja a Zsoltáros, melyből kitűnik, hogy Istent, mint egy ókori keleti uralkodót látta, akinek udvartartásában könyvek, írások és pontos számvitel van. A könyvbe minden fontos dolog be van írva, és azt az uralkodó időről időre ellenőrzi. Az udvari adminisztráció minden lényeges dolgot nyilvántart, maga a Biblia is említi azokat a – fönn nem maradt – könyveket, amelyek ezt a célt szolgálták: az Úr háborúinak könyve,<sup>4</sup> Jásár könyve,<sup>5</sup> Salamon cselekedeteinek könyve,<sup>6</sup> Izrael királyainak krónikás könyve,<sup>7</sup> Júda királyainak krónikás könyve,<sup>8</sup> Izrael és Júda királyainak könyve,<sup>9</sup> Krónikák könyve.<sup>10</sup> Különleges fontossága van az Isten által diktált Szövetség könyvének.<sup>11</sup>

<sup>3</sup> Régóta meglévő, mégpedig az egész emberiségre kiterjedő szövetség az, melyet Isten Noéval kötött (Gen 9,11-17), majd hasonlóan szövetséget kötött Ábr(ah)ámmal – akinek azt ígérte, hogy „népek sokaságának atyjává” lesz (Gen 17,4). Istennek Izrael-lel Mózes által kötött színaji szövetségét többször is megújította (például Moáb síkságán Deut 29,1, Józsuéval Sikemben Jos 24,25, Jósiás király alatt 2Kir 23,3). Isten szövetséget kötött Fineással a papság (Num 25,11-13) és Dávid házával a királyság tekintetében (Ps 89,21-38; 1Kir 9,2-5). A próféták említette szövetség új felfogásának locus classicus Jer 31,31-33 az Izrael házával és Júda házával a szívükbe írt új szövetség. Jézus maga is új szövetségről szólt keresztrefeszítése előtt (Lk 22,20; 1Kor 11,25).

<sup>4</sup> סֵפֶר מִלְחַמַּת יְהוָה Num 21,14 – Az egyiptomi történelem könyve is szent, Manetho ἐκ τῶν ἱερῶν γραμμμάτων fordítja azt (JOSEPHUS: *Contra Apionem*, I, 26).

<sup>5</sup> סֵפֶר הַיָּשָׁר Jos 10,12-13.

<sup>6</sup> סֵפֶר דְּבָרֵי שְׁלֹמֹה 1Kir 11,41.

<sup>7</sup> סֵפֶר דְּבָרֵי הַנְּזִימִים לְמַלְכֵי יִשְׂרָאֵל 1Kir 14,19.

<sup>8</sup> סֵפֶר דְּבָרֵי הַנְּזִימִים לְמַלְכֵי יְהוּדָה 1Kir 14,29.

<sup>9</sup> סֵפֶר מִלְכֵי יִשְׂרָאֵל וְיְהוּדָה 1Krn 9,1.

<sup>10</sup> סֵפֶר דְּבָרֵי הַנְּזִימִים Neh 12,23, mely nem azonos az általunk ismert 1-2Krn-on.

<sup>11</sup> סֵפֶר הַבְּרִית Ex 24,3-7.

Kétségtelen azonban, hogy a legszentebb irat, az Isten saját kezével írott, két oldalról vésett két kőtábla, melyet Mózes hozott le a Szinaj hegyről (Ex 32,15-16), s amelyeket később fölindulásában össze is tört. E táblákat talán az egyiptomi sztélékhez hasonlónak képzelhetjük el. Itt Istent úgy látjuk, mint aki maga saját kezűleg ír is.

A képzet nem idegen az ókori Kelet világától. Amint Isten is beírta Dávid király – amint a zsoltár első verse mondja – sorsát a könyvébe, úgy az ókori Egyiptom isteni írnoke, Thot, vagy Szesat istennő is fölírja a szent ised-fa levelére a király – például I. Sethi – sorsát, uralkodásának éveit. (A kép, a fát és leveleit illetően mintegy archetipikusan továbbél, például a Dohány utcai zsinagóga mögött Varga Imre szobrászművész Emánuel-fa szobrával, melynek levelein a holokauszt mártírjainak nevei olvashatók.)

Igék recitálása,  
melyet Thot mond, Hermopolis ura, aki Men-Maat-Re (=I. Sethi) palotájában lakik:

– Erőssé és hatalmassá teszek minden ország fölötti győzelemben,  
Re fia, Sethi Merenptah (= I. Sethi), mint Re, mindörökké.

Igék recitálása,  
melyeket Szesat mond, a Könyv Házának úrnője (*nb.t pr md3.t*),  
aki Men-Maat-Re palotájában lakik:

– Létezel, mint az Élők uralkodója, templomod, mint az ég tartóssága,  
Felső- és Alsó-Egyiptom királya, Men-Maat-Re, mint Re, mindörökké.

Az istenek írásban garantálják pártfogoltjuknak a neki rendelt erőt, hatalmat, a kultusz stabilitását, mely Réhez hasonlatossá teszi őt, mindörökké. Az istenek egyike ráadásul a Könyv – tulajdonképpen a papirusztekercs – Házának úrnője, az isteni dokumentációs központ, a szentély könyvtár úrnője.

A sors írásban, táblára való lejegyzése, mely aztán isten kezében van, Mezopotámiában is ismert volt, erről és ennek tragédiájáról szól a töredékesen ismert Zu madár mítosza. Zu reggel kileste azt a pillanatot, amikor Enlil tiszta vízzel való mosdásához letette trónjára koronáját, és akkor váratlanul elragadta tőle a sorstáblákat, amivel a világrend fölborulását veszélyeztette. És bár a mítosz részleteit nem ismerjük, az nyilvánvaló, hogy az előre meghatározott világrend írott rögzítése a Mezopotámiában élt emberek vallásos hite szerint is egy

isten kezében kell legyen. Ezek az iratok azáltal, hogy isteneknél vannak, szent iratok, hisz ami az istenekkel kapcsolatos, az mind a szentség szférájába kerül. De persze szent az is, ami a világ, vagy éppen az istenfia király (*sz R'*) sorsát garantálja. Egyiptomban képi formában látjuk, amint az isten saját kezével ír, de a *hieroglyph*ákat (szó szerint: szent véseteket) is isteneknek tartották (*mdwt ntr*). Az írásnak minden bizonnyal mágikus jellege is van ezekben az ókori keleti kultúrákban. Sok dolgot eleve a rögzítés kedvéért írnak le, de itt nem feltétlenül csak a modern dokumentációra gondolhatunk, hanem a mágikus megköntésre is. Persze a kimondott szónak is van ereje (a fent idézett szövegben is „*igék recitálásáról*” van szó), de az írásnak nem különben. És hogy az isteni könyv a szó egzisztenciális értelmében életet és halált hoz, – mivel ott Thot sajátkezűleg írott könyvének olvasása egyfelől betekintést enged az istenek birodalmába, másfelől az azt olvasóra halált, vagy halálos veszedelmet hoz – arra az óegyiptomi Szetna-regény csattanós bizonyíték.

Az írás numinózus jellege szólal meg a zsoltárban is. Isten maga írta a könyvbe – egy több részből összevarrt bőrtekerésre gondoltak, mert ez volt az óizraeli könyv anyaga és formája – a király sorsát. A zsoltár Dávidé. Már születése előtt gondja volt rá Istennek, életének majdani alakulása nem esetleges, ezt rögzíti is, és most, amikor a zsoltáros- király már él és uralkodik, tudtára is adja neki, hisz ő ezért magasztalhatja Istent. A király talán egy pillantást vethetett a könyvbe, vagy valami módon tudomást szerzett róla, ezért hálálkodik, s mondja: „Mily kedvesek a te gondolataid, oh Isten”. A „kedves gondolatok” nem azt jelentik, hogy a király kivételesen jó sorsú, szerencsés csillagzat alatt született ember lenne, akit az élet mindentől megkímélt, hisz arról is szól, hogy „a sötétség bizonyosan elborít engem”, és vérszopók is voltak környezetében, hisz ezekről mondja, hogy „vérszopó emberek, fussatok előlem”. A szent írás azért kedves a király szeméi előtt, mert mindezen körülmények ellenére is Isten gondviseléséről vall. A könyv annak a gondviselésnek a záloga, mely születése előtt kezdődött, és most is tart, a jelen nehézségei között is megőrzi őt, és végigkíséri az életét.

Isten eme *könyvéről* a Biblia több helyen is említést tesz. A Zsoltárok könyvében a könyv valószínűleg még nem eschatológikus valóság; úgy tűnik, mindenkinek, aki él, benne van a neve, mintha egy népszámlálási katalógus lenne, mert a Zsoltáros épp azért könyörög,

hogy ellenségei „töröltessenek ki az élet könyvéből” (יִמְחוּ מִסֵּפֶר חַיִּים, Ps 69,29), akik nyilván *most*, tehát a saját életének idejében ne létezzenek; nincs helyük, hisz nem igazak. Jézus a hetvennek, akik azon örvendenek, hogy a démonok is engednek az ő nevének, azt mondja, inkább annak örüljenek, hogy a nevük fölírattott a mennyekben (Lk 10,20). Pál is megemlékezik azokról a szolgatársairól, akiknek a neve be van írva az élet könyvébe (ὡν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς Fil 4,3 hasonlóan Hb 12,23). Míg ellenkezőleg, az Apokalipszisben a fenevadat azok imádják, akiknek a neve nincs beírva a lemészárolt Bárány életkönyvébe a világ kezdete óta (οὐ οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἁρνίου τοῦ ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου 13,8, cf. 17,8), viszont a Mennyei Jeruzsálemben csak azok mehetnek be, akik be vannak írva a Bárány életkönyvébe (Apc 21,27).<sup>12</sup>

Ezekről természetesen az apokrifok is tudnak, Hénoch látta is a szentek könyvét, tartalmáról is tájékozott (1Hen 103,1sq), mindent elolvasott, mindent megjegyzett a legutolsó nemzedékig (81,2). Tőle tudjuk, hogy van egy másik könyv is, a gonoszoké (81,4), hisz a mennyei könyvekben a pusztulásra szántak is föl vannak jegyezve (TestLevi 5,4). Ebbe a könyvbe iratnak be azok, akiknek neve az élet könyvéből azért töröltetett ki, mert tisztátalanságban járnak és a szövetségi hűségét megtörik (Jub 30,22).

A könyv általában egy nagyobb terjedelmű írásos dokumentum, amit írója hosszabb időre – talán több nemzedéknek, elvben akár az örökkévalóságnak – szán. A mennyei könyv bizonyonnyal ilyen. A szentírások minden olyan vallásban, ahol ilyen létezik tévedés mentesek,<sup>13</sup> megrövidíthetetlenek és megtoldhatatlanok,<sup>14</sup> és az idők végezetéig érvényesek. A könyv tartalma szellemi, a formája pedig az írás. Az írás a beszédnek – egy médiumon keresztül – szimbolikus jelekkel való rögzítése. Az írás kommunikációs híd két ember között, akik között a távolság oly nagy, hogy az egyik szavát a másik nem hallhatja meg. A partnerek közötti „közbevetetés” lehet térben fizikailag leküzdhetetlen távolság, ilyenkor szoktunk egy (kor)társunknak levelet küldeni, de lehet időbeli is, amikor valakinek *most* írunk azért, hogy később,

<sup>12</sup> A Sinaiticus a Bárány helyett a mennyei életkönyvét említi.

<sup>13</sup> XIII. Leó pápa Providentissimus Deus enciklikája, kül. 20. fejezet (1893. november 18.).

<sup>14</sup> Apc 22,18-19; Deut 4,2.

esetleg jóval később, talán akkor, amikor mi már nem is leszünk úgy üzenjünk. Az írás konzervált üzenet, tartósított gondolat. Az olvasás által a jeleket desifírozzuk, ha a szöveget megértjük, akkor eljutott hozzánk a távollevő partner gondolata, üzenete. A könyv gondolatai nemcsak leírása percében érvényesek, hanem később is. Értékét az adja meg, hogy konzervált üzenete meddig érvényes számunkra. *Számunkra*, hisz a könyv valakinek íratik, és ez a *pro nobis* a megszólított olvasó számára kulcsfontosságú, mert tudom, hogy az író számára én, a címzett kitüntetetten fontos vagyok, (hallhatatlan) szavát hozzám intézi.<sup>15</sup> Aminek nem mi vagyunk a címzettjei, annak olvasására kár időt pocskolni, az értéktelen, az spam, azt szemétkébe dobjuk. Viszont ahol a *pro nobis* megtapasztalható, ott az visszafelé is érvényes, mert számomra is fontossá válik az engem megszólító, és így jön létre az *én és te* közötti dialogikus viszony. A szent írás bizonyosan ilyen, melyben a *pro nobis* megjelenik, s mely az olvasóját egzisztenciálisan igénybeveszi. (Ezt így fejezi ki egy zsoltár: בְּמַעֲלֵה-סֹפֶר כְּחֹב עָלַי – *felölem*<sup>16</sup> van írva a könyvtelkercsben [40,8]. Ebben a zsoltárban a címzett reakciója: הִנֵּה-בְּאֵזְרִי – íme eljöttem, וְעֵשׂוּת-רְצוֹנֶיךָ... הִפְצֵתִי kedvedre tenni... szeretek.)

Olvasáskor mintegy megfejtjük a minket távolról megszólító szavát. Az írás törvénye az, hogy az a szóval egybevágó. Ha egy vers de-

<sup>15</sup> Ez a vonatkozás Pál apostol Rómaiakhoz írott levelében (4,23-24) különösen hangsúlyossá válik: Οὐκ ἐγράφη δὲ δι' αὐτὸν μόνον ὅτι ἐλογίσθη αὐτῶς εἰς δικαιοσύνην ἄλλα καὶ δι' ἡμᾶς; hisz az egzisztenciális érintettség révén a levél olvasója Ábrahámhoz hasonlóan részletetik abban, hogy „tulajdonított nekí igazságul”, azaz *ezáltal* ő is megigazítottatik. – „Die Historie kann einen Nutzen haben. Die Vergangenheit kann reden zur Gegenwart. Denn in Vergangenheit und Gegenwart ist ein Gleichzeitiges, das die Stummheit der Vergangenheit, die Taubheit der Gegenwart heilen, das jene zum Reden und diese zum Hören bringen kann. Dieses Gleichzeitige in seinem die Zeit aufhebenden und erfüllenden Selbstgespräch, es verkündigt und vernimmt das Unhistorische, Unanschauliche, Unbegreifliche, das aller Geschichte Ende und Anfang ist. Die Genesishistorie öffnet ihren Mund und sagt das Unhistorische, daß dem Abraham sein Glaube als Gerechtigkeit angerechnet wurde. Sofern sein Fall auch unser Fall ist, können sich unsre Ohren öffnen und dieses Unhistorische hören. [...] Die deutlichsten Zeugnisse und Urkunden können nichts sagen und die schärfste historische Aufmerksamkeit kann nichts hören, wo das Selbstgespräch des Gleichzeitigen nicht ins Fluß kommt.” (Karl BARTH: *Der Römerbrief*. München 1926<sup>5</sup>, ad loc. 121sq.)

<sup>16</sup> Károli Gáspárhoz hasonlóan fordítja a King James' Version is (in the volume of the book it is written of me), de figyelemre méltó a Jewish Publication Society (The Holy Scriptures, 1917) fordítása: *the roll of a book which is prescribed for me*. Ugyanez a vers megszólal az Új szövetségben is (Hb 10,7).

klamált hexametereit érezzük, akkor az írott vers is lüktetni fog; ha egy szó nyugtat és gyógyít, az leírva is ilyen hatású lehet; ha a szó gyújtó, az írás is izzít; ha varázsmondást írnak le, az mágikus szöveg lesz; ha a megszólaló ige numinózus, a lejegyzett formája természetesen szent írás lesz.

Mi egy térben és időben távolról jövő üzenetet kapunk: Írást. Ha olvassuk, és ahogy olvassuk a megértés esztétikai, intellektuális, emocionális és egzisztenciális csatornáin keresztül egyre közelebb jön hozzánk nemcsak az üzenet, hanem maga az üzenő is. A szövegen keresztül szinte halljuk (és mivel az ókorban még a magában olvasó is hangosan olvasott, ő fizikailag is hallotta<sup>17</sup>) az üzenő szavát, amint az lüktet, gyújt, vagy a szentséget sugározza.

A könyv tipikusan nem az a közlésforma, amit – ha a szerző közeljönne – egyszerű elmondana szóban. Ez áll egy regényre éppen úgy, mint egy dokumentumgyűjteményre. A könyv, még ha a maiaknál esetleg rövidebb is – mint ahogy az ókori keleti könyvek általában rövidebbek – akkor sem feltétlenül azonnal „bevehető”, „fogyasztható”. A könyv az azonnali elolvasás lehetőségénél hosszabb, csak részletekben fogyasztható. Nem, nem alkalmi képtörésről van szó: a Biblia említi azt, hogy a könyv bevehető, fogyasztható. Ezékiel amikor egy elő- és hátoldalan gyászénekekkel, nyögésekkel és jajszókkal teli könyvtekercest kell „bevennie”, azt a parancsot kapja (3,1):

Ember(fia)... edd meg ezt a (könyv)tekercest! בְּיָאֵם... אָכַלְתָּ אֶת־הַסֵּפֶר הַזֶּה

És amikor megeszi az Isten kijelentését tartalmazó könyvtekercest, akkor a gyászénekek, nyögések és jajszók, csodák-csodája, a szájában mintha édes mézzé váltak volna (hisz Isten szava mézédés Ps 119,103).<sup>18</sup> Ez visszhangzik majd az Apokalipszisben (10,9):

Elmenék az angyalhoz mondván néki: add nekem a könyvecskét. És monda nékem: vedd és edd meg, és megkészeríti a te gyomrod, de a te szádban édes lesz, mint a méz – και ἀπήλα πρὸς τὸν ἄγγελον λέγων αὐτῷ δοῦναι μοι τὸ

<sup>17</sup> Ma is értékes BALOGH József korai cikke: A hangos olvasás és írás. *Magyar Nyelv*, 22 (1926) 25-39; újraközlése: *Voces paginarum*. (Szerk.: Szilágyi J. Gy.) Budapest, 2008. 174-187.

<sup>18</sup> A próféta nem tiltakozik a könyv megevése ellen, de még csodálkozása sem látható. A kommentátorok a szokatlan parancsot nem igen tárgyalják. W. ZIMMEL: *Ezékiel*. Neukirchner Verlag, 1979. 76sqq reflektál arra, hogy az isteni parancs különös, de kielégítő magyarázatot nem ad.

βιβλαρίδιον καὶ λέγει μοι Λάβε καὶ κατάφαγε αὐτό καὶ πικρανεῖ σου τὴν κοιλίαν ἄλλ ἐν τῷ στόματί σου ἔσται γλυκὸ ὡς μέλι.

A látnok János – Ezékiellel ellentétben – a Hélios-arcú angyaltól megkapott széttekert könyvecskét (τὸ βιβλαρίδιον) a szájában még mézédésnek érzi, de a gyomrában már megkeseredett. Alighanem keserű ítéletet tartalmazott a tekercs. Mindkét próféta együltőhelyben kellett hogy megeméssze az egész könyvet, ami átjárja egész valóját, hogy utána tovább tudja adni annak prófétai üzenetét. A megevés arra is garancia, hogy az írásból – nem úgy, mint az olvasás esetlegességei közepette – egy ióta vagy egy vessző sem vész el (ἰώτα ἐν ἡ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ Mt 5,18).

E rendelkezést egy egyiptomi mágikus praxis felől érthetjük meg. Egy olyan társadalomban, melynek egy becslés szerint<sup>19</sup> talán 99%-a analfabéta lehetett, fontos funkciója volt az írásnak, miközben azt a legtöbben nem olvasták. Mind irodalmi, mind tárgyi emlék őrzni annak a gyakorlatnak az emlékét, hogy egy varázsigt lemostak, és a szentté vált folyadékot megittatták. A nagy varázsló, Nanoferkaptah – aki természetesen tudós írnok is volt – így oldott föl egy Thot isten által írt varázkönyvet, s mikor megitta a szent szöveget, megtudott mindent, ami abban volt.<sup>20</sup> A démotikus papirusz vonatkozó szövege F. Ll. Griffith, a szöveg kiadójának még teljesen nyers, stilizálatlan fordításában így hangzik:

I not doing writing, – I mean (in comparison) to Ne-nefer-ka-Ptah my elder brother, who was a good scribe and learned man exceedingly – he caused to be brought a piece of new papyrus unto him. He wrote every word that was on the roll (before him), all. He caused it to be soaked with beer (?),<sup>21</sup> he melted it in (?) water, he ascertained that it was melted, he drank it, he knew according to that in which it was contained (?). (IV, 3b-4)

<sup>19</sup> BAINES, John: Literacy and ancient Egyptian society. (The Curl Lecture for 1981). *Man NS*, 18, 572-99.

<sup>20</sup> GRIFFITH, F. Ll.: *Stories of the High Priests of Memphis. The Sethon of Herodotus and the Demotic Tales of Khamaas*. Oxford, 1900. 104-117; modern fordítása SIMPSON, W. K.: *The Literature of Ancient Egypt*. Yale, 2003. 453-469. Magyarul WESSETZKY Vilmos (ford.): *A varázkönyv*. Budapest, 1962.

<sup>21</sup> Griffith transliterációjában *hnq[e]* (𓂏𓂏𓂏), a „sör” jelentés biztosnak tekinthető, ami a Num 5,23-ban említett „keserű víz” (מֵי הַקְּרִיָּם) összefüggésében válik érdekessé.

Mivel a szent szövegeket nemcsak papiruszra írták,<sup>22</sup> a szöveg folyadékban való feloldása előfordult gyógyító szobrokon levő feliratokkal is, például Dzsed-Hor híres gyógyítószobrán a megszentelt folyadék fölfogására kis medencét is kiképeztek. Több Horus-táblán, köztük a legnevezetesebben, a Metternich-sztélén is ez a vizes árok ugyanígy megtalálható. A mágikus szöveget – a Metternich-sztélé fikciója szerint – Nesz-Atum pap, Ankh-Psamtik és Tjent-Hatnub fia találta meg Heliopolisban az Atumnak szentelt Mnevisz-bikák temetőjében.

Igék recitálása Isis, a nagy istennő által:

Ne félj, ne félj fiam, Horusz, melletted vagyok, mint őrződ. Minden gonoszt távol tartok tőled, és mindenkitől, aki hasonlóan szenved.

Igék recitálása Thot, Hermopolis ura által:

Az égből jöttem Ré parancsára téged védeni ágyadon, és mindenkit, aki hasonlóan szenved.

A felirat alatti kis medencében, vagy csatornában összegyűlt víz, ami a gonoszt távoltartó mondást már magábanfoglalta, gyógyszerként volt fogyasztható, bajban, betegségben segített, de profilaktikusan is használták. Nem kétséges, hogy a házasságtörő asszonnyal a mőzei törvény értelmében megítatott átokhozó víz – egy vízben föloldott átokszöveg megítatása – igen közeli rokonságban van ezzel.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Ilyen papiruszra írt, majd lemosott, felhasználott és ugyanazon kéz által újraírt varázsszöveg Dierk WORTMANN szerint a Kölni Egyetem Ókortudományi Intézete Papiruszgyűjteményének Inv. no. 2861. papirusza (Neue magische Texte. *Bonner Jahrbücher*, 168 {1968} 56-111). Egy berlini varázskönyv varázsigéjét egy hieratikus papiruszra kell leírni, meg vannak adva a leírandó varázsszavak, az előírás tartalmazza a tinta összetételét, azt hét forrás vízzel kell lemosni és hét napon keresztül kell bevenni éhgyomorral. (PGM, I, 232-247 = K. PREISENDANZ: *Papyri Graecae magicae*. Bd. I. München – Leipzig, 1928.)

*a, ee, ééé, iiiii, ooooo, yyyyyy, óóóóóó, ablanathanabla --- akrammahamara --- Uram, Istenem --- mindent gyógyíts meg Thaészna! Krisztus Atyja nevében. b b (8 karakter) Gyógyítsd meg Thaész! Most, most! Gyorsan, gyorsan!*

<sup>23</sup> Az átokhozó víz (הַיּוֹם הַזֶּה) gyakorlata a talmudi hagyomány szerint Johanan ben Zakkajig (cca Kr. u. 90) volt érvényben. A Szóta traktátus részletesen értekezik a végrehajtás mikéntjéről (például ne írják se táblára, se papírra, se diphtherára, hanem csak pergamentekercsre, és ne írják gumival vagy vitriollal, kizárólag tintával; Szóta II.); Semuél atya szerint valami keserűt kell a vízbe tenni (Szóta III.). Szó van az átokhozó víznek (a bibliai említéstől eltérő) hatásáról is: ha az asszony valóban házasságtörő, arca az ital megívása után azompon sárgává, szeme kidülledtté, erei gyulladtá válnak – rögtön ki is kell őt vinni a templom udvaráról (nehogy ott haljon meg) (Szóta III.). A szövegek sokkal inkább filológiai és jogi, mintsem mágikus érdeklődésre utalnak. Szóta II.5 leírja, hogy





DZSED-HOR  
Egyiptomi Múzeum, Kairó JE 46341



METTERNICH SZTÉLÉ

Metropolitan Museum of Art, New York  
Fletcher Fund 1950, Accession No. 50.85

...és a pap írja föl ezeket az átkokat egy tekerésre, és mossa le keserű vízzel:  
 וְכָתַב אֶת־הָאֲלֹת הָאֵלֶּה הַכֹּהֵן בְּסֵפֶר וּמַחָה אֶל־מִי הַמָּרִים: (Num 5,23 sqq)

Az evéssel és az ivással az egész könyv, egy nagyobb terjedelmű írás egyszerre elsajátítható, belsővé tehető. Az ősi rítus külső formájában, a materiális megjelenés mögött itt is – bármennyire is idegen ez a mi számunkra – az írás (és itt egyértelműen numinózus jellegű, hisz átkot hordozó írás) tartalmának interiorizálásán van a hangsúly, a megevés pusztán technikai kérdés.<sup>24</sup> A bibliai példaként említett esetekben éppen az ítélet szava az, melyet a könyv révén el kell sajátítani. A könyv, a megszentelt írás révén nemcsak közel jön hozzánk, hanem be is tölt, átjár a *sacrum* ereje. Működése, hatása fizikai valósággá válik. Az óegyiptomi mágikus gyakorlat – évezredekkel ama vallás letűnte után, egy olyan új vallásban, mellyel történetileg soha nem érintkezhetett, nevezetesen az iszlámban – még a XIX. század második felében is megtalálható. Természetesen a szent írás is aktualizálódik. A jelenséget a korszak felvilágosult tudósa megvetően kommentálja: „A különféle betegségek ellen... még komoly eseteknél is, előbb a Korán igéivel teleírt papiros darabokat nyelnek el, és hasonló badar szereket használnak, ahelyett, hogy orvoshoz fordulnának”.<sup>25</sup> Az 1920-as évek derekán egy egyiptomi sejk a vérfolyásos asszonyokat fehér lemezre fekete tintával írt varázsigé tiszta vízzel leöblített levének itatásával gyógyította.

Orvosság, mely a vérfolyást elállítja. Kipróbált, igaz. Fehér lemezre írd, és mosd le vízzel, és az asszony igya meg koplalva, reggeli előtt! Meg fog gyógyulni attól (a betegségtől) a Magasságos Isten akaratából. És ezt írjad: Salás, Salás, Sinyús, Sinyús! Állítsd el a vérzést az Igaz (=Isten) miatt!

mely esetekben *nem érvényes* az ivás, míg Szóta VII. szerint a szöveget bármely nyelven el lehetett mondani (ami a mágikus praxisnak ellentmond).

<sup>24</sup> Mózes VIII. könyve ugyanezt a *technét* dokumentálja: Az éjszaka közepén 11 óra tájban, amikor csönd van, lobbantsd lángra az oltár tüzét, és legyen a kezeden két kakas és két mécses... Végé egy keverőedényt, amiben fekete tehén teje van, és tengervízzel nem kevert bort, mert ez a kezdet és a vég. Miután felírtad a sztélén [lévő szöveget] a nátron tábla két oldalára, nyald le az egyik oldalát, a másik oldalát pedig [borral?] leöntve mosd bele azt a keverőedénybe. A nátronra [olyan tintával] írd, amely füstölőszerekből és virágokból készült.

Mielőtt megiszod a tejet és bort, mondd el fölötte e könyörgést, és ha elmondtad, fekdűj le a gyékényre, és a táblát és a stílust tartva mondd: szólítlak... (PGM, XIII, 124 sqq).

<sup>25</sup> Ebers György (Georg Ebers), Cicerone a régi és új Egyiptomon át, II. kötet, Nagybcskerek 1893, 46.

Apadjon el XY-nak, NN (anyja neve) lányának a vérzése Damrurág miatt!  
 Apadjon el XY, NN (anyja neve) lánya méhének vérzése, amint elapadt a  
 tenger Mózesnek, és amikor Mária Jézust megszülte.”<sup>26</sup>

Az írás, a betűk is varázserőt hordoznak, amint a rúna is mormolva kimondott varázsigé. A puszta betűk mögött manifesztálódó hatalom jelenik meg a görög varázspapiruszok feliratain, vagy a gnosztikus szövegekben is, hasonlóképpen a zsidó kabbalában, vagy a keresztény népi vallásosság jelenségeiben is.<sup>27</sup> Mind a betű, mind az írás szent (az általuk rögzített, vagy az általuk egyáltalán nem tartalmazott értelem-től függetlenül), amulettként is szolgálhat. A betűk megszentelhetik Isten nevét, ezért írták Qumránban a tetragrammatont az egyébként kvadrát írással lejegyzett szövegben az ősi óhéber betűkkel.<sup>28</sup>

A te könyvedbe mind ezek bérattattak. A 139. zoltár görög szövege a Septuagintában ezt mondja: *καὶ ἐπὶ τὸ βιβλίον σου πάντες γραφήσονται*. A könyvet *biblion*-nak nevezi, ez az, amely a mi Bibliánknak az egyes száma. A *biblia* könyveket jelent, többes számban.

Vallásfenomenológiai megközelítésben a zsidóság és kereszténység egyaránt könyves vallás. Szent írása számos vallásnak van, Szentírása nem soknak. Kétségtelenül nem profán irat, hanem szent volt az egyiptomiak Halottak Könyve is, mint ahogy a Bhagavad Gita is szent, amint a Sibylla-könyvek, vagy a Tripitaka is az. Ezek azonban sem nem központi jelentőségűek a kultusz szempontjából, sem azt nem állítják róluk, hogy az Isten megismerésének legfontosabb médiumai lennének. A zsidóság és kereszténység számára viszont a Szentírás *sine qua non*, Biblia nélkül, annak istentiszteleti megszólaltatása nélkül zsidó/keresztény vallásgyakorlás nem létezhet. Mind a Tenakh (Ó szövetség), mind az Új szövetség számos olyan, Isten által ihletett tanú bizonyágtétele révén jutott hozzánk, akik egykor a történelemben éltek – ilyesformán a Biblia, mint az emberi történelemben leírt és hagyományozott írás eltér attól, amit muszlimok a preexisztens Koránról hisznek. A Szentírás maga is része annak a hagyományozási folyamatnak, ahogy Izrael népe és az egyház

<sup>26</sup> Winifred S. Blackman, *The Fellahin of Upper Egypt*, London 1927, 207.

<sup>27</sup> Én magam a 21. század elején egy papnevelő tudományos intézet ajtáján is láttam egy ünnephez kapcsolódóan felírva ilyen apotropaikus betűket, melyeket összeolvasni ugyan nem lehetett, de egy pseudotheológiai magyarázat (szekundér) vallási értelmezést adott nekik.

<sup>28</sup> Ezzel találkozunk egy zoltártörredékben (11QP<sup>s</sup>-a).

egyaránt nemzedékről nemzedékre továbbadta mind a hitét, mind annak írásos formáját, valamint a maga hitének megfelelően értelmezte is azt. A kijelentés és annak értelmezése a történelemben egymás mellett haladt, és noha mind a Szentírásról, mind az exegézisről egymással egyidőben különböző felfogások is léteztek, ezek együtt mind részei voltak a (közös) vallási tradíciónak. Hogy mely iratok tartoznak a Bibliához (azaz részei a kánonnak), hosszabb időn keresztül vita tárgyát képezték, és a történelem során újból és újból megvitatták; ezt olykor explicit módon deklarálták, máskor implicit módon (a használat csendes, ám tudatos mellőzésével) juttatták kifejezésre. Hogy mely princípiumok segítségével lehet az Írást autentikus módon értelmezni, különböző közösségek, vagy tanítók esetenként másképp ítélték meg. Ám azok, akik a Bibliában Isten szavát hallották meg, mindig a gyülekezet közösségében hallották meg azt – ami nem azt jelenti, hogy magánkegyességben ne lehetne azt olvasni, azt azonban feltétlenül jelenti, hogy a bibliaolvasó a szent qahal/ekklészia közösségének tagjaként olvasta azt (nem pedig gyülekezet nélkül, úgy-mond „a maga módján”). Hogy a Bibliát esztétikai élvezet céljából (mint szépirodalmi művet), vagy történeti forrásként is lehet használni, ez csak a szekularizálódás korában jelent meg. Ad absurdum lehet a Bibliát levélnehezék gyanánt is használni, hogy egy papírt az asztalról ne fújjon el a huzat – ám ebben az esetben a Biblia nem Isten szavának hordozója. Ez a használat nem szentségteleníti meg a Bibliát, (viszont inautentikus, mert noha *egyfajta* funkciónak valóban megfelel, de nem annak a funkciónak, melyért a könyv van, hisz az írás lényege az üzenet közvetítése lenne, így viszont éppen a szellem marad ki), ám mindenképpen profán, ahol a *szent* írás szentsége nem szólal meg, éppen a szentség marad néma.

Jó esetben azonban az Írás megszólal, sőt megszólít. Ugyanakkor látnunk kell a Könyv (a *szent* könyv) szentségének a határait is, hisz az, ha participálódik is a numinózumból, nem maga „a” szentség, illetve nem a szentség teljessége. Az írás ugyan kommunikáció, de annak csak egy korlátozott lehetőségekkel rendelkező fajtája. Még szavakkal is leginkább csak racionális közlendőket tudunk átadni, de ott azt még hangszínnel, hangerővel, a beszéd gyorsaságával valamelyest tudjuk színesebbé, érzelemgazdagabbá tenni. Az írásban erre nagyon kevés lehetőség van. Mindannak, ami a szentséges-sel való találkozásban megtörténhet, (pl. az, amit Schleiermacher a „schlechthinnige Abhängigkeit”-ben vélt megtalálni és ami az iszlám-

ra oly jellemző) szavakkal alig fejezhető ki. A vallási élményt csak nagyon töredékesen lesz képes az írás visszaadni. A szeretetről (vagy a szenvedésről), amit a Biblia is oly sűrűn említ, nagyon sokmindent lehet írni, de ezek a felolvasás által nem, vagy csak nagyon töredékesen fogják a szeretet (vagy a szenvedés) érzését felébreszteni. Az írás a verbalizálhatónak a rögzítése, de a vallás egyéb aspektusai ebbe nem férnek bele, legfeljebb *azokról* szólhat. A megszentelt kultusz (az ünnepek, a liturgiák, zarándoklatok), vagy az időben megjelenő szentséges csak mint a bizonyágtétel tárgya jelenhet meg a szent írásban. Végsősoron a Szentírásban az isteni kijelentés manifesztálódik – és nem maga a szent Isten.

A vallás legbelső lényegét, a könyves vallások egyetlen Istenét titok takarja. És a Szentségest még a Szentírás is csak tükör által, homályosan mutatja meg. A Deus absconditus mindig rejtve marad, s a Biblia Istene annyit mutat meg magából, amennyit meg szeretne mutatni. A Szentírás a Deus revelatust mutatja meg nekünk.

A titkok az Úréi, a mi Istenünkéi (הַסֵּתֵרִים לַיהוָה אֱלֹהֵינוּ); a kinyilatkoztatott dolgok pedig mienk és a mi fiainké mind örökké, hogy e törvénynek (הַתּוֹרָה) minden ígését beteljesítsük. (*Deut 29,28*)

A negyedik evangélista ezért mondja:

ha egyenként megiratnának, azt vélem, hogy maga a világ sem foghatná be a könyveket, amelyeket írnának. (*Jn 21,25*)

Isten szavának teljessége több, mint a Bibliában foglalt kijelentés, és ez a „több” nem mind írható meg.

Amikor a hét mennydörgés megszólaltatta az ő szavát, le akarám írni; és az égből szózatot hallék, amely ezt mondá nékem: Pecsételd be amiket a hét mennydörgés szóla, és azokat meg ne írd! (*Apc 10,4*)

A Szentírás tehát nem léphet Isten helyére, benne „csak” a róla szóló tanúságot találjuk. Ez persze egyáltalán nem csekélység, hisz éppen ez által az Írás által szólít meg. Ahol életes kapcsolat van a hívő és Istene között, ott a Bibliát – felelve az első mondatom kérdésére – nem lehet egy évbe bezárni. Amint paradox célkitűzés a Bibliát tárlóban kiállítani is. A Biblia évének üzenete is más. A Szentírást nem ünnepelni és nem tárlóban kiállítani kell. A Könyv olvasandó.

*Tolle, lege!*

# Kereszténység és integritás Friedrich-Wilhelm Marquardt „Christsein nach Auschwitz” című írásában

IVÁNYI GÁBOR JR.

139

Marquardt fent nevezett írásában<sup>1</sup> központi szerepet játszik az a tétel, hogy Auschwitzon gondolkodni és róla beszélni azért aktuális, mert maga Auschwitz aktuális, vagyis *létezik*. Ott van a zsidó túlélőkben és leszármazottaikban, a Holocaust korszakát megélt keresztényekben, nem-keresztényekben és az ő utódaikban. A „létező Auschwitz” nyomán felmerülő összefüggések, ellentétek és egymásrahatások feltárására vállalkozott jelen írás is (Marquardt elemzett írása nyomán), és ezen belül arra, hogy a vizsgálódás konklúziója milyen jelentőséggel bír a *hagyományos (pre-Soá)* valamint az *Auschwitz utáni*, és a *post-Soá kereszténység és teológia* számára.

Írásában Marquardt nem használja „a post-Soá kereszténység”, vagy „post-Soá keresztény teológia” kifejezéseket. Ezt magam azért teszem mégis, mert meggyőződésem lett, hogy a teológus írása túlhalad a kereszténység és keresztény teológia Auschwitzra adott válaszain, az ún. Auschwitz utáni teológiai reflexiókon. Jelen dolgozatban ezt a „túlhaladást” „Az Auschwitz utáni keresztény szótlanság teológiai vetülete – Konklúziók” alcím és a *post-Soá kereszténység és keresztény teológia* kifejezések alatt tárgyalom úgy, hogy az *Auschwitz utáni ke-*

---

<sup>1</sup> MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm: Christsein nach Auschwitz. In: Marquardt, Friedrich-Wilhelm – Friedlander, Albert: *Das Schweigen der Christen und die Menschlichkeit Gottes. Gläubige Existenz nach Auschwitz*. München, 1980. 9-35.

reszténységet és teológiát, valamint a post-Soá kereszténység és keresztény teológia terminusokat – melyek szótári értelemben ugyan azonos jelentésűek – nem állítom szembe egymással, ugyanakkor értelmezem azok speciális jelentését.

### A marquardt-i problémaszituáció

Marquardt 1976-ban meghívást kapott a berlini Freie Universität szisztematika teológia professzori állásának betöltésére, melyet – Helmut Gollwitzer utódjaként – el is vállalt. Előadásában nagy hangsúlyt fektetett arra, hogy rámutasson a keresztény teológiai tradíció központi témáiban megjelenő antijudaizmusokra. Egyre inkább alapvető kérdése lett: mit kezdünk „mi keresztények” Auschwitz-cal és „mit tegyünk... Auschwitz után?”.

Marquardt azt gondolja, hogy az Auschwitz aktualitásáról való elmélkedés nemcsak az auschwitzi túlélők és leszármazottaik miatt kézenfekvő, hanem indokolja az a fejlemény is, hogy a jelenlegi társadalom, benne a keresztény egyházak, a keresztény vallásgyakorlók, választfalat húztak maguk és a múltban lejátszódott szörnyűségek közé, azaz Auschwitz egész jelentőségével valójában nem néztek szembe. Nem mérték fel Auschwitzban betöltött szerepük horderejét, így a vele kapcsolatos bűnrészességet illetően nem vállaltak felelősséget. Ennek a kötelezettségüknek elhárítása miatt (is) maradt Auschwitz mindmáig aktuális számukra.

Ahhoz viszont, hogy a társadalom, benne a keresztény vallásgyakorlók szembesülhessenek múltjukkal, a teológus szerint „engednünk kell mélyen belénk hatolni azt a szörnyűséget, ami Auschwitz volt..., és azt a szörnyűséget is, mely minket magával ránt az auschwitzi gonosztettbe”. A bűnrészesség valamennyiünket terhel – akár tudunk Auschwitzról, akár nem –, mégpedig úgy, hogy ránk terheli felelősségünket, s ezzel valamennyiünket büntárrá, következképpen résztvevővé is tesz az áldozatokkal szemben elkövetett vétkekben.

De hogyan jelenik meg a kereszténység a vázolt körülmények között? „*Auschwitz ma számunkra ítélet a kereszténységünk felett, a mód felett, ahogyan keresztények voltunk és vagyunk, sőt – az auschwitzi áldozatok szemével nézve – Auschwitz számunkra ítélet a kereszténység mint olyan felett*”. A fölvetés az Auschwitz utáni kereszténységnek



nem a létjogosultságát vonja kétségbe (ellenkezőleg, éppen a vészkor-szak utáni virulens kereszténységből hallatja hangját), hanem azt állítja, hogy Auschwitz „megfordulásra szólítja fel” a kereszténységet. Elsősorban nem etikai értelemben, hanem pontosan lényege, azaz *hite* szempontjából. Az Auschwitzhoz vezető út, Auschwitz megtörténte és az Auschwitz utáni lét a kereszténységet hitbeli konzekvenciák levonására készíti, vagyis „Auschwitz arra szólít fel, hogy Isten Igéjét ma egészen másként hallgassuk, mint ahogy Auschwitz előtt hallgattuk, egészen másképp, mint ahogy prédikáló és teológiát oktató atyáink ránk hagyományozták. „A megfordulás annak a lényegét érinti, amit eddig kereszténységnek tartottunk.”

Tulajdonképpen ez Marquardt problémaszituációja, mely a *post-Soá keresztény hitvallás* általa elhatárolt *pragmáját* jelöli ki.

### **Auschwitz utáni keresztény identitás radikális kérdésfeltevései a posztmodern társadalomban**

Marquardt véleménye szerint a hitvalló keresztény öntudat konzekvens védelmét a Soá aláásta. A Soában – és ennél fogva a Soát követően is – a kereszténység klasszikusan megfogalmazott üzenete célját veszítette, mondanivalója üressé vált, elsősorban azért, mert akik (fel)ismerték és aktualizálták a kereszténység klasszikusan megfogalmazott üzenetét, nem álltak ki a Soában meggyilkolásra szánt és legyilkolt emberek millióiért. Emiatt szükségesnek látja, hogy ma a keresztény hitvallók (ide tartoznak: egyházak, közösségek, egyházi, közösségi vezetők, teológusok és valamennyi hitvalló keresztény) újrafogalmazzák önvallomásukat, mely feladat ráadásul nem úgy jelentkezik, mint egyszerűen a kereszténységet ért posztmodern kihívások egyike. A teológus elmélete szerint a kihívást a *jelenlévő Auschwitz érzékelhető megnyilvánulásai* teszik hangsúlyossá: a megmenekült áldozatok szünni nem akaró lidérces álmai, „a békét, amit [mindnyájan] önmagunkkal kötni szeretnénk, hazugságnak bélyegző... emberek... békétlensége, akik Auschwitz áldozatai voltak, és egész életükön át testükön lelkükön, szellemükben magukon viselik a character indelebilist, elveszítethetetlen stigmáját áldozat-mivoltuknak”, és a „minket kerülő” áldozatok tízezreinek jelenléte, „akik fejükkel talán készek megbocsátani és felejtetni, szívükkel azonban képtelenek rá”.

A „keresztények nyitva tartják a sebeket”. A teológus arra utal, hogy a kereszténység, miután a Soában betöltött szerepével nem szembesült, nem tehetett lépéseket abba az irányba, hogy az auschwitzi borzalmak ütötte sebek kezelésében közreműködjön. E problémás szituáció nyomós tényezője, hogy a társadalom bizonyára nem integrálna olyan kereszténységet, amely felelősségteljes őszinteséggel kíván szembenézni az Auschwitz alatt betöltött, illetőleg az auschwitzi eseményeket követő szerepével. Viszont nem is az a célja az Auschwitz utáni kereszténységnek, hogy integritását és ezzel megkerülhetetlenségét hangsúlyozza, inkább: „fontos keresztény feladat lenne annak oktatása, hogyan élhet egy ember, akit mások elkerülnek. A mellőzöttség erkölcsi elfogadása és etikája a megfordulásnak egy lépését jelentené, és ugyanakkor valóban praktikus segítséget számunkra”.

Hogy Marquardt nem a posztmodern dilemmák egyikeként tárgyalja az Auschwitz utáni keresztény identitásválságot, ez természetes már azért is, mivel a kereszténység fő kérdése a posztmodernben az integritása, ebből fakadóan társadalomba való beilleszthetősége. Ő viszont arról beszél, hogy az Auschwitz-cal kapcsolatos keresztény identitásválságot enyhíthetné, ha a kereszténység felismeri: „mellőzöttség[ének] erkölcsi elfogadása és etikája” jelentene „megfordulást”, kimozdulást feloldatlan helyzetéből. Mindez azért nagy kihívás az Auschwitz utáni kereszténység számára, mert a jelenben (továbbra is) artikulálódó keresztény identitásnak nem meghatározó része az a magatartási etikum, mely nem integritását, s így integráns (jelen esetben: érték-meghatározó és közvetítő) voltát hangsúlyozza, hanem a mellőzöttség erkölcsi elfogadására épít.

Az eddig vázolt érvelési mód nem valamifajta teológiai összefüggésrendszer része, sokkal inkább annak *tapasztalata*, hogy a társadalom és benne a kereszténység részvétlensége több auschwitzi túlélő halálát okozta már: „Auschwitz *utáni* részvétlenségünk társfelelős sok túlélő öngyilkosságáért.”<sup>2</sup> Paul Celan, Thaddeus Borowski, Nelly Sachs, Jean

<sup>2</sup> A jelen marquardti problémaszituáció kettős: egyrészt a gollwitzeri örökséget kell megemlétenünk (Marquardt tárgyalt művében idéz Gollwitzernak az 1938. november 16-i pogromot követő megrázó és kérlelhetetlen dahlemi bűnbánat-napi prédikációjából, amire jelen írás is kitér majd), másrészt inkább arról az élményeket, hatásokat, benyomásokat átfogó *tapasztalatról* van szó, melyet (mint probléma- és cselekvésszituációt) Marquardt így fogalmaz meg: „Egy szemeszter hosszágig Amszterdamban egy zsidó családban él-

Amery... behaltak mindannak a kimondhatatlanságába és ki-nem-mondásába, ami Auschwitzban történt". A kereszténység nem rejtőzködhet el Auschwitz elől, számára jelen kell maradnia: „Hogy meddig marad Auschwitz számunkra jelen, nem tudjuk. Csupán: hogy nekünk addig kell számára jelen maradnunk, amíg ő jelen van, nemcsak az emlékezésben, hanem túlélő áldozataiban és kényszerű túlélésükön keresztül velük együtt megjelölt fiaikkal és leányaikkal. Enélkül elmenekülünk a jelenből”.

Hogy a keresztény önértelmezés igazából nem vállalt felelősséget a zsidóságért, sem üdvtheológiai értelemben, sem egyéb szempontból, az nem kérdéses. Az Auschwitz utáni keresztény identitás alapvető újrafogalmazása viszont abban az értelemben vált függővé a zsidó sorsról, hogy a kereszténység a *jelenben*, Auschwitz eseményére vonatkozó némaságával elhatárolódik az áldozatoktól. Az Auschwitz utáni keresztény identitás lényegi újrafogalmazását Marquardt szerint tehát nem csupán a kereszténységnek a zsidó áldozatoktól való elhatárolódása és az események feletti hallgatása indokolja, amit az Auschwitzig vezető úton és az egész Soá folyamán tanúsított, hanem – jelen esetben – az Auschwitz utáni társadalommal szembeni némasága is. Nem evidens tehát Auschwitz után integráns kereszténységről beszélnünk. A teológus szerint ez kényszerhelyzetként alakult ki amiatt, hogy a kereszténység némasággal válaszolt a társadalomban

---

tem, akik nagyon kelletlenül fogadtak be. Átéltém mit váltott ki, mikor annak idején – lényegében egyházunk képviselőitől kiindulva – [annak] a három háborús bűnösnek a szabadonbocsátását kérték, akiket Brédában tartottak fogva. Sosem felejttem el, hogyan hasadt fel vendéglátóinknál a gyógyító idő vékony hártájára, és egy álmatlan hét nappalai, éjszakai folyamán hogyan került ismét felszínre sötét sorsuk minden részlete. Talán segített nekik, hogy most egy német előtt emlékezhetek. Az amszterdami zsidó közösségben azon a héten szenvedélyes vita zajlott, egész Hollandiában sokan szenvedtek súlyos lelki összeomlást, és halálesetek is történtek. Akkor megismertem egy törvényt, melynek létezését addig nem is sejtettem: van belső, a lelki területről a fizikaira ható egyensúlyi összefüggés a két lehetőség között, egyrészt auschwitzi áldozatként túlélőnek lenni, másrészt tudni, hogy az egykori kínzók és gyilkosok közül ma legalább egyesek börtönben ülnek. Ha szabadon bocsátják, vagy egyáltalán firtatják szabadonbocsátásuk lehetőségét, ha Németország ezt követelné, és ha a hajtóerőt keresztény egyházi emberek képviselnék, akkor az egyensúlynak ez az élettörvénye széttörik. Tökéletesen abszurd lenne, ha itt a jól ismert „szemet szemért fogat fogért” elv működését látnánk. Jelen esetben nem szellemi, hanem lelki-fizikai törvényről van szó, a legéletbevágóbb erőfeszítésről, hogy valaki túlélő lehessen. Ki az köztünk, aki egyáltalán valamit sejt ebből? Közülünk hányan tudják ezt?” (Lásd: 13-14)

*jelenlévő* Auschwitzra, azaz voltaképpen elhatárolódott az Auschwitz utáni társadalomtól. A kérdés mindezek után a következő: a kereszténységnek ez a némasága megtörhető-e, és ha igen, melyek annak feltételei és lehetőségei?

Marquardt – az Auschwitz utáni kereszténység némaságát feloldandó – öt feladatot fogalmaz meg számára:

Az *első feladat* kettős, részben már érintettük is. Egyrészt: „népünknek fáradhatatlanul mondják: még ma is áldozatok tízezrei vannak, akiknek kerülniük kell minket”. De vajon a keresztény papok, lelkészek, pásztorok illetve laikusok közül ki fogja megszólítani a társadalmat, ha valamennyiüknek szembesülniük kell azzal a kérdéssel is: „hogyan élhet egy ember, akit mások elkerülnek?” Ugyanis Marquardt arra figyelmeztet: „áldozatok tízezrei *kerülnek* minket”. Arról a szituációról van szó, melyben a tettes és az áldozat közötti találkozás lehetősége a tettes kényszerű mellőzöttségénél fogva kérdésessé válik. Ebből következik az első feladat másik része: „A mellőzöttség erkölcsi elfogadása és etikája”, ami „praktikus segítséget [jelentene] számunkra, [továbbra is] győzelmünk és hatalmunk tudatában élő, öntudatos keresztényeknek”.

A *második feladat* a lelkigondozás területén fogalmazódik meg: „A lelkigondozás segíthetne a generációk között azzal, hogy maga [a lelkigondozó] megtanul emberben gondolkodni”, *vétkesként tekintve vétkesre*. Vagyis a keresztény lelkigondozó nem áll erkölcsi értelemben keresztény, nem-keresztény lelkigondozottja felett. A lényeg éppen abban van, hogy a lelkigondozó ugyanolyan bűnös és segítség-re szoruló, mint lelkigondozottja: „[mi, lelkigondozók] hitelre nem méltó módon hangoztattuk, hogy közülünk senkinek nem volt köze [Auschwitzhoz]”. Vagyis – marquardti pasztorál-theológiai értelemben – megnyúlt és elvékonyodott a szál a lelkigondozó és lelkigondozottja között a lelkigondozó hitelvesztése miatt. Ennek ellenére „az egyháznak második fontos feladata Auschwitz után: a lelkigondozás”. Az a lelkigondozás, „mely megtanul [vétkes] ember[ek]ben gondolkodni”. Mert a társadalom, és benne a keresztények részéről megjelenő bűnbocsánat és felmentés igénye csakis a szembefordulást, a leleplezést követően elégíthető ki: „az egyháznak és nekünk, keresztényeknek a felkavarásban kell segítenünk és nem a betakargatásban. Mert a segítség és a bűnbocsánat, melyet tőlünk [lelkigondozottjaink]

várnak, nem létezik [...valamennyiünk] bűn[einek] leleplezése és felébresztése nélkül, ...amitől mi [lelkigondozók] is legszívesebben távol tartanánk magunkat”.

A *harmadik feladat* szerint fel kell fedni az előzményeket, amelyekben a gonosztett megszületik, vagyis amelyek Auschwitzhoz vezetnek. Marquardt azt feszegeti, hogy Auschwitzban nem kizárólag az ottani történések jelentik magát a bűnt. A bűn és a vétkek már a cselekedetek gyökereiben alakot nyer: „Jézus a Hegyi beszédben felfedte előttünk azokat az előzményeket, amelyekben a gonosztettek általában megszülettek. Auschwitz minden tette[se és gyilkosa] mögött olyanok álltak, akik izraeli testvéreikre, kommunista testvéreikre, lengyel testvéreikre, cigány testvéreikre, homoszexuális testvéreikre haraggal tekintettek, velük megbékélni nem akartak, ezért nem óhajtottak velük maradni az úton, melytől önmagukat és istentiszteletüket [eleve] el akarták különíteni. Bennük és mögöttük állt minden zsidóellenes keresztény, minden zsidót megvető bibliamagyarázat, minden idegengyűlölet”.

Mi tehát a harmadik marquardti feladat?

„Az egyházon belüli bűn és cselekedet [közötti kapcsolat] felismerésének konkrétumairól van szó”. Fel kell ismerniük: „Minden büntett mélységeiben fellelhetők saját bűnös viszonyulásaink. ...Kényszerek és törvények... vannak minden egyes cselekedet[ünk] előtt”.

A *negyedik feladat*: „a zsidó név megmentése”, vagyis a zsidó név megóvása az anonimitástól, jelentőségének elvesztésétől. Egyrészt „szükséges az *áldozatok emlékezetét* őrizni, nem engedni, hogy emlékek elsüllyedjen az összes áldozat anonim tömegébe, akiket az emberi történelem évezredei követeltek”. Nemcsak arról van szó, hogy ez a népirtás a történelemben egyedülálló, vagyis nem kínálja magát összehasonlításokra, hanem arról is, hogy az emlékezetben tartás *közege* olyan, amiben „tudatunk a meggyötört és a ma túlélésért gyötrődő zsidó lét jelenlétét és megfoghatóságát nem képes elhordozni”.

Az áldozatokról való emlékezés közege és feladata olyan, melyben nyilvánvalóvá lesz az egyházak és hitvallók számára ebben való járatlansága: bevett gyakorlatukat kell felszámolniuk, vagyis azt, hogy a „keresztény antijudaizmus két évezreden keresztül, amikor a keresztények magukat »igazi zsidóknak« nevezték, s az egyház

önmagát »az igaz Izraelnek« tekintette”, megfosztotta a zsidóságot nevéből, hivatásából saját magára és a körülötte élő társadalomra nézve. Marquardt szerint ez „a keresztény névrablás vezetett Auschwitzhoz”, és „a névrablás” ma is Auschwitzot, a megsemmisítést idézi. Azért tartja fontosnak ezt megemlíteni Marquardt, mert megfigyelése szerint „a zsidó névrablás” nem fejeződött be, hanem ma is tart: amikor valamennyi egyház és keresztény megfelejtkezik *Auschwitz* áldozatairól, amikor nem vesznek tudomást a közöttük élő *auschwitz* túlélőkről és utódaikról. Arról van szó, hogy a *nem-émlékezésben* már „diadalmaskodik [is] Auschwitz után Auschwitz szelleme”. Jelen esetben a névrablás az emlékezés megtagadásából ered. Az áldozatok és túlélők elfelejtésének tendenciája jelenné teszi Auschwitzot a társadalomban. Ilyen módon a tudatos feledtetés már Auschwitz megisméltésévé, ápolásává lett. Így érthető Marquardt konzekvenciája, amikor a negyedik feladatot fölfedi: „feladatunk tehát a zsidó név megmentése.”

A már tárgyalt négy marquardti teendő teszi megkerülhetetlené az utolsót: „A legfőbb pedagógiai feladat[unk] pedig az, hogy a banális-gonoszban magunkra ismerjünk”. A feladat pedagógiai kihívása többek között abban áll, hogy „tetteseinket, [akik olyanok mint mi,] integrálnunk kell, nevüket is megőriznünk, megóvnunk az elfeledéstől”.

### **Az Auschwitz utáni keresztény szótlanság teológiai-hemeneutikai vetülete – Felvetések**

Hogyan fogalmazható meg a kereszténység lételemősége az Auschwitz utáni, keresztény teológia értelmezési rendszerében?

Marquardt, e kérdés tekintetében, Elie Wiesel (*Az éjszaka* c. műve) Auschwitzára hivatkozik, ahol három felakasztott zsidó rabban – köztük egy hosszan szenvedő tizenhárom éves fiú alakjában – és az őket meredten néző, tőlük elfordulni nem tudó auschwitz rab-áldozatokban Isten egyszerre nyilvánvalóvá lesz. A teológus a keresztény teológia Holocaust utáni terminológiáinak dilemmáit a következőképpen látja: vagy nem veszünk tudomást Auschwitz minket terhelő vallomásáról és Auschwitz jelenlétéről, vagy Auschwitzban felelőségünket felismerve és felvállalva megállapítjuk: „A Holocaust *utáni* tehetetlenségünkkel, és cselekvésünk megtagadásával maga a kereszténység vált

kérdéssé”. Marquardt ezt képviseli abban a kérdésében is, amire az áldozatok és ma élő hozzátartozók is választ várnak: „Hogyan birkózunk meg mi, keresztények a Holocausttal”? Vagy abban, ahogy Elie Wiesellel szövege így fogalmaz: Auschwitzot követően képes bármifajta választ adni Isten hollétééről a kereszténység?

Marquardt, amikor Helmut Gollwitzernek az 1938. november 9-10-i pogromot követő dahlemi bűnbánat-napi prédikációjából<sup>3</sup> idéz, úgy gondolja, hogy az Auschwitz utáni keresztény teológia egyfelől szótlanlanságra van ítélve: „Ki prédikáljon ma egyáltalán? Ki hirdessen ma még bűnbánatot? Nincs valamennyiünk szája betömve ezen a napon? Tehetünk ma még egyebet, mint hogy hallgatunk? Mit használt nekünk, népünknek és egyházunknak az összes prédikáció és igehallgatás évek, sőt évszázadok alatt, ha elérkeztünk oda, ahol ma állunk, hogy így kellett ma bejönnünk [templomunkba], ahogyan ma bejöttünk. Mit várhatunk Istentől, amikor most eléje járulunk, énekelünk, és Bibliát olvasunk, imádkozunk, prédikálunk, megvalljuk bűneinket, mintha számolnánk azzal, hogy Ő még jelen van. ...Az lenne talán a leghelyesebb, ha némán ülnénk..., nem énekelnénk, nem imádkoznánk, nem beszélénk, [nem olvasnánk]”. Marquardt kimondja: „A [keresztény] teológia összeomlik Auschwitz után”.

Másrészt Marquardt úgy gondolja, hogy a keresztény teológia és a kereszténység Auschwitzot követően megszólítottatott, feleletet várnak tőle: „Az események [ugyanis] nem bírtak minket hallgatásra”. Kínálkozik-e megoldás Auschwitz után a keresztény teológia szükségyszerű elnémulásának feloldására? Marquardt válasza szerint, a föltett kérdésre az Auschwitz utáni keresztény teológiában a következőképpen adódhat válasz: „Tény, hogy Auschwitz után új, jelentős hitigazságokat fedeztünk fel, amik sürgetve követelik irányváltásunkat: az antijudaizmus bűn a Szentlélek ellen – Isten nem vetette el az ő népét – Isten nem mondta fel a szövetséget [a zsidósággal] – az ország ígérete továbbra is fennáll a [zsidó] népnek – a világ népei közé való szétszórás nem az egyetlen létező életforma a zsidóknak, számukra is, mint minden nép számára lehetséges Isten ege alatt egy

<sup>3</sup> GOLLWITZER, Helmut: Predigt über Lukas 3,3-14. Bußtagspredigt, 16. November 1938. In: *Dennoch bleibe ich stets an dir... Predigten aus dem Kirchenkampf 1937-1940.* (Ausgewählte Werke in 10 Bänden. Bd. 1.) Hrsg.: Joachim HOPPE. München, 1988. 57.



saját állam szükségszerű rendje – és Izraelnek a Tóra iránti hűsége indokolja a Krisztus felé mondott nemet. Óriási gyarapodása ez a teológiai felismeréseknek, amit mi, keresztények a túlélő Izraelnek köszönhetünk”.

Ugyanakkor ez a felsorolás (vagyis az Auschwitz utáni teológia), úgy tűnik, csupán *Auschwitzig* kíséri szemmel a zsidó nép sorsát és a keresztény teológia hozzá kapcsolódó kihívását. Tovább nem: az Auschwitz utáni teológia megtorpan. Vagyis miközben ezek a felismerések valóban elemei az Auschwitz utáni keresztény teológiának, ugyanakkor tévedés lenne azt gondolni, hogy ezek a nagyon is adekvát teológiai-ekkleziológiai megfontolások a keresztény teológia Auschwitzra adott válaszlehetőségeit teljes mértékben kimerítik. Arról van szó ugyanis, hogy az Auschwitz utáni teológiának nevezett keresztény teológiai irányváltás, amit Marquardt az imént idézett szakaszban megfogalmazott és maga is üdvösnek tart, szerinte nem ad gyökeres választ Auschwitz minden kérdésére. Mert a Holocaust nemcsak magára a zsidó népre mért kegyetlen csapást, hanem – Marquardtál szólva - egyenesen *hite* ellen lépett fel. A keresztény passzivitás a Soában és a Soát követően a zsidóság *hitét* (újra csak) negligálta: „Most derül ki, hogy az egész megújulás [Auschwitz után], amit itt [egyházunk] zsinati munkaközösség[é]ben kivívtunk, félreértés lehetett. Nem vettük észre [ugyanis] a zárójelet [a megtorpanást], amelyen belül ott volt Izraelnek mindez a tapasztalata: istenhitének mély megrendülése, kétségbeesés Isten hallgatása miatt, rémület afelett, hogy Isten elárulta őket és eltűnt a semmiben. Csak most derül ki bűnünknek egy [rubensteini<sup>4</sup>] dimenziója, méghozzá a

<sup>4</sup> Marquardt – a kötet társszerzőjével, Albert Friedlanderrel ellentétben – jelen írása teológiai fölvetéseiben Richard L. Rubenstein rabbi, neves, nagyhatású zsidó gondolkodó fölisméréseivel konfrontálódik leginkább (noha mindössze kétszer említi nevét), aki az auschwitzi eseményekkel kapcsolatosan felismeri: a szörnyű események a zsidó áldozatok millióival együtt a zsidóság istenét (Ábrahám, Izsák és Jákob Istenét) is semmivé hamvasztották. Híres tétele, miszerint „Isten meghalt Auschwitzban”, nem az – Adornoval szólva – előállt (előállt, mivel bizonyosan vele született) általános (nyugati-humán) kulturális-civilizációs ínséget idézi. Hanem azt erősíti, hogy a Soá eseményei bizonyítják: ahhoz a („régí”) istenhez való ragaszkodás, aki ígéreteit és szövetségeit népére, Izrael népére nézve kinyilvánította, voltaképpen üres, tartalmatlan hitvallás, éppen annak a („régí”) istennek az Auschwitzban kiismert (botránnyá vált) hiánya miatt. E tétel volta-képpen kiívása az, hogy Rubenstein a („régí”) judaizmus, mint hitvallás fölött is ítéletet hirdet. Hozzá kell tennünk, hogy a rubensteini ítélethirdetés teológiai, vallásfilozófiai



legszörnyűségesebb: hogy nemcsak Izrael életét, hanem hitét illetően is vétkesek lettünk”.

### Post-Soá teológiai jövőlátás

Mi mondható Auschwitz *után*? Marquardt szerint a (Soá előtti, Soá alatti és a Soát követő) zsidóság hitére nézve vétkessé váló kereszténység és keresztény teológia létjogosultsága nem Auschwitzra, mint a 20. század Golgotájára vonatkozó reflexiójában keresendő, hiszen Auschwitz nem vall a feltámadásról, nincs benne Istennek az a tanúsága, ami a kereszténység szerint Krisztus testté lételének bizonyágtétele: az ember bűnből és halálból való megváltása. Pontosan arról van szó, hogy Auschwitz nem-vallásában, hallgatásában „a [keresztény] teológia összeomlik”, az Auschwitz utáni teológiai „megújulás” megreked, meginog. A kereszténység „megfordulása” abban válik nyilvánvalóvá, hogy felismeri identitása és teológiája újrafogalmazásának szükségességét, vagyis szembe fordul régi Isten-látásával, mely Auschwitzhoz vezette. Marquardtnak ez a vágya: „Bár odaállnánk ma amellé az Izrael mellé, akinek Auschwitz hangja *fides obstinatát*, a régi Istennel szembeforduló hitet parancsolja”, azt fogalmazza meg, hogy Auschwitz magának a kereszténységnek is a régi Istenével szembeforduló hitet parancsolja, amennyiben valóban a mai Izrael mellé áll, hiszen a választott néppel szemben Auschwitz mindmáig nem néma.

A „*régi Istennel szembeforduló hit*”, a *post-Soá kereszténység és teológia voltaképpeni kihívása* – ugyanakkor nem a „régi Isten” tagadását jelenti. Ahogy Marquardt írja: „Az áldozatokra való emlékezés nem lehet valóságos a *tettek*re való emlékezés nélkül. Tetteseinket integrálnunk kell, nevüket is megőriznünk, megóvnunk az elfeledéstől. Nem azért, hogy bűnbakokat találjunk, akiket a pusztába küldhetünk, hogy mi magunk felszabaduljunk. Hanem hogy magunkat meglássuk bennük, mint tár-

---

cselekvési szituációt is fölvet, ugyanis a gondolkodó szerint e dilemma megoldási, vagy feloldási (!) szinterei a zsidó imaházak. Vö. Richard L. RUBENSTEIN: *After Auschwitz. History, Theology, and Contemporary Judaism*. [2. ed.] Baltimore, 1992. 3-8., 293-306; vö. még: Albert FRIEDLANDER: *Jüdischer Glaube nach Auschwitz*. In: Friedrich-Wilhelm Marquardt – Albert Friedlander: *Das Schweigen der Christen und die Menschlichkeit Gottes. Gläubige Existenz nach Auschwitz*. München, 1980. 49-50.

saikat". Vagyis a „régii Istennel szembeForduló hit” akkurátus megval-  
lását – Marquardt szerint – csak az Auschwitzig vezető régi Isten(ve-  
vetett hit) integrálása jelentheti. Ez viszont nem az *Auschwitz utáni* the-  
ológiai „megújulás” kihívása – hiszen ebben az esetben az integritását  
vesztett, a (zsidóság) hit(é)re nézve vétkessé vált kereszténység meg-  
rekedtségéről, tudatlan elnémulásáról beszélünk –, hanem a *post-Soái*  
(*megrekedtségét felismerő, abból kilépő*) kereszténység és keresztény theológia  
kihívása, mely („mellőzöttségét” elfogadva) a „régii Istennel szembe-  
forduló hit” léhelyzetének megfogalmazásában látja kitüntetett célját.

# A víz, a tisztálkodás és a tisztasági szabályok a Bibliában

JUHÁSZ KATALIN

151

„Tisztíts meg engem izsóppal, és tiszta leszek; moss meg engemet, és fehérebb leszek a hónál...” – olvashatjuk a Zsoltárok Könyvében (Zsolt 51,9). Ugyanezekkel a szavakkal imádkoztak évszázadokon át reggeli mosakodásuk közben a parasztasszonyok. A paraszti tisztálkodási szokások kutatása közben<sup>1</sup> minduntalan találkozhattam olyan felfogással, szövegekkel, gyakorlattal, amelyek az egyszerű parasztemberek Bibliával kapcsolatos ismeretein alapultak. Ezért kezdett érdekelni, hogy hol, milyen kontextusban jelennek meg a tisztasági szabályok, illetve a víz és a tisztálkodás a Biblia könyveiben<sup>2</sup> és hogyan viszonyulnak ezek a magyar paraszti gyakorlat egyes elemeihez. E vizsgálódásaim saját magam számára is nagyon tanulságosak voltak, ugyanakkor a gyűjtéseim során gyűjtött vallásos vonatkozású adataim mélyebb megértését is elősegítették.

Kutatómunkám során egymás mellé gyűjtöttem a parasztság tisztasággal, tisztálkodással kapcsolatos valamennyi szokáselemét, és ezeket áttekintve jól ismert általános összefüggések tárultak fel, amelyeken keresztül az élet szinte minden szférája elénk tárul – persze ebből a sajátos nézőpontból. A hétköznapiak rendjében, az életfordulók és a kalendáriumi ünnepek rítusaiban, a krízishelyzetekben (rontás, beteg-

---

<sup>1</sup> 1989 óta foglalkozom a tisztálkodás és tisztaság kérdésével a legkülönbözőbb szemszögből.

<sup>2</sup> A bibliai adatok kereséséhez a Károlyi-féle fordítást használtam, kivéve azokat a részeket (például Dániel 13), amelyek ebben nem szerepelnek.

ség) alkalmazott mágikus és racionális eljárások között is gyakran előfordul a mosdás/mosdatás, fürdés/fürdetés, illetve más vízzel végzett tisztító eljárás (lemosás, letörlés stb.).<sup>3</sup>

Terepen dolgozó néprajzkutatóként nem vállalkozhatom az általam dokumentált összes adat bibliai párhuzamainak mélyreható elemzésére, azonban remélem, hogy ezek egy részének – vagyis a hétköznapi tisztálkodáshoz, illetve a tisztátalan állapotokhoz kapcsolódó szokások, szabályok – bemutatása talán gondolatébresztő lehet más tudományágak képviselői számára.

## A víz

152

A víz az élet egyik nélkülözhetetlen feltétele: az élő szervezetek jelentős alkotóeleme, az ételek, italok egyik legfontosabb alapanyaga, növényi, állati táplálék, öntözőanyag, a mosakodás, a mosás, általában a tisztítás eszköze és gyógyító hatással is rendelkezhet. Hasznos tulajdonságai mellett azonban a víz az ember számára ártó erőt is képviselhet árvíz, a tavak, tengerek viharos hullámai, a sebes sodrású örvénylő folyóvíz vagy felhőszakadás formájában. A víz tehát pozitív és negatív, alkotó és romboló jelleget egyaránt magában hordozó közeg. Ez az ambivalencia a vízzel kapcsolatos bibliai történetekben és a népszokásokban is felfedezhető.

A vízzel kapcsolatos képzetek világszerte megtalálhatók, de megnyilvánulási formáik a geográfiai és a kulturális-gazdasági körülmények függvényei. A vízkultusz legfejlettebb formái (vízistenység) azokon a földművelő területeken alakultak ki, ahol jól kiépült öntözőrendszerek működtek. Az európai népeknél a víznek általános istensége nem volt, de egyes vizeknek, tengereknek igen. A görög mitológiában Poszeidón például a tenger istene, a titán Ókeanosz háromezer fia a folyók, háromezer lánya pedig a források és patakok istenei. A római Neptunus kezdetben folyók, tavak, de különösen a tenger megszemélyesítője volt. A görög Aphrodité és római megfelelője Venus – akik nemcsak a szerelem istennői, hanem a termékenységé is – szintén a vízből születnek. A vízi mélység, vagy az ezt megszemélyesítő ször-

<sup>3</sup> E szokások és szokáselemek legrészletesebb sokszempontú áttekintését lásd JUHÁSZ Katalin: *Meg is mosakodjál. Magyar népi tisztálkodás a 20. században*. Budapest, 2006.

nyeteg azonban már a veszély, a halál megtestesítője. Például a bibliai Jónás történetében a cethal gyomra a pokol, az onnan való kijövetel pedig a feltámadás, az új élet kezdete. Számos mitológiában úgy tükröződik a vízhez kapcsolódó két ellentétes fogalom – az élet forrása és a halál motívuma –, hogy megkülönbözteti az éltető égi vizet és a sem öntözésre, sem ivásra nem alkalmas lenti sós vizet.<sup>4</sup> Ahogy például a Teremtés könyvében olvashatjuk:

És monda Isten: Legyen mennyezet a víz között, a mely elválaszsa a vizeket a vizektől. Teremté tehát Isten a mennyezetet, és elválasztá a mennyezet alatt való vizeket, a mennyezet felett való vizektől. És úgy lőn. (1Móz 1,6-7)

A víz, mint a négy elem egyike, a tűz ellentéte és kiegészítője. Az alakatlan, formátlan, mindent magába fogadó víz a teremtésmítoszok őselemeként az univerzális anyaméhnek, a kezdet és a vég káoszának megfelelője, tipikusan női princípium.

A formát öltött víz, a folyó, az eső, a harmat, viszont már inkább maskulin jellegű. Amerre folyik, vagy lehullik, mint férfigag, áldást, isteni eredetű termékenységet hoz, megtermékenyíti az anyaföldet.

Mert vizet öntök a szomjúhozóra, és folyóvizeket a szárazra; kiöntöm lelkeket a te magodra, és áldásomat a te csemetéidre. (Ézs 44,3)

E kétféle jelleg, amely időnként egyértelműen nem is különíthető el egymástól, a vízzel kapcsolatos rituális szokásokban ölt testet. A vízzel való locsolásnak a legtöbb kultúrában maskulin jelleget tulajdonítanak. Ezzel szemben a vízbe merülés feminin jellegű. A vízből – mint az élet forrásából – kiemelkedő dolog formát kap, behatárolhatóvá válik, vagyis megszületik. A vízbe merülés az eredethez való visszatérés, a forma elvesztése viszont nemcsak a halált, hanem a régi élet megszűnésével az újjászületés lehetőségét is magában hordozza. A különféle megtisztulási és beavatási szertartásokban, mágikus gyógyító eljárásokban éppen ezért fordul elő oly gyakran a rituális vízhintés,

<sup>4</sup> *Mitológiai enciklopédia, I-II.* (Főszerk.: TOKARJEV, Sz. A.) Budapest, 1988; FILIMONOVA, T. D.: Вода в календарных обрядах. In: *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев.* (Főszerk.: TOKARJEV, Sz. A.) Moszkva, 1983. 131-132; PULMAN, Bertrand: La symbolique de l'eau. In: *Mythes et croyances du monde entier. Le monde Indo-Européen.* Paris, 1985. 310-313, kül. 310.

mosakodás, vagy fürdő.<sup>5</sup> A legkülönbözőbb vízzel kapcsolatos hiedelmek, mágius eljárások, rítusok végső soron mind visszavezethetők a víz előzőekben ismertetett ősi mitológiai szerepére. E szokások és hiedelmek tehát változatosságuk ellenére az ősi szimbolizmusok azonos struktúráját rejtik magukban, amelyek hosszú évszázadok elteltével is állandóak maradtak.<sup>6</sup>

A vízzel kapcsolatos ősi szimbolizmusok mellett az említett szokások hátterében a rituális tisztaság és tisztátalanság fogalomköre is erőteljes hangsúllyal és ugyancsak állandó struktúrájú rendezőelvként jelenik meg.

### Vízhasználat, tisztálkodás

Palesztina vízrajzi viszonyai igen mostohák voltak, így az élethez szükséges víz megszerzése nem volt egyszerű. Csapadék csupán az év egy részében hullott, ugyanakkor az esőzések idején gyakran fenyegetett áradás, tehát a víz nemcsak az élet forrása volt, hanem komoly veszélyt is jelentett. A források vizét nagy becsben tartották, óvták, gyakran mesterséges medencékben fogták fel, akár csak az esővizet. Kutakat csak sík területeken tudtak ásni, de a talajvízszint igen mélyen helyezkedett el.<sup>7</sup>

A bibliai vízhordásról és tisztálkodásról szóló adatok egy része az alacsony rangú, egyszerű emberek, szolgák, kétkezi munkások és földművesek szokásait, életvilágát tükrözi. Nem véletlen, hogy ezek a magyar (és nemcsak a magyar) paraszti szokásokkal is összevethetők.

### Vízhordás

A háztartás céljára való vízhordás az asszonyok, lányok, gyerekek feladata volt. A Bibliában több helyen említik a vízhordó nőt és gyerekeket:

(Jézus és a samáriai asszony:) Ott vala pedig a Jákób forrása. (...) Mintegy hat óra vala. Jöve egy samáriabeli asszony vizet meríteni; monda néki Jézus: Adj innom! (Jn 4,6-7)

<sup>5</sup> JUHÁSZ 2006, 131-205.

<sup>6</sup> ELIADE, Mircea: *A szent és a profán. A vallási lényegről*. Budapest, 1987. 128-129.

<sup>7</sup> HAAG, Herbert: *Bibliai lexikon*. Budapest, 1989. 1935-1936.

Fejedelmeik is kiküldik gyermekeiket vízért: elmennek a kútakig, nem találnak vizet; visszatérnek üres edényekkel; szegyenkeznek és pironkodnak, és befedik fejüket. (Jer 14,3)

Ha férfi vitt vizeskorsót, az rögtön szembeötlött, kevésbé lehetett megszokott látvány, ahogy azt Márk és Lukács is feljegyezte:

Akkor elküldte kettőt az ő tanítványai közül, és monda nékik: Menjete el a városba, és egy ember jó előtökbe, a ki egy korsó vizet visz; kövessétek őt. (Mk 14,13. Vö. Lk 22,10)

A vízfordás a Bibliában is megtalálható ősi gyakorlata sok ponton a magyar parasztihoz is közel áll: vízért országsszerzte a gyerekek, leányok, asszonyok jártak, a legények, férfiak inkább csak kivételként, vagy valamilyen különleges szándékkal (pl. udvarlás). A kút régtől fogva a társadalmi érintkezés, információcsere egyik legfontosabb helyszíne volt. A kisbírók általában a közutaknál olvasták fel hirdetményeiket, mivel itt hallhatták legtöbben. Számos népdalszövegünk említi a kutat, mint mindenki által elfogadott találkahelyet.

## Lábmosás

A Bibliában elsősorban az ókori zsidóság rituális tisztálkodási szabályaival találkozhatunk, azonban néhány utalás a hétköznapi nem rituális szokásokkal kapcsolatban is előfordul. Mivel mezítláb, vagy saruban jártak, megérkezéskor szükséges volt a lábmosás. A lábmosásra használt mosdótálat (Zsolt 60,10) Szamariából ismerjük a kései vaskorból.<sup>8</sup> Az udvariassághoz, a vendégszeretethez hozzátartozott, hogy a vendégnek alkalmat adjanak a lábmosásra.

(A vendégeknek:) Hadd hozzanak, kérlek, egy kevés vizet, és mossátok meg a ti lábaitokat, és dőljete le a fa alatt. (1Móz 18,4)

(A két angyal férfi képében érkezett Szodomába. Mikor Lót meglátta őket, így szól:) én Uraim kérlek, térjete be a ti szolgátok házához, és háljatok ott, és mossátok meg lábaitokat; reggel korán felkelhettek és indulhattok útatokra. (1Móz 19,2)

Beméne azért a férfiú a házhoz, ő pedig lenyergelé a tevéket, és ada a tevéknek szalmát és abrakot; és vizet az ő lábai megmosására és az emberek lábainak, kik ő vele valának. (1Móz 24,32)

<sup>8</sup> Ua., 467.

Bevivé azután a férfit azokat az embereket a József házába, és vizet hozata, és megmosák lábaikat, és abrakot is ada az ő szamaraiknak. (1Móz 43,24)

A családon belül a családfő lábát asszonya, valamelyik gyermeke, vagy szolgálója mosta meg, akárcsak a magyar parasztszaládban.

(Mikor Dávid feleségül kérte Abigailt:) Ő pedig felállá, és meghajtotta magát arccal a földre, és monda: Ímé a te szolgálóleányod szolgáló lesz, hogy mossa az én uram szolgálának lábait. (1Sám 25,41)

A példákban felsorolt különböző lábmosási alkalmak, bár teljesen profán jellegűek voltak, szimbolikus jelentéseik miatt talán mégis helyesebb a társadalmi hierarchiát megerősítő, illetve a vendégszeretetet kifejező hétköznapi rítusként értelmeznünk. Így mindjárt közelebb jutunk a lábmosás jóval mélyebb és sokrétűbb jelentéstartalmat hordozó alkalmához. A lábmosás gesztusa az utolsó vacsorán a tanítványok lábát megmosó Jézus tettével különleges értelmet kapott.

Azután vizet tölte a medencébe, és kezdé mosni a tanítványok lábait, és megtörteni a kendővel, a mellyel körül van kötve. Méne azért Simon Péterhez; és az monda néki: Uram, te mosod-é meg az én lábaimat? Felele Jézus és monda néki: A mit én cselekszem, te azt most nem érted, de ezután majd megérted. Monda néki Péter: Az én lábaimat nem mosod meg soha! Felele néki Jézus: Ha meg nem moslak téged, semmi közöd sincs én hozzám. Monda néki Simon Péter: Uram, ne csak lábaimat, hanem kezeimet és fejemet is! Monda néki Jézus: A ki megfürödött, nincs másra szüksége, mint a lábait megmosni, különben egészen tiszta; ti is tiszták vagytok, de nem mindnyájan. Tudta ugyanis, hogy ki árulja el őt; azért monda: Nem vagytok mindnyájan tiszták! Mikor azért megmosta azoknak lábait, és a felső ruháját felvette, újra leülvén, monda nékik: Értitek-é, hogy mit cselekedtem veletek? Ti engem így hívtok: Mester, és Uram. És jól mondjátok, mert az vagyok. Azért, ha én az Úr és a Mester megmostam a ti lábaitokat, néktek is meg kell mosnotok egymás lábait. Mert példát adtam néktek, hogy a miképen én cselekedtem veletek, ti is akképen cselekedjete. Bizony, bizony mondom néktek: A szolgáló nem nagyobb az ő Uránál; sem a követ nem nagyobb annál, a ki azt küldte. (Ján 13,5-16)

## Nagycsütörtöki lábmosás

A római katolikus egyházban mindenütt gyakorolt nagycsütörtöki lábmosás szokása Krisztustól ered, aki az utolsó vacsorán szeretete és alázatossága jeléül a 12 apostol lábait megmosta és a lábmosást nekik



is megparancsolta. Justinus vértanú és Tertullianus fennmaradt irataiból kiderül, hogy a lábmosás már az apostolok idejében is szokásban volt. A római pápa a bíborosok segédkezésével 12 pap lábát mosta meg, míg az egyházfők és világi fejedelmek is 12 aggastyánon, vagy szegény emberen végezték el a szertartást a következőképpen: megnedvesítették a kiszemelt egyének lábát, letörölték és megcsókolták. A lábmosás után megvendégelték mind a tizenkettőt. A nagycsütörtöki lábmosás széles körben elterjedt, erről tanúskodnak a Nyelvemléktár következő szövegei.

az portás annyé szegényt keressen, menne atyafiú (apáca) vagyon. Minnyán begyűlvén és a szegényeket behíván tegyenek mandatumat (végezzék el a lábmosást). Bőjtben másodszebton minden atyafiú az ő szegényének vizet töltsön kezére és minden szegénynek egy-egy pénzt vagy fillért adjonak. Mikor nekék osztják, minden szegénynek meg kell békélni (csókolni) a kezét, és az után valami enivalót és innyavalót kell nekik adni. Az fejedelem tedék magának anye szegényt hívasson, mennyet akar. (Nyelvemléktár VII. 343.)

Bécsben I. Ferenc József az uralkodóház tagjai és az összes udvari és egyéb méltóságok jelenlétében végezte a szertartást minden húsvét előtti nagycsütörtökön a Burg nagy szertartástermében.

A 19. században a nagycsütörtöki lábmosás a katolikusság körében is még általánosan elterjedt és gyakorolt szokás volt. Általában a gyerekek, vagy a feleség kötelessége volt, hogy a családfő lábát megmossa. Nagycsütörtök este viszont kivételesen a családfő mosta meg gyermekei, szolgálai, vagy egy szegény koldus lábát.<sup>9</sup>

## Fürdés

Mivel sokszor volt hőség, gyakran fürdöztek a szabadban, vagy a házon belül, természetes vizekben, vagy kádban. Tell-Adzsul úri házaiból és Megiddóból a Kr. e. 19. századból már van adat olyan fürdőszobára, ahonnan elvezették az elhasznált vizet. Tudunk bronz, majd terrakotta kádrol is<sup>10</sup> a házon belül, vagy akár a szabadban – ház tetején, gyümölcsös kertben.

<sup>9</sup> JUHÁSZ 2006, 195.

<sup>10</sup> HAAG 1989, 467.

(Bethsabé:) És lőn estefelé, mikor felkelt Dávid az ő ágyából, és a királyi palota tetején sétála: láta a tetőről egy asszonyt fürdeni, ki igen szép termetű vala. (2Sám 11,2)

(Zsuzsanna és a vének:) ...Egy nap aztán történt, hogy Zsuzsanna bement a gyümölcsösbe, mint a többi napokon is szokott, de csak két szolgálója kísérte. Meg akart fürdeni a gyümölcsöskertben, mert nagy hőség volt. A lányoknak meghagyta: „Hozzatok nekem olajat és kenőcsöt! Aztán zárjátok be a kert kapuját, hogy megfürödhessen.” (Dán 13,15.17)<sup>11</sup>

És aláméne a Faraó leánya, hogy megfürödjék a folyóvízben, szolgálóleányai pedig járkálnak vala a víz partján. És meglátá a ládácskát a sás között s elküldé az ő szolgálóleányát és kihozatá azt. (2Móz 2,5)

Nyilvános fürdők Palesztinában csak a római korban épültek.<sup>12</sup> A Biblia is említ egy római kori nyilvános fürdőt (Bethesda), amelyet a gyógyulást keresők látogattak nagy számban.

Van pedig Jeruzsálemben a Juhkapunál egy tó, a melyet héberül Bethesdának neveznek. Őt tornáca van. Ezekben fekvék a betegek, vakok, sánták, aszkórosok nagy sokasága, várva a víznek megmozdulását. Mert időnként angyal szálla a tóra, és felzavará a vizet: aki tehát először lépett bele a víz felzavarása után, meggyógyult, akárminémű betegségben volt. (Jn 5,2-5)

Egy másik gyógyító fürdés – a Jordán folyóban – szerepel a Királyok könyvében, ahol Izrael királyához küldték Naamánt, a szíriai fővezért, hogy szabadítsa meg a leprájától. A király helyett Elizeus adott tanácsot.

Menj el és fürödj meg hétszer a Jordánban, és megújul a te tested, és megtisztulsz.

(Mire Naamán:) Avagy nem jobbak-é Abana és Párpár, Damaskus folyóvizei Izráel minden vizeinél? Avagy nem fürödhetném-é meg azokban, hogy megtisztuljak?

(Aztán mégis megfürdött:) Beméne azért a Jordánba, és belemeríté magát abba hétszer az Isten emberének beszéde szerint, és megújult az ő teste, mint egy kis gyermek teste, és megtisztult. (2Kir 5,10.12.14)

<sup>11</sup> Zsuzsanna története Vulgata és a későbbi fordítások szövege a görög nyelvű Szentírásból való; héber, illetve arám nyelven nem maradt ránk. A trentói zsinat döntése szerint a függék mindkét fejezete része a Szentírásnak.

<sup>12</sup> YEGÜL, Fikret: *Baths and bathing in classical antiquity*. Cambridge, MA, 1992. 199-211.

## A tisztaság – tisztátalanság fogalma és a rituális / mágikus tisztálkodás

A tisztaság fogalma többszörösen összetett, viszonylagos és az időben változó. Az előzőekben részletesen tárgyalt *fizikai* tisztaságon túl gyakran ugyanolyan, vagy fontosabb szerepet játszik a *lelki, erkölcsi* értelemben vett tisztaság. Az erkölcsi értelemben vett tisztaság leginkább az adott kor erkölcsi, morális előírásai, elvárásai szerinti életsílust, viselkedést takarja. Az ókori, sőt egyes mai népek mágikus gondolatvilágában a „tisztá” és „tisztátalan” szavak viszont olyan fogalmakat jelölnek, amely sem a fizikai, sem az erkölcsi értelemben vett tisztasággal és tisztátalansággal nem azonosak, de sok vonatkozásban kapcsolódnak hozzájuk. Ez a *rituálisnak* nevezett tisztaság, illetve tisztátalanság, mert a megtisztulás rituális aktusok keretében megy végbe.<sup>13</sup> Ebben az értelemben az a tisztátalan, ami veszedelmes erővel terhes, vagy ilyeneket szabadíthat fel, ezért kerülendő. Tulajdonképpen tehát a „tabu”, amely ember, állat, cselekvés és tárgy egyaránt lehet. Vallásos gondolkörben a tisztaság és tisztátalanság az istenséggel kapcsolatos: elősegíti, illetve lehetetlenné teszi az embernek az istenséggel való kapcsolatát. A rituális tisztátalanság oka lehet fizikai, de erkölcsi értelemben vett tisztátalanság is. Legtipikusabb forrásai a nemiséggel, halállal, betegségekkel kapcsolatos dolgok, egyes állatok, ételek, valamint minden, ami kívülről érkezik, idegen. A *tisztátalan* és a *szent* azonos gyökerekre visszavezethető fogalmak. Mindkettő tabu alatt áll, mindkettő a felsőbb hatalmakra tartozik és „ragályos”, azaz átterjedhet arra, amivel valamilyen módon érintkezik.

A tisztátalanság és tisztaság effajta értelmezését a legtöbb hagyományos kultúrában megtaláljuk a primitív törzsi kultúráktól kezdve az ószövetségi törvényeken át az európai paraszti kultúrákig. Talán legközismertebb példái ennek a zsidó rituális tisztasági előírások, tisztálkodási szabályok.

### Kultikus tisztálkodás

A Biblia ószövetségi könyveiből tudjuk, hogy Izraelben a tisztasággal összefüggő törvények, előírások célja elsősorban a kultikus (rituális)

<sup>13</sup> SUMNER, William Graham: *Népszokások. Szokácsok, erkölcsök, viselkedésmódok szociológiai jelentősége*. Budapest, 1978. 761-767.

tisztaság elérése volt, amelynek részét képezte mind a fizikai, mind az erkölcsi értelemben vett tisztaság. A kultikus tisztaság szempontjából fontos szerepe volt a mosakodásnak, de a kultikus tisztálkodás a hétköznapi gyakorlathoz hasonlóan nemcsak vízzel, hanem például homokkal, vagy olajjal is elvégezhető volt.<sup>14</sup> A mosakodással kultikus cselekményként először Jákob történetében találkozunk (1Móz 35,2), ahol a szöveg *expressis verbis* nem említi a „mosakodás”-t, csak „tisztít-sátok meg magatokat”. Izrael fiainak tisztálkodással kellett előkészülnie Jahve megjelenésére a Sínai hegyen:

Az Úr pedig monda Mózesnek: Eredj el a néphez és szenteld meg őket ma, meg holnap és hogy mossák ki az ő ruháikat; (2Móz 19,10) Leszálla azért Mózes a hegyről a néphez, és megszentelá a népet, és megmosák az ő ruháikat. (2Móz 19,14)

Vallásos jellegű tevékenységek, például ima vagy áldozat bemutatása előtt kötelező volt a bonyolult szabályok szerinti tisztálkodás mind a papok, mind pedig a hívek számára. A papoknak kezüket és lábukat mindig meg kellett mosniuk, mielőtt az oltárhoz léptek. Felszentelésük előtt, az engesztelés napján bemutatott áldozat előtt illetve néhány hivatali teendő után egész testüket le kellett mosniuk. A szentély felépítésére és berendezésére vonatkozószövegek részletesen leírják a kultikus mosakodás eszközeit, amelyeket Mózes az Úr utasításai szerint készíttetett el.

Azután szóla az Úr Mózesnek, mondván: És csinálj rézmedencét, lábát is rézből, mosakodásra; és tedd azt a gyülekezet sátóra közé és az oltár közé, és tölts bele vizet; Hogy Áron és az ő fiai abból mossák meg kezeiket és lábait. Amikor a gyülekezet sátorába mennek, mosakodjanak meg vízben, hogy meg ne haljanak; vagy mikor az oltárhoz járulnak, hogy szolgáljanak és tűzáldozatot füstölögtessenek az Úrnak. Kezeiket is, lábait is mossák meg, hogy meg ne haljanak. És örökkévaló rendtartásuk lesz ez nekik, néki és az ő magvának nemzetségről nemzetségre. (2Móz 30,17-21) Megcsinálá a mosdómedencét is rézből, és annak lábát is rézből, a szolgálattévó asszonyok tükreiből, a kik a gyülekezet sátorának nyílása előtt szolgáltak. (2Móz 38,8) A mosdómedencét pedig helyezteté a gyülekezet sátóra közé és az oltár közé, és önte abba vizet a mosdásra. És megmosák abból Mózes és Áron és az ő fiai kezeiket és lábait. Mikor a gyülekezet sátorába menének,

<sup>14</sup> Az olajjal, zsíradékokkal és különböző porokkal történő hétköznapi és rituális tisztító eljárások áttekintésének külön fejezetet szenteltem *Meg is mosakodjál* című könyvemben: JUHÁSZ 2006, 117-120.

és mikor az oltárhoz járulának, megmosdának, a mint az Úr parancsolta vala Mózesnek. (2Móz 40,30-32)

A vallási szertartások előtti rituális tisztálkodás számos más kultúrában is megtalálható. Például az iszlámban is fontos szerepet játszik a kultikus tisztálkodás: a hívőnek arcát, kezét és lábát meg kell mosnia, mielőtt a mecsetbe, Allah színe elé lép.

A keresztény Európa népei is az istentiszteletek előtti nap estéjére időzítették a legalaposabb tisztálkodás alkalmait. A nagytisztálkodás a magyar parasztságnál egyöntetűen országszerte szombat délutánra esett, amelyet követően tiszta fehéreneműt is vettek. A díszes ünnepi viseleteket, amelyeket soha sem mostak ki, így mindig tiszta test és fehérenemű fölé öltözték fel, s úgy indultak a templomba. A közismert, „Fehér liliumsál...” kezdetű gyermekjáték egyik részlete művészi formában örökítette meg ezt a regulát:

*...Mosakodjál szépen az aranylavórból,  
Törölközzél szépen az aranytörlővel,  
Fésülködjél szépen az aranyfésűvel,  
Imádkozzál szépen az aranyasztalnál...*

## Tisztaság – tisztátalanság

Az ókori Palesztínában a tisztasággal összefüggő törvények lényegében vallási, és ezen belül is elsősorban rituális jellegűek voltak. Tisztátalan volt minden, ami kívülről jött, más volt, mint a helyi szokások szerinti: az idegen országok istenei,<sup>15</sup> szokásai,<sup>16</sup> ételei,<sup>17</sup> a körülmé-  
letlen férfi,<sup>18</sup> a kultikus prostitúció,<sup>19</sup> a halottlátó, vagy jövendőmondó<sup>20</sup> tevékenysége. Az idegen dolog tehát bármilyen megnyilvánulásában tisztátalan volt, ezért kellett az idegeneket kerülni,<sup>21</sup> a kánaániak szentélyeit és kultikus tárgyait elpusztítani,<sup>22</sup> a zsákmányt és a fogságból hazatérő embereket is megtisztítani.

<sup>15</sup> Ez 36,17-18.

<sup>16</sup> 3Móz 19,27; 5Móz 14,1.

<sup>17</sup> Ez 4,12-13; Dán 1,8.

<sup>18</sup> ApCsel 11,3; Ézs 52,1.

<sup>19</sup> 3Móz 19,29; 5Móz 23,18; Hós 4,14.

<sup>20</sup> 3Móz 20,6.

<sup>21</sup> ApCsel 10,28.

<sup>22</sup> 5Móz 7,5; 5Móz 7,25.

Az aranyat, ezüstöt, rezet, vasat, az ónt és ólmot bizonyára; Minden egyebet is, a mi állja a tüzet, vigyetek át a tűzön, és megtisztíttatik, de a tisztító vízzel is tisztíttassék meg; mindazt pedig, a mi nem állja a tüzet, vízen vigyétek át. Ruháitokat pedig mossátok meg a hetedik napon, és tiszták lesztek: és azután bemehettek a táborba. (4Móz 31,22-24)

A legtöbb ősi kultúrában, így Izraelben is tisztátalan volt a nemiség, a halál és a betegség.<sup>23</sup> E tisztátalan állapotok elkerülésére, illetve megszüntetésére részletes szabályrendszer jött létre, amelyet Mózes törvényeiben írásban is rögzítettek. A legkülönbözőbb eredetű tisztátalanságoktól történő megszabadulás első lépése többnyire a mosakodás és a ruhák kimosása volt: *mossa meg a ruháit, és mosódjék meg vízben, és tisztátalan legyen estőéig.*

A mosakodáshoz elég volt a közönséges víz, de néhány esetben tisztítót vizet kellett használni, amely közönséges vízből, tisztító hatásúnak tartott anyagok – cédrusfa, izsóp, karmazsin, vörös tehén hamuja – hozzáadásával készült.<sup>24</sup>

A mózesihez hasonló szabályrendszer volt érvényben az ókori görögöknél és rómaiaknál, valamint a az iszlám országokban is, de ezek korántsem voltak olyan szigorúak, mint az ószövetségi előírások.

Érdekes, hogy a zsidókéhoz hasonló – bár kevésbé következetes – szabályrendszer fedezhető fel az oláh cigányok tisztaságról alkotott elképzeléseiben. Az oláh cigányok különbséget tesznek „tiszta” és „tisztátalan” viselkedés, cselekvés, jelenségek, tárgyak emberek és állatok között, gyakran a leglényegesebbnek éppen ezt a jellemzőt tartva. Ez a két ellentétes fogalom alapvetően meghatározza a társadalmi érintkezés szabályait, a szokásokat. A „tiszta” fogalomnak körükben két ellentétpárja van: egyik a „piszkos” jelentésű, amely a fizikai szennyeződésre vonatkozik, a másik a „tisztátalan” jelentésű, amely inkább rituális jellegű, de néha egybeeshet az előzővel. Tisztátalan a beteg, a halott és minden a nemiséggel kapcsolatos dolog (alsótest, menstruáló nő, gyermekágyas anya, és az újszülött a gyermekágy ideje alatt). Ezen kívül az, hogy még mi tiszta és mi a tisztátalan, és milyen fokban, alapvetően két ellentétpár – BELSŐ ↔ KÜLSŐ ; FELSŐ ↔ ALSÓ – illetve ezek kombinációjának segítségével jól meghatározható. Például

<sup>23</sup> Tanulmányomban nem foglalkozom a tisztátalan ételek és állatok kérdésével.

<sup>24</sup> A tisztítót víz készítése: 3Móz 19,17-18.

tisztátalan az idegen (külső), a nemileg aktív élőlények alteste, a talaj és a talajvíz (alsó). A belső és alsó szobapadló, vagy a tűz közeli földfelület tiszta az egyéb földterületekhez viszonyítva. A szemet a földön piszkos, de nem tisztátalan, ha saját területen található. A legállandóbb és legegységesebb szabályok a test tisztaságával, az étkezés és tisztálkodás körülményeivel függenek össze.<sup>25</sup>

A magyar hiedelmekben és szokásokban is felfedezhetők a fentiekhez hasonló elképzelések, de sokkal nehezebb ennek a kritériumrendszernek a csomópontjait megtalálni, hiszen a magyar parasztnak többnyire még közvetlen szava sincs a rituális tisztaság-tisztátalanság kifejezésére. Ugyanakkor nagyon sok hasonlóság (egyes esetekben közvetlen megfelelés) fedezhető fel például a szexualitással (menstruáció, gyermekágy), a beteg vagy halott testtel kapcsolatos hiedelmekben és szokásokban, ami arra utal, hogy ezek az egy-egy kultúrkörből jól ismert rituális tisztasági szabályok globálisabb érvényűek, mint első pillantásra feltételeznénk.

A tisztasági szabályokat semmiképpen nem tekinthetjük pusztán higiénés megfontolások következményeinek, vagy olyanoknak, amelyek egymástól elszigetelten, véletlenszerűen jöttek létre. E szabályok olyan nagy kategóriákat állítanak fel, amelyekben az egész univerzum hierarchizálódik és strukturálódik, továbbá egy teljesen következetes kritérium- és értékrendszert hoznak létre, amelyekben az étkezési, kultikus és szexuális szabályok is megfeleltethetők egymásnak.<sup>26</sup> E rendszer lényege a tisztátalanságra – veszedelmesre, bizonytalanságra, ellentétre – más szóval rendezetlenségre adott elsődleges válaszreakció a szisztematikus osztályozás: „rendezett kategóriák létrehozása, amelyek egyfelől megmagyarázzák a rendetlenséget, másfelől hely-

<sup>25</sup> WILHELM Gábor: Kultúra, társadalom, etnicitás az oláh cigányoknál. In: *Cigány néprajzi tanulmányok 1.* (Szerk.: Barna Gábor.) Budapest, 1993. 29-37, kül. 32; STEWART, Sinclair Michael: *Daltestvérek. Az oláh cigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon.* Budapest, 1994. 210-214; SZUHAY Péter: *A magyarországi cigányság kultúrája: etnikus kultúra vagy a szegénység kultúrája?* Budapest, 1999. 103-104.

<sup>26</sup> DOUGLAS, Mary: *Purity and Danger. Concepts of Pollution and Taboo.* Londres, 1966. Vö. NEUSNER, Jacob: *The ideas of purity in ancient Judaism; the Haskell lectures 1972-73. With a critique and commentary by Douglas, Mary.* Leiden, 1973; NEWTON, Michael: *The concept of purity at Qumran and in the letters of Paul.* Cambridge – London – New York, 1985; *Purity and auspiciousness in Indian society.* (Eds.: CARMAN, John B. – MARGLIN, Frédérique A.) Leiden, 1985; STEWART 1994, 207-240; WILHELM 1993; SZUHAY 1999, 103-135.

reállítják a rendet. Magától értetődik, hogy ennek a rendteremtésnek elsődleges médiuma történelmileg maga az emberi test, mivel a test a leginkább mindenütt jelenvaló, a legtermészetesebb és leginkább kéznél levő forrása a rend és rendetlenség allegóriáinak”.<sup>27</sup>

A zsidóság később a mózesi követelményekhez még továbbiakat csatolt, szinte túlszabályozva, formálissá téve az élet minden szféráját.<sup>28</sup> Ez a bonyolult szabályrendszer ugyan nagymértékben hozzájárult ahhoz, hogy a zsidók körében az egyistenhit fennmaradhatott, mert épp ezek révén különülhettek el a szomszéd népektől, ugyanakkor már a próféták is tiltakoztak az erkölcsi szempontokat szem elől tévesztő túlságosan formális tisztátalanságtól óvó rendszabályok ellen. Jézus egyenesen semmibe vette a rituális tisztaságot és csak az erkölcsi tisztaságot tartotta fontosnak, megszabadítva ezzel a vallást a rituális külsőségektől. Jól megvilágítja ezt a felfogást az Újszövetségben olvasható vita a farizeusi hagyományokról.

(A farizeusok) látván, hogy az ő tanítványai közül némelyek közönséges, azaz mosdatlan kézzel esznek kenyeret, panaszkodának. Mert a farizeusok és a zsidók mind, a régiék rendelését követve, nem esznek, hanemha kezöket erősen megmossák; És piacról jöven sem esznek, ha meg nem mosakodnak; és sok egyéb is van, a minék megtartását átvették, poharaknak, korsóknak, rézedényeknek és nyoszolyáknak megmosását. Azután megkérdeék őt (...) Mi az oka, hogy a te tanítványaid nem járnak a régiék rendelése szerint, hanem mosdatlan kézzel esznek kenyeret? (...) hiába tisztelnek engem, ha oly tudományokat tanítanak, a melyek embereknek parancsolatai. Mert az Isten parancsolatját elhagyva, az emberek rendelését tartjátok meg, korsóknak és poharaknak mosását; és sok egyéb efféléket is cselekesztek. (Mk 7,2-8)

A fizikai tisztasággal szembeni erkölcsi tisztaság túllhangsúlyozása jelenik meg a középkori Európa tisztaságeszményében is. Tipikus példája ennek két magyar női szentünk Szent Margit és Szent Erzsébet, akiknél az aszketikus élethez hozzátartozott a tisztálkodás örömeiről való lemondás. Szent Margit – ahogy azt a szentté avatási perben a sororok teljes konventje is ta-

<sup>27</sup> TURNER S., Bryan: A test elméletének újabb fejlődése. In: *A test. Társadalmi fejlődés és kulturális teória.* (Szerk.: Mike Featherstone – Mike Hepworth – Bryan Turner S.) Budapest, 1997. 7-51, kül. 12.

<sup>28</sup> A *Sulchán Aruch* címmel 1564-ben Velencében megjelent törvénygyűjtemény a zsidóság legolvasottabb könyvei közé tartozik. Többször átdolgozták, kiegészítették illetve kivonatossan, populárisabb formában is kiadták. (GANZFRIED, Slajmo: *A Sulchán Aruch, a zsidó vallás törvényei dióhéjban.* Ford. és összeáll. Leopold Rosenberg. Miskolc 1936; LEBOVITS József: *Sulchán aruch.* In: *Üő.: Zsidó hitéleti lexikon.* Mohács, [é. n.] [1927 körül].



núsította – 17 éven át sosem füröszttötte meg testét, még súlyos betegségekből felépülve sem, ennek következtében élőködök is gyötörték. A beteget azonban rendszeresen fürdővel gyógyította, s évente nagycsütörtökön a szolgáló sororok lábát is megmosta.<sup>29</sup>

## Tisztátalan állapotok

A krisztusi tisztaságfelfogás tehát győzött, azonban a keresztény népek hiedelemrendszeréből korántsem tűntek el a rituálisan tisztátalan állapotokkal kapcsolatos – a mózesi tisztasági szabályokhoz hasonló – ősi hiedelmek és tilalmak. A következőkben a néprajzi adatokból kirajzolódó tisztátalan állapotokkal kapcsolatos nézeteket vetjük össze a nemiség, a halott és a betegség tisztátalanságára vonatkozó mózesi tétélekkel.

## A szexualitás tisztátalansága

A nemiséggel kapcsolatos dolgok a primitív és az antik gondolkodásmód szerint titokzatos, veszedelmes erőkkkel függenek össze,<sup>30</sup> ezért tisztátalanok. Az ószövetségi törvények szerint (3Móz15,1-33) férfi és a nő szexualitásának jelei (magfolyás, magömlés, vérzés, vérfolyás), veszélyesek és kerülendők, illetve bonyolult tisztító eljárásokkal meg kell tőlük szabadulni. Míg a Bibliában egyaránt tabuk (veszélyesek és kerülendők) a női és a férfi szexualitás megnyilvánulásai is, addig a magyar (és cigány) hiedelem- és szokásrendszerben jóval nagyobb súllyal esik latba a csak nők esetében lehetséges menstruáció, terhesség, szülés és gyermekágyas állapot okozta tisztátalanság.

A menstruáló nő tisztátalanságára vonatkozó szabályokat tehát már az ószövetségi törvényekből ismerjük.

Mikor az asszony lesz magfolyóssá és véressé lesz (...) hét napig legyen az ő havi bajában és valaki illeti azt, tisztátalan legyen estvéig. Mindaz is, min hál (...) és amin ül, tisztátalan legyen. És mindaz, ki illeti az ő ágát (...) És mindaz is, ki illet bármely holmit, amelyen ült, mossa meg ruháit és mosódjék meg vízben és tisztátalan legyen estvéig. (3Móz 15,19-22)<sup>31</sup>

<sup>29</sup> BELLUS Ibolya – SZABÓ Zsuzsanna (ford.): *Árpád-házi Szent Margit legrégebb legendája és szentté avatási pere*. Budapest, 1999. 32, 64, 68, 73, 80, 84.

<sup>30</sup> HAAG 1989, 1823-1825.

<sup>31</sup> További szabályok uo., 23-33.

A magyar hagyományban a menstruáló nő tisztátalanságára utaló hiedelmekre bőven van adatunk, azonban a tisztátalanságtól megszabadító rituális mosakodás szokása hiányzik. Sőt ellenkezőleg, Temesváry Rezső kiterjedt adatgyűjtése alapján írja, hogy a menstruáció alatt a nők többnyire nem mosakszanak, különösen altestüket nem mossák és nem váltanak tiszta ruhát. (Azért is, hogy „ne öregedjenek meg”). A fürdés azért is tilos, mert „a nő vére elmegy a vízen”. A menstruáló nőlátogató tisztátalansága például veszélyt jelenthetett az újszülöttre,<sup>32</sup> ezért csak külön óvintézkedések esetén lehetett róla szó. Számos helyen tilos volt a havibaj alatt kenyeret sütni, befőttet, káposztát, uborkát télre eltenni, kútból vizet húzni, sőt az utcára kimenni, vagy sokat beszélni.<sup>33</sup>

Az oláh cigányoknál a nemi érés bekövetkezte után a nemek külön alszanak és el kell sajátítaniuk a tisztasággal és tisztátalansággal kapcsolatos valamennyi rendszabályt. Ezek lényege, hogy a nő alteste fogamzóképes korszakában (tehát az első menstruációjától az utolsóig) gyakorlatilag folyamatosan tisztátalan. Például a főzés étkezés dolgai a kötény kivételével nem érintkezhetnek a szoknyával, a talajjal és bármely más célra (mosás, mosdás) szolgáló edénnyel. Ha ez megtörtént, az ételt, vagy tárgyat – legyen bármilyen értékes is – el kell dobni. A nő nem lépheti át, szoknyájával nem érintheti a férfiak szerszámain, különösen a lóval kapcsolatos dolgokat, sőt beszélni sem beszélhet róla (a már nem menstruáló öregasszonyok igen!). Mosáskor és mosdáskor lehetőség szerint az alsó és felső testet külön kell megmosni és az alsó és felső ruhadarabokat, valamint a férfi és női ruhákat sem szabad egy edényben mosni.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> A csecsemőt általában mint rituálisan tiszta, védelemre szoruló lényt ismerjük. Azonban a még keresztleetlen újszülött védtelensége mellett is tisztátalannak számított. Az ú.n. *kelevényes* kisgyermeknek is *ki kell tisztúlnia*, sőt a betegséget a születés után a csecsemőbe átfolyatott túlzott mennyiségű placentavér (*kelevény!*) rossz hatásának tulajdonították. Tehát az újszülött is hoz magával tisztátalanságot, s ezt a colostrum tisztítja ki belőle. Vésztőn ezzel a felfogással összhangban a meconiumot *másvilági fertőnek* nevezik (Grynaeus Tamás szíves közlése). Ugyancsak az újszülött tisztátalanságára utal az a közismert és évszázados szabály, hogy halála esetén nem temethető a temetőn belülre és a néphit szerint lelke sem üdvözülhet, nem kerülhet a mennyországba. Erre vonatkozóan a néprajzi irodalom igen gazdag. (Lásd KAPROS Márta: *A születés szokásai és hiedelmei az Ipoly mentén*. [Studia Folcloristica et Ethnographica 18.] Debrecen, 1986. 231-240.)

<sup>33</sup> TEMESVÁRY Rezső: *Előítéletek, nép szokások és babonák a születés körében Magyarországon*. Budapest, 1899. 10-11.

<sup>34</sup> STEWART 1994, 215-222.

A terhes nő tisztátalanságára utaló tilalmak hasonlóak a menstruáció időszakára érvényesekkel: káposztát, uborkát savanyítani, gyümölcsöt befőzni, kovászt keverni tilos, mert megromlanának ezek az ételek. A tilalmak persze ebben az esetben egyúttal gyakran a testi megerőltetés miatti vetéléstől is óvnak: például terhes nő csak olyan messzire mehet ki a házból, hogy még lássa a ház tetejét, vagy ne mászson gyümölcsfára, mert a fa kiszárad (Ludányhalászi), vagy nem hoz termést abban az évben (Litke).<sup>35</sup> A moldvai Pusztinában a terhes asszony a Tázlóban *nem firedett, mer a csecsemőnek a file foly.*

A gyermekágyas anya az avatásig tisztátalannak számított, amit a vele kapcsolatban kialakult országszerte ismert hiedelmek is igazolnak. Az avatás, vagy egyházkelő néven ismert, egyházi rítussal egybekötött szokás a gyermekágyas időszak végét jelentette a szülés után hat héttel. Ez a szokás nem más, mint az anya avatásának őszövetségi mintára megtartott cselekménye. Mózes törvényei szerint ugyanis az anya a gyermekszülés után bizonyos ideig tisztátalannak számított és ezért a közösséggel nem érintkezhetett.

...maradjon otthon, semmiféle szent dolgot nem érінthet, a szent helyre sem mehet be, míg el nem telnek tisztulásának napjai... (3Móz 12,4)

Ha az asszony lebetegszik, és fiat szül, tisztátalan legyen hét napig. Még harminchárom napig maradjon otthon az anya, amíg meg nem tisztul a vértől. (3Móz 12,2,4)

A tisztulási idő tehát összesen 40 nap volt, ami a hat hétig tartó gyermekágyagnak felel meg. Lány születése esetén a tisztulási idő 80 nap volt.

Ha pedig leányt szül, két hétig legyen tisztátalan, mint havi betegségek, és hatvanhat napig maradjon otthon a vértől való tisztulása végett (3Móz 12,5).

Ennek leteltével a szülők első útja a templomba vezetett, ahol áldozatot mutattak be. Ez az őszövetségi eredetű szokás általános gyakorlat maradt a római katolikusoknál, akik hat héttel a szülés után az anyát szertartás keretében vezették vissza a templomi gyülekezetbe.

A protestáns egyház kezdetben elzárkózott az avatási szertartástól, de mivel sok helyen minden tiltás ellenére is gyakorolták, a 19. századra az egyházkelő szokása általánossá vált a protestánsok körében is. A

<sup>35</sup> KAPROS 1986, 160. További adatok: TEMESVÁRY 1899, 38; GÖNCZI Ferenc: *A somogyi gyermek.* Kaposvár, 1937. 48.

gyermekágy ideje azonban változó volt. Ahol szükség volt az asszony munkájára, ott már a 3-4. hét után megtartották, ahol megengedhették maguknak, ott kivárták a hat, sőt hét hetet is.<sup>36</sup>

A gyermekágyas és szülő anyával kapcsolatos hiedelmek lényege, hogy a vele való érintkezés veszélyes az élőlényekre és a tárgyra is. A 19. század végén és a 20. század elején a szüléshez például még nem tettek tiszta lepedőt, csak olyan rossz régi ruhadarabokat, amit utána ki el lehetett dobni. A pusztinai asszonyok régen a földön szültek, *mikor jött a szülés, ágyat csináltak szalmából. Három napig ott kellett legyen, mer a Szűzanya is a földön szült.* A szülő asszony tiszta ruhát sem váltott.<sup>37</sup> Szülés után a méhlepényt és a véres lemosóvizet néhol az eresz alá ásott lukba öntötték és betemették, vagy elásták a trágyadombba, mindegyikre olyan helyre kellett kerülnie, ahol nem járnak fölötte. Ezalatt az időszak alatt az anya nem hagyhatja el a házat, mert valami baj történik: például amerre megy, *arra jár a ménkü,* vagy amelyik házba belép, ott elszaporodnak a férgek. Egyes indoklások konkrétan utalnak a tisztátalanságra: első útjának a templomba kell vezetnie, hogy megtisztuljon. Mindenütt ismerték a vízhúzás tilalmát (férges lesz a kút vize) és az étkezéssel (kenyérszelés, asztalhoz ülés, főzés), valamint egyes textilmunkákkal (varrás, szövés, fonás mosás) kapcsolatos tiltásokat is.<sup>38</sup>

Az oláh cigányoknál a gyermekágyas anya tisztátalansága miatt semmilyen használati tárgyhoz nem nyúlhat, nem főzhet, nem moshat, senkivel nem érintkezhet. A hagyományosan hat hét gyermekágy elteltével, illetve a gyermek megkeresztelése után szenteltvízzel meglocsolva mindazt és mindazokat, amivel és akivel a csecsemő és az anya érintkezett a tisztátalan állapotot megszüntnek tekintik.<sup>39</sup> A gyermek-

<sup>36</sup> LACKOVITS Emőke: Református keresztelési szokások a Dunántúlon. In: *Veszprém Megyei Múzeumok Közleményei*, 19-20. 1993-1994. Veszprém, 1994. 399-418., kül. 408-409.

<sup>37</sup> KAPROS 1986, 169-170; GÖNCZI 1937, 57; GÖLDNER Márta: *Asszonyélet Dávodon*. Baja (a Bajai Türr István Múzeum kiadványai 18.) 1971. 33; SZATHMÁRI Ibolya: Szokások és hiedelmek a keresztelőig a berettyóújfalui néphagyományban. In: *Bihari Múzeum Évkönyve II. Berettyóújfalui*, 1978. 219-242., kül. 228.

<sup>38</sup> VAJKAI Aurél: Népi orvoslás a Borsavölgyében (1943). In: *Népi orvoslás*. Budapest, 2003. 11-188, kül. 92; PÖCS Éva: Tanulmányok egy észak-magyarországi falu mai folklórjáról. In: *Nógrádsípek*. (Szerk. és bev. Szemerikényi Ágnes.) Budapest, 1980. 314, 647; KAPROS 1986, 207, 216., vö. WILHELM 1993. 33.

<sup>39</sup> STEWART 1994, 222-226.

ágy időszakát lezáró egyházi szertartás (avatás, egyházkelő) mellett országosan elterjedt az a szokás is, hogy a hogy a hazatérő asszony elsőnek vizet húzott a kútból, szimbolikusan jelezvén, hogy érvényüket veszítették a korábbi, tisztátalanságából fakadó tilalmak.

A gyermekágyas időszakát töltő anya nemcsak veszélyt jelenthetett a környezet számára, hanem bizonyos fokig védtelemmé is vált. Volt, ahol a gyermekágyas anya ezért a rontás ellen naponta szenes vízzel, vagy vizelettel mosakodott. A következő adat különösen érdekes számunkra, hiszen a betegség és a menstruáció okozta tisztátalanság egyaránt szerepel és az erre való utalás is megfogalmazódik benne: Sófálván, ha valaki testén rossz sebek vannak, s ilyenkor gyermekágyas anyát látogat meg, akkor a sebek átterjedhetnek a gyerekekre. Ha az illető megmondja, mi a baja, s kezével érinti a csecsemő lábát, akkor nem történhet baj. Közben többször ezt kell mondania: „*Én mucskos vagyok, te légy tiszta!*”<sup>40</sup>

## Betegség, halál

A betegség és a halál tisztátalansága közös töről fakad: minden súlyosabb betegség a halál lehetőségét hordozza magában. Nem véletlen, hogy a beteg és a halott testtel kapcsolatosan nagyon hasonló tilalmak, óvó rendszabályok és tisztító eljárások ismertek számos kultúrában.

Izraelben a halált eleinte nem tartották olyan félelmetesnek, például a halottat megcsókolták (1Móz 50,1) és a házban, vagy a ház közelében temették el. Később azonban minden holttestet tisztátalannak tartottak, olyannyira, hogy hét napig az is tisztátalanná vált, aki a halottal egy házban, vagy sírnál tartózkodott, sőt estig még az is, aki a halottal, tisztátalannal érintkezett (4Móz 19,13-22). A beteg (leprás) embert szigorúan elkülönítették (3Móz 13,46; 2Kir 7,3; 15,5), ruhájukat megszaggatták, hajukat kibontották és hangosan kiabáltak: "tisztátalan, tisztátalan!" (3Móz 13,45). A halál és a betegség okán tisztátalanná vált személyeket és tárgyakat is a víz, illetve a tisztítóvíz alkalmazásával tisztították meg. Haag szerint ezek a törvények Izrael fiainak az elhaltak lelkétől, szellemétől (démonoktól) való félelméből is származhattak, hiszen ókori felfogás szerint ezek a betegségek és halál okozói vol-

<sup>40</sup> Kocsis Tibor gyűjtése, 1994.

tak, ugyanő azonban azt is elképzelhetőnek tartja, hogy a halottkultusz tagadásának kifejezői lehettek.<sup>41</sup>

Lássuk, mi a helyzet a magyar paraszti hagyományban. A fekvőbeteg, vagy halott testével érintkező dolgokat – tisztálkodóeszközöket, fehérneműt, ágyneműt, sőt mosdatóvizet – a legtöbb helyen az egészséges emberekétől elkülönítették valamilyen módon. A beteg külön mosdótálat, szappant, mosdatórongyot, törölközőt használt, amelyet az ágya közelében helyeztek el. A tálat a szappannal az ágy alá tették, a törölközőt az ágy végére terítették. A beteg mosdóvizét járatlan helyre öntötték, ahol senki sem léphetett bele. Alsó-Baranyában *ha a házban beteg van, meg kell fürösztelni és a fürdővizet az ajtó sarkán kell leönteni*.<sup>42</sup> Borsod megye felső vidékén a templomkerítés tövébe öntötték a keléses és rühes betegek lemosó vizét.<sup>43</sup>

A halott olyannyira tisztátalannak számított, hogy óvó rendszabályok egész sora tiltotta mindazokat a tevékenységeket, cselekedeteket, amelyek ezt a tisztátalanságot más emberek, állatok, felé közvetíthette volna. Általánosan elterjedt hiedelem szerint a halottal érintkező minden tárgy pusztá megérintése is sárgaságot, sőt akár halált is okozhat.<sup>44</sup> Ezért a vizet járatlan helyre öntötték, a mosdató rongyot, szappant, fésűt, borotvát, törölközőt, állfelkötő kendőt elégették, elásták, esetleg a halott mellé tették a koporsóba. Az ágyyszalmát, a halott mosdatás előtti ruháját, az ágyneműt elégették, esetleg ez utóbbiakat a szegényeknek, vagy a halottmosó asszonynak ajándékozták. Amíg a halott a háznál volt, nem volt szabad tüzet gyújtani, sütni-főzni, mosni. Abból a helyiségből, ahol a halál bekövetkezett, minden ételt ki kellett vinni, hogy ne romoljon meg. A házból nem lehetett szemetet kivinni, sőt kifelé seperni sem. A sárgaságtól félve a halottas házból semmit nem kértek kölcsön és

<sup>41</sup> HAAG 1989, 1825.

<sup>42</sup> BELLOSITS Bálint: Délvidéki magyar babonák. *Ethnographia*, X. (1899) 308.

<sup>43</sup> SZENDREY Ákos – SZENDREY Zsigmond:  *Szokások. A magyarság néprajza*. 1937. 207.

<sup>44</sup> LELE József – WALDMANN József: Hagyományvilág. In: *Tápé története és néprajza*. Tápé, 1971. 619; KÁRA Judit: *Nagydobronyi szokások és hiedelmek*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport (Folklór archívum 1.), 1973. 56; BECK Zoltán: Az élet nagy eseményei. In: *Parasztélet a Vásárhelyi-pusztán*. Békéscsaba, 1975. 499-525, kül. 520; FEHÉR Zoltán: *Bátya néphite*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport (Folklór Archívum 3.), 1975. 63, 545; K. KOVÁCS László: *A kolozsvári hóstátiák temetkezése*. Kolozsvár, 1944. 52, 31; LUBY Margit: *A parasztélet rendje*. Budapest, Centrum, 1935. 180; SCHRAM Ferenc: *Turai népszokások*. Szentendre, 1972. 122; Pócs Éva: A halottmosó víz mint rontószer. In: Uő.: *Zagyvarékas néphite. Néprajzi Közlemények*, (IX.) 1964/3-4. 168, 928.

az ablakon sem néztek be. A halottmosó vizet nem lehetett kiönteni az udvarra, még a ganédombra sem, mert „rontás” származhatott belőle, ezért csak a kerítés tövébe öntötték.<sup>45</sup> Zentán a halottmosó vizet a bodzafa tövébe, kert sarkába, fal tövébe a csurgásba öntötték, lehetőleg naplemente irányába. *Ha kelet felé öntik, a halott is felkel* – mondták.<sup>46</sup> Gomboson a halottmosdatásra használt cserépedényt összetörték, elásták a mosó ruhával, szappannal, törölközővel, fésűvel együtt.<sup>47</sup>

A halottas ház tisztátalansága a halott kivételének pillanatától szüntethető meg. A halottas házat ezért sok helyen már a temetés alatt kitakarítják, kiviszik a halott személyes holmijait, másnap pedig rendszerint kimeszelnek, sőt a földpadlót is újra tapasztják.<sup>48</sup> A temetésen résztvevők rituális tisztátalanságuktól a temető kapujában, máshol a halottas ház bejárata előtt, a halotti tor megkezdése előtt feltétlenül rituális kézmosással szabadulnak meg.

Rontás veszélye forgott fenn abban az esetben is, ha az illető testével érintkezésbe került dolgok ártó erőknek lettek kiszolgáltatva. Számítatlan hiedelmet ismerünk például a haj, köröm, szőrzet, ruhadarabok, lábnyom, vagy mosdóvíz rontásra alkalmas voltával kapcsolatban. Ez az érintkezési mágia a mózesi törvényekben is alapelveként jelenik meg. A legfontosabb és általánosan ismert szabály szerint a mosdóvizet napnyugat után tilos volt kiönteni, sőt még a száradó pelenkákat sem hagyták kinn. A szabályt sokféleképpen indokolták, például: *hogyan sírós ne legyen; hogy el ne tapossák a gyerek álmát; hogy ne járjanak keresztül rajta, hogy a rosszak meg ne rontsák; hogy ne legyen fejfájós, hasfájós; hogy nyugodtan aludjon.*<sup>49</sup> E sokféle indoklás háttérében azonban egyértelműen azok a régen országszerte ismert elképzelések állhatnak, amelyek szerint napnyugat után a ház körül tanyáznak a házban elhalt lelkek.

Ősi apánktól úgy tanultuk volt, hogy az áldott nap, mikor elszentül, azután a mosdóvizet ne öntsük ki... aszonták, hogy napszentületkor előjönnek a halottaink, s kakasszóval elmennek. (Pusztina)<sup>50</sup>

<sup>45</sup> TIMAFFY 1980, 176.

<sup>46</sup> KÖRMÖCI – SZABÓ 1970, 105.

<sup>47</sup> JUNG Károly: *Az emberélet fordulói. Gombosi népszokások.* Szabadka, 1978. 134-135.

<sup>48</sup> KUNT Ernő: *Az utolsó átváltozás.* Budapest, 1987. 176.

<sup>49</sup> BERZE NAGY János: *Baranyai magyar néphagyományok. I-III.* Pécs, Kultúra, 1940. III. 67; KÁRA 1973, 54; GÖNCZI 1937, 63.

<sup>50</sup> Szinte szó szerint megegyezik Heilig Balázs egyetemi hallgató 1992-es gyimesi gyűjtésével

Vót, aki olyan babonás vót, hogy nem öntötte ki este a gyerek fürdővizét, mer azt mondta, hogy ha azon valaki jár, akkor megbetegszik a gyerek. (Aba)

A szemét kivivésére a mosdóvízzel megegyező szabályok vonatkoztak. „A szemetet napszállat előtt ki kell vinni a nagylánynak trágyadombra, különben nem megy férjhez. Napszállta után nem szabad szemetet kivinni, mert kiviszik az álmot és a szerencsét. Mások szerint *a halottját önti szembe az, aki este önti ki a szemetet. A vizet sem szabad kiönteni, vagy ha kiöntik, csak észak felé, mert leöntik a Napot.*” – írja Luby Margit Szatmár megyei gyűjtésében.<sup>51</sup> Az itt idézett elképzelések egyértelműen arra utalnak, hogy a mosdóvízzel érintkezve halottaknak még a szellemei is ártó hatásúak lehetnek, mert a halál rituálisan tisztátalan. Bizonyosan nem véletlen, hogy épp a betegséggel és a halállal kapcsolatos szokások között alakultak ki olyan mosdóvíz kiöntésével kapcsolatos hasonló szabályok, amelyek viszont – ellenkező előjellel – épp ezeknek az állapotoknak a tisztátalanságától igyekeznek a közösséget megóvni.

### Összegzés helyett

A magyar nyelvterületen fellelhető bibliai vonatkozású és egyúttal a tisztaság-tisztátalanság fogalmával és a tisztálkodással kapcsolatos szokásoknak, hiedelmeknek, rítusoknak e tanulmányban csupán egy részét tekintettük át. Nem esett szó például olyan nagyon fontos rítusokról, mint a keresztesítés és annak laikus hagyományai, változatai. Nem beszéltünk a kalendáris ünnepek vízzel végzett katartikus rítusairól, amelyek egyaránt kötődnek a természet körforgásához és az egyházi évnak a Szentírás alapján alapuló liturgikus alkalmihoz. A karácsonyi piros almáról mosdás, az „aranyosvíz”, a nagypéntek hajnali szótlan vízben való mosakodás szokásainak magyarázataként adatközlőim is gyakran a Biblia szövegét idézték.

Az itt bemutatott párhuzamok mellett tehát mindenképpen szükségesnek és érdemesnek látszik egy jóval teljesebb és elemzőbb áttekintés jövőbeli elvégzése. Jelen „előtanulmányomat” azzal a – tulajdonképpen – közhelyszerű megállapítással zárom, amely azért mégis nagyon fontos, mert nem a szakirodalmat olvasva, hanem kizárólag a terepen gyűjtött adataim alapján körvonalazódott.

<sup>51</sup> LUBY 1935, 206.



Megmosdunk, mikor fölkelünk és megmosdunk, mikor lefekszünk. Megmosnak bennünket, mikor megszületünk és azután is, hogy meghalunk. Jézus születésének és halálának időpontja – Karácsony és Húsvét – az európai keresztény népek hagyományában ugyancsak a testi-lelki megtisztulás ideje, a szépség- és egészségvarázsló mosdás rítusának kitiüntetett időpontja. A mosdás a túlvilág, a halál tisztátalanságától szabadít meg bennünket, hiszen mikor megszületünk, vagy felébredünk, onnan érkezünk meg a valóságos világba. Mielőtt végleg eltávoznánk oda, újra meg kell tisztulnunk, ezért mosdatjuk a halottat és mosdunk magunk is, mielőtt az álmok birodalmába mennénk. Az Úr színe elé is csak tisztán léphetünk, ezért volt a nagy tisztálkodás hagyományos ideje a szombat.<sup>52</sup>

A halál-víz kapcsolat tehát az őskáoszba való visszatérést szimbolizálja, ezért kötik e „káoszkatasztrófákat” sok nép mítoszai, hiedelmei a halottakhoz. Mindez ugyanakkor az élet körforgását, egy folytonosan önmaga ellentétébe átcsapó jelentést, vagyis az új élet kihordását és születését is magában hordozza. Az archaikus mitológiákban a tűzzel ellentétpárban álló, kettős természetű víz elsődlegesen a nő, az éjszaka, a halál oldalára kerül. Minthogy ez a halál nem végleges, születés követi, a nő-halál kapcsolat magában foglalja a termékenység mozzanatát is.<sup>53</sup> A víz mitológiájának ezek az egyetemes vonásai a nagy ókori kultúrák – köztük a zsidóság – később pedig bármely európai nép, így a magyarság folklórijából, rítusaiból is kirajzolódnak. Az egyetemes vízmitológia szimbólumrendszere a keresztény mitológiát is átszövi, így kapcsolódhatnak a Jézus életéhez fűződő víz-rítusokhoz – például a a Jordán vízében történő kereszteléshez – egyúttal termékenységi rítusok is.

<sup>52</sup> JUHÁSZ 2006, idézet a fűlészövegből.

<sup>53</sup> Vö. PÓCS Éva: *Élők, holtak és a víz mitológiája*. A víz világnapján tartott előadás internetes változata: [www.mta.hu/fileadmin/I\\_osztaly/eloadastar/A\\_viz\\_PocsE.pdf](http://www.mta.hu/fileadmin/I_osztaly/eloadastar/A_viz_PocsE.pdf). 2007



# A csodálatos megvendégelés értelmezései, valamint az olvasatok olvasatai\*

KAMARÁS ISTVÁN OJD

175

*Veszi egy és veszik ezren: annyit egy,  
amennyit ezren; fogyasztják és nem fogy el.*  
(Aquinói Szent Tamás: Lauda Sion<sup>1</sup>)

Ez az evangéliumi esemény, mely katolikus Bibliákban általában *csodálatos kenyérszaporítás*, a protestáns Szentírásokban pedig *ötezer ember megvendégelése* címmel szerepel, 25 évvel ezelőtt egy rendhagyó lelkigyakorlaton szólított meg, amelyen *Nyíri Tamás* minket, világi barátait kért fel, hogy miséin mi mondjuk a homiliát. Rám jutott a János 6,1-15 titka feltörésének elsőre meglehetősen nehéznek – azóta még nehezebbnek – tűnő feladata, amelyhez különösebb biblikusi, teológusi felkészültség nélküli amatőrként fogtam hozzá, hiszen akkor még vallásszociológusként is csak kezdőnek számítottam. Azokban az években *Örkény Trilla* című egyperces<sup>2</sup> hősének, *Wolfnének* titkát próbáltam megfejteni: miért is kellene *Wolfnének*, ennek a ti-

---

\* A *Szümmoszion a Bibliáról* című konferencián tartott előadás alapján készült tanulmány.

<sup>1</sup> Babits Mihály fordításában.

<sup>2</sup> Melynek szövege:

Kicsavarja a papírt az írógépből. Új lapokat vesz elő. Közibük rakja az indigót. Ír. Kicsavarja a papírt az írógépből. Új lapokat vesz elő. Közibük rakja az indigót. Ír. Kicsavarja a papírt az írógépből. Új lapokat vesz elő. Közibük rakja az indigót. Ír. Kicsavarja a papírt. Húsz éve van a vállalatnál. Hideget ebédél. Egyedül lakik. *Wolfnének* hívják. Jegyezzük meg. *Wolfné*. *Wolfné*. *Wolfné*.

zenkettő egy tucat szürke semmiségnek a nevét megjegyezni (Kamarás, 2003). Odáig jutottam, hogy mint minden ember, Wolfné is senki mással fel nem cserélhető unikum, csoda, már csak azért is, mert istenképmás; ám ezt azért meglehetősen papírízű elméletnek éreztem. Jézus csodáiról annyit már sejtettem, hogy ezek nem bárhol bemutatható világszámok, mint afféle régi-új mágusoké és bűvészeké (Simon mágustól David Copperfieldig), hanem mindig valakihez, valamiről szólnak. Az evangéliumi esemény János szerinti tolmácsolásában a „van itt egy fiú” lett számomra a kulcsmondat, Jézus ugyanis az ő kenyerit és halait osztja szét. Az a tizenkettő egy tucat fiú így bizonyos értelemben Jézus társszerzőjévé válik a csoda-művelésben, a csodálatos megvendégelésben. A homiliára készülve én akkor a fiúban Wolfnéra ismertem rá: az ő bevásárlószatyrából előkerült kenyerek és halak képezik a királyi lakoma alaptókéjét. Ez esetben pedig mi, kisemberek, esendők, wolfnék vagyunk az Úr szavát szomjazók, mi vagyunk a lelki töltekezés közben kenyérré, halra megéhezők, ugyanakkor mi vagyunk a tanítványok is, akiket Jézus felszólít, hogy „ti adjatok nekik enni”, és végül mi vagyunk Wolfné, vagyis az a fiú, akik hirtelen-váratlan prominens szereplőjévé válunk a csodálatos megvendégelésnek.

Felfedezésemet olyanfajta megsejtésnek véltem, mely legfeljebb szűk körben, csak is valamiféle ihletett kontextusban mondható el, például egy rendhagyó istentisztelet rendhagyó homiliájaként. Azóta különféle, főleg irodalmi szövegek befogadásának (fogadtatásának, hatásának, értelmezésének) kutatójaként megtanultam, hogy a műalkotás mint csoda újabb csodákat képes indukálni a befogadói élményekben, olvasatokban, értelmezésekben, magyarázatokban, méghozzá az enyémhez hasonló megsejtéseket és szaknyelven kommunikálható reflexiókat egyaránt. Az evangéliumi megvendégelés-esemény befogadása szakszerű vizsgálatának ötlete akkor vetődött föl bennem, miután már sikeresen elvégeztem Móricz, Örkény és Sánta egy-egy novellája, *A Mester és Margarita*, az *Iskola a határon* és a *Sorstalanság* befogadásának vizsgálatát (Kamarás, 1996, 2002, 2006), és kezembe került a nevezetes hermeneutikai szümposzionról szóló könyv (Luz, 1996).

## Különböző teológiai irányzatok képviselőinek olvasatai

Ulrich Luz (1996) a Márk szerinti evangéliumban szereplő első változatot értelmezeti különböző teológiai irányzatok képviselőivel.

*Daniel Margeuerat*, a történetkritikai megközelítés képviselője műfaját tekintve ezt a szöveget ajándékozási csodának nevezi, mely szembeállítható nem csak a természeti csodával, hanem a csodás gyógyítással is. Modellje az Elizeus népének adott árpakenyerek és a Mózes népének adott manna és fűrjek. Még az ötvenfős csoportoknak is megvan az ószövetségi előzménye (Luz, 1996:13-28).

A fundamentalista megközelítést ezen a konferencián *Ernst Lerle* képviselte, aki fontos mozzanatnak tartja, hogy a megvendéglést hosszú prédikáció előzi meg, ám ebbe az egybegyűltek annyira belefeledkeznek, hogy az éhségről is megfeledkeznek. Nem ételt kérnek, csak Jézus közelében szeretnének lenni. A kenyéradással Jézus lerombolja a politikai szabadítóról elterjedt sémát: ő még a politikusokon és a hadvezéreken is túllép, át tudja lépni a természeti törvényeket (Luz, 1996:29-41).

Az evangelikál<sup>3</sup> megközelítés képviselőjeként *Wolfgang Bittner* azt hangsúlyozza, hogy a készlet szégyenletesen kevés. Nem a saját tartalékuk sokasodott meg. Nem a hiány lesz bőséggé, hanem a számukra is keveset kellett megosztani. A megsokasítás nem a szétosztás előtt van, de nem is egy kis részre vonatkozik. Homályban marad: hogyan ment végbe, mit mondtak az emberek. A keveset osztják szét és a bőség marad vissza (Luz, 1996:42-56).

A feminista megközelítésben *Denise Jornod* szerint indirekt utalás van ugyan arra, hogy nők is voltak ott, de ők nem vesznek részt a történetben. Az elbeszélés mégis „a nők birodalmában” játszódik, hiszen a nők gondjairól szól, akiknek gyakran kell a semmiből csinálni valamit. Jézus férfi tanítványai, a racionális patriarchális kultúra reprezentánsai ezúttal női szerepkörbe kényszerülnek: váratlan vendéget fogadni, tartalékok után nézni, mindenkit megvendéglelni. Kissé ingerült hangon csupán a pénzről beszélnek, Jézust pedig a megéhezés realitására ér-

<sup>3</sup> Az evangelikalizmus észak-amerikai keresztény mozgalom, amelyben az üdvözülésre, egyházra és a Biblia autoritására vonatkozó klasszikus protestáns doktrínák mellett különös hangsúly esik az isteni kegyelem személyes élményére, a megtérésre és az újjászületésre.

zéketlennek tartják, aki azonban – megszánya őket a legbenső megindultságig – édesanyaként gondoskodik a sokaságról: anyai összetevő. Jézus, aki a tanítványai erőtlenségéből és a kevésből indul ki, az isteni bölcsesség női alakja, csodával semmisíti meg az éhezés elnyomását (Luz, 1996:57-70).

A materialista megközelítés jegyében *Kuno Füssel* arról szól, hogyan lesz a tébláboló, nyugtalan, instabil, vezető nélküli sokaságnak tanítója. Jézus az adást nem a vásárláshoz, hanem a meglévő tulajdonhoz köti. Az asztalközösségekben történő letelepedés egy új, önmagát megszervező társadalom kezdete. Jézus nem populista vezető, hiszen nem ad alamizsnát (Luz, 1996:71-83).

*Rolf Kaufmann* mélylélektani megközelítésében arra alapoz, hogy a misszióból visszatérő tanítványok összegyűlnek a középpont (Jézus) körül, vagyis a kifelé fordulás után a befelé fordulás következik. Felhívja a figyelmet arra, hogy a lakatlan hely, ahol az ember önmagával találkozhat: az átalakulás helye, valamint arra is, hogy a héber „könyörületesség” összefügg az „anyaöllel”. A csoda az új rend teremtése: a kaotikus sokaság ötvenes-százasként csoportokba való elrendezése, ahol aztán a testi étkezést lelki atmoszféra hatja át a shalom jegyében (Luz, 1996:84-93).

Az általam leggyakrabban hallott, olvasott „hivatalos” katolikus magyarázathoz képest (mely szerint ez az esemény az utolsó vacsora előképe) merőben más és merőben új olvasatok voltak ezek. Kíváncsi voltam, talál-e a vallásukat rendszeresen gyakorló keresztények körében hasonlókat vagy hasonlóképpen másfélüket és újakat.

## Rendszeres vallásgyakorlók olvasatai

Ezután négyszáz vallását rendszeresen gyakorló, felsőfokú végzettségű vagy felsőfokon tanuló személlyel olvastattam el ezt a Márk-szöveget és a János szerinti változatot. Azért éppen ezt a kettőt, mert különösen is kíváncsi voltam, hogy hogyan reagálnak a Márk-szövegben szereplő „megszánta őket” (Mk) és „ti adjatok nekik enni” (Mk) mozzanatok mellett a János-evangéliumban szereplő „van itt egy fiú, akinél van öt árpakenyér és két hal” (Jn 6,9) és az „amikor pedig Jézus észrevette, hogy érte akarnak jönni, és el akarják ragadni, hogy királlyá tegyék, visszavonult” (Jn 6,15) mozzanatokra. Ebben a körben a két leggya-

koribb (a kérdezettek 30-35 százaléka által említett) értelmezés-elem a *csoda és az isteni (jézusi) gondoskodó szeretet* volt. Mellettük eléggé gyakran (15-20 százalékos arányban) fordult még elő két értelmezés-elem: a *csoda mint a hit következménye*, valamint az *Isten (vagy Jézus) hatalma*. Csak néhány esetben bukkantak föl a következő értelmezések: *Jézus próbára teszi tanítványait, a tanítványok felelősségérzetének felkeltése, a jól lakott tömeg önző, evilági reakciója*,<sup>4</sup> *az apró dolgok*<sup>5</sup> (a néhány kenyér és hal) jelentősége, *közösségformálás, a tanítványok hitetlensége, lelki táplálék*. A *tömegszuggesztió* mellett ezek közül a *közösségformálás és Jézus gondoskodó szeretete* a nem vallásos kontroll-csoportban is előfordult.

### A keresztény vallási elithez tartozók olvasatai

A keresztény vallási elit (klerikusok, teológusok, továbbá vallásukat és a Bibliát jól ismerő, esetleg bibliai egzegézisben is járatos „laikusok”) kéttucatnyi, és a nem vallásos értelmiségiek tucatnyi képviselőjével mind a négy evangéliumi szöveget értelmeztettem.<sup>6</sup> Ebben a körben azok az értelmezések voltak a leggyakoribbak (15), melyeknek a *megosztani másokkal* motívum domináns vagy nagyon fontos eleme. Eléggé gyakran előfordult még a *testi-lelki táplálék* (8) és a *lelki táplálék* (5) elemeket tartalmazó értelmezés; és ezeken kívül még nyolcféle értelmezés-elemmel találkoztam. Az értelmezések döntő többsége árnyalt, többféle elemből összeszövődő értelmezés, és nem ritka közöttük a részletes (tanulmányyszerű) kifejtés sem.

### A másokkal megosztott kenyér

A legtöbbször előforduló *megosztás* motívum leggyakoribb változata az egy személyben jungiánus pszichológus és református teológus *Gyökössy Endre* (1999) értelmezésére emlékeztet, aki szerint „itt egy kislíú és András megható jó példával jártak elő. Odaadták azt, amijük volt. Erre a tanítványok is elővették a magukét, és erre a tanítványi jó példára mindenki kinyitotta kosara fedelét, odahordták Jézusnak, amijük csak volt, és Jézus a tanítványok segítségével úgy osztotta el

<sup>4</sup> Jézust királyuknak óhajtása.

<sup>5</sup> Ez esetben a néhány kenyér és hal.

<sup>6</sup> Ez a „minta” természetesen nem reprezentatív, csupán azt mutatja, hogy ilyen is van.

a tömeg rendelkezésére álló ételmezt, hogy abból mindenkinek egyenlőképpen jutott, sőt még maradt is. Ezt a verziót – mondják az állítói – az teszi valószínűvé, hogy kéznél voltak az ételmezt kosarak, hogy ebben az időben különösképpen a zarándokok, akik Jeruzsálemben tartottak, de még azok is, akik rövidebb útra indultak, nem indultak el ételmezt nélkül. Itt – mondják – nagyobb csoda történt, mint az, hogy Jézus a kenyérekét és halacskákat szaporította volna meg, mert emberszíveket, önző és mindent magunknak tartó emberszíveket változtatott át olyan módon, hogy azok megnyitották kosaruk fedelét, és minden elemzésiájukat Jézus rendelkezésére bocsátották, hogy Ő ossza szét, hogy egyaránt jusson mindenkinek. Gyakran mondtam már és mondom ismét, hogy Jézus legnagyobb csodája Ő maga. S talán nem is az az érdekes, hogy hogyan történt, hanem az, hogy olyasmi történt általa, ami addig nem történt, csodás tett volt, és ehhez Jézus Krisztus kellett. De nem felejthetjük el azt sem, hogy ehhez a csodás tethez két ember is hozzásegített. Az egyik András, aki nem látta olyan egészen reménytelennek a helyzetet, mint Fülöp, és Jézushoz vezette azt a kisfiút, akinél némi ételmezt látott; a másik pedig az a kisfiú, aki odaadta, amije volt. Így épülhetünk mi is bele eszközként Jézus Krisztus végbe ment csodáiba. És lehetünk részesei annak.”

*Matavovszki Mária* hívő katolikus könyvtáros hiába gondolta mindig is úgy, hogy a jelenlét az egymással megosztott, magukkal hozott ételműkből laktak jól, ezt „valahogy eretnekül racionalistának” érezte mindaddig, amíg fel nem fedezte Gyökössy értelmezését,<sup>7</sup> ami teljesen megnyugtatta. Gyökössy értelmezéséhez még azt fűzi hozzá *Matavovszky*, hogy „mint Andrásnak, nekünk is meg kellene tenni minden tőlünk telhetőt, nem egyszerűen beletörödni a tehetetlenségbe. Magát a megosztás kötelezettségét: pénzünk, időnk, képességünk, energiánk megosztását talán lassan beleverjük magunkba mi, akik keresztények szeretnénk lenni. És talán az ezt lehetővé tevő egyszerű életmódot is. De milyen nehéz a készenlét, a rugalmasság, az adódó alkalmak felismerése, az esetleges módosítás az elképzelésünkön!” *Nagy Attila* református pszichológus Gyökössy értelmezését említve leszögezi, hogy „amikor

<sup>7</sup> Gyökössy is számol azzal a magyarázattal, hogy mindenki kapott egy-egy morzsácskát, és a Lélek erejéből a lelke telítődött, és aztán már nem is volt éhes, de megjegyzi, hogy ezzel nincs magyarázat a maradékkal teli kosarakra.



rá hivatkozom, nem szeretném egyetlen pillanatra sem kétségbe vonni a tényleges csoda lehetőségét. Egyszerűen számomra ez magával ragadóbb, hitelesebb, mint a hagyományos magyarázatok sora. Azt, akinek csak éppen az önmaga ellátására volt gondja, ez a rabbi rábírja az önzetlen vendégségre, az adakozó gesztus gyakorlására. Tehát a magába forduló életéből, az önzésből ki lehet lépni, ha megértjük a szolgáló élet, a mások javát kereső gondolkodásmód szeretetteljes alapállását. Vagyis ezen a síkon az ember lelkének megmozdítása, kibillentése a megszokott viselkedési sémákból jelentette a csoda magvát. S amint azt a legmélyebben tudjuk, ez sem akármilyen tett.”

A *megosztás* motívum másik gyakoribb változata Jézusnak – a tanítványait és minket is – ugyancsak meghökkentő javaslatára épül: „Ti adjatok nekik enni!” *Várfalvi Erzsébet* evangélikus könyvtáros szerint „a történet szinte tapintható, annyira emberi, mindennapi, ugyanakkor bátorító, erősítő, feltétlen bizalomra indító, isteni. A tanítványok gyakorlatiasak, a földön járnak (szép, üdvös dolog, hogy Jézus beszél, de a nép hamarosan éhes lesz), mégis meghökkennek amikor Jézus azt mondja, hogy ők adjanak nekik enni, ugyanis ezzel azt mondja, hogyha velem vagytok, csodára vagytok képesek! Mert nem bábút teremtett az Isten, hanem EMBERT! Képességekkel, feladattal, használatok!”. *Máczy István* (egykori katolikus pap, lelki író, nemrégén még Ceglédi polgármestere) értelmezésének is meghatározó eleme az, hogy „Jézus azt akarja, hogy a nehézségek megoldásában magunk tegyük meg az első lépést”. *Lantos Péter* katolikus informatikus ugyanerről így ír: „Számomra erősen hangsúlyos a „ti adjatok nekik enni!” Pedig milyen kényelmes lenne, ha Jézus gyorsan elmondaná, mit is kell tenni! Amikor Jézus megkéri őket, mérjék fel, mi van náluk, vajon mit gondolhattak az apostolok? Érezték, hogy Jézus meg fogja oldani a feladatot? Sejtették itt csoda lesz?” Márpedig: a csodához mi is kellünk, még hozzá tevékenyen!”

A *megosztás* jegyében történő értelmezések között szerepel a katolikus vallástudós, teológus *Máté-Tóth Andrásé*, aki szerint „a kenyérszaporítás egyrészt a megosztás csodája, másrészt szociális program. A felszabadítási teológia Biblia-magyarázói szerint az evangélium és a korai kereszténység azért terjedt olyan gyorsan, mert a megosztás kultúrájával válasz volt a kor nyomasztó szociális problémájára. Egy kórház, egy öregek otthona, egy hajléktalan szálló több hivat nyert meg

Istennek, mint bármely dóm, lelkigyakorlat. A csoda az adás, nem az adomány, ám nehéz úgy adni, hogy ne kerüljek fölé senkinek, hogy senki ne érezze, tőlem kapott, hogy ne legyenek hálásak”.

*Farkas Attila Márton* egyiptológus és kulturális antropológus a mai világ (őszereinte a mammon világa) kontextusában értelmezi (mintegy politikai teológiai regiszterben) az evangéliumi szöveget, annak szociális és politikai üzenetét emelve ki: „A kenyérszaporítás a nyugati kultúra legnagyobb narratíváját meghatározó, s így egyik fundamentumát alkotó szimbóluma mindannak, amit a mai világrend ideológusai kiiktatni próbálnak mind az emberi fejekből, mind a kultúra egészéből. A kenyérszaporítás értelmezése nem lehet csakis és kizárólag steril vallási fogalom, ahogyan maga a »krisztusi« fogalma sem szimpla vallási fogalom, ezért az olyan nem vallásos embereknek is – mint amilyen én is vagyok – sokat tud jelenteni. A krisztusi tanítás többek között a szociális gondolat egyik ősforrása. Erre és a hozzá kötődő ideákra épített az összes utópia; még a kommunizmus is, dacára az explicit keresztényellenességnek. E példázatnak talán soha nem volt ekkora jelentősége, avagy aktualitása, mint éppen most, amikor a neoliberális ideológia évezredek értékeit próbál negligálni, sőt propagandája odáig erősödött, hogy már a gondoskodás, a közösségi lét, vagy a társadalmi igazságosság pusztá említése is káromkodásszámba megy. Kenyeret és halat szaporítani azt jelenti, hogy gondoskodni a rászorulókról: a közösség egészéről. (És ez nem mond ellent az esetleges misztikus olvasatoknak.) És miként a gyógyítás, vagy akár Szentlélek áldása, ez is szigorúan ingyenes. Jézus nem akar ennek fejében király (vezér, politikus, stb.) lenni. Ma viszont a »szentlélekért« is pénzt kérnek. Ahogyan a Mammon-imádat vallásos formát ölt, úgy a vallás is a Mammon-imádat szolgálatába áll. Ha létezik valami, ami tisztán képviseli ezt a szellemiséget, akkor az a jelenlegi világ centrumából kiinduló neoprotestáns fundamentalizmus, amit akár a tévéprédikátorok diktatúrájának is lehetne nevezni. Ennek gyökerei persze ott vannak a protestáns etikában, amely szerint az anyagi jólét, a pénz fial(tat)ása a kiválasztottság egyik jele. A protestáns etikával a kereszténység (illetve a nyugati gondolkodás) nyíltan föl vállalta a Mammon-imádatot. Akik a Mammont imádják Krisztus nevében, nem egyszerűen megtagadják a krisztusi tanítást, hanem magát a krisztusi lényegét gyalázzák meg; mint egy feketemiséen. Krisztus helyett Mammon: ez csupán még

egy rossz választás, ám nem a mélypont. A tökéletes elkárkozás: Krisztusként imádni a Mammont. Ez az antikrisztusi lényege: a Krisztus nevében vagy alakjában megvalósuló krisztusival ellentétes. Ezért még a kommunizmus is »keresztényibb«, mint a jelenlegi »keresztényen« neoliberális-neokon szellem, amihez képest a sátánizmus egy naiv-romantikus, kamaszoknak való gyermeteg időtlenség, amit hívei előbb vagy utóbb úgyis kinőnek. A valódi sátánizmus ott kezdődik, hogy megkérdőjelezetlen alapértékké teszik mindannak a szöges ellenétét, amit a kenyérszaporítás kifejez.” *Farkas* értelmezése a Luz-féle szümpozicion materialista értelmezése rokonának tekinthető, azzal a különbséggel, hogy az inkább filozófiai, ez meg inkább szociológiai-politológiai regiszterben szólal meg.

*Csorba László* katolikus biológus a megosztás kapcsán azt hangsúlyozza, hogy „a tarisznyák a közösségteremtés után nyíltak meg, és ebben az öt hal és kenyér csak mintegy katalizátor szerepet játszott”. *Csikós Csaba* katolikus vegyész mérnök és teológus azt emeli ki, hogy Jézus az emberi munka termékét sokasítja meg a tömeg számára, *Korzenszky Richárd* bencés perjel pedig arra mutat rá, hogy az, amit fenntartás nélkül bocsátunk a közösség rendelkezésére, Jézus áldásával megsokszorozódik, és az emberek javára válik, *Bernolák Éva* katolikus hitoktató pedig a szabadon, fontolgtatás és méricskélés nélküli adás szeretet-szolgálatá válásáról ír. *Govardhana Das*, Krisna-hívő lelkész, a Magyarországi Krisna-tudatú Hívők Közösségének vallásközi referense azzal kommentálja, hogy „aki ad, az kap, ugyanis az önzetlen embert segíti és ellátja Isten mindazzal, ami számára szükséges”.

*Havas Katalin* könyvtáros saját élmény alapján alakította ki megosztás-értelmezését: „Gyerekkorunkban sose volt elég enivaló, és sose volt senki éhes, beleértve a véletlenül betérőket. És ha már a negyedik váratlan vendég is jól lakott, a Nagymama mindig mondta, hogy ez volt a csodálatos kenyérszaporítás.”

Akadnak a megosztott kenyér típusú olvasatok között olyanok (ilyen a legutóbbi is), amelyek elsőre úgy tűnhetnek, mintha racionális magyarázatot akarnának adni a csodára, ám figyelmesen olvasva ezeket új horizontok nyílhatnak előttünk, akik eddig a hittanórákon és a szentbeszédekben hallott „igazi csodának” (az ezerszeresre szaporítás csodájának) értelmeztük a történeteket. Márpedig a kegyelmi kontextusban történő osztozkodás (az „önző” tarisznyák megnyitása), a

bárkit bármikor befogadó vendégszerető attitűd (és hozzá az említett nagymama hite) legalább akkora csodának tekinthető, mint az ötből ötezer „mutatványa”.

### Testi-lelki táplálék

Akárcsak a megosztásra épülő értelmezések esetében, a megosztott kenyér *egyszerre testi és lelki táplálék mivoltát* aláhúzóik között is akadnak nem vallásos értelmezők. Így például *Kapitány Gábor* (2002) kultúr-antropológus, aki *Tizenkét evangélium* című könyvében – ahogyan írja: a maga „kesernyés evangéliumában” – melyben a bibliai események racionalizáló, pszichologizáló olvasataival próbálkozik, ez az evangéliumi történet egyike volt azoknak, melyek kifogtak rajta. *Kapitány* számol olyan olvasatokkal is, melyek szerint a hal és a kenyér lelki tartalmakat jelképez, ám ő maga inkább egy olyan értelmezésre voksol, mely egyszerre hangsúlyozza a testi és lelki jóllakatást, ugyanis ebben a történetben őszintén „a lélek és test olyan felfogása kap hangsúlyt, amelyben a kettő szétválaszthatatlan (ezért fontos a test feltámadása is, nem csak a lélek halhatatlansága). A test és lélek szétválasztása (illetve egymásnak való alárendelése) ugyanis egyenesen vezet egyfelől a miszticizmushoz, másfelől az individualista materializmushoz. Ezért fontos a *test* szükségleteinek olyan kielégítése, amely a *lélekből* származik (és nem pénzért vett javakból), s amely úton sokkal többre is jutunk, (s amelynek tartalékai sosem fogynak el, hanem még maradékaiból is többlet keletkezik)”. *Govardhana Das* Krisna-hívő lelkész szerint „Jézus egyfelől Isten kegyelmét képviseli és adja át az embereknek”, másfelől testi szükségleteikről is gondoskodik, ugyanis szerinte „nem lehet lelki kultúrát oktatni addig, amíg üresek a gyomrok. Legalább a minimális életfeltételek szükségesek mindenki számára egy ideális, lelki elveken felépülő emberi társadalomban”.

*Steinbach József* református püspök és *Lónárt Ildikó* katolikus hitoktató szerint Jézus mindig az egész emberen könyörül, a testén és a lelkén együtt, egyiket sem hanyagolja el a másik rovására. Az egész embert váltja meg, testestül-lelkestül. *Steinbach* szerint Jézus cselekvésének indítéka, az emberek iránti irgalom eredetileg az emberek testi éhségére vonatkozhatott, később azonban a lelki éhségre is, erre utal az „olyanok voltak, mint a pásztor nélkül való juhok” kitétel. Megemlíti, hogy Jézus úgy osztja ki az eledelt, ahogy azt zsidó családokban a családapa szok-

ta. „Asztalközösségbe vonta az embereket, és ez nem csupán a földi éhség csillapítása volt, hanem részesedés az ő pásztori szeretetében, isteni hatalmának ajándékában.” És ebben a részesedésben mindenkinek helye van. *Lónárt* szerint Jézus jóllakatja a sokaságot, de nem csupán úgy, ahogyan Mózes vagy Elizeus tette, ő ugyanis az égből alászállott kenyér, és az ő lakomájában az egész (test-lélek) ember jóllakik.

Ketten a „nem csak igével él az ember” értelmezést alkalmazzák. *Csikós Csaba* ezt azzal egészíti ki, hogy Jézus vendéglátó tettet az evangélium üdvtörténeti perspektívába állítja: Isten Országának jövődéli megnyegzős terített asztalát elővételezi. *Mác István* azt teszi hozzá, hogy Jézus a kenyérré és az ígére éhezőket egyaránt jóllakatja.

*Turcsik György* katolikus papot „a vallási és a földigérő józanság elmentése” ragadja meg. „Az apostolok – közülük néhány legalább – úgy gondolkodik, mint mindig a rajongók, az úgynevezett lelki emberek: a mennyei dolgokkal kell törődnünk, az Igét hallgatni (mint ama Mária); és nem holmi világi dolgokkal törődni (mint ama Márta): az evéssel. Szent komolyság kell ide, kérem, a dolgok helyes megkülönböztetése, arányérzék és súlyozás! Ezzel a hamis beállítással helyezi szembe Jézus, felelősségének teljes tudatában, azt a józan igényt, hogy az embereknek enni kell. Elutasít tehát ezzel a történettel az evangélium minden hamis, túlzó és egyoldalú lelkizést, a lélek szembeállítását a testtel, a test leértékelését a lélekkel szemben.”

## Lelki táplálék

Ez a harmadik leggyakoribb értelmezés-elem. Fontosnak tartom megemlíteni, hogy ez is felbukkan a nem vallásos értelmezésekben is. *Mesterházi Márton* irodalmár, rádiódramaturg elveti mind az „atommagbontással, klónozással effektíve előállított” kenyérszaporítás-csodát, mind pedig a nem vallásos körökben eléggé gyakori *tömegszuggesztívót*,<sup>8</sup> és határozottan úgy véli, hogy a jelképi esemény jelentése az, hogy „az emberek az igazságot éheztek és szomjúhozták. Jézus pedig jól-

<sup>8</sup> „Jézus a maga korának egyik legtudósabb embere lehetett, nyilván értett a hipnózishoz; a tömeg éppen nem »hitetlen várt csodára«, hanem hittől felajzottan, a dolog könnyen összejöhett. Jézus az üdvös cél érdekében vállalt egy kis szemfényvesztést, passz. Csakhogy nem vagyok én ezzel a történetileg valószínű/valószínűsíthető verzióval boldog.”

lakatta őket a lélek eledelével”. *Leveleki Magdolna* szociológus szerint „ha a kenyér és a hal a lelki táplálék szimbólumai, az éhség és az elhagyott vidéktől, sötétségtől való félelem pedig minden hús-vér ember félelme, akkor értelmet nyer a példabeszéd. A keresztény ember hite által, az Istenhez való közelség állapotában megszűnik örökös hiányérzetünk, »éhségünk«, eloszlik félelmünk a magunkra maradottságtól, az ismeretlen sötétségtől. Jézus ezt az utat mutatja meg nekünk, ő a kiteljesedett élet záloga, számíthatunk rá. Általa kevéssel is elégedettek leszünk. Néhány rozskenyér is elegendő ezek megelégedettségéhez. A kiteljesedett élethez vezető út nem a földi javakon át vezet, hanem Isten közelségében keresendő, amiben Jézus mindenkinek segítségére van, aki őt keresi”.

*Huszár Ágnes* református nyelvész meglepőnek tartja az elbeszélés módjának hihetetlen köznapiságát és részletező prózaiságát, valamint azt, hogy az elbeszélés „mindegyik evangéliumban úgy koncipiálódik, mint egy logisztikai probléma rendkívül gyors és hatékony megoldása, nem pedig mint valami isteni csoda, melynek szemtanúi úgy érzik, hogy életüket alapvetően megváltoztató isteni kinyilatkoztatásban volt részük”. A csoda – mely szerény és hétköznapi: „ettek és jól is laktak” – *Huszár* szerint nem önmagában értelmezhető, hanem „az együttlét csodájaként, a lelki tápláléknak a testit felülmúló fontossága jeleként”.

*Venez Ernő Tarzicius* népművelő, nyugdíjas művelődési ház igazgató, bencés oblátus szerint „Itt nem a populista »tömegetetés a hatalomért« érdekes, hanem: az önzetlenül másokért cselekvés! Annál is inkább, mert a tömeg sem azért ment, – honnan is sejtette volna? – hogy megegyessék, bármennyire is jól esett ez is. Ők elsősorban hallgatni akarták, keresték elesett életük megoldását, gyógyíttatni akarták betegeiket. A maguk helyzetében olyan nagy szükségük volt Jézusra, »mint egy falat kenyérre«”. Ezt érzekelte Jézus, tudta és mondta mást: »Én vagyok az élet kenyere!«, vagyis Én vagyok az életetek megoldása, én tudom a megoldást, ez az örömhírem. Éljetek az én normám szerint, a magatokról is esetleg lemondó, szolgáló szeretetben! Keressétek először az Isten országát – már itt a földön is – és a többi majd hozzáadatik nektek, mint éppen most is, a kenyér formájában.”

*Császár Attila* református lelkész szerint „a földi kenyér csak a testet táplálja, a mennyei pedig a lelket, de ha ezt a két dolgot összekapcsoljuk akkor lép harmóniára az illető úgy magával, mint Terem-

tőjével, a test és a lélek egységében. Ha csak kenyérral él az ember, akkor csak létezik, ha a lelkét is táplálja, akkor viszont úgy kivirul, mint tavasszal a rét. Jézus ezzel a kenyérszaporítással két dolgot akart megmutatni: az Isten általi ember feletti erejét illetve a fennmaradás-hoz szükséges táplálást, melyet nyilván a lelki síkra is előrevetített. Őrá úgy kellett és kell ma is tekinteni, mint az örök lelki kenyérre, aki által nemcsak a föld fiai, hanem a menny polgárai is lehetünk!"

### Az eukarisztia előképe

Ez a „hivatalos” (homiliákban, prédikációkban, theologiai művekben, hittankönyvekben leggyakrabban elforduló) „egyházi” értelmezés – feltehetően nem véletlenül – csak hívő katolikusok körében fordult elő. *Mácz István és Dékány Csaba* mérnök olvasataiban ez az evangéliumi esemény előre jelzi az eukarisztia isteni ajándékát, valamint – *Mácz szerint* – „a világ végéig tartó kenyérszaporítást a szentmisékben, az úrvacsorákon”. *Lónárt Ildikónak* II. János Pál Ecclesia de Eucharistia kezdetű enciklikája jutott eszébe, melyben külön fejezetet szán az Eukarisztia apostoli természetéről, hiszen egyes változatokban Jézus a tanítványoknak adja a kenyeret, és ők osztják ki. *Csikós Csaba* e vonatkozásban azt emeli ki, hogy „az utolsó vacsorán Jézus szavaiban és tetteiben csodálatosan egybefonódik a kenyérszaporítás elővételezett lakomájának és az eukarisztikus tanítás realizálása”, majd hozzáteszi, hogy „az apostolok bizonyára ekkor még nem értik a történetek hogyanját és mikéntjét, ez majd csak a húsvét fényében, majd a Lélekáradás teljesebb látásmódjában lesz elevenné és valósítja meg mindmáig ható realitását. Az első keresztyének – az apostolkollégium tagjai – a Jézus eseményt krisztianizálják, vagyis biblicizálják (útjára indul az apostoli igehirdetés, melynek kiindulópontja Péter pünkösdi beszéde), ekklezializálják (létrejön az egyház, csakhamar nem parányi ösgyülekezetek heterogén konglomerátuma, hanem una, sancta Mater Ecclesia) és paschalizálják (kialakul az eukarisztikus áldozatbemutatás, a kenyértörés gyakorlata).”

### Isten (Jézus) személyes szeretete

Ezek is tipikusan vallásos olvasatok. *Gödéné Török Ildikó* gyermekirodalommal foglalkozó főiskolai tanár szerint „a kenyérszaporítás csodájában Jézus személyes szeretetét tapasztalhatták meg az emberek. A

megmagyarázhatatlan ajándék megnyitja az emberek szívét, hitükben megerősíti őket, érzik, hogy az Isten velük van”. Máté-Tóth András ezt így fogalmazza meg: „Megesett a szíve, irgalmas volt, irgalom volt. A mások nem pokol, ahogyan Sartre érezte, élte, tanította. A mások: irgalom. Mások irgalmából élünk, mert minden büntetésre méltók lennénk. Minden vallás gyógyulást ígér. Jézus is gyógyított egy darabig, aztán úgy nyilvános működésének fele elteltével már kevésbé. A gyógyítás a betegeknek mindent jelentett, neki (vagy az evangelistáknak) Messiás volta igazolását.” *Lantos Péter* szerint „a lényeg a végtelen túláradó Szentháromság Istentől eredő kegyelemáradat”, ám hozzátéveszi, hogy „a csodához mi is kellünk, még hozzá tevékenyen!”.

### Közösségteremtés

Ez az értelmezés-elem – mely *Füssel* „materialista” olvasatát uralta – az általam összegyűjtötték közül éppen „vallásos” olvasatokban fordul elő. *Steinbach József* szerint „Jézus a sokaságból egy rendezett asztalközösséget formál (100-as, 50-es csoportokban ülteti le őket). Jézus valóban, mint egy új Mózes cselekszik, aki a végső időkben népének vezére.” *Makai Péter* filozófus „A törésről és a törődésről az embereknek enni adó Jézus evangéliumi története alapján” címet adja kisesszéjének, melynek kulcsmondatai a következők: „A kenyér törése és a hal elosztása, az egész – az életet adó étel – részekre osztása és kiosztása azok számára, kik szükséget szenvednek, és vigaszt – mi több életet – keresnek, azaz a iustitia distributiva gyakorlatára való normatív felhívást utat mutató példával tanúsító tett arról való csodás bizonyosság, hogy az életet átható-metsző töréseknek létezik egy olyan típusa, a lét megosztásának egy azt nem elszegényítő, hanem gazdagító formája, mely a másikkal való találkozás és együtt-lét e közös puszta terét műveli meg mint egyesítő és közelhozó törés. Akik között azonos jellegű köz (távolság), azonos minőségű – szíves – viszony tartatik fenn, azok lesznek képesek arra, hogy a puszta külön-létet egymás személyes törései mellett (és ellenére) virrasztani képes és az igaz-nál tartózkodó közel-létté szelídítsék.”

*Kékesi János* informatikust (pályája elején katolikus papot) a kenyérszaporítás eseménye az Apostolok cselekedetei 2,44-46-ra emlékezteti, amikor „a hívek mind ugyanazon a helyen tartózkodtak, és közös volt mindenük. Birtokaikat és javaikat eladták, s az árát szétosztották azok



közt, akik szükségét szenvedtek. Egy szívvel-lélekkel mindennap öszszegyűltek a templomban. A kenyeret házaknál törték meg, s örömmel és egyszerű szívvel vették magukhoz az ételt. (...) A keresztény ember nem étkezhet magányosan: mindig rászoruló testvérek sokaságában él, akik várják a számukra hiányzó ételmet. Jézus szavaiból világosan kihallatszik az asztalhoz telepedésre szóló hívás. Az asztaltársak szükséges táplálékkal történő ellátására vonatkozó parancs („ti adjatok nekik enni”) pedig sürgetően szól minden hívő felé. Az embernek ki kell lépnie elszigeteltségéből, és közösségben, mások társaságában kell élnie. A kenyérszaporítás elsősorban testvéri szeretetlakoma.”

### Az emberi és az isteni megoldás különbözősége

Az emberi megközelítés („nincs, csak öt kenyereünk és két halunk”, „van itt egy fiú, akinek van öt árpakenyere és két hala, de mi az ennyinek?”) és Isten csodája közti különbséget érzékeltetik az erre az értelmezés-elemre épülő – minden esetben vallásos – olvasatok. *Kelemen Antal* hittanár olvasatában ilyenképpen: „Ha rossz a kedvem én is emberi megoldásokat próbálok véghezvinni, és nem mindig látom, sőt sajnós gyakran nem látom, hogy Isten egészen más szemszögből közelíti meg a gondokat. Amikor nekem is szükségem van a lelki támaszra, a kifogyhatatlan szeretetre, akkor olvasom János 6,1 részét, mert ez a kedvencem.” *Oláh Ilona* református lelkész úgy gondolja, hogy Jézus „mintegy rávezeti a tanítványokat a lehetőség felismerésére. Fel is ismerik, hogy mennyi lenne a szükséglet, és azt is, hogy ezzel szemben mi a szomorú tény, a végkifejlet pedig az, hogy Jézus nélkül tehetetlenek. (...) A csoda pedig a renddel kezdődik. Ahol Jézus jelen van, ott nem lehet fejtelenség, káosz. Csoportonként leülteti az embereket. Föltekint az égre hálát adva. Összekapcsolja a mennyeit a földivel.” *Oláh* felteszi a kérdést: „Miért nem lehet megismételni ezt a kenyérmegszaporítást?”, és így válaszol: „A felelet épp a történet lényegéből adódik. Jézus nem azt mondta tanítványainak, hogy majd ismételjétek újra és újra ezt az eseményt, hanem lehetőséget mutatott számukra. Túl kell lépni a lemondás, az »ez lehetetlen« határán.”

Ennek az értelmezés-típusnak sajátos és eredeti változata *Balázs Zoltán* katolikus társadalomfilozófus magyarázata, aki szerint „a nép jóllakatása királyi kötelesség. A táplálni tudás pedig isteni képesség. Legalábbis

az ókorban az volt. A földművelés hatalmas fejlődés a vándorló-gyűjtő-gető-pásztorok életmódhoz képest, mivel sokszorosára nőhetett általa az emberiség. Paradox módon azonban a sokkal több ember sokkal nagyobb kockázatot is jelent, hiszen egy tragédia – járvány, természeti csapás – sokkal nagyobb veszteséggel fenyegetett. Ezért a legfőbb kötelessége az uralkodónak a táplálás, amihez ésszerű gazdálkodás, takarékoskodás, bölcs előrelátás kell; ezt ismerjük József történetéből. (József ugyan nem uralkodó, de a fáraó nevében cselekszik.) Az emberi bölcsesség azonban nem képes minden veszélyt előrelátni és kivédeni, isteni segítség nélkül kevés esélye van. (...) Ismert a zsidóság ambivalens viszonya a királyság intézményéhez, amelyben a próféták mindig is egy kicsit Jahve, az egyetlen és egyedül törvényes király elárulását látták. Ám a nép királya vágyik, olthatatlan és lankadatlan vággyal, Kánaánra, a végleges megpihenésre, a bőség otthonára. Ábrahám földet kap ígérettül. Melkizedek kenyéráldozata kedves az Úr előtt. Amikor Jákob Egyiptomba indul, az Úr bátorítja. A törzsek birtokul kapják Kánaán földjét. De közben a pusztában lázongó népet újra és újra meg kell tanítani arra, hogy a táplálás nem függ a földtől. Az éhínség az új hazában sem kerüli el Izraelt; de Illés vendéglátójának nem ürül ki a szakajtója. Az evangéliumi történet mindezekre visszatekint. (...)

Jézus személyes tapasztalatból ismeri a kenyér kísértését: a pusztában maga is átélte. A Sátán ezzel a kísértéssel Messiás-voltát, isteni képességeit akarta tisztázni. Jézus ezt neki megtagadta – a népnek azonban föltárja a titkot. A jóllakatás isteni képesség és királyi feladat. Jézus tökéletes királynak bizonyul: a maradék tizenkét kosár arra utal, hogy Izrael egész népét, a tizenkét törzset is képes volna táplálni. A kommentátorok rendszerint az eucharisztikus lakoma szabályára való utalást látnak abban, hogy a maradékot nem szabad veszni hagyni, de talán nem indokolatlan utalást látni benne az egész népről való gondoskodásra. A nép mindenesetre érti ezeket a gesztusokat, s nem is habozik királyt látni Jézusban. A királyi feladat és az isteni képesség Jézusban maradéktalan és meghaladhatatlan egységbe forr, s a kenyérszaporítás csodája a világtörténelem egyetlen valódi istenkirályi cselekedete.

De Jézus nyomban visszahúzódik. A kenyérszaporítás csak jel, egy még nagyobb hatalom és feladat jele. Azé a hatalomé, amely minden ember táplálását vállalja és teljesíti. A királyi méltóság teljes dicsősége csak a kereszt feliratában nyilvánul meg: ez az ember király, a zsidók

királya – vagyis egyetemes uralkodó. S szíve mélyén – az irónia rettenetes – Izrael soha másféle királyt nem tudott elképzelni.”

### A szó, a metafora és a mitikus gondolkodás „csodája”

Az általam megkérdezettek közül vallásos és nem vallásos olvasók egyaránt szembesültek a fikció vagy realitás, a csoda vagy csak egy megmagyarázható különleges eset kérdéseivel. *Simon Zoltán* irodalmár (aki magát ateistának nevezi) az evangéliumokat „némi valóság-alappal rendelkező fiktív történeteknek” tartja, és úgy véli, hogy lényegük nem a tárgyi igazságukban, hanem metaforikus jelentésükben van. Ennek megfelelően a kenyérszaporítás csodáját úgy is értelmezi, mint „az új hit terjesztése a »maradék« tizenkét kosárból, azaz: az apostolok által”.

*Debreczeni Tibor* református színházi rendező azzal kezdi, hogy „Jézus csodatételei nem foglalkoztattak. Amikor okoskodások nélkül hittem – fiatal korom néhány esztendejében – minden egyszerűnek tetszett. Jézus Isten, tehát bármit megtehetett, amiről úgy gondolta, hogy jó, amivel az üdvösséget szolgálja. Szaporíthatta a kenyeret meg a halat, jóllakathatott ötezer férfit meg a hozzájuk tartozókat, úgy, hogy még maradt is a korásban. Minden, ami az Újszövetségbe foglaltatott, beletartozik a krisztusi misztériumba. Úgy gondoltam tehát, nem kötelező mindent értenem, miért is, amikor hiszek Isten titokzatos bölcsességében”. Mára számára ez a történet „mintha az igehirdető hatalmáról szólna, arról, hogy képesek vagyunk megfélemleni az éhségről, szomjúságról, fáradtságról, képesek vagyunk önmagunk esendő léte fölé emelkedni, ha azt tapasztaljuk, hogy hiteles emberek szólnak hozzánk, akik a létünket érintő kérdésekről szólnak hozzánk, akik a létünket érintő kérdésekről beszélnek, igazságérzetünkhöz hasonlító módon, meggyőző erővel. Ilyenkor fordul elő, hogy csüggünk – ahogy mondani szoktuk – az igehirdető ajkán, s szájátva hallgatunk. Eszembe jut az is, hogy azok a bibliai emberek, az ötezer meg a többiek, korábban is elindulhattak volna hazafelé, mehettek volna a nyájas hangulatú családi vacsorához. S nem ezt tették. Amit hallottak, nemde, az lehetett számukra az igazi éték!” A mese vagy valóság kérdésben állást foglalva *Vermes Géza* (2003) arra hívja fel a figyelmet,<sup>9</sup> hogy a történet ószövetségi előzménye Elizeus pró-

<sup>9</sup> Jézus hiteles evangéliuma

féta példáján alapul (2Kir 4,42-44). Olyan mesének minősíti a történetet, amelyiknek lényeges eleme az összegyűjtött „felesleg”, amelyek a csodát megkérdőjelezők számára akar bizonyítékul szolgálni. Úgy vélem, ezen az úton indul el *Pfitzner Rudolf* katolikus pszichológus is. Előbb a *Bultmannra*<sup>10</sup> támaszkodó *Dreweermannra* (1984) hivatkozik, aki szerint ez esetben nem valódi történésről van szó, hanem egy jelről, irodalmi értelemben, végkövetkeztetése azonban nem marad a racionalizálás dimenziójában: „Véleményem szerint a mitikus gondolkodás síkján érthető eseményről, csodáról van szó. Vallásunk a mitikus gondolkodás nélkül sok nehézséggel jár. Merjünk mitikusan gondolkodni, csak ne keverjük össze a mítoszokat a racionális tényekkel.” A „merjünk mitikusan gondolkodni” közel jár a „merjünk csodában gondolkodni” állásponthez.

## Konklúzió

Legalább háromféle meglepetés érhet a csodálatos kenyérszaporítás „értő” olvasatainak olvasóit.

Az egyik az, hogy a vallásos olvasók körében is mennyi „alternatív” értelmezés született a hittankönyvekben és teológiai kézikönyvekben leggyakrabban szereplő „hivatalos” értelmezéseken kívül, méghozzá a vallásos és a nem vallásos befogadók körében egyaránt.

A másik az, hogy a vallásukat rendszeresen gyakorló és jól ismerő, Szentírás-olvasó „laikus” keresztényektől nem kevésbé szakszerű, mély, árnyalt, ihletett és eredeti értelmezéseket kaptunk, mint a klerikusoktól és a hívatásos teológusoktól. Ebből a vizsgálódásból is arra lehet következtetni, hogy az utóbbi évtizedekben jelentős teológiai kapacitás halmozódott fel a „laikusok”<sup>11</sup> körében, mely javarészt kihasználatlanul lappang.

A harmadik meglepetést a művelt és nyitott nem vallásos értelmiségiek ugyancsak meglepően szakszerű, mély, árnyalt és eredeti olvasatai jelenthették.

<sup>10</sup> Aki szerint „az Írás világnézete mitológiai, és így a modern ember számára nem elfogadható, akinek a gondolkodását a természettudomány formálja és ezért már nem mitológikus.”

<sup>11</sup> Indokoltnak tartom ezt az idézőjeles szóhasználatot, és időszerűnek érzem a már eléggé mesterkéltnak tűnő klerikus-laikus megkülönböztésen való túllépést, valahogy olyan módon, mint az evangélikus egyházban, ahol lelkész és nem-lelkész evangélikusokat különböztetnek meg, akik a legfelsőbb vezetésben fele-fele arányban vesznek részt.

Kilépve recepció-kutatói (értelmezés-értelmezői) szerepemből, ezt azzal magyarázhatnám, hogy ez a szöveg valamiért, valamiképpen (ha tetszik „csodás módon”) megfogta őket. Egy másik, ezt nem felülíró, hanem csak tovább árnyaló magyarázat is kínálkozik: a vallásos, a bibliai, az evangéliumi szövegekre, gondolatokra nyitott nem vallásos értelmiség értelmezéseiben is találhatunk olyan „hozzáadott értékeket”, melyek akár jelentős mértékben gazdagíthatják általában az evangéliumi szövegek körüli diskurzust, de magát a szentírástudományt is.

Elgondolkodtató az a tény, hogy még másfél évvel a gazdasági világválság előtt a *másokkal megosztott kenyér* és a „Ti adjatok nekik enni” értelmezés-elem bizonyult leggyakoribbnak, és ebben eléggé erős konszenzus mutatkozik hívó és nem vallásos, „laikus” és „klerikus” között. Az is fontos tényként említendő meg, hogy mindez nem rövidre záró politikai vagy szociológiai értelmezésekben, hanem jobbára „többdimenziós” olvasatokban, evangéliumi ihletettségű kontextusokban fordult el. Nem ritkán olyanokban, melyek arról árulkodtak, hogy valamit megerősített, megmozdított bennük ez az evangéliumi szöveg, arra biztatva őket, hogy ők is osszák meg másokkal azt, amijük van, az „akinek van, annak adatik adni” alapján.

### Az evangéliumi esemény rekonstrukciói szociálpszichológiai kísérletekben

Hogyan értelmezné a mai ember a csodálatos kenyérszaporítást, ha nem olvasóként vagy a felolvasott szöveg hallgatójaként, hanem egy hasonló, az evangéliumi történetet érzékletesen megjelenítő esemény befogadójaként? Ez a kérdés foglalkoztatott az általam összegyűjtött különféle olvasatok elemzése után, és megválaszolásához olyan szociálpszichológiai kísérleteket terveztem, melyek az eredetire emlékeztető „tömegeseményekben” valósulnának meg.

A hatféle változat közül az elsőt a Piramis együttes nosztalgiahangversenye keretében képzeltem el, melynek keretében elhangzik híres számuk, az *Egy régi vendégség* (amely maga is figyelemre méltó, eredeti olvasata az evangéliumi eseménynek a tömegkultúra műfajában<sup>12</sup>), és ezt kenyérosztás követi.

<sup>12</sup> „Kenyeret, halat / s mi jó falat, / szem-szájnak ingere, / osztotta szét és / közben beszélt / az Isten embere.”

A második rekonstrukció-elképzelésem David Copperfield bűvészmutatványba csomagolt, ám lényegét tekintve a jézusi „mutatványra” utaló happeningje volt. Ez esetben azt vizsgáltam volna, hogy kik (milyen társadalmi csoportok) azok, akik valami mást is látnak ebből, mint bűvészmutatványt.

A harmadik rekonstrukciót egy – ugyancsak nagy tömeg előtt bemutatott – színelőadás formájában képzeltem el, amelynek hatását és értelmezését vallásos és nem vallásos, valamint külsődlegesen és belsőlegesen vallásos befogadók körében szándékoztam volna vizsgálni.

A negyedik rekonstrukciót egy olyan ökumenikus áhítat keretében gondoltam el, melyben Jézust egy fekete baptista lelkész nő alakítja. Ez esetben a vizsgált befogadói kört szerzetesnövendékekkel, protestáns lelkészhallgatókkal és az újsámánizmus vonzaskörébe tartozókkal bővítettem volna.

Az ötödik rekonstrukciót egy szélesebb értelemben ökumenikus (mert a keleti vallásokat is magába ölelő) meditáció formájában terveztem, és ez esetben a keresztényeken kívül keleti vallások és a Transzcendentális Meditáció hívei befogadói viselkedését és értelmezéseit lett volna módomban összehasonlítani.

A hatodik rekonstrukció lett volna a legkevésbé művi változat, ugyanis ez esetben az évenként Budapesten is megrendezett, karizmatikus irányultságú, ökumenikus *Ez az a nap* nevet viselő rendezvénybe épült volna be az evangéliumi megvendéglés eseményére utaló mozzanat.

## Jézus-projektum

Mivel nem adódott lehetőség ilyen, nagy tömegeket mozgató, nagyobb létszámú kutatói stábot foglalkoztató kísérletek megvalósítására, csupán a hipotézisek kidolgozásáig jutottam el. Ezeket azonban nem egy szociológiai kutatási tervet vagy hipotézis-tanulmány formájában, hanem egy sajátos műfajú könyv formájában tettem közzé, melyet a *Jézus-projektum (kutatási jelentés)* címmel jelentett meg a Pro Pannonia Kiadó (2007). Elképzeléseimről ebben már mint megvalósult kísérlet-sorozatról számoltam be egy fiktív kutatási jelentés formájában, melyben egy Kamarás István nevű, az egzaktáshoz, tudományossághoz és a módszertani szakszerűséghez szigorúan ragaszkodó szociológus jegyzőkönyve olvasható. Ebben a könyvben az evangéliumi esemény

különféle rekonstrukcióinak és hatásuk szociálpszichológiai vizsgálatának ötlete egy Cumulus nevű, zseniális, de tragikus sorsú, magát makacsul agnosztikusnak valló, de a hit szele által is megérintett politisztoré.<sup>13</sup> A rekonstrukciók színhelyein történő visszaemlékezésekről készült jegyzőkönyvben a kutatásban közreműködő személyek<sup>14</sup> idézik fel (rekonstruálják) az evangéliumi esemény szociálpszichológiai kísérletek formájában történő rekonstrukcióit. A könyv műfaja a vallásszociológiai szakmunka és az irodalmi fikció határterületére tájolható, és ezt mi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy az könyvesboltok harmadában a „szociológia”, másik harmadában a „vallás”, harmadikában a „szépirodalom” polcokra helyezték.

### A „Jézus-projektum” olvasatai

A könyvről szép számmal jelentek meg rövidebb ismertetések és hosszabb elemzések egyaránt. Szerzői között egyaránt volt férfi és nő, fiatal és idős, hívő és nem hívő, klerikus és laikus (Cs. Gyimesi, 2007; Fűzfa, 2008; Kárpáti, 2007; Kis, 2008; Korda; 2008, Kuklay; 2008; Loboczky, 2008; Németh, 2008; Pompor, 2008; Radnóti, 2008; V. Gilbert, 2008). Rajtuk kívül általam megcélzott csoportokhoz is eljutott könyvem: a katolikus püspöki kar tagjaihoz, katolikus és protestáns lelkészekhez, biblikusokhoz, társadalomtudósokhoz, irodalmárokhöz, és így mód nyílt a könyvemben szereplő olvasatok olvasatainak szélesebb körű vizsgálatára is. Ezen olvasatok mindegyike – természetesen csak áttétellel – egyben az evangéliumi esemény olvasata is. Természetesen számoltam azzal, hogy könyvem evangélium-értelmezései a „hivatalos” teológia szemüvegén keresztül ugyancsak apokrifeknek ítéltetők, és ezért majd többeket meghökkentenek, sőt egyeseket meg is botránkoztatnak.

<sup>13</sup> Aki sokban emlékeztet egy valóságos személyre: megboldogult Balogh Zoltánra, az ELTE Szociológiai Intézetének egykori módszertanos tanársegédjére.

<sup>14</sup> Egy villamosmérnök, a CSC Budapesten működő Data Processing Department menedzsere; egy szociális munkás, Cumulus felesége, a Szolgáló Szamaritánus (népszerű nevén Isten Szürke Szamarai) rend női ágának tagja; egy római katolikus lelkész, balatonszentgyörgyi plébános, balatonfelvidéki esperes (aki sokban emlékeztet egy valóságos személyre: megboldogult Tóvölgyi László gyenesdiási plébánosra); egy pszichiáter és valláslektan-kutató nő, a Tibeti Balzsam gyógynövény-ügynökhálózat vezetője; egy olvasásszociológus, a Könyvtártudományi és Módszertani Központ Olvasáskutatói osztályának főmunkatársa, e jelentés összeállítója.

tatnak.<sup>15</sup> Mivel a rendhagyó kutatási jelentés – amint ezt *Hegedűs Rita*, könyvem egyik, vallásos szociológus olvasója észre is vette – „egy kicsit álmaink egyházáról is szól”, azzal is számolhattam, hogy álmaimat egyes „egyháziak” majd túl merésznek, sőt netán eretneknek is tartják. Végül arra is gondolhattam, hogy könyvemet a címben szereplő „projektum” és a „kutatási jelentés” jegyében olvasó társadalomtudósok a benne szereplő táblázatok, százalékarányok és korrelációs együtthatók ellenére is botránkozni fognak majd azért, mert keveredik benne az episztémé és a doxa, a tények és a vélekedés, a kemény adatok és a metaforák. Nehezen besorolható szövegem<sup>16</sup> műfajának megjelölésére olvasóim elég sokféle kategóriával próbálkoztak: „tudományos-hitvitázó-regényes szöveg”, „vérbeli szépirodalom”, „posztmodern regény”, „gondolakisérlet”, „fiktív szociográfia köntösbe öltöztetett hithelyzet-analízis”, „komoly szép játék”, „etikai sci-fi”, „platóni dialógus”.

Az általam megcélzott főpapok többsége diplomatikus, udvarias köszönőlevéllel nyugtázta, a teológusok és klerikusok nagyobb része legalábbis röviden reflektált, néhányan azonban érdemben, és a lapokban, folyóiratokban megjelent írások szerzői között is szerepelt két klerikus (Kárpáti, 2007, Kuklay, 2008). Ahhoz képest, hogy a pályamódosító papokról szóló szociográfiám (Kamarás 1992) egyházi berkekben kisebb részben vitát, nagyobb részben botrányt váltott ki, *Kis magyar religiográfia* című vallásszociológia-kötetemmél pedig az egyházi sajtó érdemben nem foglalkozott (Kamarás 2003), a *Jézus*-projektumra az *Egyházfórumon* és a *Pannonhalmi Szemlén* kívül három, ezekhez képest „hivatalos” katolikus lap (*Új Ember*, *Vigilia*, *Távolatok*) is reflektált. Az *Új Emberben* megjelent recenzió egyenesen „evangéliumszerű” jelzővel illette írásom (Kárpáti, 2007).

A klerikusok – legyenek akár püspökök, „mezei” lelkészek vagy teológusok, katolikusok vagy protestánsok – jóval óvatosabbak könyvem megítélésében és értelmezésében, mint a vallásos „laikusok”, ám azért akadt néhány érdekes és fontos kivétel, ezek azonban nem annyira evangélium-értelmezéseimmel, hanem annak módjával és „melléktermékeivel” foglalkoznak. *Szentpéteri Péter* evangélikus teológus

<sup>15</sup> „A cím mindenesetre botrányos” írta elismerőleg rövid levelében Esterházy Péter.

<sup>16</sup> A Magyar Nemzeti Bibliográfia négy kulcsszóval jelöli meg: magyar irodalom, hit, dialógus, szociálpszichológia.



elsősorban azt emeli ki, hogy „az igét igenis konfrontálni kell a valósággal, az elfogultságot a minimumra csökkentve”.<sup>17</sup> *Steinbach József református püspök és teológus* úgy véli, hogy „nincs veszélyesebb, mint egy lezárt, mozdíthatatlan emberi rendszer. Ezért épülesemre szolgál, hogy belesöpphenetek egy igazi consiliumba, a kötetben szereplő beszélgetésekbe”.<sup>18</sup> *Tomka Ferenc* katolikus plébános, teológus, vallásszociológus így reflektál: „A kérdésfelvetések legtöbbször egyetértek magam is. Önmagam számára állandó kérdés, mikor érdemes (szabad, előrevívő) leírnom súlyos kérdéseket, amelyeknek megoldása mérhetetlenül összetett, vagy inkább – hazai (és esetleg világ-) egyházunk vonatkozásában – nem látom az útját, a jelen emberi és egyéb adottságok között a megoldásnak. Könyvedben esetleg a Beer püspökkel<sup>19</sup> való beszélgetésben van egy-egy ilyen kérdés felvillantva, de úgy érzem, művedben sikerült a lényegi egyensúlyt megtalálnod.” Nagy örömmel akad a főpapi reflexiók között is olyan állásfoglalás, mint *Balás Béláié*: „Köszönöm a karácsony kapcsán küldött szent kísérletet. Jó, hogy játékos kedved nem hagy el, bár itt a somogyi »talajba« nem tudom átültetni, ezért egyelőre nem kérem a szerzői jogokat.”<sup>20</sup>

Könyvem egyértelműen kapott anyagból, vagyis megvendégelésből született: egyfelől egy régi (de máig éltető) spirituális élményből (Wolfné azonosítása a fiúval, Jézus társszerzőjével) és sok száz laikus és professzionális értelmezésből. Mint az evangélium által megvendégelt által megvendégeltetett „szaporítottam” és adtam tovább olvasataik általam továbbgondolt, komoly és játékos változatait. Az ezekre kapott reflexiók (mint kamatos kamatok) nem csak igazoló visszajelzést, hanem igazi ajándékot jelentettek számomra, ugyanis ezeket az eredeti (jézusi) csoda sokszoros visszaverődéseinek tekintem. Bizonyításul néhány példa: „A csoda racionális, pszichológiai, emberi magyarázatától jut el a közösségtalálásig, a másik megértéséig, az emberség többszintű csodájától a mégiscsak természetfelettiig, a pogácsák önmagukat szaporító tényéig”, írja *V. Gilbert Edit* (2008). „Ez a könyv konkrét helyszínek, személyek, szakirodalmi hivatkozások tömegébe

<sup>17</sup> Idézet hozzám írott leveléből.

<sup>18</sup> Idézet hozzám írott leveléből.

<sup>19</sup> Tomka Ferenc övele azonosítja – helyesen – könyvem egyik, csupán „püspök” néven nevezett szereplőjét. Idézet hozzám írott leveléből.

<sup>20</sup> Idézet hozzám írott leveléből.

ágyazott meditáció Istenről, aki az igazság és a szeretet, Jézusról, akiben megtestesült, s az emberről, aki Jézus nyomán keresi az igazságot és a szeretetet, de csak akkor keresheti, ha már megtalálta a »megnem ismerés felhőjében«, írja *Kuklay Antal* katolikus plébános és Pilinszky-kutató (2008). „Talán nekünk is el kell érniünk azt a színtet, hogy olyan szegények legyünk, mint a peruiak, vagy olyan kiábrándultak, mint a skandinávok”, medítál *Balogh Judit* katolikus (és ökumenikus) teológus.<sup>21</sup> „Reális utópia, hiszen az evangéliumi esemény realizálási igenis lehetségesek. A csoda, a pogácsáké is a megosztás csodája, ami közgazdaságilag is igazolt: a megosztott élelem közgazdaságilag is hatékonyabb, és átmegy egy magasabb minőségbe”, teszi le voksát *Zsolnai László*, a gazdaságetika buddhizmussal rokonszenvező oxfordi professzora.<sup>22</sup> „Magamtól soha nem jutott volna eszembe, hogy a megvendéglés történetét ilyen jellegű közösségi élményként, a szolidaritás megnyilvánulásaként, Jézus alakját ennek ilyen magától értetődő formában történő ösztönzőjeként értelmezem. Persze, én nem is vagyok valláskutató, sőt igazából hívő sem, és ismereteim ezen a téren, bizony, meglehetősen hiányosak. Ismételten rádöbentem arra, hogy micsoda veszteség a filozófia kiszorulása az iskolákból. Fantasztikus, hogy akár ezzel a témával is mi mindent lehet kezdeni”, állapítja meg *Szekszárdi Júlia* pedagóguskutató.<sup>23</sup> „Egy reménybeli – majdani – egyház elgondolkoztató, erős érzelmeket kiváltó Krisztusa jelenik meg benne”, szögezi le agnosztikus létére a könyvet angol nyelvre lefordító *Mesterházi Márton*.<sup>24</sup> „A csoda értelmezésében nagyon sokat ad a *Jézus-projektum*. Szociológiai, tudományos síkon a befogadás a kritérium: a csoda a befogadóban »jön létre«, ha megfelelően viszonyul az eseményekhez. A nyitottság, a hit az, ami kell”, írja elemzésében *Korda Eszter* – ugyancsak agnosztikus – irodalmár (Korda, 2008).

Cs. *Gyimesi Éva* reflexiójában megkülönbözteti a passzívan csodaváró embert (aki valójában hitetlen, „mert képtelen arra az éberségre, ami a hétköznapi csodák megpillantásának feltétele”) a csodalátó embertől, „aki viszont abban a köztés térben él, amelyben felebarátunk tulajdon

<sup>21</sup> Idézet hozzám írott leveléből.

<sup>22</sup> Idézet a vele készített interjúmból.

<sup>23</sup> Idézet hozzám írott leveléből.

<sup>24</sup> Idézet hozzám írott leveléből.

azonosságunk kiterjedése, saját, tágabb valónk”, akik vallásuktól függetlenül, a sámánhitűeket és a krisnásokat, a buddhistákat is beleértve, ökumenikusan nyitottak a Lét transzcendens tartományaira. Hiszen az emberi és az isteni közt – bármily távolinak látszik is az abszolútum – valójában nincsen antinómia. A köztes tér korántsem üres, hanem közelségek füzére: minden egyes felebarátunk annak a láthatatlan láncnak egy szeme, amely összeköti Vele. (...) E köztes tér csodáiban osztozva, ha elég éberek vagyunk elébük menni, a Jézus projektum révén magunk is a lélekszaporítás címzettjei leszünk”. Majd ezt írja. „Nem csupán arra utalok itt, hogy Jézus a tanítványokra – mint »társ szerzőkre« – bízva a csoda folytatását: »Ti adjatok nekik enni«, és ez a (posszibilis) tanítvány lehet bárki (»Van itt egy fiú«), aki megelőlegezi az adakozás gesztusát, ami személyről személyre terjed tovább. Hanem arra, hogy ennek a tanítványi minőségnek nincs szüksége intézményes közvetítésre, hiszen csupán azt az egyszerű utat követi, amit Jézus maga így ír elő: »Ahol ketten-hárman összegyűlnek az én nevemben, ott leszek köztük« Ez az az informális, nem külső keretekre utalt szubszidiaritás, aminek alapján – alulról – újraépülhetne az egyház.”

Ma még nem vállalkozhatom a közel száz reflexió szakszerű elemzésére. Nem is elsősorban azért, mert saját olvasatom olvasatait kellene elemezni, hanem azért, mert még sorra érkeznek a reflexiók. Ezekkel is úgy vagyok, mint *Kolozsi Ádám* szociológus kollégám könyvemmel: „Számomra kulcsszöveg. Felébresztő, megvilágosító, de enigmatikus-sága miatt maga is »nyitogatandó«. Próbálgatom a rendelkezésemre álló kulcsokat, bár úgy gondolom, sok ajtaja még zárva maradt. Vagyis – kicsiben – én is rekonstruálok. A rekonstrukciók sora úgysem lezárható, nem? Avagy »a« Rekonstrukciót újra és újra el kell végezni, ki meddig ér, aszerint.”<sup>25</sup> Az evangéliumi szöveg többféle akciót is elindított bennem, különböző jellegű munkálkodásaimban, ha sikert, célba érést, diadalmas vagy megnyugtató lezárást és bizonyítást nem is, de izgalmas utat ígérve abban a reményben, hogy ezen írásom olvasóit útítársaimnak tudhatom.

<sup>25</sup> Idézet hozzám írott leveléből.

## FELHASZNÁLT IRODALOM

- CS. GYMESI ÉVA (2008): A Jézus-projektum olvasatai. *Élet és Irodalom*, 51-52. 10.
- DREWERMANN, Eugen (1984): *Tiefenpsychologie und Exegese* I. Walter Verlag, 66-67.
- FÚZFA Balázs (2008): A csoda megötszörözése. *Új Könyvpiac*, 2008.
- GYÖKÖSSY Endre (1999): *János evangéliuma*. Nyíregyháza, Örökségünk Kiadó Bt., 81-82.
- KAMARÁS István (1992): *Júdások vagy péterek? Religiográfia a pályamódosító papokról*. [H. n.], Egyházfórum.
- KAMARÁS István (1996): *Olvasatok*. Budapest, Osiris.
- KAMARÁS István (2002): *Olvasó a határon*. Budapest, Pont Kiadó – Savaria University Press.
- KAMARÁS István (2003/a): *A Trilla szőlőmai. (Egy Örökény-egyperces olvasatai)*. Budapest, Holnap Kiadó.
- KAMARÁS István (2003/b): *Kis magyar religiográfia*. Pécs, Pro Pannonia.
- KAMARÁS István (2006): *A Sorstalanság sorsa*. Szombathely, Savaria University Press.
- KAMARÁS István (2007): *Jézus-projektum (kutatási jelentés)*. Pécs, Pro Pannonia Kiadó.
- KAPTÁNY Gábor (2002): *Tizenkét evangélium*. Budapest, General Press K.
- KÁRPÁTI Sándor (2007): Jézus-projektum. *Új Ember*, november 18. 6.
- KIS Attila (2008): Jézus-projektum. *Vigília*, 6. 478-479.
- KORDA Eszter (2008): Kamarás István: Jézus projektum. In: *Kortárs*, 8.
- KUKLAY Antal (2008): Bölcs mosoly. In: *Távlatok*, 2.
- LOBOCZKY János (2008): Lehet-e kutatási jelentést írni a csoda természetrajzáról. In: *Agria*, 2. 149-152.
- LUZ, Ulrich (szerk.) (1996): *A viszály könyve? Egy Biblia – sokféle értelmezés*. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont.
- NÉMETH Regina (2008): Csodáról csoda által. In: *Iskolakultúra*, 5-6. 164-166.
- POMPOR Zoltán (2008): „Ti adjatok nekik enni!” In: *Könyvhét*, 1-2. sz.
- RADNÓTI Róbert (2008): Jézus-projektum. In: *Egyházfórum*, 3. 33.
- V. GILBERT Edit (2008): A Nagy Projekt. In: *Pannonhalmi Szemle*, 1. 140-144.
- VERMES Géza (2003): *Jézus hiteles evangéliuma*. Budapest, Osiris.

## A 76. zsoltár

KARASSZON ISTVÁN

A közelmúltban azzal a csúfnévvel illettek, hogy történelem-mániás vagyok – legalábbis ami az írásmagyarázatot illeti. Voltaképpen nincs semmi kifogásom ez ellen, ha csak az nem, hogy a csúfnév adója egyfajta tudományfejlődési hübrisszel mondta mindezt, azt vélelmezvén, hogy a történeti kutatás immár idejétmúlt, s vannak modernebb esz-közök is a Biblia magyarázatában. Posztmodern korban élünk! A vád számomra nagyon erősen kétes értékű: se nem magyar, se nem amerikai, hanem egy olyan magyar személy véleményét tükrözi, aki gyorsan elolvasott néhány amerikai könyvet, s ezek alapján akar hirtelen a kutatás élére kerülni. Ilyen szempontból hálás vagyok a Yale University professzorának, J. J. Collins-nak, aki nemrégiben magyarul is megjelent könyvében<sup>1</sup> szépen kimutatta: a posztmodern célkitűzések egyáltalán nincsenek ellentmondásban a történeti kritikával, inkább annak csak egyes kiválasztott elemeit ragadják ki – s itt első sorban az értelem pluralizmusára kell gondolnunk.

---

<sup>1</sup> COLLINS, J. J.: *A Biblia Babel után. Történetkritika a posztmodern korban*. Pannonhalma, Bencés Kiadó, 2008. – Talán idézhetünk is jellemző szövegeket: „Szükségtelen kijelenteni, hogy a posztmodern kételkedés nem vetett véget a történetírás gyakorlatának. A hagyományos realisták – egy marxista kritikus könyvének címére utalva – hevesen ellenzik az »elmerülést a diskurzusban«. Még a posztmodernisták által felvetett kérdésekkel valamelyest rokonszenvező kutatók is joggal ragaszkodnak ahhoz, hogy meggyőzően lehet érvelni egy olyan »minősített objektivitás« mellett, amely összhangba hozható »a történetírás tagadhatatlan elemeivel: a szubjektivitással, a kimódoltsággal és a nyelvi függőséggel«. A retorika nem összeegyeztethetetlen az igazságra való törekvéssel, bár nyilvánvalóan más célokra is használható. A történetírás tulajdonképpen »retorikailag is és ténylegesen is igényt támaszt a való világ nyilvánosan zajló folyamataival való érvényes megfelelésre.« (63-64)

A történeti magyarázat fontosságát mindazáltal vallom, még pedig éppen azért, mert az értelem sokrétű – sőt, az értelem lehetőségei végtelenek. A végtelenségből nyilván két mozzanatot ki szoktunk emelni: a szöveg keletkezésének pillanatát,<sup>2</sup> illetve a mindenkori legfontosabb mozzanatot, jelesül a szöveg olvasásának eszkhatológikus pillanatát.<sup>3</sup> Hogy mennyire végtelen az értelem lehetősége, azt azonban éppen a bibliai szövegek 2-3 ezer éves volta, illetve az írásmagyarázat története bizonyítja! A tudományos írásmagyarázat nyilván leginkább a szöveg keletkezésével foglalkozik – ám ennek értelme sem szimpla, sőt nagyon összetett! Főként pedig egy liturgiai jellegű szöveg<sup>4</sup> fokozott mértékben van kitéve értelmi változásoknak: egyrészt maga a liturgia is változik, ami nyilván a szöveg megfogalmazásában is tetten érhető. Viszont sokszor kell azzal is számolnunk, hogy ha maga a szöveg nem változik, akkor is más jelentenek ugyanazok a szavak más korban, más liturgiai milióban. Ennek példájául választottuk a 76. zsoltárt – ami, meggyőződésünk szerint, jelentős átértelmezésen ment keresztül. Lássuk először magát a szöveget!

<sup>2</sup> Közismert, hogy az elmúlt évtizedekben B. S. Childs kritizálta a hagyományos történeti-kritika módszert, mert szerinte önkényesen és helytelenül emeli ki e módszer a szöveg keletkezésének pillanatát a szöveg történetéből – és ezzel szükségszerűen elhanyagolja a szöveg utóhatását, utótörténetét. Ugyanakkor azonban Childs sem azt akarja mondani, hogy a szöveg keletkezésének pillanata ne lenne fontos a szöveg megértésében! Saját módszere azonban, a „canonical approach” ehhez még hozzászámítja fontosságban azt a folyamatot is, amelynek során a már megszületett szöveget, néhol kifejezetten sajátos értelmezéssel, a kötelező iratok gyűjteményébe (kánonba) fölvtették. Szerinte ugyanis ez a folyamat is fontos a bibliai szövegek egyházon belüli értelmezésében. „The canonical form of this literature also affects how the modern reader understands the biblical material, especially to the extent in which he or she identifies religiously with the faith community of the original tradents. The modern theological function of canon lies in its affirmation treasured, transmitted and transformed – of course in constant relation to its object to which it bears witness – and not in »objectively« reconstructed stages of the process.” (CHILD, B. S.: *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*. Minneapolis, Fortress Press, 1992. 71.)

<sup>3</sup> Az eszkhatológikus pillanat nem szükségszerűen teológiai kifejezés (bár a teológiában is használatos): az értelmező döntéshelyzetére vonatkozik, a mindenkori jelen kifejezése. A szó használatához lásd BULTMANN, R.: *Történelem és eszkatológia*. Budapest, Atlantisz, 1994.

<sup>4</sup> A 76. zsoltár liturgiai használatát még az ún. posztmodern írásmagyarázat sem tagadja. Lásd pl. BRUGGEMANN, W.: *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*. Minneapolis, Fortress Press, 1997. 655: „The evidence for a theological-liturgical tradition in Zion is evident especially in the »Songs of Zion« (Psalms 46, 48, 76, 84, 122)...”

- (1) A karmesternek. A negínótra. Ászáf zsoltára. Ének.
- (2) Ismerik Istent Júdában, / nagy az ő neve Izraelben.
- (3) Sálémba került a sátra, / lakóhelye a Sionra.
- (4) Ott törte össze a tüzes nyilakat, / a pajzsot, a kardot, a harci eszközöket.
- (5) Ragyogó vagy te, / hatalmasabb az ősi hegyeknél!
- (6) A bátor szívűek aléltan támolyognak, / a harcosok nem lelik erejüket,
- (7) dorgálásod miatt, Jákób Istene, / ájultan fekszik ló és lovas.
- (8) Félelmes vagy te! / Ki állhat meg haragod előtt?
- (9) Az égből hallatszík ítéleted, / a föld megrémül és elnémul,
- (10) mikor ítéletre kel fel Isten, / hogy megmentse a föld szegényeit.
- (11) Drágakő csillogása ékesít téged, / s harci öltözetet öveztl fel.
- (12) Tegyetek fogadalmat Isteneteknek, az Úrnak, s teljesítsétek, / vigyetek ajándékot a Félelmetesnek, akik körülötte vagytok!
- (13) Megvizsgálja a nemesek lelkét, / s félelmes a föld királyai számára!

Készséggel elismerem, hogy ez a fordítás nem mindenütt hasonlít az általunk megszokott bibliafordítások szövegéhez. Előljáróban annyit kérek, hogy mindenki figyeljen arra: hol tér el a most előtárt fordítás a megszokástól; ezeken a pontokon ugyanis éppen a szöveg polifóniáját láthatjuk, s nyilván ennek a többértelműségnek kell magyarázatát adjuk. Mindenek előtt azonban az a fontos, hogy nyelvészetiileg igazoljuk jelen fordításunkat!

A) Az első komolyabb eltérést az 5. vers utolsó két szava adja: „örökkévaló hegyeket” fordítottunk itt. Az ÚF: „a hegyeknél, ahol zsákmányt ejtenek” szöveget hozza – nyilván szó szerint visszaadja a hagyományozott szövegben szereplő **הַרְרֵי־טָרֵם** szavakat. Csakhogy ez a két szó ebben az összefüggésben meglehetősen szokatlan a Héber Bibliában, s nem is ad igazán jó értelmet. Ha a hegy és az istenség kapcsolatáról beszélünk, akkor persze mindenkinek a Zsolt 90,2 jut az eszébe, s rögtön egy egészen hasonló hangzású szó kínálja magát: **הַרְרֵי־טָרֵם** – voltaképpen a mi fordításunk is ezt tartalmazza. Hogyan lehetséges azonban egy ilyen szövegromlás (ha egyáltalán lehetséges)? Milyen közös nevező van a zsákmány és az örökkévalóság között? Megítélésem szerint úgy, hogy valamilyen régebbi szöveg revíziója, egy régen

használt szó újabbra váltása volt szükséges, pontosan úgy, ahogy mi is lecseréljük a liturgiai szövegekben a már elavult szavakat. Ez a szó egy szinonim jelentésű szó lehet, az  $\text{רָב}$ . Ha nem előjárószó, hanem főnév értelemben vesszük ezt a szót, akkor jelentése örökkévalóság – és régiesen, egyedül az 1Móz 49,27-ben: zsákmány.<sup>5</sup> A régi, avított szó modern kifejezéssel történő helyettesítése során, sajnos, elég gyakran történik félreértés, hiba. Bizonyal itt is erről volt szó! A LXX azonban, úgy tűnik, ezt a változatot hozza:  $\alpha\pi\delta\ \delta\acute{\rho}\epsilon\omega\nu\ \alpha\lambda\omega\nu\acute{\iota}\omega\nu$  – s ezt kell eredetinek föltételeznünk,<sup>6</sup> hasonlóképpen a Hab 3,6-hoz.

B) Ha ez így van, akkor bizonyal törölhetjük a 6. vers első szavát:  $\text{וְהִשְׁתַּחֲוִי$  – hiszen, miként sok kommentátor megjegyzi, még az előző vershez tartozik, s bizonyal a félreértett szó kiegészítése.<sup>7</sup> Egyébként is a kétsoros, szinonim parallelizmusban egyszerűen nincs helye, mert már van ige ebben a sorban, aminek értelmével nem is egyezik ez a szó.

C) A következő szövegkritikai javításunk a 8. vers  $\text{וְהִשְׁתַּחֲוִי}$  szavát illeti – bizonyal szövegromlásról van szó, hiszen ebben a formában a szöveg nem is értelmes. Általánosan elfogadott itt a  $\text{וְהִשְׁתַּחֲוִי}$  javítás, hiszen az összefüggés is ezt sugallja.

D) Nagy gondot jelent azonban a 11. vers, ahol szintén gondunk van a szöveg egyszerű lefordításával is. Az első félsor valami ilyen értelmet adna: „az ember haragja dicsér téged” – már ha ez a jelentés valóban értelmes lenne.<sup>8</sup> Ha a második félsorra tekintünk, akkor semmilyen párhuzamot ez a jelentést nem tartalmaz, jöllehet a zsoldárt

<sup>5</sup> Ezt a fordítást adja K. SEYBOLD: *Die Psalmen*. Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1996. 294-295: „Raub-Berge”. – Hasonló M. E. TATE is: *Psalms 51-100*. Dallas, Word Books, 1990. 261: „mountains of prey”. Seybold döntése azért érdekes, mert későbbi cikkében: Psalm 76 (in: *Studien zur Psalmenauslegung*; Stuttgart, Kohlhammer, 1998; 140) megváltoztatja véleményét, s a fordítása – a mienkhez hasonlóan – „Urzeitberge”.

<sup>6</sup> Így dönt már H.-J. KRAUS is: *Psalmen, I*. Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1960. 524.

<sup>7</sup> Így tesz H. GUNKEL: *Die Psalmen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1926. 330-331. Meg kell jegyeznünk viszont, hogy ebben az esetben talán még erősebben avatkoznunk be a szövegállományba. Gunkel értelmezése jelentősen eltér a mienktől; szerinte a fordítás: „Az erősektől elragadtad a zsákmányt, / a marcangoló oroszzlántól a prédát.”

<sup>8</sup> A XIX. században mindazáltal többen gondolták még, hogy ez az értelmezés is lehetséges: utaltak az Ézs 45,24-re. Lásd GUNKEL, i. m., 332. Hogy inkább azonban ekkor is szövegkritikai megoldást kerestek sokan, Gunkel felsorolásából nyilván kiderül. Sajnos a javaslatok azonban értéktelenek. Az újabb kommentárok közül, ahogy én látom, csak S. TERRIEN tart ki e fordítás mellett: *The Psalms. Strophic Structure and Theological Commentary*. Grand Rapids, Eerdmans, 2003. 547.



végig uralja a kéttagú szinonim parallelizmus. – Talán segíthet valamit a tartalom: a תהגר ige a vers végén arra utal, hogy az istenség valamit magára öltött, felővezett. Mivel az előzőekben az istenség csodálatos, majd félelmetes megjelenéséről olvastunk, feltételezhetjük, hogy itt is valamilyen külső megjelenésre vonatkozó dolgokat tartalmazott a szöveg. Az אָרָם szót minimális változtatással, átpontozással lehet אָרָם = drágakő értelemben venni, s akkor már az ember haragjából drágakő csillogása lesz az értelem – a 2Móz 28,17-ben szereplő szó segít itt rajtunk: a papi öltözet díszítésére utalhat a vers (vö. még Ez 28,13 is).<sup>9</sup> Hasonlóan fejtörést okozott az ige is. Véleményem szerint a הוֹרָה = dicsér téged megmaradhat értelemként. Igaz viszont, hogy többet javasolnak coniecturát, amelyek közül talán legjobb a הַעֲרָה az ערה II = díszít igéből. Vérmérséklet kérdése, hogy ezt a javaslatot elfogadja-e valaki.<sup>10</sup> – Ezzel szemben még egy kis kiigazítás szükséges a második félversben: a שְׂאֲרֵיהָ = maradék szó itt értelmetlen, s talán inkább הַשְּׂרִיתָ = páncéltöltőzet, a *sirjá* szóból, vö. Jób 41,18. A két szóalak közötti átmenet gyakori, igaz inkább csak a „maradék” értelmében.

E) Utolsó javaslatunk magát a szövegállományt nem érinti, hanem egyszerűen arra vonatkozik, hogy a יִבְצֵר szóban a Ges.-Buhl szótárban<sup>11</sup> בצר IV jellel ellátott igét lássuk: a „megvizsgálni” értelemben szerepel ez az ige a Jer 6,27-ben is. A javaslat nem kötelező értelmű, hiszen magyarázatunk semmit sem változik az alábbiakban, ha valaki kitartana a „megtöri a fejedelmek büszkeségét” fordítás mellett.

A szövegkritikai javaslatok kétségekívül jelentősen befolyásolták fordításunkat, s nem hunyhatunk szemet afölött, hogy az ilyen jellegű beavatkozások esetében mindig jelen van a *caveat* is: nem szerencsés módszer, ha átírjuk a szöveget ahhoz, hogy magyarázni tudjuk. A túl erős beavatkozások a szövegbe gyakran inkább a magyarázó apóriáját tükrözik: nem tudja magyarázni, maga sem érti a leírtakat. Jelen esetünkben mégsem erről van szó. Ha ugyanis valaki felfigyel arra, hogy a szövegkritikai megjegyzések mely részeket illetnek a zsoltárban, ak-

<sup>9</sup> Így SEYBOLD, K.: Psalm 76. 140.

<sup>10</sup> SEYBOLD a *Psalm 76*, 140-141. lapon elfogadja ezt a javaslatot.

<sup>11</sup> GESENIUS, W.: *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Bearb. von F. Buhl. Heidelberg, Springer Verlag, 1962<sup>17</sup>. 110.

kor látni fogja, hogy ezek a részek érdekes módon egységet alkotnak – míg a megmaradt részek, amelyek minden további nélkül érthetők, érdekes módon egészítik ki a zsolnárt, oly módon, hogy annak értelmét sajátosan befolyásolják. A szövegkritikai megjegyzésekkel tehát éppenséggel nem erőszakot tettünk a szövegen, hanem valószínűleg olyan rekonstrukciót végeztünk el, amelynek révén egy régi erőszakot tettünk visszafordíthatóvá. Mi az értelme az általunk szép héberséggel, jól érthetően megfogalmazott verseknek?

1. Először is az 2-4. versek nyilvánvalóan történeti keretet óhajtanak adni a következőkben olvasható teofániának. Azt mondják ugyanis, hogy az az Isten, akit az 5sköv versek leírnak, jól ismert, hiszen azok a jelenségek, amelyeket a továbbiakban olvashatunk, már megtörténtek Sálémban – értsd: Jeruzsálemben. Persze, Jeruzsálem nevét röviden Sálémként említeni valami tendenciózus dolog, hiszen arra az asszociációra kényszerít bennünket, hogy Jeruzsálem neve a *sálóm* = békesség szóból származik. Ismert, hogy erről szó sincs: *sahar* és *salim* ismert kánaáni isten-páros volt<sup>12</sup> (csakúgy, mint *dabr* és *rasp* a Hab 3 teofániájában<sup>13</sup>): Sahar a hajnal, Salim pedig a naplemente istene volt. Jeruzsálem (a név nyilván Izrael előtti: *uru-salim*) Salim isten városát akarta jelenteni. Itt viszont nyomatékosan azt akarja belénk sulykolni a szerző, hogy Isten békességet teremt, hiszen Jeruzsálemben megsemmisítette a harci eszközöket. Vajon melyik eseményre utalhat ezzel – hiszen Jeruzsálem elég sokszor volt háborúságnak kitéve, s bizony

<sup>12</sup> Lásd itt S. B. Parker shahar címszavát a *DDD (Dictionary of Demons and Deities in the Bible)*. Eds.: K. van der TOORN – B. BECKING – P. W. van der HORST. Leiden, Brill, 1995) 1424-1428. lapjain: „In the god list *KTU* 1.123:11 *šhr w šlm* (*Shahru wa Shalimu*, »Dawn and Dusk«, or »Morning Star and Evening Star«) appear among several divine pairs. They reappear with some of the same pairs in *KTU* 1.107:18, in which they join the Sun-goddess in collecting snake venom. In *KTU* 1.100:52, along with several of the same gods, they fail to dispose of the snake's venom. *KTU* 1.23:49-54 recounts their siring by El, their birth, and their placement with the sun(-goddess) and stars.”

<sup>13</sup> T. HIEBERT helyesen magyarázza a Hab 3,5-ben *Dabr* és *Rasp* jelenlétét: „the divine warrior flanked by his military entourage.” *God of My Victory. The Ancient Hymn in Habakuk* 3. Atlanta, Scholars Press, 1986. 94. – Magyarul lásd tanulmányomat: Habakuk 3. In: *Az Ószövetség varázsa*. Budapest, Új Mandátum, 2004. 259. – Jegyezzük meg, hogy megjelenés alatt áll az *Iconography of Deities and Demons in the Ancient Near East* lexikon (ami a korábbi *DDD* kiegészítése), s bizonyos részei már internetes hozzáféréssel elérhetők. Idáig csak Resef isten címszava jelent meg az általunk tárgyalt istenek közül, I. CORNELIUS kidolgozásában (2008 februárjában): [http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublications/e\\_idd\\_resheph.pdf](http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublications/e_idd_resheph.pdf).

elég kevés alkalommal menekült meg! A LXX fordítása, úgy látjuk, még messzebb megy, és konkretizálja a jeruzsálemi megmenekvés alkalmát: hozzáfűzi a felirathoz, hogy ὡδὴ πρὸς τὸν Ἄσσοῦριον. A Kr. e. 701-es eseményre gondol tehát, amikor Jeruzsálem csodálatosan menekült meg Szanhérib ostromló seregétől. Hogy pontosan mi történt ekkor Jeruzsálemben, azt eleddig senki nem tudta megmondani; egy azonban bizonyos: óriási nagy sikerről nem beszélhetünk ekkor, hiszen Ezékiás nem győzte le az asszírokat.<sup>14</sup> Látható tehát, hogy a történeti magyarázat szekundér, valamihez kiegészítésként járul. – Nem csak a történeti keret meghatározása árulja el a szekundér kiegészítés jellegét: a bevezetés igen erősen hangsúlyozza Jeruzsálem mellett Siont, tehát egyfajta Sion-theológiát kell látnunk szerzőjének gondolkodásában, és természetesen a Sion-theológia alapja a Szent Sátor, illetve később a Templom helyének kiválasztása. Csakhogy ez a két gondolat: Jeruzsálem és Sion, illetve Szent Sátor és a Templom egyáltalán nem jut szóhoz később a zsoltárban.<sup>15</sup> Ellenkezőleg: ezek nélkül is pontosan érthető. A zsoltárnak semmilyen része nem árul el lokális és materiális kötődést. Nos, nyilván pont ezért kellett itt valakinek egy bevezetővel ellátnia a zsoltárt: igenis gondoljunk Jeruzsálemre, igenis gondoljunk a Templomra, amikor a következő verseket olvassuk!

2. A 9-10. nagyon jól megérti az előző versek teofániáját, főként annak univerzális jellegét: Isten ítélete hangzik a mennyből. Igaz, ez a teofánia már inkább Deutero-Ézsaiás kiáltó szavához hasonlít, de

<sup>14</sup> Természetesen itt nem dolgozunk, hogy ezt a régi enigmát megoldjuk! A bibliai elbeszélés kapcsán aligha rekonstruálható a történet – ahogy ezt jól kimutatta R. LIWAK tanulmánya: *Die Rettung Jerusalems im Jahr 701 v. Chr. ZThK*, 83 (1988) 137-166. Kérdés, hogy egyáltalán a bibliatudománytól kell-e várnunk a megoldást. Újabban talán joggal hangsúlyozzák azt, hogy jól elképzelhető: Szanhérib nem akarta elfoglalni Jeruzsálemet, hanem inkább pacifikálni akarta a térséget, s első sorban a *via maris* útvonalát akarta a maga számára biztosítani. Ez esetben egy megzabolázott Ezékiás teljesen megfelelt szándékának! Lásd itt az assziriológus Stephanie DALLEY új könyvét: *Esther's Revenge at Susa. From Sennacherib to Ahasuerus*. Oxford, OUP, 2007. 37kk. – Ezzel együtt érdekes lehet az áttekintés arról, hogy ki hogyan gondolkozott az elmúlt évtizedek tudományában erről az esetről. Magyarul lásd itt könyvemben a 195. és 197. jegyzetet: *Izrael története, a kezdetektől Bar-Kochbáig*. Budapest, Új Mandátum, 2009. 258-259.

<sup>15</sup> Érdekes, hogy mindezt jól látja az egyik „posztmodern” kommentátor, J. C. MCKANN, JR. (*The Book of the Psalms*; in: *The New Interpreter's Bible, IV*; Nashville, Abingdon Press, 1996. 979) – mégis egész magyarázatát az eszkatológia jegyében adja. McKann jól demonstrálja ezzel, hogy nem csak szubjektív ez a magyarázat: önkényes is.

megremegő föld jól idézi a prófétánál felemelkedő völgyet és alászálló halmot éppúgy, mint Hab 3,6 képét: Isten jelenléte a földet megrende-  
 ti. Csak hogy ez másként volt a prófétai teofániában: hangsúlyt nyert,  
 hogy ez az Isten Izrael Istene – bomladoznak Kúsán sátrai, Midján  
 földjének sátorlapjai. Az említett két versben azonban úgy tűnik, hogy  
 Izraelen belül húzódik az a vonal, amely elválasztja azokat, akik Isten  
 ítéletének örülnek, és akik nem. Isten itt a föld szegényeit menti meg,  
 amikor ítéletet tart. A כָּל-עֲנִיֵּי אֶרֶץ kegyességi irányzatot jelent, s bizony-  
 nyal fülében van sokaknak Jézus szava is, akik ezekről a szegényekről  
 mondta, hogy övék a mennyek országa. A görög fordításban persze  
 már nem volt érthető a „szegények” szak kifejezésként, így a οἱ πτωχοὶ  
 τοῦ πνεύματος (Mt 5,3) „lelki szegények” elég rossz fordítással került be  
 a köztudatba.<sup>16</sup> A kegyességi irányzat megléte azonban legalábbis egy  
*terminus a quo* támpontját adja meg nekünk: a Kr. e. III. századtól szá-  
 molhatunk ezzel a kegyességgel.<sup>17</sup> A kegyeseknek megígért teofánia,  
 Isten számukra kívánatos ítélete azonban kissé már eszkhatológikus  
 felhanggal bír: nem a jelenben, hanem majd egy Isten által meghatáro-  
 zott jövőbeli időben fog megvalósulni mindez. Mondanunk sem kell:  
 teljesen szükségtelen ez az eszkhatológikus felhang egy olyan teofánia-  
 himnuszban, mint például az a Hab 3. Redakcióval van hát itt dolgunk,

<sup>16</sup> Ez már régen ismert dolog! Lásd W. GRUNDMANN magyarázatát: *Das Evangelium nach Matthäus*. Berlin, EVA, 1973<sup>4</sup>. 124-125. Grundmann – másokkal együtt – kimutatja, hogy a τοῦ πνεύματος kifejezésre magyarázatképpen a katechétáknak volt szükségük, hogy félre ne értsék a szöveget. Jézus igehirdetése nyilván a Zsolt 37,11 versre utal, valamint a zoltár szerepére Qumránban. – A Zsolt 37,11 fordítása a LXX-ban azonban más szót használ (e fordítást Jézus bizonytalán nem ismerte): οἱ δὲ πρᾶεις κληρονομήσουσιν γῆν. Nyilvánvaló harmonizálás szerepel azonban itt a LXX fordításában: a πρᾶυτης ugyanis a görög világban pozitív fogalom; a fordító szándéka az volt, hogy a görög olvasó arra az erényre asszociáljon, amit jól ismer Platón és Szókratész műveiből. – Az עֲנִיֵּי = πτωχοί fordítás ugyan jobb görögül, de ez a fogalom már inkább negatív a görög-római fül számára: a csőcselék benyomását kelti. Ezért kell a magyarázat! Lásd itt: SZLÁVIK GÁBOR: „A szegények mindig veletek lesznek”. A szegénység fogalma és társadalmi értékelése az antik szerzőknél, az újszövetségi iratokban és a Kr. u. I-III. sz. keresztény gondolkodónál. In: *A szent hely. Tanulmányok Dr. Erdélyi Géza püspök tiszteletére*. Komárom, 2007. 206-290.

<sup>17</sup> Természetesen többen is gondoltak már a 76. zoltár redakcionális osztására – ha nem is ugyanúgy, mint mi. F.-L. HOSSFELD és E. ZENGER (*Psalms 2*; Minneapolis, Augsburg Fortress Press, 2005; 264) például a 9-10. verset tartja redakcionálisnak, s az Ászáf-zoltárok közös mondanivalójának tulajdonítja a szegények melletti állásfoglalást. Bár a zoltár felosztásában nem értünk egyet (első sorban a Sion-theológia rossz integráltsága miatt), e versek magyarázatában teljes az egyetértés.

még pedig olyannal, amelyik nagyon jól megértette azt az anyagot, amelyet feldolgozott, s pontosan tudta, milyen teológiai gondolatot kell ehhez hozzáfűzni!

3. A 12. vers tartalma egyértelmű: Istennek, aki most megjelenik, felajánlást kell tenni. Leginkább áldozatra gondolhatunk itt; ebben az értelemben lehet parallel szó a „felajánlás”, illetve az „ajándék”. Ha azonban a teofánia-leírásokra gondolunk, azokból (így Ámósz, Habakkuk, vagy a Debóra-ének) – ezekből teljesen hiányzik az áldozat gondolata. Az ember nem reagál Isten megjelenésére (hacsak a félelmet nem reakciónak tekintjük); elnémul, amikor Isten beszél. Hogy a 12. vers a felajánlást követeli meg, érdekes módon összhangban van a Szent Sátor és a Templom említésével a 3. versben. A kultuszhely a számunkra ismert teofánia-leírásokban nem volt fontos a Héber Bibliában; bármilyen hely az, ahol Isten megjelent, később lehet majd kultuszhely – de Isten maga választja ki az időt éppúgy, mint a helyet. Fordítva viszont nagyon fontos lehet: ha valakinek a kultuszhely adva van, akkor már oda szívesen lokalizálja Isten megjelenését.

Úgy tűnik tehát, komoly okunk volt arra, hogy szövegkritikai vizsgálat révén beavatkozzunk a szövegbe, s ott elkülönítsünk egy ősi himnuszt, amelyik Isten megjelenését énekelte meg. Isten a *numinosum fascinans* értelmében egyrészt elragadtató jelenség: ragyogó és hatalmas, drágakő csillogásához hasonló, diadalmas harcos. Ugyanakkor a *numinosum tremendum* értelmében félelmetes is: haragja előtt még a legvitézebb harcosok sem állhatnak meg, ájultan hever előtte harcos és ló.<sup>18</sup> Ez a himnusz önmagában megáll; egészen bizonyos, hogy a babiloni fogság előtt (sajnos közelebről meg nem határozható időben) elég sok ilyen himnusz volt Izraelben – a gondolatok alapján talán a Hab 3 himnusza áll a legközelebb a Zsolt 76,5-8.11.13 verseihez. Teológiai háttéren talán kissé kánaáni ízűnek tűnik ez a himnusz, de ez nyilván a fogság utáni teológián nevelt ízlésünk következménye. – Hogyan lehetett azonban használni ezt a teofánia-himnuszt a fogság utáni kultuszban? Nyilván át kellett dolgozni; ennek az átdolgozásnak következményei azok a kétértelműségek, amelyeket a fentiekben jelez-

<sup>18</sup> Természetesen R. OTTO kifejezéseit használom: *A szent*. Budapest, Osiris-Századvég, 1997. (Eredeti: *Das Heilige*, 1917.)

tünk. Elsőként történeti keretet írtak a himnusz elé. Második fontos mozzanatként a Templom és Sion fontosságát is kifejezésre juttatták, végül harmadik, igen fontos lépésként az áldozat, a templomi kultusz is megjelenik az átdolgozott verzióban. Hogy Isten ítélete immár esz-khatológikus valóság, az már csak érintőlegesen jelenik meg a zsoltár horizontján. Mindenesetre annak hangsúlyozása, hogy a „szegények” számára ez a megjelenés kívánatos, kissé távol áll már az eredeti himnusztól, amelyik a *numinosum* kettős jellegzetességét klasszikus szépséggel énekelte meg.

A fogság utáni kultusz tehát nem eltörölte a korábbi lírát, hanem kreatív módon újra értelmezte – átértelmezte, aktualizálta, s mondhatjuk: megújította. A 76. zsoltár nem áll ebben egyedüli példaként előttünk: hasonló lehetett a 29. zsoltár, de a 47. is. A fogság utáni kultusz kreatív költői tevékenységének teljes fölvezetése feladatként változatlanul előttünk áll.

# Nyelvhasználati sajátosságok: a Héber Biblia írott nyelvi tanúsága

KOLTAI KORNÉLIA

211

Dolgozatomban a Héber Biblia egy tematikájában és formai jegyeiben is összefüggő narratív szövegrészenek, az 1Sámuel 11-31-ig terjedő egységnek a nyelvi rétegződését veszem szemügyre, különös tekintettel az ún. beszédeseményekre: a beszédcselekvésre és a társalgásra.<sup>1</sup>

Gary A. Rendsburg *Diglossia in Ancient Hebrew* című monográfiájának<sup>2</sup> a megjelenése óta (1990) széles körben tért hódított az az elképzelés, hogy a Héber Biblia nyelve funkcionálisan megoszlik: már a fogság előtti szövegekből is rekonstruálhatók azok a sajátosságok, amelyek a korabeli vernakuláris, nem-hivatalos nyelvváltozatot tükrözik. Rendsburg a vernakuláris nyelvi kód meghatározásában a nyelvtörténeti vizsgálatokból jól ismert módszerhez folyamodik: a héber nyelv későbbi szakaszának írott normái felől végez ún. retrospektív feltárást. Vagyis a misnai korszakra már lezajlott nyelvi változások és sztenderdizáció alapján rekonstruálja a klasszikus héber korának beszélt nyelvi jegyeit, amelyek a Héber Biblia írott nyelvi korpuszába még csak elszórtan, rendhagyó, vagy egyenesen hibásnak tűnő nyelvi-grammatikai jelenségekként szivárogtak be. Rendsburg a Héber Biblia korát a nyelvtörténeti korszakolásban meglehetősen homogénnek tekinti, de később születtek olyan tudományos vizsgálatok is, amelyek

---

<sup>1</sup> Köszönöm Hámori Ágnesnek az értékes szakmai megjegyzéseit, javaslatait, valamint, hogy több megjelenés előtt álló kéziratát rendelkezésemre bocsátotta.

<sup>2</sup> RENDSBURG 1990.

bizonyos vonatkozásokban már differenciálnak, és a fogság utáni, az ún. kései héber korszakot veszik a retrospektív bizonyításhoz kiindulási alapul.<sup>3</sup>

A fogság előtti kor beszélt nyelvváltozatának a sajátosságait magam is a különböző nyelvtörténeti és szociolingvisztikai vizsgálatok eredményeire támaszkodva kutatom, de a beszédesemények mélyreható analíziséhez a szinkrón nyelvtudomány különböző diszciplínáinak (pl. szemantika, stilisztika, pragmatika) vizsgálati módszereit is felhasználom.

A tisztán írott formában ránk maradt korpusz alkalmas arra, hogy – például elkülönítve benne a tipikusan beszélt nyelvi formákat – az élőbeszéd nyelvi rendszerének különböző szintjeire következtessünk, ugyanakkor a mindennapi kommunikáció nem-verbális jellemzőit (arc-kifejezés, hangminőség, beszédtempó, hezitáció, gesztusok, testtartás, mozgás),<sup>4</sup> amely éppúgy része bármely kommunikációs eseménynek, nem, vagy csak alig tudjuk belőle levezetni.

A kiválasztott szövegrészünk, az 1Sám 11-31 esetében tovább nehezíti a helyzetünket az, hogy még a funkcionálisan beszélt nyelvi szövegtípusok is (dialógusok, eszköszövegek, parancsok, kérdések stb.)<sup>5</sup> alá vannak rendelve egy kívülálló (krónikás, narrátor, szerkesztő) szempontjainak, intencióinak, tehát a nonverbális elemek explicit közléseit (az E/3. személyben jelzett „földreborul”, „meghajlik”, „gondolja”, azaz belső monológot folytat stb.) legtöbbször nem spontán, hanem valamely felsőbb elbeszélői szándék tudatos kísérő megjegyzéseiként értelmezhetjük. A társalgás műfajára és szerkezeti felépítésére nézve ezek a narrátori megjegyzések is jelentőséggel bírnak (pl. sokat elárulnak az udvarias társalgás konvencióiról), a spontán megnyilatkozások nem-nyelvi természetét azonban csak nagyon kis mértékben fedik le.

Vizsgálódásaimban így elsődlegesen a beszélt nyelvi rendszer feltárására törekszem. A nem-nyelvi kifejezőeszközökre csak abban az esetben fordítok gondot, ha azokra magukból a diskurzusokból következtethetünk.

<sup>3</sup> Vö. pl. YOUNG 2005.

<sup>4</sup> A beszédesemények nem-verbális határjelzőinek jegyzékéhez lásd BARTHA Csilla 1998, 28.

<sup>5</sup> Vö. HAADER Lea 2008, 161.



## 1. A beszédaktusok

Az interperszonális kommunikációban, az egymással folytatott beszélgetés során megnyilatkozásokkal élünk. A megnyilatkozásokat sokféleképpen osztályozhatjuk. Funkciójuk, jellegük alapján John L. Austin analitikus nyelvfilozófus a múlt század derekán konstatív, illetve performatív megnyilatkozásfajtákat különített el. A konstatív megnyilatkozások egy lehetséges világ eseményeivel függenek össze, és megmondható róluk, hogy igazak-e vagy hamisak. A performatív kijelentések azonban cselekvések: bizonyos feltételek mellett ténylegesen *cselekszenek* is.<sup>6</sup>

Ezzel Austin a szavak és a tettek konvencionális szembeállításának a látszólagosságát, vitathatóságát is bizonyította, továbbá a szavak és a tettek új viszonyát bontakoztatta ki. S bár elég rövid időn belül felülvizsgálta a konstatívum és performatívum dichotómiájára épülő rendszerét a lokúció, illokúció és perlokúció fogalmi megjelölések bevezetésével, – és ezáltal magát a beszédaktus definícióját is kiterjesztette; és bár nyomában még nagyon sokan (mindenekelőtt Searle, Austin tanítványa)<sup>7</sup> újabb és újabb teóriákkal álltak elő<sup>8</sup> – a gyakorlatban mindmáig nagy hatással bír Austin eredeti beszédaktus-elmélete.<sup>9</sup>

Eszerint tehát kizárólag a performatív megnyilatkozások tekinthetők beszédaktusoknak, azaz az olyan kijelentések, amelyek képe-

<sup>6</sup> AUSTIN 1962 = AUSTIN 1990.

<sup>7</sup> SEARLE, John R.: *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. London, Cambridge University Press, 1969.

<sup>8</sup> Többek között a következő művekben lehet olvasni a szerzők elméleteiről: HYMES, Dell: *Language in Culture and Society*. New York, Harper and Row, 1964; *Studying the Interaction of Language and Social Life*. 1974; előbbi magyarul: A nyelv és a társadalmi élet kölcsönhatásának vizsgálata. In: *Nyelv – kommunikáció – cselekvés*. 2001, 458-496; LABOV, William – FANSHIEL, David: *Therapeutic Discourse: Psychotherapy as Conversation*. New York, Academic Press, 1977. előbbi magyarul: Beszélgetési szabályok. In: *Nyelv – kommunikáció – cselekvés*. 2001, 436-458; BACH, Kent – HARNISH, Robert: *Linguistic Communication and Speech Acts*. Cambridge MA, The MIT Press, 1979; HABERMAS, Jürgen: Was heißt Universalpragmatik? In: *Sprachpragmatik und Philosophie*. (Hrsg.: APEL, Karl-Otto.) Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976. 174-272; What is universal pragmatics? In: *Communication and the Evolution of Society*. Boston, Beacon, 1976; előbbi magyarul: Mi az egyetemes pragmatika? In *Nyelv – kommunikáció – cselekvés*. 2001, 228-259; RECANATI, François: *Les énoncés performatifs, contribution à la pragmatique*. Paris, Minuit, 1981. Stb. A beszédaktus-elméletek nagyon jó összefoglalását lásd HAMORI Ágnes: *Az illokúciós erő [...]*.

<sup>9</sup> A különféle megközelítések bizonytalanságáról, illetve a többfunkcióság kérdéséről bővebben lásd HAMORI Ágnes 2008, 351-354.

sek valamely cselekedet végrehajtására. A performatívumokat – az általuk végrehajtott aktusok fajtái szerint – Austin további kategóriákba is sorolta.<sup>10</sup>

A Héber Bibliában, illetve szűkebb értelemben a kiválasztott korpuszunkban megjelenő cselekvés-értékű beszédesemények besorolásához Austin ez eredeti, performatívum-kategorizációja jó támpontnak minősül, még azzal a megszorítással is, hogy a kategóriák között sok esetben átfedés van, és Austin maga sem ragaszkodott mereven az osztályozáshoz.<sup>11</sup>

A narratívum folyamában, a dialógusok, az interakciós beszédesemények keretébe helyezve nagy számban jelennek meg olyan nyelvi elemek, amelyek írott-irodalmi státusza nyilvánvaló, de az is evidens, hogy eredetüket, valamint a korabeli nyelvhasználati körüket és szerepüket tekintve beszélt nyelvek minősülnek. Ilyenek a formulává váló esküszövegek, az állandósult átokmondások, áldások, ígéretetek. Ezek azok a kijelentések, amelyek érvényüket csakis a hangzó nyelvben, a kimondásuk révén nyerik el.

Az 1Sám 11-31-ben az összes austin-i beszédaktus-csoportnak: az ítélezőnek (*verdictives*), a végrehajtónak (*exercitives*), az elkötelezőnek (*commissives*), a viselkedőnek (*habbitives*) és a bemutatónak (*expositives*) megtaláljuk a képviselőjét.

### 1.1. Ítélező beszédaktus

Elsőként lássuk az ítélező kijelentéseket, amelyek valamely ítélettel sújtják a társalgásban jelenlévő, vagy a beszélgetés tárgyát képező személyt. Ez lehet pozitív ítélet, azaz értékelés, felmentés:

וַיֹּאמֶר אֶל־דָּוִד צְדִיק אַתָּה מִמֶּנִּי (1Sám 24,18)

'És azt mondta Dávidnak: *Igazabb vagy nálam!*

טוֹב אַתָּה בְּעֵינַי כְּמִלְאָךְ אֱלֹהִים (1Sám 29,9)

'*Jó vagy te a megítélésem szerint, mint Isten angyala!*

Lehet a bűnösség felelősségének a beismerése vagy átvállalása:

<sup>10</sup> A kategóriák jellemzőinek rövid, lényeglátó összefoglalását lásd AUSTIN 1990, 145-146, valamint WARDHAUGH 1995, 258.

<sup>11</sup> Vö. AUSTIN 1990, 146.

בִּרְאֵי אֲרֵנִי תֵּעוֹן (1Sám 25,24)

'*bennem van / legyen a bűn, Uram*' vagy: '*Kérlek, Uram: én vagyok a bűnös*'

Vannak köztük olyan ítéletek, amelyek parancsként aktualizálódnak:

עָנִי בִּי נְגַד יְהוָה וְנַגַד מְשִׁיחוֹ (1Sám 12,3)

'*tanúskodjatok ellenem az Ur előtt és a Felkentje előtt*' [azaz: bűnösnek ítéletek]

Igen gyakran azonban eskü keretében történik az ítélet kimondása és ezáltal hatályba kerülése. Pragmatikai szempontból az eskü<sup>12</sup> a megnyilatkozás szankcionálását szolgálja, a hitelességet növeli, a fenyegetés, fenyegetettség-, illetve pozitív ítélet esetén a biztonságérzetet fokozza. Az eskü szövegtípusra formailag gyakran csak az esküformula utal:

וּבְעֵינֵי הַסַּרְנִים לֹא־טוֹב אֶתָּה וְטוֹב בְּעֵינֵי צֹאֲתָךְ וּבִאֵף אֶתִּי בְּמַחְנֶה... (1Sám 29,6)

וּבְעֵינֵי הַסַּרְנִים לֹא־טוֹב אֶתָּה:

'él az Úr, hogy *feddhetetlen vagy, és jók* [voltak] *nekem* / a megítélésem szerint a hadvezetéseid... *de a fejedelmek szemében* / megítélése szerint *nem vagy jó*'

חַיֵּי־יְהוָה וְחַי נַפְשְׁךָ כִּי כָּפַשְׁע בֵּינִי וּבֵין הַמּוֹת: (1Sám 20,3)

'Él az Úr, és a te életedre, hogy *mindössze egy lépés van köztem és a halál közt*' [azaz: halál fia vagyok / halára vagyok ítéelve]

חַיֵּי־יְהוָה כִּי בְנֵי־מוֹת אֲתָם (1Sám 26,16)

'Él az Úr, hogy a *halál fiaai vagytok*' [azaz: halálra vagytok ítéelve]

כִּי־שְׁלוֹם לְךָ וְאִין דְּבַר חַיֵּי־יְהוָה: (1Sám 20,21)

'*mert béke lesz a számodra, és nem lesz probléma, az élő Istenre*' [azaz: fel vagy mentve]

Az esküt azonban a performatív 'esküszik' jelentésű ige is bevezetheti:

וַיִּשָּׁבַע לָהּ שְׁאוּל בְּיַהוָה לֵאמֹר חַיֵּי־יְהוָה אִם־יִקְרָךְ עָוֹן בְּדַבַּר הַזֶּה: (1Sám 28,10)

'És megesküdött neki Saul az Úrra: él az Úr, hogy *nem illet bűn ebben a dologban*'

Az értékítélet sajátos csoportját alkotják a gyűlöletbeszéd különböző megjelenési módozatai. A szóval való gyalázás sokféle esete jelen van a korpuszunkban, a legegységelműbbek azonban az explicit, performatív igékkel kifejtett vagy bevezetett beszédesemények. Fontos megjegyez-

<sup>12</sup> Az esküformula szintaktikai sajátosságairól lásd JOÜON - MURAOKA 1991 (2000), 618-621 (III. Syntax.).

ni, hogy a gyűlöletbeszéd per definitionem a perlokúciós erejük miatt veszélyesek, ezeket a beszédaktusokat tehát nem lehet a befogadóra gyakorolt hatásuktól függetlenül vizsgálni. A perlokúciós aktus megnevezést, mint már említettem, maga Austin vezette be, olyan verbális aktusokat értve a fogalom alatt, melyeket az egyes mondások váltanak ki.<sup>13</sup> A Dávid és Góliát-történetben a beszélő mondása megfélemlítőleg hat a hallgatókra, amely artikulálódik is a diskurzusban, és nem csak a narrátor „mindentudásán” keresztül.<sup>14</sup>

הַרְפֵּתִי אֶת־מַעְרְכוֹת יִשְׂרָאֵל (1Sám 17,10)

'gyaláztam Izrael sorait'

:וַיִּקְלַל הַפְּלִשְׁתִּי אֶת־דָּוִד בְּאֵלֵהָיו: (1Sám 17,43)

'és káromolta a filiszteus Dávidot Istene által / Istenénél fogva'

És a perlokúciós aktus, amely indirekten magában hordozza a kiváltott hatást:

אֵל־יָפַל לִב־אָדָם עָלָיו (1Sám 17,32)

'ne legyen levert senki miatta'

### 1.1.1. Átfedés ítélkező és végrehajtott beszédaktusok között

Az ítélet kimondása esetenként együttjár a végrehajtás tényének vagy jellegének deklarálásával is. Az alábbi, eskü-keretben elhangzó beszédaktusoknál egyértelmű átfedés figyelhető meg az austin-i besorolásban:

:וַיִּשְׁבַּע שָׂאוּל חַי־יְהוָה אֱמִינָתוֹ: (1Sám 19,6)

'és megesküdött Saul: Az élő Istenre, hogy *nem fog megöletni*'

Végrehajtásra, vagy valamely cselekedet megtagadására, megtiltására vonatkozó, esküformulával megerősített beszédaktus az elköteleződés mértékét is növelheti:

<sup>13</sup> Vö. WARDHAUGH 1995, 259.

<sup>14</sup> A „mindentudó narrátor” elnevezéséről, valamint az elbeszélői szerepekről Karasszon István ír Shimon Bar-Efrat narratív írásmagyarázatának (*Narrative Art in the Bible*) kifejtése kapcsán. In: KARASSZON István 2005<sup>2</sup>. A szövegünkben narrátori megjegyzésen keresztül értesülhetünk a „gyalázás”-kiváltotta indulatokról (1Sám 17,11): :וַיִּשְׁמַע שָׂאוּל וְכָל־יִשְׂרָאֵל אֶת־דְּבָרֵי הַפְּלִשְׁתִּי הָאֵלֶּה וַיִּחַתּוּ וַיִּרְאוּ מָאֵד: ('és hallotta Saul és egész Izrael a filiszteus ezen szavait, és megrémültek és nagyon féltek').

לְךָ (1Sám 25,26) חַיִּיהֶוָה וְחַיִּינַפְשֶׁךָ אֲשֶׁר מִנַּעַךְ יְהוָה מִבּוֹא בְדַמַּיִם וְהוֹשַׁע יָדְךָ לְךָ  
 'Él az Úr, és a te életedre, *hogy tartson vissza az Úr attól, hogy vérrrel jöjj* [azaz véres szándékkal], *és a saját kezéd menekítsen meg téged'*

Az ítélet bizonyosságát, de a végrehajtás módjában való bizonytalanságot sejteti az alábbi vagylagos, esküvel is megpecsételt kijelentés:

(1Sám 26,10) חַיִּיהֶוָה כִּי אֶסְוֶהוּהָ וְנִפְנּוּ אוֹיְוֵנוּ יָבּוֹא וְנָמַת אוֹ בְמַלְחָמָה יָרֵךְ וְנִסְפָּה:  
 'Él az Úr, *hogy az Úr meg fogja verni; vagy eljön a napja és meghal, vagy háborúba megy le és ott vész el'*

Esküre való felszólítással a beszélő a társadalmi rang, jog, hatalom, befolyás szempontjából fölötte állót is kötelezheti az ítélet kimondásának, valamint végrehajtásának elhalasztására, eltörlésére:

(1Sám 30,15) הַשְּׁבַעָה לִי בָאֱלֹהִים אֶסְתַּמִּיתֵנִי וְאֶסְתַּכְנַנְנִי בְיַד־אֲדָנִי  
 'esküdj meg nekem az Istenre, *hogy nem ölsz meg engem, és nem adsz át engem az Uram kezébe'*

(1Sám 24,22) הַשְּׁבַעָה לִי בַיהוָה אֶסְתַּכְרִית אֶת־זַרְעִי אַחֲרָי וְאֶסְתַּשְׁמִיד אֶת־שְׁמִי מִבַּיִת אָבִי:  
 'esküdj meg nekem az Úrra, *hogy nem irtod ki az utódomat a jövőben, és nem töröld el nevemet atyám házából'*

A Héber Bibliában lévő beszédaktusok között különösen is figyelemreméltó a konkrét esküket, fogadalmakat bevezető וְכֹה יִזְכֶּךָ אֱלֹהִים formula. A társalgásban betöltött szerepe szerint önmagában átokformulaként is értelmezhető, amely az esküben kimondott tartalmat nyomatékosítja. Deiktikus elemeinek, valamint igei tartalmának köszönhetően tényleges (hagyományos, szimbolikus) cselekvést implikál, illetve korszakunkra talán már csak pusztán nyelvi megjelenési formája egy eredetileg valamely aktus, cselekmény kíséretében elhangzó szövegnek (ráolvasás?). Mivel tehát aktust jelző, azt helyettesítő formula, a szó austin-i értelmében maga is beszédaktus. Nem véletlen, hogy nagyon nehézkes a fordítása, és ezt a nehézséget még a klasszikus bibliafordítások ekvivalenciái, technikai megfeleltetései sem biztos, hogy hitelesen kiküszöbölik. Pontosan a homályos tartalom miatt nem szerencsés az sem, ha a pragmatikai ekvivalencia jegyében a magyar 'így görbüljek / görbüljön stb. meg', vagy az 'így száradjon le keze stb.' átokformulákkal fordítjuk. Mindenképpen új fordítási megoldást kellene azonban találni rá, mert a szó szerinti elég messze került az eredeti situációs jelentéstartalomtól:

1Sám 14,44) כֹּה־יַעֲשֶׂה אֱלֹהִים וְכֹה יוֹסֵף כִּרְמוֹת תְּמוֹת יוֹנָתָן:

*'így tegyen Isten és így adjon még hozzá, hogy meg fogsz halni, Jonatán'*

A különböző személyek – mint lehetséges bővítmények – bevonása a formulába az eskü dimenzióját egyértelműen az átokmondás irányába terjeszti ki:

1Sám 20,13) כֹּה־יַעֲשֶׂה יְהוָה לַיהוֹנָתָן וְכֹה יִסֹּף כִּי־יֵשֵׁב אֶל־אָבִי אֶת־הָרֶעָה עָלָיָךְ וְנָלִיתִי אֶת־אֲזָנְךָ וְשַׁלַּחְתִּיךָ וְהִלַּכְתָּ לְשָׁלוֹם

*'így tegyen az Úr Jonatánnal, és így adjon még hozzá, ha jóváhagyja apámnak ezt a rosszat veled kapcsolatban, informálok róla és elbocsátalak, és mehetsz békében'* [azaz: fel lesz mentve]

1Sám 25,22) כֹּה־יַעֲשֶׂה אֱלֹהִים לְאִבִּי דָוִד וְכֹה יִסֹּף אִם־אֲשָׂאִיר מִכָּל־אֲשֵׁר־לִי עַד־הַבֶּקֶר מִשְׁתִּין בְּקִיר:

*'így tegyen az Úr Dávid ellenségeivel, és így adjon még hozzá! Nem hagyok mind-abból, ami neki van, egyetlen falravizelőt sem / férfit sem reggelig'*

Beszédcselekvésnek minősíthető a társalgásban ellenkező „előjellel” megjelenő terminus technicus: a tagadást, a tiltakozást megerősítő לִי הַלֵּלָה (szó szerint: 'beszennyezettség, megszentégtelenítés, profanizálás számomra') esküformula is. Kiejtése által a beszélő értékítéletet mond, elhárítván magától ezzel azokat a vádakokat, negatív hatásokokat, baljós lépéseket, amelyek tisztátalanná tennék. Fordítása – a mögötte meghúzódó esetleges rituális cselekmény és jelentéstartalom elhomályosulása miatt – szintén problematikus:

1Sám 22,15) הַלֵּלָה לִּי אֱלֹהִים הַמֶּלֶךְ בַּעֲבֹדְךָ דָּבָר בְּכָל־בַּיִת אָבִי

*'távol álljon tőlem! Ne gyanúsítsa a király a szolgáját semmivel /és/ atyám (egész) házáat'* [azaz: ne ítélje bűnösnek]

1Sám 26,11) הַלֵּלָה לִּי מִיְהוָה מִשְׁלַח יָדִי בְּמִשְׁיַח יְהוָה

*'távol álljon tőlem az Úr által [azaz: Isten őrizzen!], hogy kinyújtsam kezemet az Úr felkentje ellen'*

A negatív esküformula a végrehajtás elhárítását vonja maga után az alábbi példában:

1Sám 24,7) הַלֵּלָה לִּי מִיְהוָה אִם־אֲעֲשֶׂה אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה לְאִדְנִי לְמִשְׁיַח יְהוָה

*'távol álljon tőlem az Úr által! [azaz: Isten ments!] Nem fogom ezt a dolgot megtenni az Uram ellen, az Úr felkentje ellen'*

### 1.2. „Végrehajtó” beszédaktus

A שלח ige E/1-es ragozása, E/2 tárgyi suffixumos alakja a végrehajtás tiszta aktusát példázza. A performatívum itt azonnali utasítás, amely a rendelkezés megtételét vonja maga után – tehát perlokúciós erővel bír:

אֶשְׁלַחֲךָ אֶל-יִשְׂי בֵּית-הַלֶּחֶמִי (1Sám 16,1)  
 ‘Elküldelek téged a betlehemmi Isaj-hoz’

### 1.3. Viselkedő beszédaktusok: átok és áldás

Az átok és az áldás szintén beszédcselekvés: a kimondás által válik érvényessé. Austin, az átok-, illetve az áldásmondó perspektívájából, valamint a társas viselkedéssel összefüggésben az ún. viselkedő beszédaktusok közé kategorizálja mindkettőt, de egyértelmű, hogy mind az átokmondás, mind az áldás ítélezést és végrehajtást is magában foglal:

אָרוּר הָאִישׁ אֲשֶׁר-יֹאכַל לֶחֶם (1Sám 14,24; 28)  
 ‘átkozott az, aki egy falatot is eszik’  
 בָּרַךְ אֶתְהוֹ בֶּן־דָּוִד (1Sám 26,25)  
 ‘áldott vagy, fiam, Dávid’

Kevésbé explicitek vagy direkt kifejtésűek az áldás-performatívumot nélkülöző kommunikációs események áldásmondásai:

יְיָהוָה יְהִי עִמָּךְ (1Sám 17,37)  
 ‘az Úr legyen veled’

Indirekt áldásmondás a szövetségkötést kísérő verbális megnyilatkozás is, de a kölcsönösség-faktor megjelenésével elköteleződést is kifejez, így az austin-i elkötelező csoportba is besorolhatjuk:

יְהוָה יְהִיָּה בֵּינִי וּבֵינְךָ וּבֵין זְרַעִי וּבֵין זְרַעֲךָ עַד-עוֹלָם: (1Sám 20,44)  
 ‘az Úr legyen közted és köztem és ivadékom és ivadékod közt mindörökké’

### 1.4. Elkötelező beszédaktus

A héber הנה rámutatószo performatív értékére 1993-as tanulmányában Ida Zatelli hívta fel a figyelmet, a kifejezésnek elsősorban a meghagyó, megbízó,

deklaráló jelentőségét emelvén ki.<sup>15</sup> A הנה kommunikációban megnyilvánuló jelentése valóban páratlan a Héber Bibliában, magyarrá például egészen biztosan nem lehet tökéletesen átültetni, hiszen a magyar 'íme' megfelelő nem rendelkezik kellő mértékben a referencialitáson túlmutató kommunikációs többlettel. Szerencsésebb lenne valamilyen más szóval, esetleg a tágabb összefüggést vagy az illokúciós erőt szem előtt tartva fordítani.

Az illokúciós aktus fogalmát, amely egyértelműen a kommunikáció síkján értelmezhető, már Austin is használta, Searle pedig továbbfejlesztette, és a beszélő szándékaival hozta összefüggésbe.<sup>16</sup> A הנה mint illokúciós megnyilatkozás a kiválasztott textusunkban főként E/1-ben, ígéret-tétel-kontextusban, azaz elkötelező funkcióban jelenik meg:

הֲנִי עִמָּךְ כְּלִבְבְּךָ (1Sám 14,7)

'*íme, én veled vagyok a te szíved / akaratod szerint*'

הֲנִי אָמוּתָהּ (1Sám 14,43)

'*íme, én meghalok [azaz: kész vagyok meghalni]*

וַיֹּאמֶר הֲנִי אֲרִינִי (1Sám 22,12)

'*És azt mondta: íme, itt vagyok [azaz: rendelkezésemre állok], Uram*'

A végsőkig elkötelező, teljesen alávetett szerepkörnek a verbális megformalmazását látjuk az alábbi megnyilatkozásban:

הֲנִי אֲמַתְךָ לְשִׁפְחָהּ לְרַגְלֵי עַבְדֵי אֲדֹנָי (1Sám 25,41)

'*Íme, szolgálólányod szolgálatra [áll], hogy az Uram szolgálainak a lábát mossa'*

A szitációs kontextust tekintve azonban kissé ironikusan hat a megálázkodás, éppen illokúciós ereje folytán, hiszen a kommunikációban betöltött szerepe ennek a megnyilatkozásnak itt ugyanis az, hogy a beszélő megnyerje a másik felet képviselt ügyének.

### 1.5. A bemutató beszédaktus felé

Az 5. csoportról Austin maga is bizonytalan meghatározást adott. A bemutatás fő kritériumaként a megnyilatkozásoknak a társalgásokba való

<sup>15</sup> Ida ZATELLI 1993, 70-71. Nb.: a szerző tanulmányában nagyobb hangsúlyt helyez a történeti összefoglalásra, áttekintésre, mint az elmélet tényleges alkalmazására a klasszikus héber nyelven és szövegen.

<sup>16</sup> SEARLE felosztása szerint megnyilatkozási aktusok, propozicionális aktusok és illokúciós aktusok vannak. Bővebben lásd WARDHAUGH 1995, 259.



beilleszkedését szabta meg, de hozzátette, hogy a kategóriában „nagy valószínűséggel számíthatunk” „mellékes vagy furcsa esetekre” is.<sup>17</sup>

A verbális kijelentések társalgásba való beillesztése, bemutató funkciója és a „furcsa esetek” tág definíció feljogosít arra, hogy végezetül egy sajátos, expressis verbis cselekvés-értékű beszédesemény-párt szemléltetessenek a vizsgált szövegből:

... וְאָמְרוּ אֵלָינוּ דָּמוּ עַד-הַיּוֹעֵן אֵלֵיכֶם וְקָמְדוּ תַחְתֵּינוּ. (1Sám 14,9)

*'ha azt mondják nekünk: „várjatok csendben, míg elérünk hozzátok”, akkor a helyünkön / veszteg maradunk [azaz nem támadunk, mert elveszítenénk az ütközetet]...'*

וְאֵם-כֶּהָ יֹאמְרוּ עָלַי עֲלֵינוּ וְעֲלֵינוּ כִּי-נִחַנְנוּ יְהוָה בְּיָדוֹ. (1Sám 14,10)

*'de ha azt mondják: „gyertek fel hozzánk”, akkor felmegyünk, mert az Úr a kezünkbe adja őket, és ez lesz nekünk a jel'*

אֵם-אָמַר אָמַר לְעֵזֶר הַגֵּה הַחַצְצִים מִמֶּךָ יְהוָה קַחְנוּ וּבָאָה כִּי-שָׁלוֹם לָךְ. (1Sám 20,21)

*'ha azt mondom az ifjúnak, „íme a nyilak tőled innen vannak”, akkor vedd azt és gyere, mert békeség van neked'*

וְאֵם-כֶּהָ יֹאמַר לְעֵלָם הַגֵּה הַחַצְצִים מִמֶּךָ יְהוָה לָךְ כִּי שָׁלוֹם יְהוּדָה. (1Sám 20,22)

*'de ha így mondom az ifjúnak: „íme a nyilak tőled távolabb vannak”, menj, mert elbocsátott téged az Úr'*

Mindkét esetben a verbális megnyilatkozás egyezményes jelként működik, az egymással ellentétes kijelentéspárok egymással szembenálló cselekvéspároknak felelnek meg. A kijelentést követő tett közvetlen kiváltója az előzetes megállapodás szerinti definíciós képlet, tehát, hogy „A” kijelentés nem az, ami, hanem teljesen mást jelent, illetve egészen pontosan ez és ez („B”) az értelme. A beszédaktusok elmélete felől megközelítve a jelenséget: a megállapodás szerinti mondás-alternatívák illokúciós aktusok, azaz nem szó szerinti megnyilatkozások (vagy Searle megfogalmazásában: nem propozicionális aktusok),<sup>18</sup> hanem tisztán kommunikációs jelentéssel bírnak. És pontosan azért kell előzetesen megegyezni, mivel ez a kommunikációs jelentés nem általános érvényű, nem konvencionális vagy ritualizált, hanem egy adott helyzethez, szituációhoz, illetve konkrét személyekhez köthető, csak

<sup>17</sup> Lásd AUSTIN 1990, 146.

<sup>18</sup> A propozicionális aktusok a világ dolgaira referálnak – a világ dolgaival kapcsolatos állítások. WARDAUGH 1995, 259.

bizonyos feltételek meglétével, egyszeri alkalommal megy végbe. Az egység a kijelentés illokúciós erejéről, amely egyszersmind perlokúciós erővel is bír, a két fél közti összetartozást, a szolidaritást, az egymáshoz kötődés tudatát is erősíti.

## 2. A társalgás

A bemutatott beszédcselekvések a Saul királyságáról szóló narratívum dialogikus részeiben, párbeszédek, diskurzusok, társalgások keretében aktualizálódnak. Bár a társalgás műfaji meghatározásához, illetve jellemzéséhez a spontán jelző mindenképpen odakívánkozik, a mi esetünkben nyilván csak megszorítással beszélhetünk spontaneitásról. A kiválasztott szövegész dialógus-betétei ugyanis (terjedelemtől függetlenül) tágabb alkotói koncepció részei, és annak minden szerkezeti és funkcionális vonatkozását magukon hordozzák (pl. rendelkeznek a párbeszédet bevezető és lezáró narratív kerettel, az esetleges érzelmi, cselekvési reakciók kommentár formájában történő megnevezéseivel stb.).

Magukat a megnyilatkozásokat közelebről szemügyre véve azonban megtaláljuk bennük az élőbeszédre, a társalgásra jellemző kötetlenebb szerkezetet, vonásokat. Ez többféle okra vezethető vissza,<sup>19</sup> melyekkel most nem kívánunk foglalkozni. A társalgásra jellemző jegyekre koncentrálnunk, és ezen belül az ún. diskurzusjelölőkre.

A diskurzusjelölőkkel kapcsolatosan a mai napig igen nagy a terminológiai és definíciós káosz. A hazai és a nemzetközi szakirodalomban már az 1980-as évek végétől folynak a viták a diskurzusjelölő pontos elnevezéséről, a különböző funkcióiról, a formális csoportosításáról stb.<sup>20</sup> Előadásomban a diskurzusjelölőket a társalgás szervezésében részt vevő nyelvi elemeknek tekintem, amelyek diskurzusszegmense-

<sup>19</sup> Vagy a narrátor tudatos imitációs munkájának, technikáinak köszönhető, vagy a beszédet hűen követő, természetes módon lejegyző írnokoknak. A dialógusok jelen formája azt bizonyítja, hogy az esetleges későbbi redakció ezeket a forrásokat változatlan formában őrizte meg. Nb.: Daniel C. FREDERICKS 1996-os tanulmányában foglalkozik e kérdéskörrel, igaz, hogy É-D lehetséges dialektológiai megosztottságának függvényében. Fredericks az északi írnyelvi iskolák nyitottságáról beszél, amely fogékonynak mutatkozott a beszélt nyelvi elemek befogadása iránt, így az eltérő dialektusra utaló markáns vonások voltaképpen éppen a beszélt és az irodalmi változat kettősségére vezethetők vissza.

<sup>20</sup> A diskurzusjelölők leírásának problematikusságáról, valamint a különböző meghatározások nemzetközi és a hazai szakirodalmi áttekintéséről lásd DÉR Csilla Ilona 2008, 293-303.

ket kötnek össze, szintaktikailag különállnak a mondatban, pragmatikai viszonyokat jelölnek, érzelmi és kifejező szerepük van.<sup>21</sup>

A kiválasztott szövegrész társalgásaiban több partikula is van, amely e definíciónak megfelel. Ilyen például az עָתָה, amely egyenesen „felülreprezentált” a diskurzusokban. Szinte valamennyi társalgásban megjelenik, ahol több diskurzusszegmens mutatható ki. Az עָתָה lexikai jelentésében és eredeti szófaját tekintve időhatározószó (így jelenik meg a sztenderd-irodalmi szövegtípusokban), a „pragmatizáció”<sup>22</sup> folyamatában azonban a dekategorizáció útjára lépett (elveszítette az eredeti szófajiságát, jelentését). A vizsgált társalgásokban egyértelműen csakis a diskurzus, a pragmatika síkján értelmezhető.

Az עָתָה a társalgásban új szegmenst vezet be, azaz fordulópontot jelöl, magában a mondatban vagy mondategységben is az 1. helyen áll. A diakritikus jelek többnyire rámutatnak, hogy szervesen mondatrészként különül el. Ez az élőbeszéd esetén intonációs törést, szünetet jelent, prozódiailag is független tehát. Sokszor attitudionális, emocionális funkció társul hozzá.

:עָתָה מִה־יֵשׁ תַּחֲתֵי־יָרֵךְ הַמְשֶׁה־לָּחֶם תִּגַּה כִּי־נִי אִו הַנִּמְצָא: (1Sám 21,4)

*‘Nos, hát, ami a kezed ügyében van, öt kenyeret adj ide nekem, vagy ami van’*

:עָתָה דַּעֵי וְרֵאִי מִה־תַּעֲשֶׂי כִּי־כִלְתָּהּ הַרְעָה אֶל־אֲדֹנָיִנִי (1Sám 25,17)

*‘Most hát, fontold meg és dönts el, mit teszel, mert betelt a gonoszság a mi urunk számára’*

... וְעָתָה אֲדַנִּי חַי־יְהוָה וְחַי־נַפְשִׁךְ... (1Sám 25,26)

*‘Kérlek, hát, Uram, él az Úr és a te életedre’*

חֲלִילָה לִי מִיְהוָה מִשְׁלַח יָדִי בַּמְשִׁיחַ יְהוָה וְעָתָה קַח־נָא אֶת־הַחֲנִית (1Sám 26,11)

*‘távol álljon tőlem az Ur által [azaz: Isten ments!], hogy kinyújtsam kezemet az Úr felkenteje ellen. Csak vedd el a dárdát’*

עָתָה אֶסְפָּה יוֹם־אֶחָד בְּיַד־שָׁאוּל (1Sám 27,1)

*‘Égészen biztosan félresöpör egy nap Saul...’*

:עָתָה תִּשְׁכַּם בְּבֹקֵר וְעִבְדֵי אֲדֹנָיךְ אֲשֶׁר־בָּאוּ אִתְּךָ (1Sám 29,10)

*‘Így hát kelj csak fel reggel, s urad szolgálái is, akik veled jöttek’*

<sup>21</sup> Vö. SCHIRM Anita 2009, 304-311; FRASER, Bruce: What are discourse markers? In: *Journal of Pragmatics*, 31 (1999) 931-951. A diskurzusjelölők meghatározó és jellemző vonásairól lásd még DÉR Csilla Ilona 2005, 249-250.

<sup>22</sup> Vö. DÉR Csilla Ilona 2005, 252.

וְעָתָה הַשְּׁבַעָה לִי בֵיתָהּ (1Sám 24,22)  
 ‘Most pedig esküdj meg nekem az Úrra’

Hasonló funkcióban jelenik meg az egyenes idézetekbe beágyazott beszédesemények élén a *לֵאמֹר*, illetve a *וְאָמַר* is.<sup>23</sup> Az ilyen jellegű társalgásokban konnectori (kapcsoló) szerepben olyan szegmenst vezetnek be, amely valamely beszédeseménnyel áll összefüggésben (többnyire pletykával vagy utasítással), s amelyet, mint külső hivatkozást ágyaz bele az interaktor a társalgásba. Szervetlen mondatrészek, s a diakritikus jelek a *לֵאמֹר* esetében mutatják a prozódiai sajátosságát is: kimondása az élőszóban szünetet, megváltoztatott hanglejtést von maga után. A példákban a *לֵאמֹר* a beszélőnek a beszédeseménnyel kapcsolatos elutasító, felülemelkedő attitűdjét is kifejezi.

לָמָּה תִּשְׁמַע אֶת־דִּבְרֵי אָדָם לֵאמֹר הֲנֵה דָוִד מִבְּקִשׁ רָעָתְךָ? (1Sám 24,10)  
 ‘Miért hallgatsz arra a szóbeszédre, hogy úgymond Dávid a vesztedet keresi’

וְאִישׁ וְאִשָּׁה לֹא־יָחִיָּה דָוִד לְהַבְיֵא גַם לֵאמֹר פְּרִיגְדוּ עָלֵינוּ לֵאמֹר  
 כִּה־עֲשֶׂה דָוִד וְכִה מִשְׁפָּטוֹ

‘Sem férfit, sem nőt nem hagyott életben Dávid, hogy Gátba vigye, mert, hogy úgy mondja: nehogy azt mondják felőlünk, hogy úgymond így cselekedett Dávid és ez volt a szokása’

רָאוּ עֵינַיִךְ אֶת אֲשֶׁר־נָתַנְךָ יְהוָה הַיּוֹם בְּיַדִּי בְּמַעְרָה וְאָמַר לְהַרְגֶּךָ (1Sám 24,11)  
 ‘Saját szemeiddel láttad, hogy adott ma az Úr a kezembe téged a barlangban, hogy úgymond megöljelelek’

A *כִּי* kötőszó-eredetű diskurzusjelölő szintén igen gyakran feltűnik a társalgásokban. Jól látható az is, hogy nem logikai-grammatikai jellegű kapcsolószerpben, hanem az eredeti írott-irodalmi funkciójához képest egészen másképp jelenik meg. Eredeti rendeltetésére csak a konnectori hatáskör emlékeztet. Pragmatikai síkon új szegmens bevezetőjeként, a diskurzusszegmensek között töltelékszóként, hezitációs-zignálként, valamint a korábbi mondanivalót újrafogalmazó társalgási elemként jellemezhetjük:

וַיֹּאמֶר לָהּ הַמֶּלֶךְ אֶל־חִירָאִי כִּי מַה רָאִית וְתֹאמַר הָאִשָּׁה... (1Sám 28,13)  
 ‘És azt mondta neki a király: Ne félj! Nos hát, mit látsz? És mondta az asszony...’

<sup>23</sup> A „beágyazott beszédaktusok” Cynthia L. MILLER (1995) találó meghatározása.

וְלֹא תִסְרוּוּ כִּי אֲחֶרֶי הַתְּהוּ אֲשֶׁר לֹא־יִעִילוּ וְלֹא יִצְלוּ כִּי־תֵהוּ תְּמָה׃ (1Sám 12,21)  
 ‘És ne térjetek el, *nos*, a hiábavalóságok után, amelyek nem hasznosak, és nem is mentenek meg, *szóval*, hiábavalóságok ők’

וַיְהִי בְּךָ כֹּחַ כִּי תִלְךָ בְּהַרְרָךְ׃ (1Sám 28,22)  
 ‘Hogy legyen benned erő, *mivelhogyhát* az úton fogsz jární’

A כִּי más diskurzusjelölővel is állhat ugyanabban a diskurzusszegmensben:

לֹא שָׁמַרְתָּ אֶת־מִצְוֹת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר צִוָּךְ כִּי עָתָה הֵכִין יְהוָה אֶת־מַלְכְּךָ אֶל־יִשְׂרָאֵל עַד־עוֹלָם׃ (1Sám 13,13)  
 ‘Nem őrizted meg az Úr, a te Istened parancsolatát, amit parancsolt neked, *habár, jöllehet*, az Úr elkészítette a királyságot Izrael számára mindörökké.’

További lexémák is lehetnek diskurzusjelölők. A vizsgált szövegünkben adverbium és partikula (pl. módosítószók):

הַיּוֹם רַבּוּ עֲבָדִים הַמִּתְפָּרְצִים אִישׁ מִפְּנֵי אֲדֹנָיו׃ (1Sám 25,10)  
 ‘*Mostanság* sok szolgál van, akik megszöknek, ki-ki az urától’

וְיָרֵא אֶת־יְהוָה וַעֲבָדְתֶם אֹתוֹ בְּאַמְתָּא׃ (1Sám 12,24)  
 ‘*Hát, féljétek csak* az Urat, és szolgáljátok őt hűséggel’

### 3. Konklúzió

A diskurzusjelölőknek az átültetése – csakúgy, mint egyes beszédaktusoké – láthatjuk, igen nehéz feladat, mert az egész kontextust (a témát, az előzményeket, a műfajiságot, a szövegtípust) tekintetbe kell venni, illetve, miként a narrátornak az eredetiben, fel kell idézni magát az élőszóbeli szituációt (a társalgásban részt vevők érzelmi hozzáállását, szociolektusát, szándékait, cselekvését stb.) a hiteles fordítási megoldáshoz. További nehézséget jelent, hogy az általános pragmatikai-kommunikációs nyelvészeti kutatások is igen kaotikusak például a diskurzusjelölők meghatározásában, ahogy korábban már utaltam rá. S míg csak kialakulóban van a jelenség tudományos leírása, a nemzetközi szakirodalomban sem igen találunk viszonyítási pontokat, igazi fogódzót. Pedig a Héber Bibliában megjelenő beszédeseményeket hadéktalanul alapos vizsgálat tárgyává kell tenni.

A dolgozatban egy meghatározott szövegegységen végzett vizsgálataimmal: a korpuszon belüli beszédaktusok rendszerezésével, valamint a diskurzusjelölők kategorizálásával remélhetőleg sikerült rámu-

tatnom a beszélt nyelvi jelenségek kutatásában rejlő lehetőségekre. S mivel a beszédesemények helyes megértése és pontos fordítása új perspektívákat nyithat meg a Biblia értelmezésében – a bibliatudomány, a bibliai exegézis számára is fontos, hogy az élőnyelvi rekonstrukciós kutatások előrehaladjanak.

Ez azonban csak a klasszikus héber nyelv mielőbbi, *szisztematikus pragmatikai szempontú feldolgozásával* valósulhat meg.

## BIBLIOGRÁFIA

- AUSTIN, John L. (1962): *How to do things with Words*. New York, Oxford University Press, 1962.
- AUSTIN, John L. (1990): *Tetten ért szavak*. (Ford. Pléh Csaba.) Budapest, Akadémiai Kiadó.
- BARTHA Csilla (1998): A szociolingvisztika alapjai. In: *Magyar Nyelvészeti Továbbképzési Füzetek*, 2. (ELTE-BTK Mai Magyar Nyelvi Tanszék)
- BODINE, Walter R. (1992): *Linguistics and Biblical Hebrew*. Winona Lake, Eisenbrauns.
- DÉR Csilla Ilona (2005): Diskurzusszerveződés és grammatikalizáció – néhány magyar diskurzusjelölő kialakulásáról. In: *Nyelvtudományi Közlemények*, (102.) 247-264.
- DÉR Csilla Ilona (2008): Mik is a diskurzusjelölők? In: *Diskurzus a grammatikában [...]*. 293-303.
- Diskurzus a grammatikában – grammatika a diskurzusban* (2008): Szerk.: KESZLER Borbála – TÁTRAI Szilárd. Budapest, Tinta Könyvkiadó. (Segédkönyvek a nyelvészet tanulmányozásához 88.)
- FREDERICKS, Daniel C. (1996): A North Israelite Dialect in the Hebrew Bible? Questions of Methodology. In: *Hebrew Studies* (37.) 7-20.
- HAADER Lea (2008): Beszélt nyelvi jelenségek megismerésének lehetőségei régebbi nyelvtörténeti korokban. In: *Diskurzus a grammatikában [...]*. 160-167.
- HÁMORI Ágnes (2008): Beszédaktusok újratöltve. In: *Diskurzus a grammatikában [...]*. 350-360.
- HÁMORI Ágnes: Az illokúciós erő kiemelése és a figyelem irányítása. A beszédaktusok és a figyelem néhány összefüggése szociális-kognitív pragmatikai megközelítésben. (Kézirat, megjelenés alatt, *Acta Linguistica Hungarica*)
- HÁMORI Ágnes: A figyelem és a kommunikációs funkciók kidolgozása. (Doktori disszertáció kézírata, ELTE-BTK, Nyelvtudományi Doktori Iskola, *Magyar Nyelvészet*)
- JOÜON, Paul – MURAOKA, T. (1991) (reprint: 2000): *A Grammar of Biblical Hebrew, I-II*. (Subsidia Biblica, 14.) Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- KARASSZON István (2005<sup>2</sup>): *Az ószövetségi írásmagyarázat módszertana*. Pápa: Pápai Református Theológiai Akadémia. (Simeon könyvek 1.)
- MILLER, Cynthia L. (1995): Discourse Functions of Quotative Frames in Biblical Hebrew Narrative. In: *Discourse Analysis of Biblical Literature*. (Ed.: Walter R. Bodine.) The Society of Biblical Literature.

- Nyelv – kommunikáció – cselekvés* (2001): Szerk.: PLÉH Csaba – SÍKLAKI István – TERESTYÉNI Tamás. Budapest, Osiris, 2001.
- RENDSBURG, Gary A. (1990): Diglossia in Ancient Hebrew. *American Oriental Series*, (72.); New Haven, Connecticut.
- SCHIRM Anita (2008): Partikula és/vagy diskurzusjelölő? In: *Diskurzus a grammatikában [...]*. 304–311.
- ZATELLI, Ida (1993): Pragmalinguistics and Speech-Act Theory as Applied to Classical Hebrew. In: *Zeitschrift für Althebraistik*, (6.) 60–75.
- YOUNG, Ian (2005): Biblical Texts Cannot Be Dated Linguistically. In: *Hebrew Studies*, (46.) 341–351.
- WARDHAUGH, Ronald (1995): *Szociolingvisztika*. (Ford. Pap Mária.) Budapest, Osiris-Századvég.





# Biblafordítás az üzenetcentrikus bibliai elemzés alapján

KOMESZ MÁTYÁS

229

Talán félreérthető, de elgondolkodtató az alábbi mondat-pár: *Az ember hasonlít Istenre, de Isten nem hasonlít az emberre.* Többek között ebből is adódik, hogy nagyon merésznek látom Istent, amikor szól hozzánk. Ezzel ugyanis vállalta, hogy félreértjük. Sokszor meg is történik. Hogyan lehetne elkerülni ezt a félreértést? Erre találták ki bibliakutatók „az üzenetcentrikus exegézist”. Ennek bemutatása kapcsán szeretném elvezetni hallgatóimat a biblia-fordítás néhány izgalmas problémájához. Konkrétan annak a mondatnak a lefordításához, amely így szerepel az úgy nevezett Tanulmányozó Bibliában: *„Boldogok a Lélekhez forduló koldusok, mert övék a mennyei királyság.”* (Mt 5,3)

## 1. Mit értek üzenetcentrikus exegézisen?

A bibliai szöveg igazi rejtvény. Egy példát mondanék.

A Mt 5,3, a „Hegyi beszéd” közismert kezdőmondata a hagyományosnak tekinthető 1908-as Károli revízió szerint: *„Boldogok a lelki szegények: mert övék a mennyeknek országa.”* Lényegében ugyanezt olvassuk más magyar fordításokban is. Mindegyik fordításban két rejtvény vár megoldásra a bibliaolvasó számára: a „*lelki szegények*” illetve „*lélekben szegények*” – valamint a „*mennyek országa*”.

Mielőtt a két rejtvény megoldásához hozzálátnánk, hadd mutassam be vázlatosan az előadásom címében említett üzenetcentrikus exegézist!

Az exegézist aligha kell magyaráznom. Exegézisen értem azt a fel-táró folyamatot, amely során a bibliai szövegekből felfogom, megér-

tem Istennek áldott üzenetét, amellyel útmutatást ad, tanít, indít, hív és sorolhatnám, mégpedig azért, hogy ezáltal is mélyebb közösségben legyek-legyünk Ővele.

Miért nevezem üzenetcentrikusnak az exegézist, amelyet szeretnék művelni? Főként azért, hogy ne tévesszem szem elől az említett feltáró folyamat során, hogy a cél: Isten áldott üzenetét akarom felfogni, megérteni, életre váltani.

Könnnyű szem elől téveszteni ezt a célt? A tapasztalat szerint könnyű. Ennek a részleteivel most nem foglalkozom. Kiemelem inkább az üzenetcentrikus exegézis néhány lépését, amelyeket ma, a választott bibliai rejtvény megfejtésében a leginkább igénybe vogunk venni. Ezeket lényegében Bognár László, Bolyki János, Czani Péter, Dobszay László, Farkasfalvy Dénes, Muntag Andor, Grant Osborne, Simonfalvi Lajos, Szigeti Jenő, Tóth Kálmán, Varga Zsigmond József, Claus Westermann és mások munkáiból, illetve szóbeli közléseiből lestem el.

1. Elengedhetetlen a tudományos igényű szövegelemzés.

2. Ugyancsak fontos lépés vagy inkább hozzáállás (attitűd), hogy a tudományos igényű elemzés során rendszeresen kérdezgetem a Bibliát ihlető Istent, hogy Ő melyik értelmezést, fordítási megoldást tartja megfelelőnek. Tisztában vagyok ennek a veszélyeivel, de ezt a mozzanatot olyan exegétáktól tanultam, mint Augustinus, Cezárai Baszileiosz, Joannész Khrüszosztomosz, Johann Sebastian Bach és nem sorolom tovább. Nem értek egyet azzal a nézettel, amelyik az Istennel való ilyen kapcsolatot „a tudományban megengedhetetlen szubjektív elemnek” tartja.

3. A mondatok értelmét csak a szövegösszefüggés elemzésével tudjuk helyesen megállapítani. A szövegösszefüggés figyelembevételének egy igen hasznos „technikája” a rétorikai elemzés, továbbá a mondatban szereplő személyek vagy tárgyak helyzetének, szituációjának a felismerése és felhasználása annak érdekében, hogy feltárjuk a mondat teljesebb értelmét.

4. Végül feltétlenül meg kell vizsgálnunk azt, hogy a kapott értelmezés, fordítás vagy üzenet összhangban van-e az egész Bibliával. Kivetítem még az üzenetcentrikus exegézis alaplépéseit, de ezt most – időbeli korlátok miatt – nem tudom végig-tárgyalni.<sup>1</sup> Térjünk vissza

---

<sup>1</sup> Az üzenetcentrikus exegézis alaplépései: 1. Rétorikai elemzés (szövegösszefüggés – érvelés feltárása – a jó hangzás figyelembevétel). 2. Nyelvi-fogalmi elemzés (a szöveg

a már említett rejtvényhez, a Hegyi beszéd kezdő mondatához, ami egyszermind a Hegyi beszéd „címe” is:

„Boldogok a lelki (lélekben) szegények: mert övék a mennyek országa.”

Hadd tegyem mindjárt melléje az előadásomban bemutatott elemzéssel kapott „végeredményt” is:

„Boldogok a Lélekhez [forduló] koldusok, mert [már mostantól] övék a mennyei királyság.”

Biztos vagyok benne, hogy a jelenlévők nagyrésze már nagyon sokat és sokszor foglalkozott ezzel a mondat-párral. De így legalább jobban követhető lesz az üzenetcentrikus exegézist művelni igyekvő exegéta munkája.

## 2. A mondat-szituáció

A Biblia szövegeinek jelentős része annyira „kézzelfoghatóan szemléletes”, hogy egy-egy mondatban valóságos jelenet, szituáció jelenik meg a szemünk előtt. Ezúttal is így van. Ennek a felismeréséhez azonban alaposabban meg kell vizsgálnunk a szöveg elemeit. Induljunk ki a görög szövegből és annak „tükör-fordításából”:

Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

Boldogok a lélekhez koldusok, mert övék a mennyek-egék királysága.<sup>2</sup>

egységeinek-mondatainak-szavainak vizsgálata-elemzése). 3. Izagógiai eredmények összefoglalása. 4. Az isteni üzenet megfogalmazása. 5. Az üzenet tartalmi elemeinek számbavétele. 6. Az üzenet formai elemeinek számbavétele. 7. Összhangban van-e az egész Bibliával?

<sup>2</sup> Sajnálatos, hogy a kommentárok jelentős része és a fordítások többsége – Jeromost követve (lásd a Vulgata *Beati pauperes spiritu* fordítását) – ablativust, sőt *in spiritu* bővítést használva nem figyel fel a görög szöveg dativusára. (Hagner Comment to Mt 5,3 stb.) Az arám Máté-hagyomány a *BRVCh-báruach* alakot tartalmazza, lehet, hogy Jeromos ezen a nyomon haladva jutott a „puszta” ablativushoz, és erre építhettek az *in spirit* – *im Geist* alakot választó fordítások. Erre jutott el David H. STERN *Jewish New Testament* c. angol fordítása is. (Stern Mt 5,3) A görög dativus figyelembe vételére igen sok elmélet látott már napvilágot. (Lásd ALMÁSI 23-25. – BOLYKI 1998, 95-97. – KÓKAI NAGY 43-49. stb.) Ezek közül többen a *LÉLEKHEZ (tō pneumatī)* kifejezést a Szentlélekre v. Lélekre értik. Így Almási Tibor (ALMÁSI 23-25), a Bolyki János által említett Varga Zsigmond József, Lenkeyné Semsey Klára és Pákozdy László (BOLYKI 1998, 97), a Kókai Nagy Viktor által említett Lattke (KÓKAI NAGY 43-49) és mások. Megjegyzem, hogy az evangéliumokkal kortárs koiné szövegekben nem adatható a „dativus qualitatis” szereplése (ebben Bognár László és más görög szakértők

Ezt a tükör-fordítást már az elején magyarosítom a következő formára:

Boldogok a *lélekhez* koldusok, mert övék a mennyei királyság.

## 2.a. Az első mondat szituációja

Mi a mondatpár szituációja? A *koldus* szó ad lehetőséget ennek a felismerésére. Mit csinál a koldus? Koldul – kéreget – az arra járókhöz fordul. ApCsel 3-ban olvasunk egy koldusról az Ékes kapunál:

Péter és János felment a templomba, a délutáni imádkozás idejére, délután három órára. Arra vittek egy születése óta sánta férfit, akit napról napra letettek a templomnak abba a kapujába, amelyet Ékes-kapunak hívtak, hogy *alamizsnát kérjen* a templomba menőktől. Amikor meglátta, hogy Péter és János be akar menni a templomba, *alamizsnát kért* tőlük. Péter pedig Jánossal együtt rátekintett, és azt mondta: „Nézz ránk!” *Ő felnézett rájuk, remélve, hogy kap tőlük valamit...*

Mit csinál a koldus? *Alamizsnát kér. Felnéz, remél. Bátran teszi, hiszen nincsen veszteni valója.*

Kihez fordul a koldus? – Emberekhez vagy Istenhez? Urunk Jézus azt állítja, hogy az a koldus boldog, aki a *Lélekhez* fordul:

Boldogok a *Lélekhez* koldusok, mert övék a mennyek királysága. Hogyan illeszkedik ebben a mondatban a koldus és a *Lélek* szituációja? A koldus *kér a Lélektől*, a koldus a *Lélekhez* *kéressel-kérve fordul*. Ez az utóbbi „zökkenő” nélkül illeszkedik a *Lélekhez* tükör-fordításhoz. Az ilyenmódon „értelmezett fordítás” tehát így hangzik: „Boldogok a *Lélekhez* [*kéressel-kérve forduló*] koldusok...”, vagy a minimális kiegészítésre törekedve: „Boldogok a *Lélekhez* [*forduló*] koldusok...”

Ezzel az is eldőlt, hogy a *Lélekhez* szó nagy kezdőbetűvel értendő: *Lélekhez* formában, és ezen a Szentlelket kell értenünk.<sup>3</sup>

szóbeli közlésére támaszkodom), így a „genitivus qualitatis” jellegű fordítás („*elki*”) sem indokolható nyelvi alapon. Ezért a Máté görög szövegében található *tó pneumatí* alaknak nyelvileg semmiképpen sem felel meg a német és angol nyelvtérületen készült héber újszövetség-fordításokban olvasható ASR] HAI NJJ HRWCh – *asré haaníjjé harúach* héber alak.

<sup>3</sup> Az előző jegyzetben már írtam erről. Hozzáteszem még, hogy a *tó pneumatí* (a *Lélekhez*) kifejezést az Elberfelder fordítás ugyan *im Geist* (*Lélekben*) alakban fordítja, de a ritkán használt lábjegyzetében hozzáteszi: „*a boldog jelleget és állapotot a saját erőnkől képtelenek volnánk elérni, ezt csak a hívők számára a bennük lakó Szent Lélek munkája által valósul meg.*” (Elberfelder Mt 5,3 és a hozzá tartozó jegyzet)

Illeszkedik-e ez a megoldás a mondatpár második feléhez? Ez nem csupán a nyelvi elemzés miatt, hanem a szövegösszefüggés helyes értékelése miatt is nagyon fontos kérdés.

### 2.b. A második mondat szituációja

Vizsgáljuk meg a második mondat szituációját is lépésről lépésre! „*mert övök a mennyek-egék királysága*”. Ezt mindjárt egy kissé magyarosabbá téve: „*mert övök a mennyei királyság*”. Kitől kaphatja meg egy *koldus*, de általában bármelyik ember a *mennyei királyságot*?

Először gondoljuk át, mit is jelent a *mennyei királyság*. – A Miatyánkban így olvassuk, elsősorban a *mennyei királyságra* vonatkozó részeket említve:

Mi Atyánk, ki a mennyekben vagy, szenteltesd meg a Te neved, jöjjön el a Te királyságod, legyen meg a Te akaratod, amint a mennyben, úgy a földön is... és bocsásd meg a mi vétkeinket, miképpen mi is megbocsátunk az ellenünk vétkezőknek, és ne vigy minket kísértésbe, de szabadíts meg a gonosztól; mert Tiéd a királyság, a hatalom és a dicsőség mindörökké! Ámen! (Mt 6,9-15)

Máté evangéliumában Urunk Jézus azonnal hozzáfűzi:

Mert ha az embereknek megbocsátjátok vétkeiket, nektek is megbocsát a ti mennyei Atyátok. Ha azonban nem bocsátotok meg az embereknek, a ti Atyátok sem bocsátja meg a ti vétkeiteket.

Mit jelent a *mennyei királyság*? – Ha nagyon röviden akarom összefoglalni: Isten királyi uralmát, amelyet önként, örömmel, szívvel-lélekkel, aktívan fogadnak el mindazok, akik Atyjuknak szólítják Istent. (Ebben a kommentár-írók többsége egyetért, nem is említek neveket.)

Ki valósítja meg azt, hogy mindenben elfogadjuk a magunk számára Isten királyi uralmát? A szövegösszefüggés alapján *elsősorban Isten* (Mi Atyánk, Urunk Jézus, a Lélek), de *nekiünk is* aktív szerepünk van ebben: Atyánknak kell szólítanunk Istent, szentnek kell tartanunk őt, vágyunk kell a királyi uralmának a megvalósulására a saját életünkben is, azonosulnunk kell az Ő akaratával, meg kell bocsátanunk az ellenünk vétkezőknek (Mt 6), és így tovább. Milyen esetben tudjuk mindezt megtenni? Mikor működik együtt velünk Isten mindebben?

Csakis akkor, ha újjászületünk víztől és Lélektől (Jn 3), ha megmerítetünk Lélekben (Mt 3), ha szeretjük Istent és az embereket (Mk 12; Jn 14), ha Urunk Jézus tanítványává tesszük az összes embert (Mt 28) és így tovább. Összefoglalva: ha *megmardunk az Úr Jézus Krisztusban* (Jn 15). – Ez az összefoglalásom túlságosan rövid és tömör, nagyon sokrétű tartalmat érint, ezért most csak a legfontosabb bibliai szövegekre utaltam. Térjünk vissza kiinduló kérdésünkre!

Kitől kaphatja meg tehát egy *koldus*, – márpedig Isten gazdagságához képest valamennyien koldusok vagyunk – a *mennyei királyságot*? Elsősorban Istentől, a szellemi Istentől, a *Lélektől*. De a fentiekben látuk, hogy csak akkor, ha a koldus a *Lélekhez fordul*.

Ennek alapján megalapozottan állíthatjuk, hogy a mondatpár második félmondatának tartalma-üzenete teljes összhangban van az első félmondatban használt értelmezésünkkel.

### 3. A boldogmondások szövegösszefüggésében

Tágítsuk a szövegösszefüggés határait a Hegyi beszéd boldogmondásainak egészére. Érvényes-e a *címmondat* eddig adott értelmezése az utána következő boldogmondásokban? Állítsuk ismét magunk elé az „értelmezett”, vagyis a fordításra ajánlott mondatpárt:

Boldogok a *Lélekhez [forduló] koldusok*, mert övék a mennyei királyság.

Vegyük hozzá a következő boldogmondásokat! A Károli-fordítás nyelvi pontositott recenzióját idézem (értem ezen azt, hogy a passzív alakokat passzívban hagytam, ugyanis ezek *divinum passivum-ok* (dp), a jövő időket pedig érzékelhetővé tettem):

- (4) Boldogok, akik sírnak, mert ők meg fognak vígasztaltatni (dp).
- (5) Boldogok a szelídek, mert ők fogják örökölni a földet.
- (6) Boldogok, akik éheznek és szomjúhozak az igazságot (dikaioszüné), mert ők ki fognak elégíttetni (dp).
- (7) Boldogok az irgalmasok, mert ők is irgalmaztatni fognak (dp).
- (8) Boldogok a tisztaszívűek, mert ők meg fogják látni Istent.
- (9) Boldogok a békesség-szerzők, mert ők Isten fiainak fognak nevezetni (dp).
- (10-12) Boldogok, akik háborúságot szenvednek az igazságért, mert övék a mennyei királyság.
- (11-12) Boldogok vagytok, ha szidalmaznak és háborgatnak titeket és minden gonosz hazugságot mondanak ellenetek énmiattam. Örüljetek és ör-

vendeztetek, mert a ti jutalmatok bőséges a mennyekben, mert így háborgatták a prófétákat is, akik elöttetek voltak.

Ha átgondoljuk az idézett igeverseket, láthatjuk, hogy végig a „cím-ben” megadott *boldogokról, a Lélekhez [forduló] koldusokról* van szó. Ők valamennyi következő boldogmondás alanyai, de már csak a *boldogok* formájú állítmány utal arra, hogy a *Lélekhez [forduló] koldusokat* milyen újabb és újabb „helyzetekben” mutatja meg Urunk Jézus. A *Lélekhez [forduló] koldusok* a sírók, a szelídek, az igazságot éhezők és szomjúhozók, az irgalmasok, a tisztaszívűek, a békesség-szerzők, a háborúságot szenvedők. És valamennyi mondat-pár második felében ismét csak kivétel nélkül Isten „fogja megoldani” a *Lélekhez [forduló] koldusok* problémáit. Ebből a szempontból ismét kiemelem az itt álló *divinum passivumok* jelentőségét.

Hogyan lehet lefordítani a *divinum passivumot*, ezt a héber-arám-görög bibliai gondolkodásban annyira sokszor és következetesen használt specialitást? Az indoeurópai nyelveknél ez könnyebben megy.<sup>4</sup> A magyarban – az eddigi fordításokra tekintve – megoldhatatlan feladat. Vagy legalábbis annak látszik.

Megkísérlem bemutatni szerény megoldási kísérletemet, de azonnal hozzáteszem, hogy ennél a megoldásnál kikerülhetetlen a fordításhoz csatolt lábjegyzet, vagy valami hasonló. Miért? Mert a bibliafordításnál arra kell törekednünk, hogy egyrészt magyarosan, és már első olvasásra jól értse a szöveget a magyar olvasó, másrészt nem mennék bele szívesen, hogy a magyar olvasó előtt eltűnjék a héber-arám-görög bibliai gondolkodásnak annyira következetesen használt specialitása, a *divinum passivum*.

Lássuk tehát megalapozott, de szerény javaslatomat a *divinum passivum* magyar „megoldására”!

- (3) Boldogok a Lélekhez [forduló] koldusok (szegények), mert [már mostantól] övék a mennyei királyság.
- (4) Boldogok, akik sírnak, mert Isten fogja megvigasztalni őket (*dp*).
- (5) Boldogok a szelídek, mert ők fogják örökölni a földet.

<sup>4</sup> Bár éppen a United Bible Societies *Good News Bible Today's Version* fordítása mutat rá, hogy angol nyelven is érdemes felhívni az Olvasók figyelmét a *divinum passivumok* esetén, hogy ezen *passivumokban* Isten a cselekvő alany, és Ő oldja meg a *Lélekhez (forduló) koldusok* problémáit. (Good Mt 5,3-12)

- (6) Boldogok, akik éheznek és szomjúhozzák az igaz életet (*d*), mert Isten fogja betölteni az ő vágyakozásukat (*dp*).
- (7) Boldogok az irgalmasok, mert nekik is irgalmazni fog Isten (*dp*).
- (8) Boldogok a tisztaszívűek, mert ők meg fogják látni Istent.
- (9) Boldogok a békességet szerzők, mert őket majd a fiainak nevezi Isten (*dp*).
- (10) Boldogok, akiket üldöznek az igaz életük miatt (*d*), mert [már mostantól] övék a mennyei királyság.
- (11) Boldogok vagytok, ha énniattam gyaláznak és üldöznek titeket, és huzodozván minden rosszat beszélnek felőletek.
- (12) Örüljétek és ujjongjatok, mert [már mostantól] bőséges a jutalmatok a mennyben, hiszen így üldözték a prófétákat is tielőtöttek!

Nincsen most idő arra, hogy további szövegösszefüggéseket is elemezzünk, amelyek egyébként nélkülözhetetlenek egy valóban tudományos igényű szövegelemzéshez. De az egész Bibliával való összhangra még egy villanásnyira rá szeretnék mutatni.

#### 4. Az egész Biblia szövegösszefüggésében

*Összhangban* van-e mindez, amit leírtam, *az egész Bibliával*? – Az üzenetcentrikus írásmagyarázat alapvető és perdöntő kérdése ez. Részletes elemzésre ezúttal – időbeli korlátok miatt – nincsen lehetőség. De olvassuk el a TANAK (a héber kánonban található bibliai könyvek) két közismert szövegét, 2Móz 33,13-15-re és a Jer 17,5-8-ra, amelyek már jóval Urunk Jézus előtt és teljesen más szavakkal és szövegkörnyezetben, de lényegében ugyanazt a hatalmas üzenetet fogalmazták meg Isten „progresszív kijelentésének” ószövetségi fázisában:

(Mózes így szólt az ÚRNAK:) Most azért ha kedvet találtam szemeid előtt, mutasd meg nékem a te útadat, hogy ismerjelek meg téged, hogy kedvet találhassak előtöted. És gondold meg, hogy e nép a te néped. És monda: Az én orczáam menjen-é veletek, hogy megnyugtassalak? Monda néki Mózes: Ha a te orczád nem jár velünk, ne vígy ki minket innen. (2Móz 33,13-15)

Így szól az ÚR:

Átkozott, aki emberben bízik, és testre épít,  
az ÚRtól azonban eltávolodik a szíve,  
mert olyanná lesz, mint bokor a pusztában,  
nem éri meg, hogy jönnö valami jó,  
hanem csak tengődik a száraz sivatagban,



a terméketlen és lakhatatlan földön.  
 De áldott, aki az ÚRban bízik,  
 kinek szilárd bizodalma van az ÚRban,  
 mert olyanná lesz, mint a víz mellé ültetett fa,  
 mely a folyó felé ereszti gyökereit,  
 és nem fél, ha hőség jön, mert üde zöld marad;  
 a száraz esztendőben sem retteg,  
 s nem szűnik meg gyümölcsöt teremni.  
 (Jer 17,5-10)

## IRODALOMJEGYZÉK

### A bibliafordítások

- CSIA Lajos Újszövetség-fordítása. [H. n.], Univerzális Bibliaiskola, 1978.  
*Elberfelder Bibel in Scofield Bibel*. Wuppertal, 1967, 1995<sup>3</sup>.  
*Good News Bible – Today's Version*. Glasgow, United Bible Societies, 1977.  
*Ha-Berit Ha-Hadashah*. Jerusalem, The Bible Society in Israel, 2000.  
*Károli Biblia*. 1908-as revideált kiadás. Budapest, Magyar Biblia Tanács, 1994.  
*Master Study Bible (with a New American Standard, 1959)*. Holman Bible Publishers – Kirkbride Bible Company, 1926<sup>1</sup>, 1981<sup>9</sup>.  
 STERN, David H.: *Jewish New Testament. A translation of the New Testament that expresses its Jewishness*. Jerusalem. [1989]  
*Vulgata*. Desclée et Socii, 1956.

### A felhasznált irodalomból

- ALMÁSI Tibor: *Máté evangéliuma*. Budapest, 1989.  
 BOLYKI János: A boldogmondások. In: *Theológiai Szemle*, 33 (1990) 321-328.  
 BOLYKI János: Az újszövetségi írásmagyarázat elvei, módszerei és példái. Budapest, 1998.  
 HAGNER, Donald A.: *Matthew 1-13*. In: *Word Biblical Commentary, Volume 33 – CD* (Nelson Publishing) – Dallas, 1993.  
 KÓKAI NAGY Viktor: *A hegyi beszéd*. (Questiones theologiae 1.) Budapest, 2007.  
 SCHMID, Josef: *Das Evangelium nach Matthäus*. Leipzig, 1956.  
 SCHIWY, Günther: *Weg ins Neues Testament. Kommentar und Material*. Würzburg, Echter-Verlag. Bd. I. Matthäus - Markus - Lukas [1965], Bd. II. Johannes - Apostelgeschichte [1966]; Bd. III. Paulusbreife [1968]  
*Scripture Text (NAS) - References - Concordance - Encyclopedia - Bible study*. Nashville, Holman Bible Publishers – 2392  
 VARGA Zsigmond József: *Máté evangéliumának magyarázata*. In: Jubileumi Kommentár, III. kötet. [Pl.:] Budapest, Kálvin János Kiadó, 1995.



# Az Anonim Alkoholisták programjának bibliai háttere\*

MADÁCSY JÓZSEF

239

Az Anonim Alkoholisták (Alcoholics Anonymous, A.A.) önmagukról alkotott meghatározásuk szerint „olyan férfiak és nők közössége, akik megosztják egymással tapasztalataikat, erejüket és reményüket azért, hogy megoldhassák közös problémájukat, és segíthessenek másoknak felépülni az alkoholizmusból. A tagság egyetlen feltétele az ivással való felhagyás vágya. Az A.A.-tagság nem jár illetékkal vagy díjjal, mi önellátók vagyunk saját hozzájárulásainkból. Az A.A. nem szövetséges semmiféle szektával, felekezettel, szervezettel vagy intézménnyel, nem politizál; nem kíván semmiféle vitába bocsátkozni, nem támogat, és nem ellenez semmilyen ügyet. Elsődleges célunk józannak maradni, és segíteni más alkoholisták józanodását.”<sup>1</sup>

A fent olvasható magvas definíció hosszú fejlődés, az A.A. ma már történetinek mondható formálódásának eredménye, amely az alkoholizmusból e módszerrel felépülők ezreinek tapasztalatait sűríti magába. A meghatározás minden egyes szavának története van, bármelyiknél hosszan elidőzhetnénk, ehelyütt azonban, néhány rövid bevezető utalást követően, kizárólag az A.A. és a kereszténység kapcsolatára összpontosítunk. Az A.A. közössége 1935-ben jött létre az USA-ban, az Ohio államban található Akron városában – bár ezt a nevet csak később, 1939-ben nyerte el. Alapítása két alkoholista, Bill W. és Dr. Bob S.

---

\* A konferencia-előadás és az alapját képező jelen tanulmány a K 68619-es számú OTKA pályázat támogatásával készült.

<sup>1</sup> *Léptérről Léptésre*, 2009/6. 1.

személyéhez köthető, akik felismerve, hogy az orvostudomány tehetetlen alkoholproblémájuk kezelésében, az alkoholizmusból való felépülés új módszerét kezdték el alkalmazni. A felépülési program magva 1938 decemberére a Bill által papírra vetett ún. tizenkét lépésben kristályosodott ki. A tizenkét lépéses módszer sikeresnek bizonyult, azóta világszerte elterjedt, s túlterjedve a józanodó alkoholisták körén, mintává vált más szenvedélybetegségben szenvedők önszolgáltató közösségei számára is. Mint a közösség neve is mutatja, tagjait névtelenség rejti, ebből következően az A.A. tagok létszámáról csak becsléseink vannak. A new yorki Általános Szolgálati Iroda szerint az A.A. világszerte 2.085.125 tagot számlál.<sup>2</sup> A közösség magyarországi meetinglistájából származó viszonylag megbízható adat szerint hazánkban jelenleg 120 A.A. csoport működik,<sup>3</sup> vélhetően 1000 és 2000 fő közötti taglétszámmal.

Az A.A. szerint az alkoholizmus nem bűn vagy gyengeség, hanem gyógyíthatatlan, súlyosbodó és halálos betegség, amely két összetevő – fizikai szinten allergiához hasonlítható alkohol-érzékenység, mentális szinten pedig megszállottság – kombinációjaként áll elő.<sup>4</sup> A betegség – bár gyógyíthatatlan – teljes absztinencia, illetve a közösség által ajánlott spirituális elvek gyakorlása révén tünetmentessé tehető. Az A.A. gyógyíthatatlanság alatt lényegében azt érti, hogy ha az alkoholizmus egyszer már kifejlődött valakiben, bármilyen hosszú ideig is tartózkodik az alkoholfogyasztástól, soha többé nem lesz képes a mértékletes, szociális ivásra. Az alkoholproblémának a fizikai és mentális szinteken túlmenően létezik egy harmadik, spirituális szintje is. „Önzés – én-központúság! Úgy gondoljuk, ez minden bajunk gyökere.” – olvashatjuk a „Nagykönyvben”,<sup>5</sup> majd két lappal hátrébb még egyértelműbb megfogalmazással találkozhatunk: „nem csupán mentálisan és fizikailag voltunk betegek, hanem lelkileg [az erede-

<sup>2</sup> *Alcoholics Anonymous*, 2009.

<sup>3</sup> <http://www.anonimalkoholistak.hu> (Letöltés: 2009. június 15.)

<sup>4</sup> *Alcoholics Anonymous*, 1992. 7. – Az A.A. nagy szerepet játszott az alkoholizmus betegségkoncepciójának múlt századi elterjedésében. Az elképzelést Bill orvosától, dr. William Silkworthtól vette.

<sup>5</sup> *Alcoholics Anonymous*, 1994: 59. – Az A.A. tagok „Nagykönyvnek” nevezik a közösség *Anonim Alkoholisták – Az alkoholizmusból felépült sok ezer férfi és nő története* címet viselő, magyar nyelven először 1990-ben megjelent alapművét. Jelen tanulmányban az 1994-es magyar nyelvű kiadást idézzük.

ti szövegben: spiritually] is.”<sup>6</sup> Az absztinencia fogalmán belül megkülönböztetendő két, minőségében teljességgel különböző állapot: a szárazság, illetve a józanság. A szárazság olyan absztinens állapot, amelyet önerőből ér el az alkoholista, s amelyet görcsös erőfeszítés, neheztelés és önsajnálát – vagyis az „alkoholista mentalitás” továbbélése – jellemez, s amely legtöbbször az aktív alkoholizmusba való visszaeséssel végződik. A józanság ezzel szemben nem pusztán a nem-ivás negatív állapota, hanem pozitív, tartós, az ivás kényszerétől mentes, szabad, lelki fejlődést hozó állapot. Mivel az alkoholizmus kontrollvesztéssel jár, az A.A. szerint a józanság az esetek túlnyomó többségében nem érhető el önerőből, hanem csak valamilyen, az egyén által szabadon értelmezett Felsőbb Erő segítségével. Ahogy az alkoholistát egy nála nagyobb erő – az alkohol – győzte le, a megszabadulás is egy az egyén erejét meghaladó hatalom révén lehetséges. Az A.A. felépülési programjának célja természetesen nem a szárazság, hanem a józanság elérése, melynek gyakorlati programját Bill a már említett tizenkét lépésben foglalta össze:

- (1) Beismertük, hogy tehetetlenek vagyunk az alkohollal szemben –, hogy életünk irányíthatatlanná vált.
- (2) Eljutottunk arra a hitre, hogy egy nálunk hatalmasabb Erő helyreállíthatja lelki egészségünket.
- (3) Elhatároztuk, hogy akaratunkat és életünket *a saját felfogásunk szerinti* Isten gondviselésére bizzuk.
- (4) Félelem nélkül mélyreható erkölcsi leltárt készítettünk magunkról.
- (5) Beismertük Istennek, magunknak és egy embertársunknak hibáink valódi természetét.
- (6) Teljességgel készen álltunk arra, hogy Isten megszabadítson bennünket mindezekről a jellemhibáktól.
- (7) Alázatosan kértük őt hiányosságaink felszámolására.
- (8) Listát készítettünk mindazokról, akiknek valaha kárára voltunk, és hajlandóvá váltunk mindnyájuknak jóvátételt nyújtani.
- (9) Közvetlen jóvátételt nyújtottunk nekik, ahol lehetséges volt, kivéve, ha ez sérelmes lett volna rájuk, vagy másokra nézve.

<sup>6</sup> *Alcoholics Anonymous*, 1994. 61.

(10) Folytattuk a személyes leltár készítését, és haladéktalanul beismertük, amikor hibáztunk.

(11) Igyekeztünk ima és meditáció útján elmélyíteni tudatos kapcsolatunkat a saját felfogásunk szerinti Istennel, csak azért imádkoztunk, hogy felismerjük velünk kapcsolatos akaratát, és hogy legyen erőnk a teljesítéséhez.

(12) E lépések eredményeként spirituális ébredést éltünk át, megpróbáltuk ezt az üzenetet alkoholistákhoz eljuttatni, és ezeket az elveket életünk minden dolgában érvényre juttatni.<sup>7</sup>

A program lényegi mozzanatai tehát:

- az alkohollal szembeni tehetetlenség elismerése és egy Felsőbb Erőnek történő önátadás (1-3. lépés);
- önvizsgálat (4. lépés);
- a jellemhibák megvallása és törekvés azok kiküszöbölésére (5-7. és 10. lépés);
- másoknak okozott károk jóvátétele (8-9. lépés);
- ima és meditáció a Felsőbb Erővel való kapcsolat elmélyítése, akaratának felismerése és teljesítése érdekében (11. lépés);
- üzenetátadás (12. lépés).

A tizenkét lépés szövegében feltűnő az Isten, a gondviselés és az ima szavak használata, azt a látszatot keltve, mintha vallásos programról lenne szó. Mindenekelőtt le kell azonban szögeznünk: az A.A. nem tartja magát vallási szervezetnek, s programját nem tekinti vallásos programnak. Egyrészt, mint a fenti meghatározásban olvasható, nem kötődik semmilyen vallási felekezethez, másrészt nem kívánja meg tagjaitól – és nem is ellenzi –, hogy vallásos hittel rendelkezzenek. „Az alkohol nincs tekintettel személyekre”,<sup>8</sup> így az A.A., mivel üzenetét lehetőség szerint bármely „szenvédő alkoholistához” el akarja juttatni – akik között egyaránt találhatóak vallásos és nem vallásos emberek –, világnézetileg semlegesnek vallja magát, s tagjai vallásosságát, ateiz-

<sup>7</sup> Lépésről Lépésre, 2009/6: 2. – A tizenkét lépést az A.A. fordítási szolgálata által jóváhagyott egységes változatban idézzük, amely a *Nagykönyv* 56. oldalán megjelenő szöveghez képest kisebb korrekciókat tartalmaz.

<sup>8</sup> *Alcoholics Anonymous*, 1994. XXIII.

musát, agnoszticizmusát vagy bármiféle hitét és hitetlenségét magánügynek tekinti. Ezt a semlegességet hivatott kifejezni a gyakran használt „saját felfogásunk szerinti Isten” illetve az ennek szinonimájaként megjelenő „Felsőbb Erő” kifejezés. Az A.A. tagok számára a Felsőbb Erő nem szükségképpen transzcendens isteni lény. Éppúgy lehet maga az A.A. közössége,<sup>9</sup> mint bármely vallás istene, vagy bármi, amit a józanodó Felsőbb Erőnek gondol. A Felsőbb Erő kilétére vagy mibenlétére vonatkozó egyetlen erős kritérium, hogy a józanodó ne önmagát tekintse annak – ez tökéletesen érthető, hiszen máskülönben a program alapját képező első három lépés értelmetlen lenne.

Természetesen nem vitatjuk az A.A. önértelmezését, azonban nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a tényt, hogy nemcsak a tizenkét lépés szövegében, hanem a „Nagykönyv”, vagy a *Tizenkét lépés és tizenkét hagyomány* című alpművek lapjain sok helyen ott találjuk a mindenható és gondviselő Istent, a hitet, az Istenre való ráhagyatkozást és számtalan más nyomot, amely az A.A. programját ért mély keresztény hatásról tanúskodik. Hasonlóképpen, legalább utalnunk kell arra, hogy az A.A. közösséget és programját számos szociológus, pszichológus és antropológus valamilyen módon „vallásként” értelmezte.<sup>10</sup> E tények és a fenti önértelmezés feszültségének, vallás avagy nem vallás dilemmájának megértése érdekében a következőkben felidézünk néhány epizódot az A.A. történetéből.

Először is vegyük sorra azokat az eseményeket, amelyek révén az A.A. közössége és programja kapcsolatba hozható a vallással, és elsősorban a kereszténységgel. Érdekes adalékkal szolgál, hogy már önmagában az a tény, hogy a program tizenkét lépésből áll, asszociációkat kelthet. Bill a következőképpen emlékezik vissza a tizenkét lépés keletkezésére: „megszámoltam az új lépéseket. Tizenkettőt tettek ki. Ez a szám valahogy jelentőségteljesnek tűnt. Minden különösebb ok nélkül az apostolokkal hoztam kapcsolatba őket.”<sup>11</sup> – De térjünk vissza a történet elejére. Bill mindig hangsúlyozta, hogy az A.A. előtörténete Carl Gustav Jung szavaival indult. Jung 1931 táján kezelésben részesítette az akkor Európában tartózkodó alkoholistát, Row-

<sup>9</sup> *Alcoholics Anonymous*, 1995. 28.

<sup>10</sup> KURTZ 1991, 176.

<sup>11</sup> *Alcoholics Anonymous*, 2003. 161.

land H.-t, akit a terápiát követő visszaesése után végül azzal indított útjára, hogy orvosi szemmel nézve reménytelen eset, illetve ha van remény, az csak egy mélyreható „spirituális vagy vallási élmény”, egy „valódi megtérés” lehet. Jung megállapításait maga Bill W. idézi fel Junghoz írt levelében.<sup>12</sup> Jung Billnek írt válaszában fogalmazta meg híressé vált gondolatait: „[Rowland H.] alkohol iránti sóvárgása létezésünk teljesség iránti spirituális szomjúságának, középkori nyelvvezetellel szólva az Istennel való egyesülésnek alacsonyabb szintű megfelelője volt.<sup>13</sup> (...) Látja, az Alkohol latinul „spiritus”, és ugyanaz a szó éppúgy használatos a legmagasabb vallási tapasztalatra, mint a leglealjasítóbb méregre. A segítséget jelentő formula tehát: spiritus contra spiritum.”<sup>14</sup> Rowland H. a maga megtérését és kijózanodását az akkoriban virágzó és világszerte terjedő Oxford Csoport nevű keresztény mozgalomban találta meg. Rowland ezt követően szerepet játszott Bill régi barátja, Ebby T. megtérésében és időleges kijózanodásában. Ebby 1934 novemberében látogatott el Billhez. Ebby tapasztalatairól szóló beszámolója, kijózanodásának tagadhatatlan ténye a tételes vallásokkal szembeni fenntartásai ellenére is elvitte Billt az Oxford Csoport néhány gyűlésére, s végül arra indította, hogy a reménytelenségbe fulladt próbálkozások után ismét megpróbálja abbahagyni az ivást, s bevonuljon – ezúttal utolsó – kórházi kezelésére. Az elvonas kínjai közben sorsfordító erejű istenélményben volt része, ami, mint vallotta, megszabadította iváskényszerétől. Kórházi kezelését követően csatlakozott az akkor Samuel Shoemaker episzkopális lelkész vezette new yorki Oxford Csoporthoz. Shoemaker tanítása

<sup>12</sup> Bill WILSON’S Letter To Dr. Carl Jung, Jan 23, 1961.

<sup>13</sup> Jung itt lábjegyzetben utal a 42. Zsoltár első (magyar fordításban második) versére: „Ahogyan a szarvas kívánczik a folyóvízhez, úgy kívánczik hozzád a lelkem, Istenem!”

<sup>14</sup> Dr. Carl JUNG’S Letter To Bill Wilson, Jan 30, 1961. – A keresztény tradícióban a latin *spiritus* a legmagasabbrendű lelket vagy szellemet jelenti, amely egyaránt jelölheti az isteni lelket, azaz a Szentlelket, illetve az emberi léleknek azt a részét, amelyet a Gen 2,7 leírása szerint maga Isten lehelt az emberbe. Jung formulája az általa is jelzett szóazonosság miatt elvileg kétféleképpen fordítható: „(Szent)Lélek(kel) a szesz ellen.” vagy „Szesz(szel) a lélek ellen.” Bár a szójáték mindkét irányba kitűnően működik, a szövegösszefüggésből világos, hogy Jung az előbbi jelentésre gondol. Jung híres mondata – amint erre Hubai Péter felhívta a figyelmemet – kapcsolatba hozható az első pünkösd leírásával: az ApCsel 2,13-17 szerint a jeruzsálemi sokaságban egyesek úgy vélték, hogy az apostolok „Édes bortól részegedtek meg.”, holott a Szentlélek töltötte be őket.



döntő hatással volt a vallásilag korábban teljesen képzetlen Billre. E hatás tovább erősödött 1935 nyarán, amelyet Bill Dr. Bobnál, az A.A. társalapítójánál és feleségénél töltött Akronban. Bill akroni vendéglátói szintén az Oxford Csoport tagjai voltak, s nála jóval mélyebb vallási ismeretekkel rendelkeztek. A két társalapító lelkes egymásra találásának időszakában, az alkoholisták bővülő, egymást segítő hálózatának tervezetése közepette Bill rengeteget tanult vendéglátóitól a keresztyény tanításról és a Bibliáról. Bill visszaemlékezése szerint a reggelek közös áhítattal, útmutatás-kéréssel és bibliaolvasással teltek. Mint megjegyzi: „Jakab volt a kedvencünk”.<sup>15</sup> A későbbi „akroniták”, vagyis az Akronban csoportosuló józanodók, minthogy a „Nagykönyv” 1939-ig nem létezett, a kezdeti években a Bibliát tekintették alapvető olvasmányuknak, s Jakab levele, a Hegyi beszéd és az 1Kor 13 különös jelentőséggel bírt számukra.<sup>16</sup> Az akroniták közül néhányan egyenesen azt javasolták, hogy nevezzék Jakab Klubnak az akkor még névtelen közösséget.<sup>17</sup> Az Egyesült Államokban a legtöbb A.A. gyűlésen a mai napig elmondják a Miatyánkot.<sup>18</sup> Bill szeptemberi hazatérése után az időközben mellé szegődő józanodókkal együtt még két évig a new yorki Oxford Csoport keretei között tevékenykedett. A kezdeti formálódás időszakában tehát az A.A. mindkét összejtje, az akroni és a new yorki csoport is az Oxford Csoport részeként működött és fejlődött, s ekkor érte legerőteljesebben a már említett keresztyény hatás. A tizenkét lépés lényegében az Oxford Csoport spirituális elveinek alkoholisták igényei alapján átdolgozott adaptációja. Bill visszaemlékezése szerint „a korai A.A. az önvizsgálatról, a jellemhibák beismeréséről, az okozott károkért nyújtott jóvátételről és a másokkal végzett munkáról szóló elképzeléseit egyenesen az Oxford Csoporttól és közvetlenül Sam Shoemakertől, korábbi amerikai vezetőjüktől vette, és sehonnan máshonnan.”<sup>19</sup>

Az Oxford Csoportot Frank Buchman lutheránus lelkész alapította 1921-ben Első Századi Keresztyény Közösség néven. A mozgalom

<sup>15</sup> *Alcoholics Anonymous*, 1980. 71.

<sup>16</sup> *Alcoholics Anonymous*, 1980. 96.

<sup>17</sup> *Alcoholics Anonymous*, 1980. 71.

<sup>18</sup> Magyarországon és a világ sok más táján ez nem jellemző, ehelyett az ún. Békeimát szokás elmondani.

<sup>19</sup> *Alcoholics Anonymous*, 2003. 39.

követői – mint eredeti neve is mutatja – a keresztény életvitel gyökereihez kívántak visszatérni, átadták életüket Istennek, és a Szentlélek közvetlen útmutatásaira bízták magukat. Nem tartották magukat önálló vallási felekezetnek, nem fejtettek ki saját teológiai tanokat. Működésüket különböző keresztény egyházakon belül fejtették ki világszerte, New Yorkban például a Kálvária Episzkopális Egyház égisze alatt tevékenykedtek. Pál Rómaiakhoz írt levele nyomán kialakított elképzelésük szerint minden ember bűnös, s ebből megszabadulni csak Isten segítségével lehet. A bűntől megszabadult, spirituálisan újjászületett, „megváltozott élet” vezérelve az 1. táblázatban alább látható „négy abszolút”. A „megváltozott élet” elérése és fenntartása a „procedúrák” szerint a bűnök megvallása (megosztás) és jóvátétele, az Istennek történő önátadás, akaratának követése és az üzenet továbbadása (megosztás) révén lehetséges. Isten akaratának követése az „útmutatás” alapján történt, melyet a megváltozottak hitük szerint közvetlenül Istentől vettek át, általában a reggeli imát követő elcsendesedés alatt.<sup>20</sup> Távlati céljuk az volt, hogy önmaguk megváltozásával és mások változásának elősegítésével az irányítás végül globális szinten visszakerüljön Istenhez, s így közreműködjenek a bűntől megrontott világ Krisztus általi helyreállításában. Buchman úgy vélte, ennek leghatékonyabb eszköze, ha a világ vezetőinek, befolyásos embereknek próbálják átadni az üzenetet.

A „Négy Abszolút”	Az „Öt Procedúra”
abszolút becsületesség abszolút tisztaság abszolút önzetlenség abszolút szeretet	önátadás Istennek útmutatás útmutatás ellenőrzése jóvátétel megosztás

1. táblázat. Az Oxford Csoport által követett spirituális életvitel legfontosabb elemei

Az A.A. programjának valamennyi lépése, mint a 2. táblázatból látható, az Oxford Csoport spirituális elveiből származtatható.

<sup>20</sup> KURTZ 1991, 28, 49; The Layman With a Notebook 1933, 8-9.

Oxford Csoport programelemek		A.A. programelemek
önátadás Istennek	→	az alkohollal szembeni tehetetlenség elismerése és egy Felsőbb Erőnek történő önátadás (1-3. lépés)
abszolút becsületesség	→	önvizsgálat (4. lépés)
megosztás abszolút tisztaság	→	a jellemhibák megvállása és törekvés azok kiküszöbölésére (5-7. és 10. lépés)
jóvátétel	→	másoknak okozott károk jóvátétele (8-9. lépés)
útmutatás	→	ima és meditáció, a Felsőbb Erővel való kapcsolat elmélyítése, útmutatásának és segítségének kérése (11. lépés)
abszolút önzetlenség abszolút szeretet megosztás	→	üzenetátadás (12. lépés)

2. táblázat. Az Oxford Csoport elveinek hatása az A.A. programjára

További, az A.A. és a kereszténység kapcsolatát mutató események említhetők a nagyrészt Bill tollából származó „*Nagykönyv*” megjelenését (1939) közvetlenül megelőző időszakból. Úgyelve a keresztény tanítással való összhangra, nem hivatalos úton kétszeresen is ellenőriztették a kéziratot. A híres protestáns prédikátor, Dr. Harry Emerson Fosdick teljes meglepéssel és helyesléssel küldte vissza a szöveget, s hasonlóképpen reagált a Katolikus Egyház New Yorki Érseki Kiadói Bizottsága is, bár utóbbi tett néhány apróbb szerkesztési, és egy tartalmi vonatkozású változtatási javaslatot. Bill élettörténetében ma azt olvashatjuk a józan életről, hogy „Legtöbben úgy érezzük, hogy nem kell tovább keresnünk az Utópiát. Már elértük, itt és most.”<sup>21</sup> A javítatlan kéziratban az „Utópia” helyén még a „mennyek országa” kifejezés szerepelt. Ismerve a keresztény apologeták pogányokkal folytatott évszázadokon át tartó vitáit, a legkevésbé sem meglepő, hogy a Bizottság a „mennyek országa” helyett az „Utópia” szó használatát javasolta.<sup>22</sup> Úgy tűnik, Bill a későbbiekben is megtartotta szokását, ugyanis az A.A.-ban felépült John C. Ford jezsuita moráltheológust kérte fel a szintén általa írt *Tizenkét lépés és tizenkét hagyomány* (1952), illetve *Az A.A. felnőtt korba*

<sup>21</sup> *Alcoholics Anonymous*, 1994. 16.

<sup>22</sup> KURTZ 1991. 75.

lép (1957) című könyvek szerkesztésére. Bill egyéb szállal is kötődött a jezsuitákhoz: Edward Dowling atya Billnél tett látogatása 1940 telén egy húsz éves, az atya haláláig tartó barátság kezdetét jelentette. „Ed atya” hívta fel Bill figyelmét a „Nagykönyv” tizenkét lépése és a Szent Ignác *Lelkigyakorlatok* című művében leírt spirituális praxis közötti hasonlóságra. Bill azon az estén beszámolt későbbi lelki tanácsadójának „dühéről, kétségbeeséséről és növekvő frusztrációjáról”. Billre, és rajta keresztül az A.A.-ra nagy hatással volt az atya Máté 5,6-ra<sup>23</sup> alapozott, mély átértékelést hordozó válasza, hogy ne várjon meglepedést ebben az életben, hanem fogadja úgy az „isteni elégedetlenséget”, mint amely fontos inspiráló és motiváló erőt jelent Isten választottjai számára.<sup>24</sup> Végül ne feledkezzünk meg arról sem, hogy Bill 1947-ben instrukciókat kapott Fulton Sheen püspöktől a katolikus egyház tanításáról. Billt mélyen megérintette a katolicizmus misztikája, olyannyira, hogy kis híján megtért a Katolikus Egyházba – bár ezt a lépést végül nem tette meg, tartva attól, hogy kedvezőtlenül hatna az A.A.-ra. Ezen túlmenően más is zavarólag hatott Billre: a pápai tévedhetetlenség, vagy a szentségek hatékonysága melletti kategorikus teológiai érvelés – s általában véve a szervezett vallások gyakori kizárólagosság-igénye – Bill számára elfogadhatatlan volt.

Ezzel vissza is kanyarodtunk azokhoz a tényezőkhöz, amelyek az A.A.-t elválasztják a (keresztény) vallástól. Minden bizonnyal hamis képet festenek az A.A.-ról, ha csak a keresztény hatásokról beszélnek, s arról nem, milyen pontokon különbözik az A.A. „filozófiája” a keresztény tanítástól.<sup>25</sup> Mindenekelőtt nem feledkezhünk meg arról a körülményről, hogy az A.A. formálódásának kezdeti időszakában még élénken élt az alig néhány éve, 1933-ban véget ért szesztilalom korszakának emléke. E korszakot az alkoholizmus mint „bűn”, „gyengeség” vagy „züllöttség” vallási és morális alapon történő elítélésének tetőzdéseként, s e vélekedés törvényi erőre emelkedéseként jellemezhetjük. Nem csoda, ha az alkoholisták egy része hallani sem akart semmiféle vallásról vagy egyházzal. Hozzávehetjük ehhez a „Nagykönyv” jellemzését az átlagos alkoholistáról, aki nehezen viseli, ha prédikálnak neki.

<sup>23</sup> „Boldogok, akik éheznek és szomjaznak az igazságra”.

<sup>24</sup> *Alcoholics Anonymous*, 1984. 242-243.

<sup>25</sup> Vö.: KURTZ 1991, 50-52.

E vallási-morális elítélésre adott válaszként fogalmazódott meg az A.A. fent ismertetett betegségkonceptiója: az A.A. kerüli a bűn fogalmának használatát, ahogy isteni büntetésről, poklóról és kárhozatról sem beszél; ezek helyett betegségről, illetve az annak végállomásán bekövetkező örületről és halálról olvashatunk. Éppígy nem találhatjuk meg az A.A. irodalmában Jézus nevét sem. Mint említettük, az Isten szó igen gyakran felbukkan a „Nagykönyv” lapjain, azonban minél előrébb haladunk az időben, annál gyakrabban a kulturálisan kevésbé meghatározott, nagyobb egyéni értelmezési szabadságot engedő Felsőbb Erő kifejezéssel<sup>26</sup> találkozunk az A.A. kiadványaiban. Ami az Oxford Csoport és a benne működő „alkoholista csapat” – ahogy a még névtelen A.A. tagjai magukat nevezték – viszonyát illeti, viszonylag gyorsan feszültségek keletkeztek. A kevésbé vallásos, inkább liberális new yorki csoport 1937-ben, az erősen vallásos akroniták pedig 1939-ben szakítottak az Oxford Csoporttal. A new yorki Oxford Csoport már kezdettől helytelenítette, hogy az „alkoholista csapat” nemigen törődik mással, mint az alkoholisták megmentésével – bár azt el kellett ismerniük, hogy ezt rendkívüli buzgalommal tették. Az Oxford Csoport és az „alkoholista csapat” között további ellentétet szült, hogy míg az egyik a befolyásos embereket célozta meg, a másik a társadalom talajvesztett tagjaival foglalkozott. Billt és alkoholista barátait ugyanakkor az Oxford Csoport tagjainak vallásos buzgalma zavarta. Különösen nyomasztó volt számukra az „abszolút” szó használata. Ez alapján érthető leginkább a „Nagykönyvben” a tizenkét lépés leírását közvetlenül követő bekezdés: „Nem vagyunk szentek. A lényeg az, hogy hajlandók vagyunk lelkiekben fejlődni. Az itt lefektetett elvek a fejlődés felé vezetnek. Lelki fejlődésre, nem pedig tökéletességre törekszünk.”<sup>27</sup> Bill úgy gondolta, s ezt számos alkoholistával folytatott beszélgetése alátámasztotta, hogy az erős vallási és erkölcsi követelmények sok kiutat kereső alkoholistát elijesztenének az A.A. közösségtől. További problémát jelentett, hogy az Oxford Csoport az 1930-as évek második felétől egyre kevésbé maradt meg a meghitt, kiscsoportos találkozások keretei között, ehelyett sűrűsödtek a látványos tömegrendezvények, a nagyszámú hallgatóság

<sup>26</sup> A kifejezést az A.A. az Oxford Csoport közvetítésével William JAMES *The Varieties of Religious Experience* (A vallási élmény változatai) című művéből vette át.

<sup>27</sup> *Alcoholics Anonymous*, 1994. 57.

előtt elmondott tanúságtételek. A nyilvános szereplés többszörösen is riasztó volt az alkoholisták számára: egyrészt a kényszeres ivásból alig kilábaló középosztálybeliek renoméjának túlságosan sokat ártott volna, ha az alkoholizmus stigmáját nyíltan magukra veszik, másrészt a nyilvános szereplések azzal fenyegettek volna, hogy szemben haladva az A.A. számára rendkívül fontos alázat gyakorlásával, felébresztik az alkoholista egót, ami az aktív alkoholizmusba való visszaesést eredményezheti. Az A.A. más utat választott: mint a tizenegyedik és tizenkettedik hagyományban olvasható, a nyilvánossághoz való viszonyában a reklám és hírverés helyett a vonzerőre alapoz, s hagyományai spirituális alapjává a névtelenséget teszi meg.<sup>28</sup> És végül, amint arra már utaltunk, akár az Oxford Csoport zászlaját tűzte volna ki az A.A., akár valamely vallását, azzal elriasztotta volna magától más felekezetek potenciális A.A. tagjait, ellenkezve célkitűzésével, hogy bármely alkoholistának segítő kezet nyújtson, vallásra és világnézetre való tekintet nélkül. Ismeretes például Bill aggodalma amiatt, hogy a Katolikus Egyház az Oxford Csoport elítélésére készül,<sup>29</sup> aminek eredménye az lett, hogy az Oxford Csoport neve a „Nagykönyv” első kiadásában egyetlen alkalommal sem fordul elő: az A.A. programjára gyakorolt óriási hatásának nyilvános elismerésére csak később került sor.

Billnek nemcsak a lehetséges A.A. tagok vallási és világnézeti sokszínűségére volt gondja, hanem a már meglévő tagság növekvő különbözőségeire is. A „Nagykönyv” második kiadásának (1955) előszava szerint „vannak közöttünk katolikusok, protestánsok, zsidók, hinduk, elszórtan mohamedánok és buddhisták is.”<sup>30</sup> A sokféleség skálája 1938-39-ben, a „Nagykönyv” első megjelenését közvetlenül megelőző időszakban természetesen még nem volt ilyen széles, azonban már ekkor jelen voltak olyan különbségek, amelyek hatására felvetődött Billben azon probléma gondolata, hogy a közösséget egységben kell tartani,<sup>31</sup> s amelyek ráadásul magát a tizenkét lépést és a „Nagykönyv”

<sup>28</sup> *Lépésről Lépésre*, 2009/6. 36.

<sup>29</sup> KURTZ 1991, 47.

<sup>30</sup> *Alcoholics Anonymous*, 1994. XXIII.

<sup>31</sup> Ez a kérdés idővel kardinális jelentőségűvé nőtte ki magát, s az A.A. közösség egészének működési elveire vonatkozó ajánlások – az ún. tizenkét hagyomány – közül az első helyre került: „Közös boldogulásunk álljon az első helyen, személyes felépülésünk az A.A. egységétől függ.” – *Lépésről Lépésre*, 2009/6. 36.

formálódó szövegét illetően is vitahelyzetet teremtettek. Ne feledjük, eleve törésvonalat képezett az, hogy a new yorkiak ekkora már kiváltak az Oxford Csoportból, míg az akroniták még nem. A vita során három tábor rajzolódott ki. Az akroniták és még néhány tag konzervatív álláspontot képviselt: „a könyv legyen keresztény a szó doktrinális értelmében.” A new yorkiak többségét alkotó liberálisok úgy vélték, hogy a legtöbb tag hisz valamilyen istenségben, így az „Isten” szó használatát nem kifogásolták, azonban minden egyéb teológiai természetű állítást elleneztek. „Spiritualitás: igen. De vallás: az nem – *határozottan* nem.” Végül akadt még néhány „radikális baloldali” – az ateisták és agnosztikusok –, akik az „Isten” szót törölni kívánták a szövegből, s inkább egyfajta pszichológiai művet képzeltek el. Úgy vélték, ez vonzhatja a közösségbe a legtöbb embert, s ha már bent vannak, ki-ki eldöntheti, hogy akarja-e Istent, vagy sem. A nehezen csituló vitában Bill játszotta a mérleg szerepét, s visszaemlékezésében örömmel konstataulta, hogy a vitában tulajdonképpen a „csoport-lelkiismeret” lépett működésbe, hogy a lehető legelfogadhatóbb és leghatékonyabb könyv szülessen meg.<sup>32</sup> Magából a szövegből úgy tűnik, hogy bár a könyv az ateistákhoz és agnosztikusokhoz is szól, egészében véve „jobbközepes” szemléletű lett, valahol a konzervatív és liberális álláspontok között, a liberálishoz közelebb. A „*Nagykönyv*” még nem kínálja fel azt az alternatívát, hogy a Felsőbb Erőnek nem feltétlenül kell valamely „saját felfogás szerinti Istennek” lennie, hanem az A.A. közössége is lehet. A „*Nagykönyv*” szerint az alkoholistán emberi hatalom nem segíthet. Az ateistáknak és agnosztikusoknak szóló fejezet csupán elfogulatlanságot kér, bízva abban, hogy ha a program a gyakorlatban működik, az majd utólagosan felébresztheti a hitet. A szekularizálódás jelzett mozzanata csak később jelent meg, többek között a *Tizenkét lépés és tizenkét hagyomány* című könyvben<sup>33</sup> – nyilvánvalóan a tagság tapasztalataihoz igazodva. A két mű megjelenése között tizenhárom év telt el, s ez az aprónak tűnő, ám annál lényegesebb különbség az A.A. szemléletének enyhe balra tolódását, az ateisták és agnosztikusok erősödését jelzi: úgy tűnik, az A.A. ezzel jutott el valóban a világnézeti semlegességig.

<sup>32</sup> *Alcoholics Anonymous*, 2003. 162-163.

<sup>33</sup> *Alcoholics Anonymous*, 1995. 28.

A fenti történeti reflexiók világossá teszik tehát, hogy miért van feszültség a „Nagykönyv”, s benne a tizenkét lépés „istenes” nyelvezete és az A.A. önértelmezése között, mely szerint nem tekinti magát vallási szervezetnek. Utóbbi deklaráció majd csak a „Nagykönyv” második kiadásának (1955) előszavában jelenik meg<sup>34</sup> részben a belső, részben a külső nyomás, az A.A.-ra vonatkozó találgatások és értelmezések eredményeképpen. Az A.A. egy keresztény mozgalom méhében fogant meg, de atyja az alkoholizmus silkworthi betegségkonceptióját megfogalmazó (orvos)tudomány. Születése után keresztény gyökereitől fokozatosan távolodott, amíg el nem érte az egyensúlyi pozíciót vallás és tudomány, hit és racionalitás között. A kettő közötti távolság áthidalásában rendkívül fontos szerepet játszott William James, a pragmatikus filozófia hatása. James *The Varieties of Religious Experience (A vallási élmény változatai)* című könyve az Oxford Csoport közkedvelt olvasmánya volt, s Ebby adta a személyes Istenben erősen kételkedő Bill kezébe már említett utolsó kórházi kezelése alatt. James műve többszörösen hatott Bill, és rajta keresztül az A.A. szemléletére. Először is hatott James pluralizmusa, amely megmutatta, hogy sokféle út vezethet Istenhez.<sup>35</sup> Ezenkívül Bill leszűrte James könyvéből, s ebben magára ismert, hogy a nagyon is különböző spirituális élményekben gyakran közös az azt megelőző fájdalom és szenvedés,<sup>36</sup> az ego összeomlása.<sup>37</sup> Végül, de nem utolsósorban hatott James pragmatizmusa. Az abszolút igazságnak senki sincs birtokában. Kételkedhetünk abban, hogy létezik-e Isten, vagy abban, hogy olyan-e, amilyennek mondják, ahogy a tudomány állításaiiban is kételkedhetünk. Elméleteket konstruálunk, s ezeket aszerint ítéljük igaznak vagy hamisnak, illetve változtatjuk meg, hogy a gyakorlatban működnek-e. „Vajon nem korunk jellemzője-e (...) a készség, hogy elavult elméleteket vagy eszközöket hatékonyabbakkal cseréljünk fel?” – teszi fel a költői kérdést a „Nagykönyv”.<sup>38</sup> „A spirituális élményeknek, mint James gondolta, lehet objektív realitásuk”:<sup>39</sup> „Nézzük

<sup>34</sup> *Alcoholics Anonymous*, 1994. XXIII.

<sup>35</sup> *Alcoholics Anonymous*, 1994. 27.

<sup>36</sup> *Alcoholics Anonymous*, 2003. 64.

<sup>37</sup> Bill WILSON'S Letter To Dr. Carl Jung, Jan 23, 1961.

<sup>38</sup> *Alcoholics Anonymous*, 1994. 49.

<sup>39</sup> *Alcoholics Anonymous*, 2003. 64.



az eredményt.”<sup>40</sup> Márpedig az eredmény az a cáfolhatatlan tény, hogy alkoholisták, akiken korábban semmilyen módszer nem volt képes segíteni, az A.A. spirituális programjának segítségével felépültek.<sup>41</sup> A program *működik* – hallható és olvasható gyakran A.A. tagoktól és az A.A. irodalmában. Az A.A. tehát nem kíván dogmatikus hitet tagjaitól, hanem azt ajánlja az újonnan érkezőknek, hogy legyenek elfogulatlanok, s próbálják ki, ellenőrizték a gyakorlatban, hogy a program működik-e. A program kipróbálása természetesen előzetes hitet, legalábbis hajlandóságot előfeltételez, és jó esetben felépülésre vezet, amely azután visszahat az egyén változó hiteire, hogy kit vagy mit tekint a saját hatalmát meghaladó Felsőbb Erőnek. Hit és racionalitás tehát egyaránt jelen van az A.A. pragmatikus szemléletében, amely így befogadóan viszonyul hívőkhöz és nem hívőkhöz is. Az A.A. programja „inkább spirituális, mint vallásos program” – olvashatjuk Bill egyik levelében:<sup>42</sup> a „spiritualitás” lett tehát az a közvetítő fogalom, amely a közösség reményei szerint a legtöbb alkoholista számára elfogadható.<sup>43</sup>

Úgy véljük, a fenti fejtegetések kellő alapot teremtettek ahhoz, hogy közelebről szemügyre vehessük az A.A. programját ért bibliai hatásokot, illetve a keresztény teológiával vonható strukturális párhuzamokat.<sup>44</sup> Az A.A. alapművei a Bibliát általában már nem idézik közvetlenül. A kivételek közé tartoznak például a „*Nagykönyoben*” megjelenő egyes igehelyek, mint a „Legyen meg a Te akaratod.” vagy a „Szeresd felebarátodat mint önmagadat.”, illetve a Jakab levélből jövő

<sup>40</sup> *Alcoholics Anonymous*, 1994. 48.

<sup>41</sup> Ez a szemléletmód a Bibliától sem teljesen idegen, hiszen amikor az Újszövetség „gyümölcsökről” beszél, a láthatatlan erők látható eredményeire utal, melyekről a fa felismerhető.

<sup>42</sup> Idézi KURTZ 1991, 178.

<sup>43</sup> A fogalomról a következőket olvashatjuk a *Nagykönyoben*: „Kevés kivételtől eltekintve tagjaink úgy érzik, hogy egy korábban nem sejtett, belső erőforrásba kapcsolódtak, amelyet egy maguknál erősebb és teljesen egyénileg értelmezett Hatalommal azonosítanak. Legtöbbször úgy gondoljuk, hogy ez a nálunk nagyobb Hatalomról kialakult vélemény a spirituális élmény lényege. Vallásosabb tagjaink „Isten-tudatnak” nevezik. (...) Azt tapasztaltuk, hogy senkinek sem kell akadálynak tekintenie a program spirituális jellegét. A hajlandóság, az őszinteség és az előítélettel való mentesség a gyógyulás lényeges és ugyanakkor nélkülözhetetlen elemei.” – *Alcoholics Anonymous*, 1994. 533-534.

<sup>44</sup> ANTZE tanulmánya (1987) az A.A. programját, isten- és emberképét a „protestáns paradigmával” állítja párhuzamba.

csaknem szó szerinti idézet: „a hit tettek nélkül halott.”<sup>45</sup> A bibliai hatás mégis nyilvánvalóan teljesen átszövi az A.A. „Nagykönyvét”, következésképpen az A.A. felépülési programját. Ennek legnyilvánvalóbb jele az Isten szó gyakori használata, éspedig bibliai értelemben, azzal a különbséggel, hogy míg a „Nagykönyv” Isten szerető, támogató voltát gyakran hangsúlyozza, addig ítélkező és büntető vonásai egyáltalán nem jelennek meg.<sup>46</sup> A következőkben nézzünk meg néhány példát, ahol a bibliai párhuzamok szembetűnőek.

Mint láttuk, a program első három lépése az alkohollal szembeni tehetetlenség beismerését és a Felsőbb Erőnek történő önátadást írja le. A teljes tehetetlenség és vereség élménye, annak elismerése, hogy az alkoholista nem képes ivását kontrollálni, alapvető jelentőségű az A.A. programjában, a józanodás első feltétele. A legtöbb A.A.-s élettörténet, Billé is tartalmazza ezt a motívumot, amelyet az alkoholista karrier mélypontjának neveznek. Bill utolsó kórházi kezelése alkalmával tapasztalta meg a végső kétségbeesést, amikor saját visszaemlékezése szerint, bár nem volt hívó, Istenhez kiáltott. Ezt követően – mint fentebb utaltunk rá – istenélményben volt része,<sup>47</sup> s élete hátralévő részében nem ivott. Mélypontját később az „alászállás a mélységbe” kifejezéssel jelölte meg, melyet William James *The Varieties of Religious Experience (A vallási élmények változatossága)* című művéből származtatott.<sup>48</sup> Bár a gondolat kiolvasható a jamesi conversio-leírásokból,<sup>49</sup> maga a kifejezés a műben sehol nem fordul elő. Kurtz meglehetősen aggályosan kezeli ezt a tényét,<sup>50</sup> számunkra azonban kevésbé tűnik problematikusnak. Valószínűnek látszik a magyarázat, hogy a szófordulatot Bill az Oxford Csoportban hallotta, s összekapcsolta James gondolataival. A kifejezés mindenestre erősen emlékeztet a 130. zoltár első versére: „A mélységből kiáltok hozzád, Uram!”, és általában a keresztény hagyomány alászállás motívumára. A lutheránus és kálvinista tanok szerint az üd-

<sup>45</sup> Mt 6,10; Mt 26,39; 3Móz 19,18; Mt 22,39; Jak 2,26; *Alcoholics Anonymous*, 1994. 71, 79, 82, 142.

<sup>46</sup> Antze 1987, 176.

<sup>47</sup> *Alcoholics Anonymous*, 2003. 63.

<sup>48</sup> *Alcoholics Anonymous*, 2003: 64.

<sup>49</sup> Lásd pl. JAMES 2008, 137, 163-165 leírásait a conversio-élményt megelőző boldogtalanságról, agóniáról és kétségbeesésről.

<sup>50</sup> KURTZ 1991, 23-24.

vözülés a törvény általi elítélés mély kétségbeeséséből jön. Amikor ez találkozik az evangélium üzenetével, ez az élmény lehetővé teszi a hit felébredését. Hasonló ehhez az A.A. mélypontról alkotott elgondolása, amely szerint kevés esély van a talpraállásra mindaddig, amíg az alkoholista karrier nem jutott el a mélypontra: ha ez megtörtént, általában akkor van lehetőség arra, hogy a tizenkettedik lépésben leírt üzenetátadás révén alapvető változás induljon el a még aktív alkoholistában.<sup>51</sup>

Mindezek mellett, ha magunk elé idézzük az alkoholista végleteken elgyötört figuráját, jó okkal asszociálhatunk az eltévedt bárányra, vagy a tékozló fiúra is. Mint Antze rámutat, szoros megfelelés figyelhető meg az alkoholista felépülése, illetve a bűn és megváltás drámája között.<sup>52</sup> Az ivástól való megszabadulás reménytelensége, a kontrollvesztés és tehetetlenség beismerése párhuzamot mutat Pál bűn-koncepciójával, azzal, hogy önerőből lehetetlen betölteni a törvényt, az ember a kegyelem segítségével nélkül elveszett, ki van szolgáltatva a bűnnek. A „*Nagykönyv*” első kiadása e tehetetlenség-élmény kapcsán még kifejezetten hivatkozott a Róm 7,24-25-re.<sup>53</sup> Ismételten megjegyzendő, hogy az A.A. elutasítja a bűn fogalmának alkalmazását, ezzel is jelezve a program nem vallásos voltát. Az alkoholizmus és a bűn között mégis szembevetendő strukturális hasonlóság figyelhető meg. Egyrészt ismeretes, hogy maga a bibliai fogalomhasználat, sőt, az egész keresztény kultúra mindig is metaforikus kapcsolatot tartott fenn a betegség és a bűn, illetve a gyógyítás és a megváltás között. Másrészt, s ez most lényegesebb, az alkoholizmus A.A. által vallott betegségfogalmában megjelenő harmadik, spirituális szint, amely az alkoholizmus gyökerét az én-központúságban látja, rendkívül közel kerül a bűn keresztény fogalmához. Mind az alkoholizmus, mind a bűn meghasonlást kelt az emberben, eltorzítja gondolkodását és megbénítja akaratát. Az Istentől való elfordulás, az én-központúság, a büszkeség, az, hogy az ember önmagát teszi meg Istennek, mind-mind az eredendő bűn ismérvei, melyek szinte szó szerint megjelennek a „*Nagykönyvben*”.<sup>54</sup> Az ereden-

<sup>51</sup> ANTZE 1987, 175.

<sup>52</sup> Uo., 174.

<sup>53</sup> DICK B. 1997.

<sup>54</sup> Vö. ANTZE 1987, 174-175.

dő bűnről szóló keresztény tanítás szerint az ember azzal, hogy szabad akaratából elfordult Istentől az alacsonyabbrendű javak felé, vagyis visszaélt szabad akaratával, Isten igazságos büntetésének következtében elvesztette szabad akaratát. Éppígy az alkoholista is elvesztette szabad akaratát, ki van szolgáltatva az ivásnak mindaddig, amíg életét egy Felsőbb Erő „gondviselésére” nem bízta. A „Nagykönyv” leírása szerint: „Önzés – én-központúság! Úgy gondoljuk, ez minden bajunk gyökere. (...) Arra sem voltunk képesek, hogy visszafogjuk énközpontúságunkat, bármennyire akartuk vagy próbáltuk is ezt a magunk erejére támaszkodva. Isten segítségére volt szükségünk. Hogyan csináltuk ezt és miért? Először is – fel kellett hagyni azzal, hogy megjártsszuk Istent, mert az sehova sem vezetett.” A strukturális analógia értelmében további összefüggés állapítható meg az alkohol és a paradicsomi tiltott gyümölcs, valamint a törvény között: fogyasztása, illetve tilalmának megszegése halállal fenyeget,<sup>55</sup> melyet a kegyelem, a Felsőbb Erő segítségével nélkül nem kerülhet el. S miként a törvény – megmutatva az embernek, hogy nem képes önerőből betölteni – a Krisztushoz vezető nevelő,<sup>56</sup> számos A.A.-s élettörténet számol be arról, hogy szüksége volt életének aktív alkoholista epizódjára, hogy megtörjön büszkesége, és rátaláljon a saját felfogása szerinti Istenre.<sup>57</sup> Ugyanaz a „strukturális kényszer”, amely az alkoholizmust a bűnnel rokonítja, a józan életet Isten országával állítja párhuzamba.<sup>58</sup> A Máté 6,33-ban felállított prioritás, mely szerint „keressétek először az ő országát és igazságát, és ezek [ti. a földi javak] is mind megadatnak nektek”, az A.A. programjában abban a megfogalmazásban jelenik meg, hogy első és legfontosabb a józanság, minden más (munkahely, család, barátság etc.) ezen múlik. A józanság így természetesen a megtalált kincssel<sup>59</sup> is analóg, amelyért az ember mindenét odaadja: a józanság elérésének és megtartásának érdekében az alkoholistának hajlandónak kell lennie halogatás nélkül bármit megtenni, ami lelki fejlődését előmozdítja. Rögtön az Isten országának keresését szorgalmazó jézusi mondás után azt olvas-

<sup>55</sup> Vö. uo., 174.

<sup>56</sup> Gal 3,24.

<sup>57</sup> Vö. ANTZE 1987, 172.

<sup>58</sup> Fejtegetéseink egy korábbi pontján láthattuk, hogy erre a számukra nem kívánatos egyezésre a *Nagykönyv* szövegét ellenőrző katolikus Kiadói Bizottság is felfigyelt.

<sup>59</sup> Mt 12,35.

hatjuk, hogy „Ne aggódjatok tehát a holnapért, mert a holnap majd aggódik magáért: elég minden napnak a maga baja.” Ez egyértelműen az A.A. 24 órás ajánlásának előképe, amelynek summája a „Csak a mai nap.” szlogenben fogalmazódik meg, jelezve, hogy a józanodás programja mindig csak az adott napon valósítható meg. Az A.A. szerint nem ajánlatos fogadkozni, azt mondani, hogy „soha többé”, az alkoholtól mindig csak a mai napon lehet tartózkodni. Ez analóg Mt 5,34-36-tal is: „ne esküdjetek”.

Az A.A. második lépése szerint „egy nálunk hatalmasabb Erő helyreállíthatja lelki egészségünket”. A gyógyulás isteni eredete minden vallásban fellelhető egyetemes gondolat. A Biblia egyik legékesebb példája Máté leírása arról, hogy gyógyított Jézus megszállottakat és betegeket, betöltve Ézsaiás próféciját: „Erőtlenségünket ő vette el, és betegségeinket ő hordozta.”<sup>60</sup> A tehetetlenség és erőtlenség élménye kapcsán az A.A. azon belátása, hogy a kontroll visszanyerése a kontroll valamely Felsőbb Erőnek történő átadásával lehetséges, s a kegyelmi erő működése az erőtlenség elismerését feltételezi, szintén bibliai eredetű: „De ő ezt mondta nekem: Elég neked az én kegyelmem, mert az én erőm erőtlenség által ér célhoz. Legszívesebben tehát az erőtlenségekkel dicsekszem, hogy a Krisztus ereje lakozzék bennem.”<sup>61</sup> A harmadik lépésben fogalmazódik meg az az ajánlás, hogy a józanodó adja át akaratát és életét Istennek. Ez az első három lépést betetőző mozzanatot a „surrender”, azaz önátadás, melyet Samuel Shoemaker többek között Mt 6,10-ből – „legyen meg a te akaratod” – és Jézus Gecsemáné kerti imájából eredeztetett: „ne az én akaratom legyen meg, hanem a tied”.<sup>62</sup> A Felsőbb Erőnek való önátadás nyilvánvalóan kapcsolódik továbbá az újjászületés szintén egyetemes koncepciójához, s ezzel a közismert újszövetségi versekhez. Még a nem vallásos élettörténeteknek is gyakori motívuma a józan élet újjászületés-élménye.

Mint láttuk, az A.A. több lépése az önvizsgálatot, a jellemhibák megváltását és az azok kiküszöbölésére való törekvést, s ennek során a legteljesebb alaposságot, őszinteséget és becsületességet javasolja. Az A.A. programja, a józanságra törekvés, mint a tizenkét lépésből is

<sup>60</sup> Mt 8,17; Ézs 53,4.

<sup>61</sup> 2Kor 12,9.

<sup>62</sup> Mt 26,39; Mk 14,36; Lk 22,42; Jn 5,30.

látható, messze túlmutat a nem iváson: a lépések többsége nem az alkohollal, hanem a lelki fejlődéssel foglalkozik. Önzés, önközpontúság, gőg, Istent játszás, mindent kontrollálni akarás, önsajnálát, neheztelés, mások hibáztatása, makacosság, félelem etc. – mindezek a „*Nagykönyv*” szerint az „alkoholista mentalitás” jellemzői. Bill visszaemlékezése szerint a tizenkét lépés megírása előtti időszakban a még formálódó program hat lépésben nyert megfogalmazást, s e korai változat második lépésében még szerepelt a bűn szó.<sup>63</sup> A mondatban jól megfigyelhető az ingadozás vallási és nem vallási terminológia között, amely híven tükrözi Bill szándékát, hogy a programot mind vallásosak, mind nem vallásosak számára alkalmazhatóvá kívánja tenni. Mint tudjuk, a bűn szó a tizenkét lépésben már nem jelenik meg, felváltják a kulturálisan semlegesebb „hiba”, „jellemhiba”, „hiányosság”, másutt „fogyatékoság” szavak, s láttuk, hogy ez korántsem esetleges, hanem konceptuális jelentőségű fejlemény. Ennek ellenére természetesen szembetűnő a kapcsolat e jellemhibák többsége és a bibliai bűnök között.<sup>64</sup> Ugyanez elmondható a jellemhibák ellenkezőiről is. Itt feltétlenül megemlíten-dő Pál szeretet-himnusz,<sup>65</sup> melynek hatása a „*Nagykönyv*” számos lapján felfedezhető a szeretet és a kapcsolódó fogalmak megjelenése révén. Nyilvánvaló példa erre az a gondolat, hogy „Minden egyes reggeli elmélkedés alkalmával arra kérjük a Teremtőt, hogy mutassa meg nekünk a türelem, a tolerancia, a kedvesség és a szeretet útját.”<sup>66</sup> Az ellenségszeretet jézusi parancsolata is több helyen fellelhető a „*Nagykönyv*” lapjain.<sup>67</sup> A Hegyi beszéd önvizsgálatra sarkalló logionja – „vedd ki előbb saját szemedből a gerendát”<sup>68</sup> –, illetve a Jakab levél 5,16 – „Valljátok meg azért egymásnak bűneiteket, és imádkozzatok egymásért, hogy meggyógyuljatok.” – közismert és közkedvelt paszszusok voltak a korai A.A. tagjai között. Mint Dick B. megjegyzi, Jakab 5,16 általánosan elismerten az ötödik lépés elsődleges forrása volt.<sup>69</sup> A

<sup>63</sup> „Erkölcsi leltárt készítettünk hiányosságainkról vagy bűneinkről.” – *Alcoholics Anonymous*, 2003.160.

<sup>64</sup> Vö. DICK B. 2001, 126-136.

<sup>65</sup> *1Kor* 13

<sup>66</sup> *Alcoholics Anonymous*, 1994. 77.

<sup>67</sup> *Alcoholics Anonymous*, 1994. 63, 67, 72-73.

<sup>68</sup> *Mt* 7,5.

<sup>69</sup> DICK B. 1997.

hetedik lépésben megjelenő „alázat” a józanodás programjának egyik központi kategóriája, a gőggel átitatott aktív alkoholista attitűd ellentéte. A Példabeszédek 3,34-et idéző Jakab 4,6, mely szerint „Isten a kevélyeknek ellenáll, az alázatosoknak pedig kegyelmét adja.”, a számtalan bibliai hely egyike, ahol az alázat fogalma megjelenik, s amelyet a korai A.A. tagok jól ismertek. A másoknak okozott károk jóvátételének ajánlása egyértelműen a korai A.A. által gyakran idézett Hegyi beszédben gyökerezik. Máté 5,23-25, azaz a megsértett, megkárosított atyafi kiengeztelésének, az ellenféllel való megbékélésnek kívánalma meggyőző példát mutat erre. Az A.A. programja által megvalósuló lelki fejlődés lényeges feltétele a tizenegyedik lépés, a Felsőbb Erővel való kapcsolat ápolása, az ima és meditáció a Felsőbb Erő akaratának felismerése és teljesítése érdekében. Mint olvashatjuk, „az alkohol rafinált ellenfél. Nem gyógyultunk ki az alkoholizmusból. Amit elértünk, az a büntetés felfüggesztése, feltétele pedig a lelkiség ápolása. Minden egyes nap arra való, hogy Isten akaratát megvalósítsuk cselekedeteinkben.”<sup>70</sup> A tizenegyedik lépéshez közvetlenül kapcsolódik a fentebb már idézett „legyen meg a te akaratod”, illetve a „ne az én akaratom legyen meg, hanem a tied.”.<sup>71</sup> A Jakab 1,5 szintén jelentős forrás az ún. „guidance”, azaz útmutatás kéréséhez: „Ha pedig valaki nem elég bölcs, kérjen bölcsességet Istentől...”. Az ima gyógyító ereje kapcsán Jakab 5,15 – „És a hitből fakadó imádság megszabadítja a szenvedőt, az Úr felsegíti őt, sőt ha bűnt követett is el, bocsánatot nyer.” – is minden bizonnyal nagy jelentőségű volt a korai tagok számára.

Az A.A. programjának tizenkettedik lépése, mint láttuk, a spirituális ébredést és az üzenetátadást foglalja magába. Az A.A. elképzelései kezdettől fogva tartalmazták azt a gondolatot, hogy a józanság csak úgy tartható fenn, ha az ember a kegyelem eszközévé válva továbbadja azt, amit kapott. Egy anglikán folyóirat A.A.-ról szóló vezércikkében úgy fogalmaz, hogy „A Névtelen Alkoholisták technikájának alapja az az igazán keresztény elv, hogy az ember nem segíthet önmagán, míg másokon nem segít.”.<sup>72</sup> A „Nagykönyv” lapjain a tizenkettedik lépés mögött több bibliai utalás is előbukkan. 1) A Jakab levél már említett

<sup>70</sup> *Alcoholics Anonymous*, 1994. 79.

<sup>71</sup> *Mt 6,10; Mt 26,39; Mk 14,36; Lk 22,42; Jn 5,30.*

<sup>72</sup> *Alcoholics Anonymous*, 1994. 538.

verse, mely szerint a hit tettek nélkül halott, az A.A. gyakran idézett gondolata, amely természetesen a program gyakorlati alkalmazásának, többek között a tizenkettedik lépés tényleges gyakorlásának szükségességére utal. 2) Ezzel szoros összefüggésben merül fel az irgalmas szamaritánus képe: „A másokon való segítség saját felépülésünk alapja. Egy nemes cselekedet néhanapján nem elég. Minden nap irgalmas szamaritánusnak kell lennünk, ha szükséges.”<sup>73</sup> 3) Más helyen, az alkoholisták feleségeinek szóló fejezetben világosan kirajzolódik Jézus többek között Máté 16,25-ben leírt szavai<sup>74</sup> a „Nagykönyv” gondolatai mögött: „Ön, akárcsak férje, azon kell, hogy gondolkozzon, hogy mivel járulhat hozzá az élethez, s nem azon, hogyan lehet minél többet kapni az élettől. Ha így cselekszik, élete bizonyosan teljesebb lesz. Elveszíti régi életét, hogy sokkal jobbat találjon helyette.” És itt az A.A. szerint nagyon is valóságos veszélyről van szó: az a józanodó alkoholista, aki megmarad önző, aktív alkoholista mentalitásánál, nagy valószínűséggel újra inni fog, s jó esélye van arra, hogy ezért az életével fizet. Jézus az idézett logionban lelki értelemben vett életről és halálról beszél, s aki lelkileg halott, fizikailag még sokáig élhet. Az alkoholista esetében viszont élet és halál lelki és fizikai aspektusa azonossá válik. Az egzisztenciális döntés drámája így az előrehaladott fázisban lévő alkoholista számára – ha lehet – kiélezettebb, hiszen neki nem adatott haladék, csak két lehetőség közül választhat: vagy feladja addigi életét, s ezzel a spirituális (és egyben fizikai) életet választja, vagy belátható időn belül meghal. 4) A „második nagy parancsolat” is egyértelműen ott áll a tizenkettedik lépés mögött: ha csatlakozik az A.A. közösségéhez – mint írják – „Ön is megismeri, hogy mit jelent odaadni magunkat azért, hogy mások életben maradhassanak, és újra fölfedezhessék az életet. Megtudja, mit jelent valójában az, hogy: »Szeresd felebarátodat, mint önmagadat!«”.<sup>75</sup> 5) A Jakab levél gondolatai az árvák és özvegyek meglátogatásáról<sup>76</sup> szintén a tizenkettedik lépés gyakorlásának, főleg az A.A. tagok kórházakban, börtönökben és másutt is tett üzenettovábbító látogatásai előzményének tekinthetők. 6) Az A.A. programjának

<sup>73</sup> *Alcoholics Anonymous*, 1994. 90.

<sup>74</sup> „Mert aki meg akarja menteni életét, az elveszti, aki pedig elveszti életét érterem, az megtalálja.”

<sup>75</sup> *Alcoholics Anonymous*, 1994. 141-142.

<sup>76</sup> *Jak* 1,27.



erős megkötése, hogy a tizenkettedik lépés szolgálataért semmilyen javadalmazás nem fogadható el: ennek jól azonosítható előzménye Máté 10,8: „Ingyen kaptátok, ingyen adjátok.” 7) Végül itt is megemlítenéd a 2Kor 12,9: „De ő ezt mondta nekem: Elég neked az én kegyelmem, mert az én erőm erőtlenség által ér célhoz. Legszívesebben tehát az erőtlenségekkel dicsekszem, hogy a Krisztus ereje lakozzék bennem.” A tizenkét lépés kört zár be: a tizenkettedik lépés – melynek során a józanodó alkoholista megosztja saját alkoholizmusának és kijózanodásának tapasztalatait más alkoholistákkal – gyakorlása egyben az első lépés – az alkohollal szembeni tehetetlenség, erőtlenség beismerésének – gyakorlása is. Ez az esemény számos leírás szerint reményt ad a beismerés hallgatójának, és erővel tölti fel a beismerést tevőt: az „erőtlenséggel való dicsekvés” így kétszeresen is a kegyelmi erőforrás közvetítőjévé válik. A tizenkettedik lépés tehát egyszerre szolgálat, amelyet „a még szenvedő alkoholistákért” végeznek, illetve a saját józanság megtartásának eszköze. Gyakran hallani az A.A. különböző rendezvényein a meglepő kijelentést, hogy „ez egy önző program”. A józanodó a saját jól felfogott érdekében önzetlen: az én és a másik érdeke, az adás és a kapás közötti határ eltűnik. A mások segítségével és az üzenetváltásban, a spirituális fejlődés világában megszűnik a versengés, az én és a másik szembenállása, az egyént megbetegítő elszigetelődés: a spirituális fejlődés, akárcsak a keresztény szemléletben, sohasem valószínűsíthető meg mások kárára, hanem csak a másokkal való közösségben. Ahogy Jézus főpapi imájában azt olvashatjuk, hogy „Azt a dicsőséget, amelyet nekem adtál, nekik adtam, hogy egyek legyenek, ahogy mi egyek vagyunk: én őbennük és te énbennem, hogy tökéletesen egygyé legyenek”,<sup>77</sup> úgy a „Nagykönyv” is azt üzeni a lehetséges csatlakozónak, hogy „Egyek leszünk Önnel a Lélek társaságában”.<sup>78</sup>

#### FELHASZNÁLT IRODALOM

ALCOHOLICS ANONYMOUS (1980): *Dr. Bob and the Good Oldtimers. A Biography, with Recollections of Early A.A. in the Midwest*. New York: A.A.W.S., Inc.

<sup>77</sup> Jn 17,22-23.

<sup>78</sup> *Alcoholics Anonymous*, 1994. 153.

ALCOHOLICS ANONYMOUS (1984): „*Pass It On.*” *The Story of Bill Wilson and How the A.A. Message Reached the World.* New York: A.A.W.S., Inc.

ALCOHOLICS ANONYMOUS (1992): *44 kérdés.* New York: A.A.W.S., Inc.

ALCOHOLICS ANONYMOUS (1994): *Anonim Alkoholisták. Az alkoholizmusból felépült sok ezer férfi és nő története. (A NAGYKÖNYV, az Anonim Alkoholisták alapvető könyve).* New York: A.A.W.S., Inc.

ALCOHOLICS ANONYMOUS (1995): *Tizenkét lépés és tizenkét hagyomány.* New York: A.A.W.S., Inc.

ALCOHOLICS ANONYMOUS (2003): *Alcoholics Anonymous Comes of Age. A Brief History of A.A.* New York: A.A.W.S., Inc. (First published in 1957.)

ALCOHOLICS ANONYMOUS (2009): *Estimates of A.A. Groups and Members.* <http://www.aa.org/lang/en/subpage.cfm?page=74> (Letöltés: 2009. június 15.)

ANTZE, Paul (1987): Symbolic Action in Alcoholics Anonymous. In: *Constructive Drinking. Perspectives on Drink from Anthropology.* (Ed.: Mary Douglas.) Cambridge: Cambridge University Press, 149-181.

BIBLIA. Kiadja: a Magyar Bibliatanács megbízásából a Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya. Budapest, 1979.

BILL, W. (1961): *Bill Wilson's Letter To Dr. Carl Jung, Jan 23, 1961.* = <http://www.barefootsworld.net/wilsonletter.html> (Letöltés: 2008. november 22.)

DICK, B. (Anonymous Author) (1997): *Basic Ideas Early A.A.s Took from the Bible.* = [http://www.dickb.com/archives/bible\\_aa.shtml](http://www.dickb.com/archives/bible_aa.shtml) (Letöltés: 2009. május 17.)

DICK, B. (Anonymous Author) (2001): *Why Early A.A. Succeeded. The Good Book in Alcoholics Anonymous Yesterday and Today. (A Bible Study Primer for A.As and other 12-Steppers).* Kihei - Maui - Hawaii: Paradise Research Publications, Inc.

JAMES, William (2008): *The Varieties of Religious Experience.* London - New York: Routledge.

JUNG, Carl Gustav (1961): *Dr. Carl Jung's Letter To Bill Wilson, Jan 30, 1961.* = <http://www.barefootsworld.net/jungletter.html> (Letöltés: 2008. november 22.)

KURTZ, Ernest (1991): *Not-God. A History of Alcoholics Anonymous.* Expanded edition. Minnesota: Hazelden.

THE LAYMAN WITH A NOTEBOOK (Anonymous Author) (1933): *What Is the Oxford Group?* London: Oxford University Press. = [http://stepstudy.files.wordpress.com/2008/05/what\\_is.pdf](http://stepstudy.files.wordpress.com/2008/05/what_is.pdf) (Letöltés: 2008. október 15.)

# Szentírásfordítások a magyar református egyház történetében

PÉTER CSABA

263

A minden népek tanítvánnyá tételének előfeltétele a minden népek nyelvére lefordított Szentírás. Az egyszerű népet csak anyanyelvén lehetett megérteni, nevelni, tanítani. Kétnyelvű közegben felnőve és élve meg tudom érteni a másik nyelv, a „hivatalos” nyelv ismerete hiányának nagy hátrányait. A nyelvi akadály az ismeretek terjedésének, megértésének, elfogadásának legnagyobb akadályá.

A szakirodalom, történeti szempontból, három fordítás-korszakot különböztet meg. Már az intertestamentális korban felmerült a nyelvi akadály, hiszen a zsinagógában felolvasott héber szöveget át kellett ültetni az akkor mindenki számára ismerősebb arám nyelvre. Első fordítás tehát a Targum, mely arám nyelvre ültette át az Írás üzenetét. A következő a sorban a Septuaginta, mely az Ószövetség első görög fordítása. Az evangélisták és apostolok az ószövetségi idézeteket a Septuaginta szövege szerint alkalmazták. E két első fordítást, ugyanabból a meggondolásból nemsokára követte a szír, etióp, kopt és egy korai latin fordítás<sup>1</sup> is, mely ma csak töredékekben található meg. A szentírásfordítás első korszakát a Vulgata zárja, melyet Hieronimus<sup>2</sup> 390-406 között végzett el.

A fordítások második korszakát a humanizmus, és a reformáció kora rá tehetjük. Ebben az időszakban készülnek el a nemzeti nyelvekre

---

<sup>1</sup> Itala. LXX alapján készült latin fordítás, létét és széleskörű használatát az egyházatyák igazolják.

<sup>2</sup> Stridonium (Csáktornya közelében) 340 – Jordánia 420. szeptember 30.

való fordítások, melyeknek sorát az előreformátor John Wycliff<sup>3</sup> kezdi az 1380-as évek elején, majd Erasmus<sup>4</sup> folytatja az Újszövetség első görög nyelvű kiadásával és annak latin fordításával. Luther Márton<sup>5</sup> 1534-ben megjelent teljes fordítása már sokadik a német nyelvű fordítások sorrendjében. Az angolok sem maradtak le, és 1611-ben a meglévő több fordításukból dolgozzák össze a Jakab király Bibliájának nevezett, évszázadokig használatban levő fordítást. A holland rendek pedig 1637-ben készítik el a Staten-Bijbel fordítást. Ilyen munkák sorába illeszkedett be az első teljes magyar nyelvű fordítás a Károli Biblia 1590-ben.

A könyvnyomtatás felfedezése és elterjedése előtt magyar nyelvterületen is kéziratos formában, kódexekben terjedt a teológiai irodalom, így az első Szentírásfordítási próbálkozások is. A XV század második felének jelensége a magyar nyelvű irodalom kibontakozása a kolostorok falai között. Az 1470-1530 as évekből 42 kódex maradt fenn, ezek legnagyobb része azonban másolat, és két-háromszáz elpusztult kódexről tanúskodnak. A legtöbb kódex kisebb nagyobb terjedelmű magyar nyelvre fordított Szentírás-részletet is tartalmaz.

Elsőként a Huszita Bibliát kell megemlíteni, melyet a Prágában tanult, és Husz János tanítását elfogadó két magyar diák Pécsi Tamás és Újlaki Bálint készítettek 1416-1440 között. Mindketten résztvettek a Budai Nagy Antal vezette erdélyi parasztlázadásban, majd 1438-ban Moldvába menekültek. A fordítást, mely egyes kutatók szerint teljes volt, három kódex őrizte meg nagy részben. A Bécsi- vagy Révai-kódex 1466-ból Ószövetségi könyveket: Ruth, Eszter, Dániel, a 12 kisp próféta (Hóseás, Jóél, Ámós, Abdiás, Jónás, Mikeás, Náhúm, Habakuk, Sofóniás, Aggeus, Zakariás, Malakiás), valamint Judit, Bárúk, és a Makkabeusok két könyvének részleteit. A moldvai Tartosból származó 1466-os Müncheni- vagy Jászay-kódex a négy evangéliumot őrizte meg, és a XV. század végéről származó Apor-kódex pedig a 150 Zsoltárt.

A sort az 1516-1519 között másolt Jordánszky-kódex folytatja, mely a Huszita-Biblia után a második magyar nyelvű szentírásfordításunk. Majdnem teljes Ószövetség és a páli levelei kivételével az Újszövetség.

<sup>3</sup> 1324-1384. december 31.

<sup>4</sup> Gouda, 1466. október 27 – Bazel, 1536. július 12.

<sup>5</sup> Eisleben, 1480. november 10 – Eisleben, 1546. február 18.

Több kódex őrzött meg evangélium-részleteket, zsoltár-részleteket:

- A Winkler-kódex 1506-ból Evangélium-részleteket tartalmaz.
- A Döbrentei-kódex 1508-ból a 150 zsoltárt, az Énekek énekét és Jób könyvének részleteit tartalmazza.
- A Czech-kódex 1513-ból szentírási ihletettségu himnuszokat tartalmaz.
- A Pozsonyi-kódex 1520-ból Ünnepekre felosztott Evangélium-részleteket tartalmaz.
- A Keszthelyi-kódex 1522-ből a 150 zsoltárt tartalmazza.
- A Székelyudvarhelyi-kódex 1526-1528-ból Judit könyvét és Evangélium-részleteket tartalmaz.
- Az Érdy-kódex 1527-ből egész évre szóló szentlecke és perikópa textuárium és fordítás.
- Az Érsekújvári-kódex 1529-1531-ből Evangélium-részleteket tartalmaz.
- A Kulcsár-kódex 1539-ből A Keszthelyi-kódexszel azonos forrásból származik és 150 a zsoltárt tartalmazza.
- A Batthyányi-kódex a XVI. század közepéről az első protestáns graduál.

A kódexekben található Szentírás-részletek katolikus fordítások.

A magyar vándornyomdász prédikátorok és gazdag patrónusok munkájának, áldozatkészségének eredményeként a magyar nyomdászat részben Szentírásfordítás kiadással kezdődik.

Komjáti Benedek<sup>6</sup> a Perényi Gáborné, Frangepán Katalin kérésére fordítja le Pál apostol leveleit az Erasmus-féle újszövetség és annak magyarázatai, a Vulgata és a számára akkor elérhető különböző magyar nyelvű kéziratok alapján. A nyomtatást 1533-ban végezték Krakóban. Kultúrtörténeti és irodalomtörténeti jelentősége felmérhetetlen: ez az első magyar nyelvű nyomtatott könyv.

Pesti Mizsér Gábor<sup>7</sup> a négy evangéliumot fordítja magyar nyelvre és jelenteti meg 1536-ban Bécsben, ahol teológiát tanult.

<sup>6</sup> Életéről keveset tudunk. 1527-1529 között Bécsben tanul, majd 1530-ban Perényi Gáborné Frangepán Katalin nyalábvári udvarában nevelő. Ennek buzdítására fordította le Pál leveleit, melyet Perényi költségen a krakkói Vietor műhelyében nyomtatott ki.

<sup>7</sup> Kevés életrajzi adatunk van róla. Erzmista volt és nem csatlakozott a reformációhoz, ezért hol katolikusnak, hol protestánsnak mondják a fordítását. Evangéliumfordításának reprint kiadását június 3-án mutatták be a budapesti Egyetemi Könyvtárban.

A teljes Újszövetséget Szilveszter János<sup>8</sup> fordítja le és nyomtatja ki először, Nádasdi Tamás birtokán, Újszigeten 1541-ben. *Vij testamentu Magyar nelweñ, mell'et az Görög es Diak nelwból uyonnnan fordytanak, az Magyar népnek Kereszt'eñ hűtben való ippülisire 1541. Sároár*<sup>9</sup>.

„Próféták által szólt rígen néked az Isten  
Az kit ígért, ímé, vígre megadta Fiát,  
Buzgó lélekvel szól most es néked ezáltal,  
Kit hagyta, hogy hallgass, kit hagyta, hogy te kövess.  
Itt vagy az rejtek kincs, itt vagy az kifolyó víz,  
Itt vagy az tudomány, mely örök ítetet ad.  
Lelki kenyír vagy itt, melyben mikor iszel, örökké  
Ílsz, mely a mennyből szálla, halálra mene.”<sup>10</sup>

Az első nagy vállalkozás a Heltai Gáspár<sup>11</sup>, aki teljes Szentírás-fordítást készített elő, és részben el is végzett 1551-1562 között. 1551-ben Mózesnek öt könyve, Jézus Sirák könyve, Salamon könyvei. 1552-ben Próféták könyvei, de nem fordította le: Krónikák két könyvét, Ezsdrás, Nehemiás, Eszter és Jób könyveit. 1562-ben pedig az Újszövetséget fordítja le.

Ebbe a sorba tagolódik bele Méliusz Juhász Péternek<sup>12</sup> 1563-1567 közötti fordítói szolgálata. Ézsaiás könyve Debrecenben 1563-ban; Sámuel két könyve, Királyok két könyve, Nagyváradon 1565-ben; Krónikák két könyve; Jób könyve<sup>13</sup> Nagyváradon 1565-ben és az Újszövetség Debrecenben 1567-ben jelent meg.

Ilyen előzmények után készül el viszonylag rövid idő alatt (kb. három év) Károli Gáspár<sup>14</sup> teljes fordítása, melyet Vizsolyban 1590-ben ki is nyomtatnak 7-800 példányban. Mivel kis példányszámban jelent meg Szenczi Molnár Albert,<sup>15</sup> aki a vizsolyi munkálatokban is részt vett, két későbbi alkalommal revideálja a szöveget és 1608-ban Hannoverben valamint 1612-ben Oppenheimban újra kiadja.

<sup>8</sup> 1504 Szinerváralja – 1572 Csehország.

<sup>9</sup> Második kiadása 1575-ben Bécsben volt.

<sup>10</sup> A fordítás verses előszavának részlete *A magyar népnek* címmel.

<sup>11</sup> Nagydísznód, 1490 vagy 1510 – Kolozsvár, 1574. Kolozsvár reformátora.

<sup>12</sup> Debrecen, 1532 – Debrecen, 1572.

<sup>13</sup> 2008-ban jelent meg reprint kiadásban Debrecenben.

<sup>14</sup> Nagykároly, 1529 – Gönc, 1591.

<sup>15</sup> Szenc, 1574. január 30 – Kolozsvár, 1636. január 17.

Az erdélyi szombatos mozgalom vezéralakja Péchi Simon készíti 1634-ben, imádságoskönyve és psalteriuma mellett, szentírásfordítást, mely kéziratban maradt.

Hiányt pótló intézkedésként a külföldön tanuló magyar ifjak 1645-ben Amszterdamban a kor egyik híres nyomdászának a műhelyében kiadják az ún. Jansonius-Bibliát. Ez a kiadás azonban hibáktól hemzsegett és szinte azonnali szükségként ki kellett javítani, illetve újra kiadni.

A Jansonius féle kiadást hivatott kijavítani Komáromi Csipkés György,<sup>16</sup> aki végül a hibák kijavítása helyett újra lefordította a teljes szöveget 1675-ben. Ezt a fordítást sajnos csak 1718-ban sikerült kinyomtatni Leydenben. A hazahozott példányokat elkobozták és elégették A Hollandiában maradt mintegy ezer példányt azonban csak 1789-ben hozták haza. Ekkora már száz éves volt, és a köztudatba, használatba beleygőkereszt a Misztótfalusi Kis Miklós<sup>17</sup> által, saját költségen és saját műhelyben kinyomtatott Aranyos Biblia, melyet 1685-ben készített Amszterdamban, és az 1908-as revízióig még 70 kiadást ért meg, köztük a második hazai teljes kiadás az 1657-es Várad-Biblia volt, mely Köleséri Sámuel<sup>18</sup> átdolgozásával és széljegyzeteivel készült. Az 1657-ben megkezdett nyomtatást megszakította Várad várának 1660 július 17 és augusztus 28 közötti ostroma. A védők minenképpen ki akarták menekíteni a félig elkészült Bibliát és ezt be is vették a vár feladásáról szóló tárgyalásokba (5. pont). A kiadást Kolozsvárott fejezték be.

A harmadik korszak a XVIII–XIX. századdal kezdődik.

A nyelvújítástól a Szentírás magyar szövege sem menekült meg. A Károli szöveg régiessége miatt kifogást emeltek, és többen is munkához láttak.

Torkos András<sup>19</sup> győri lutheránus lelkész Újszövetsége 1736-ban Wittenbergben jelenik meg.

Ballagi Mór<sup>20</sup> 1842-ben Mózes öt könyvét és Józsué könyvét fordítja le.

A lutheránus Kámory Sámuel<sup>21</sup> (Pozsony) 1870-ben teljes fordítást végzett.

<sup>16</sup> Komárom, 1628 – Debrecen, 1678. október 6.

<sup>17</sup> Alsómisztótfalu, 1650 – Kolozsvár, 1702. március 20.

<sup>18</sup> Várad, 1636 – Debrecen, 1683. július 16.

<sup>19</sup> Győr, 1669–1737.

<sup>20</sup> Eredeti nevén Bloch Móric; Inóc; 1815. március 18. – Budapest, 1891. szeptember 1.

<sup>21</sup> Eredeti nevén Krump Sámuel; Bakabánya, 1830. február 6. – Pozsony, 1903. február 3.

Az 1908-as revízió után inkább az Újszövetséggel foglalkoztak.

A lutheránus Masznyik Endre<sup>22</sup> 1925-ben és Raffay Sándor<sup>23</sup> 1929-ben készítették saját fordítást.

Református részről Czeglédy Sándor<sup>24</sup> fordít 1924-ben és 1930-ban, Kecskeméthy István<sup>25</sup> 1930-ban, Budai Gergely<sup>26</sup> 1967-ben és Ravasz László<sup>27</sup> 1971-ben. Kecskeméthy teljes Ószövetség-fordítását 2002-ben nyomtatták ki Kolozsvárott. 1890-ben megjelent az első Úszövetség-részlete az Énekek Éneke. Végül 1975-ben megjelenik az új magyar protestáns fordítás, melyet 1990-ben revideáltak és újra kiadtak.

A ma használatban levő 1908-as revideált Károli mellett kezd teret hódítani az 1990-es revideált újfordítás is.

#### FELHASZNÁLT IRODALOM

BOD Péter: *A Szent Bibliának históriája*. Szeben, 1748.

KOLTAI Kornélia: *Péchi Simon töredékes bibliafordítása (1634)*. (Doktori {PhD} értekezés tézisei) Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kara, Nyelvtudományi Doktori Iskola Magyar Nyelvtörténet Program, 2004. = [http://www.hebraisztika.hu/downloads/Koltai\\_Kornelia\\_PhD-tezisei.pdf](http://www.hebraisztika.hu/downloads/Koltai_Kornelia_PhD-tezisei.pdf)

TÓTH Kálmán: *Bibliafordítás – bibliamagyarítás*. Budapest, Kálvin Kiadó, 1994.

ZOVÁNYI Jenő: *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*. Budapest, Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya. 1977.

ZOVÁNYI Jenő: *A magyarországi protestantizmus története. I-II*. Máriabesnyő-Gödöllő, Attraktor Kiadó, 2004.

<sup>22</sup> Tiszaföldvár, 1857. szeptember. 24. – Budapest, 1927. október 13.

<sup>23</sup> Cegléd, 1866. június 12. – Budapest, 1947. november 4.

<sup>24</sup> Nádasladány, 1883. március 28. – Cegléd, 1944. december 23.

<sup>25</sup> 1864-1938.

<sup>26</sup> Dunavecse, 1887. március 3. – Budapest, 1974. január 8.

<sup>27</sup> Bánffyhyunad, 1882. szeptember 29. – Leányfalu, 1975. augusztus 6.



# A Biblia megcsillanása Pascal fogadásában, avagy hogyan nézhetünk a legfontosabb „játszma” mögé?

PRANCZ ZOLTÁN

269

Pascal fogadás-érve<sup>1</sup> a *Gondolatok* egyik, ha nem a legismertebb, egyszerűsre leegyszerűsített töredéke. Tanulmányomban, rövid szöveg-elemzés keretében, a fogadás egy apró részletére szeretném ráirányítani a figyelmet, amely – megítélésem szerint – az egész pascali érvelést új megvilágításba helyezi. Ezt az apró részletet a Biblia megcsillanásának nevezhetjük.

A fogadás a következő kérdésfelvetés nyomán fogalmazódik meg: „»Vagy van Isten, vagy nincs.« Mármost melyik felfogás mellé álljunk? Az ész ebben nem dönthet: végtelen káosz választ el bennünket. E végtelen távolság legvégén szerencsejáték folyik, s az eredmény fej vagy írás lesz. Melyikre fogad maga?»

Meglehető lehet, hogy bár mintegy három és fél évszázada íródott ez a felvetés, egyáltalán nem cseng idegenül fülünkben: (poszt)modern, szekularizált korunk emberének tipikus dilemmája ez Isten kapcsán. Valójában nincs miért csodálkozni e fölött. Pascal századában – melyet a lángelmék századának is szokás nevezni – máig ható paradigmaváltás következett be az emberiség gondolkodásának fő sodrában. „A XVII. század nem pusztán egy e kitérített korszakok közül, hanem az, amelyik a legközvetlenebbül érint bennünket. Mi

---

<sup>1</sup> A Brunshvick-féle számozásban a 233. töredék. Mivel Magyarországon a Brunshvick-féle számozás az elterjedtebb, tanulmányomban erre hivatkozom. A töredékeket Pödör László fordításában idézem.

magunk is még az akkor megfogalmazódott választási lehetőségek alakította képletes térben mozgunk...<sup>2</sup> Témánk szempontjából az a legfontosabb hozadéka a hivatkozott korszakváltásnak, hogy a világ működése Isten nélkül is elgondolhatóvá vált. A Descartes által megalapozott racionalizmus uralomra jutásával a világ determinált gépezetté változott (még az állatok is mint megannyi gép jelentek meg benne).<sup>3</sup> „A rendezett világ változhatatlan törvények uralma alá került, amelyek algebrai nyelven fejezhető ki.”<sup>4</sup> A mindenséget autonóm létezőkként irányító törvények végletesen leszűkítették Isten működési területét, mindinkább kiszorítva őt ezáltal a történésekből és az emberek életéből.

Pascal idejekorán felismerte a változások fundamentális jellegét. „Nem tudok megbocsátani Descartes-nak;” – írja például a 77. töredékben –, „legszívesebben egész filozófiájában meglelt volna Isten nélkül; mégse tudta azonban elkerülni, hogy ne adasson vele egy pöccintést, amellyel mozgásba hozza a világot; de aztán nem tud mit kezdeni Istennel.” Bár a század kiváló koponyái még nagy és olykor sikeresnek is tűnő erőfeszítéseket tesznek annak érdekében, hogy harmonizálják a régi vallási és az új determinisztikus világgépet, Pascal világosan látta, hogy ez valójában csak a mindinkább kiüresedő vallási formák átmenése.<sup>5</sup> Isten léte immár távolról sem evidens, mint volt annak előtte.

<sup>2</sup> BOROS Gábor: Az utak elválnak: Descartes, Spinoza, Pascal. *Holmi*, V. évf., 1993/1., 82.

<sup>3</sup> Vö. DESCARTES: *Értekezés a módszerről*. Ötödik rész, 1600-1610. szakasz.

<sup>4</sup> KAHAN, Théo: Descartes, Pascal és a modern fizika. (Ford. Abonyi Iván.) *Természet Világa*, 127/12 (1996) 535.

<sup>5</sup> GOLDMANN a következőképpen mutat rá erre: „[A] XVII. századi nagy racionalisták – Descartes, Leibniz, Malebranche – beszélnek erkölcsről, és (talán az egy Spinozát kivéve) *őszintén hívők* is. De erkölcsstanuk és vallásuk már nem egyéb régi formáknál, amelyeket *teljesen új* tartalommal töltött meg új világnézetük. Mégpedig oly mértékben, hogy immár nem arról a történelemben rendkívül gyakori jelenségről van szó, hogy új erkölcs és vallás lép valamely régi etika és vallás helyébe. A változás ennél sokkal mélyebb (és talán Pascal az egyetlen a kortársai között, aki ezt világosan megértette). A régi etikai és keresztény formák között most egy gyökeresen *amorális* és *vallástalan* tartalmat fejlesztenek ki.” (*A rejtőzködő isten*. (Ford. Pödör László.) Budapest, Gondolat Kiadó, 1977. A tragikus világlátásmód: az Isten c. fejezet, 57.) – Megjegyezzük, hogy Pascal a tudomány síkján is szembeszegült kora gondolkodásának tendenciájával, a „mindent legyűrő tudományossággal”, illetve a mindinkább uralkodóvá váló determinisztikus világgéppel. A *Gondolatokból* például a 72-73. és a 79. töredékre utalhatunk ennek kapcsán. Kahan, imént idézett tanulmányában, meggyőzően mutatja be a kartézianus és a pascali tudományos szemlélet közötti markáns különbségeket. Egyszermind,

„Vagy van Isten, vagy nincs” – hangzott fel, s hangzik máig is az Istenkérdéssel kapcsolatos állásfoglalás, melyre nézve mind általánosabbá vált, hogy a legtöbb, ami e téren mondható.

Ugyanez az agnoszticizmus tükröződik a fogadás kiinduló metaforájában is, a pénzfeldobásban. Eszerint Isten létezése mellett és ellen egyaránt felhozhatók érvek, de ezek mintegy kiegyenlítik egymást, a kérdés megválaszolásában nem vezetnek elmozduláshoz: „Az ész ebben nem dönthet... Ésszerű megfontolásból sem az egyikre, sem a másikra nem tehet.” 50-50 százaléknyi esélye van mindkét lehetőségnek, miként a *fej vagy írás* játékban. A 229. töredékben Pascal érzékletesen ecseteli ezt a pathhelyzetet: „Íme, ezt látom, ez ejt engem zavarba. Körültekintek, és mindenütt csak homályt látok. A természet nem tár elém semmit, ami ne indítana kételkedésre és nyugtalanságra. Ha nem látnék benne semmi olyat, ami istenségre utal, a tagadás álláspontjára helyezkednék; ha pedig mindenütt egy Teremtő jegyeit fedezném fel, megnyugodnék a hitben. De mivel túl sokat látok a tagadáshoz, és túlságosan keveset a megbizonyosodáshoz, szánalmas helyzetben vagyok...”

A pénzfeldobás metaforája kapcsán arra a nyilvánvaló összefüggésre is rá kell mutatnunk, ami e metafora és Pascal korszakalkotó matematikai felfedezése, a valószínűségszámítás között fennáll. (A kiváló geometert egy nagyvilági barátjának szerencsejátékokkal kapcsolatos feladványa vezette el arra, hogy a Fermat-val, a század második matematikus géniuszával folytatott levelezése során lefektesse a mai értelemben mondott valószínűségszámítás – „a véletlen geometriája”<sup>6</sup> – alapjait.) Ennek fényében – ám nem bocsátkozva most a valószínűségszámítással kapcsolatos összefüggések részleteibe – ki-

---

kitekintve a tudománytörténet modernkori fejleményeire, amellől érvel, hogy a Descartes nyomán bekövetkezett szédületes tudományos fellendülés és a determinisztikus világkép évszázadokig való uralkodóvá válása ellenére az idő Pascalt látszik igazolni: A kvantumfizikával még a fizika – mint a descartes-i elgondolás legsikeresebb terepe – fejlődése is antikartézianus, avagy pascali fordulatot vett. A tágabb kérdéskör kapcsán lásd még: VAJDA Mihály: Pascal kartezianizmusa. *Pro Philosophia Füzetek*, 1996/4-5; Uő.: Európa fogalma a filozófia történetében – Retteg, s ezért a természet urává és birtokosává akar válni. *Magyar Tudomány*, 2004/5; PAVLOVITS Tamás: Csodálkozás és filozófia Pascal gondolkodásában. *Vigilia*, 2002/10.

<sup>6</sup> A la très illustre Académie parisienne de science. In: *Pascal Œuvres complètes*. Éditions du Seuil, 1963. 102-103.

mondható, hogy Pascal tulajdonképpen a legszigorúbb, a kora eszményét jelentő matematikai racionalitás<sup>7</sup> terepére viszi át az Isten létére irányuló kérdést. Erre mutat az a mondata is, ami szintén a fogadás felvezetésének része: „Most pedig okoskodjunk természetes ismereteink szerint.”

„Melyikre fogad maga?” – teszi fel tehát Pascal a kérdést, s ezt követően hangzik el a sokat vitatott érvelés:

„Mérlegeljük, mit nyerhet vagy veszíthet, ha fejre, vagyis arra fogad, hogy van Isten. Értékeljük ezt a két eshetőséget: ha nyer, mindent megnyer; ha veszít, semmit sem veszít. Fogadjon hát habozás nélkül arra, hogy van. – »Csodálatos. Rendben van, fogadni kell; de nem tesz-e fel túl sokat?« – Lássuk csak. Minthogy egyforma a nyerés és a vesztes esélye, még akkor is fogadhatna, ha csupán két életet nyerhetne egy ellen; ha pedig három életet nyerhetne, akkor már feltétlenül bele kellene mennie a játékba (hiszen úgyszólamint kényszerítve van rá), és oktalanságot követne el, ha e kényszerhelyzetében nem kockáztatná életét azért, hogy hármat nyerjen helyette egy olyan játékban, amelyben egyformák a nyerési és a vesztes esélyek. Am itt az örök élet és az örök boldogság a tét. Ezért még akkor is ésszerű cselekedet lenne öntől egy a kettő ellenében fogadnia, ha a végtelen számú esélyből csak egy szólna az ön javára, és helytelenül cselekednék, ha amúgy is kénytelen lévén játszani, nem lenne hajlandó egy életet feltenni három ellen egy olyan játékban, amelyben a végtelen esélyek egyike önnek kedvez, ha ez az esély végtelenül boldog, örökké tartó életet jelentene. Ámde a jelen esetben valóban végtelenül boldog, örök életet lehet nyerni, a nyerés esélye véges számú vesztes eséllyel szemben áll, s az is véges, amit kockáztat, így ez már nem is fogadás: ahol a végtelen forog kockán, és nem áll szemben végtelen számú vesztes eséllyel a nyerési eséllyel, nincs helye mérlegelésnek, mindent fel kell tennünk.”

Figyeljük meg, hogy a fogadás semmi közelebbit nem mond Isten létéről, hanem csupán a lehetséges nyereséggel illetve veszteséggel operál. Az érvelést a következőképpen tehetjük szemléletesebbé táblázatosan:

<sup>7</sup> DESCARTES: *Értekezés a módszerről*. Első rész, 185-190. szakasz és Ötödik rész, 1170-1175. szakasz, valamint Uő.: *Szabályok az értelem vezetésére*. IV. szabály.

Lehetőség	Fogadás	Következmény	Veszteség
Van Isten	Van Isten	„Örök élet és [...] boldogság”	0
	Nincs Isten	<i>Az örök élet és boldogság elvesztése</i>	$\infty$
Nincs Isten	Van Isten	„Hűséges becsületes, alázatos, hálás, jótékony ember, őszinte, igaz barát lesz. Az igaz, hogy nem fog dűskálni megmétélyezett örömeiben, dicsőségben, gyönyörökben; de nem lesznek más örömei?”	0
	Nincs Isten	(Esetleg) <i>dűskálni fog megmétélyezett örömeiben, dicsőségben, gyönyörökben.</i>	0

Mivel az Isten létére való fogadásnak semelyik verzió szerint sincs vesztesége ( $0+0 = 0$ ), az Isten nemlétére való fogadás viszont végtelesen nagy veszteséggel járhat ( $\infty+0 = \infty$ ), a következő szimpla konklúzió adódik: arra érdemes fogadni, hogy van Isten.

„Mindez nagyon hasonlít valami bukméker ajánlására”<sup>8</sup> – léptethetjük tovább fejtegetéseinket, rátérve a fogadás kritikáira. Richard Dawkins, az ateizmus kortárs apológétája egyenesen „gyáva méricskélésnek” nevezi Pascal érvelését „Isteni téveszme” című könyvében.<sup>9</sup> Voltaire pedig, a fogadás első nagyhatású kritikusa, így írt: „A fogadás »illetlen és gyermeteg«, nem lehet ugyanis hinni valamiben csak azért, mert szeretnénk, ha igaz volna.”<sup>10</sup> Jóváhagyhatjuk-e viszont ezeket a kritikákat? Meglátásom szerint nem.

Sokan védelmükbe vették már Pascalt a fenti jellegű bírálatokkal szemben, *ad hominem* érvelést feltételezve részéről, azaz arra hivatkozva, hogy kora Descartes által dominált rációeszményéhez szabottan, kortársai ultraracionális – avagy mondhatnánk: naiv racionális – nézőpontjába helyezkedve írta a fogadást. Sőt, vannak, akik emez extrém racionalitás feletti ironizálást fedeznek fel soraiban.

<sup>8</sup> KERTÉSZ Imre: *Gályanapló*. Budapest, Holnap Kiadó, 1992. 136.

<sup>9</sup> Pascal latolgatása c. fejezet. (Ford. Kepes János.) Budapest, Nyitott Könyvműhely, 2007.

<sup>10</sup> Filozófiai levelek. (Ford. Réz Pál.) In: *Voltaire válogatott filozófiai írásai*. (Szerk.: LUDASSY Mária.) Budapest, Akadémiai Kiadó. 1991. Idézi: Leszek KOLAKOWSKI: *Isten nem adóstunk semmivel – Néhány megjegyzés Pascal hitéről és a janzenizmusról*. (Ford. Liska Endre.) Budapest, Európa Könyvkiadó, 2000. A hit szerencsejátéka: a világegyetem diszkontinuitása c. fejezet, 263.

A magam részéről azonban árnyaltabb helyzetkép mellett török lándzsát. Meglátásom szerint Pascal komolyan gondolta, amit írt, csak hogy érvelése nem fejeződik be azon a ponton, ahol kritikusai befejezik annak elemzését. Csupán a jelzés szintjén jegyzem meg – e tanulmány keretei nem tesznek lehetővé részletes kifejtést –, hogy a teljes töredékben egy sokkal összetettebb matematikai konstrukció dereng fel annál, mint amit rendre a figyelem középpontjába kerülő szakasz sugall. Ez a konstrukció nem csak a következményt – azaz a lehetséges nyereséget és veszteséget – vonja be a kalkulációba, hanem a bekövetkezés valószínűségét is. Témánk fő vonalánál maradva, mindehhez kapcsolódóan azt kell feltétlenül észrevennünk, hogy Pascal elébe megy a fenti kritikáknak, amikor maga mondatja ki képzeletbeli beszélgetőtársával azok velejét. Már pusztán az is beszédes momentum, ahogy minősíti saját eddigi – a következmények mérlegelését tartalmazó – érvelését: „Ez meggyőző; és ha az emberek egyáltalán képesek valami igazságra, hát ez olyan.” Ez a gondolati vonulat a partner kétségbeesett felkiáltásában bomlik ki igazán: „- »Igen, de kezeim kötvék, és néma a szám; arra kényszerülök, hogy fogadjak, és nem vagyok szabad; nem eresz-tenek el, pedig én olyan vagyok, hogy nem tudok hinni. Már most mit tehetek?«” Ugyanakkor Pascal erre adott válasza is rendkívül kifejező: „- »Ez igaz. De legalább azt vegye észbe, hogy képtelen hinni, hiszen értelme erre indítja, és mégsem képes rá.«” Szó sincs tehát arról, hogy az Istenben való hit egy szimpla fogadás tárgyává tehető, illetve hogy bárki hitre juthatna a lehetséges nyereség és veszteség hidegfejjel elévezett mérícskélése eredményeként.

És a párbeszédnek ezen a pontján csillan meg a Biblia – végképp rációfolva a hivatkozott kritikákra. Sajnos valóban csak megcsillan – egy töredékes félmondatban. Pascalt fiatalon, a tervezett nagyszabású apológia írása közben érte a halál. A *Gondolatok* címen ismert mű tulajdonképpen munkajegyzetek gyűjteménye. A 233. töredék eredeti kéziratának konfúzus írásképe is mintegy a munka közben lesújtó halál lenyomatát őrzi. A Bibliát említő töredékes félmondat nyilvánvalóan a későbbi folytatás és kifejtés szándékával szakadt meg. Azonban még ebben az állapotában is gyökeresen más megvilágításba helyezi a fragmentum teljes gondolatmenetét.

Az „ultracacionális” érveléssel sarokba szorított, ám hinni képtelen beszélgetőtárs a következőket mondja: „Belátom, beismerem. Mégis,

nincs-e rá valami mód, hogy a játék mögé láthassunk?” Mire Pascal így válaszol: „De igen, itt van a *Szentírás*, meg a többi stb.” A partner nyilvánvalóan az Istenről való gondolkodás pénzfeloldással szimbolizált 50-50%-os agnosztikus *játszmája* mögé szeretne belátni. Mintha csak ezt kérdezné: *Lehetséges-e valamiképp, hogy ne csak a következmények kalkulálására kelljen hagyatkoznom? Tudható-e magáról Istenről valami közelebbi?* Pascal erre ajánlja a Bibliát.

Ismét hangsúlyozni szeretném, mekkora jelentőséggel bír ez a kis részlet. A 233. töredék üzenete így gyökeresen elmozdul a szóbanforgó félmondatot figyelmen kívül hagyó elemzők által vázoltakhoz képest – mégpedig a kinyilatkoztatás eszméje irányába mozdul el. Pascal számos fragmentumban kifejezi azt a logikus feltételezést, hogy ha Isten létezik, akkor bizonyára ad jelet magáról az embernek. „[A]rra gondoltam, mennyivel nagyobb a valószínűsége annak, hogy nemcsak az van, amit látok, és kutatni kezdtem, vajon Isten nem hagyott-e magáról valami jelet a világban” – írja például a 693. töredékben. A *Szentírás* úgy jelenik meg előttünk a *Gondolatokban* mint Isten jeleinek gyűjteménye. Pascal szerint tehát az Isten létére a lutri-jellegű megközelítésből adódó 50%-nyi esély a bibliai iratok üzenetének megismerése és összefüggéseik megértése által haladható meg. A *Gondolatokban* azt kívánja megmutatni, hogy a *Szentírásnak* saját érvelése, eszmerendszere van, amely önmagában hordja meggyőzőerejét, s nem előfeltételezi a hitet, vagy vallási tradíciók elfogadását. Mindezzel kimondatlanul is a Római levél fundamentális kijelentését képviseli: „A hit hallásból van, a hallás pedig Isten Igéje által.”<sup>11</sup>

Valóban, Pascal a tervezett nagy apologetikus művével lényegében a Biblia apológiáját szándékozott közreadni, ráirányítva kortársai figyelmét a középkor megmerevedett skolasztikus öröksége<sup>12</sup> és az újkori ateizmus vegyülékes légkörében egyaránt marginalizálódott s újralfedezésre váró *Szentírásra*. „Azt kívánta bizonyítani, hogy a ke-

<sup>11</sup> 10:17.

<sup>12</sup> Vö. pl. UNAMUNO következő megállapításaival: „A közhelyek újragondolása, újateremtése, az ideák gondolattá alakítása a legjobb mód, hogy megszabaduljunk káros tartalmuktól. És Pascal, az eretnek, a mások által állítólag vallott katolikus eszmék újragondolásával *gondolatokat* teremtett az *eszmékből*, a dogmáikból pedig élő igazságot...” *A kereszténység agóniája*. (Ford. Scholz László.) Budapest, 1997. (Pascal híte c. fejezet, 88.)

resztény vallás ugyanúgy rendelkezik a bizonyosság jegyeivel, mint a leginkább megkérdőjelezhetetlennek tekintett dolgok e világban” – írja róla nővére.<sup>13</sup> Programját talán a 289. összegzi legtömörebben:

„*Bizonyíték.* – 1. Az, hogy a keresztény vallás szervezeténél fogva, önmagától oly szilárdan és oly erőszakmentesen gyökeret tudott verni, holott ellentétes az emberi természettel. – 2. A keresztény lélek szentsége, emelkedettsége és alázatossága. – 3. A *Szentírás* csodái. – 4. Különösképpen Jézus Krisztus. – 5. Különösképpen az apostolok. – 6. Különösképpen Mózes és a próféták. – 7. A zsidó nép. – 8. A jövendölések. – 9. A megszakítatlan folyamatosság: egyetlen más vallás sem mutat fel megszakítatlanságot. – 10. A mindent megmagyarázó tan. – 11. E törvény szent volta. – 12. A világ sora. Kétségtelen, hogy ezek után, ha figyelembe vesszük, mi az élet, és milyen ez a vallás, nem szabad ellenkeznünk a követésére indító hajlamunkkal, mihelyt felébred szívünkben; és bizonyos, hogy egyáltalán nincs okunk gúnyolódni a követőin.”

A fenti precíz számbavételnek megfelelően a legtöbb töredék – nyíltan vagy burkoltan – a Bibliára irányul. Számos közülük kifejezett írásmagyarázat, mégpedig rendkívüli éleslátással megfogalmazott írásmagyarázat. „Hogy teljesen megalapozza Jézusról szóló fejtegetéseit, Pascal nemcsak az Újszövetséghez folyamodik. Az ókeresztény kor és a Reformáció után először történik meg ilyen átütő világossággal, hogy az Ószövetséghez fordulva egy keresztény gondolkodó a zsidókhoz is fordul...”<sup>14</sup> Pascal Biblia-kutatása kapcsán külön is megemlítendő a próféciakutatás erőteljes művelése. Természettudományos igényű érvelésével – amiben majd Newtonban lel magához fogható követőre – a XVII. század racionalitásához szabott témává emeli a bibliai – elsősorban a messiási – jövendöléseket, mintegy szembeeszegezve azokat a felvilágosodás tudományosságának transzcendenciát kiszorító irányultságával.

„Mindent el kell követnie, hogy megtalálja az igazságot... Keresse [Isten jeleit – P. Z.]; megéri a fáradságot” – szólítja meg Pascal valamennyi olvasóját, mintegy levonva műve végső konklúzióját. Jean

<sup>13</sup> PÉRIER, Madame Gilberte: Fivérem, Blaise Pascal. (Ford. Csabai Tamás.) In: *Blaise Pascal. A korai keresztények összevetése a mai keresztényekkel – és egyéb kisebb művek.* (Szerk.: Csabai Tamás.) Aeternitas, 2005. 106.

<sup>14</sup> REISINGER János: A *Gondolatok* felfedezése [a *Gondolatokhoz* írt utószó]. In: Blaise Pascal: *Gondolatok.* Szeged, 2000. 356.



Mesnard elementáris meglátásával élve: „egy apologetikus mű megírásának a ténye szükségképpen feltételez egyfajta, az érvelésbe és abbéli meggyőződésbe vetett bizalmat, mely szerint lehetséges a világban cselekedni”<sup>15</sup>. Úgy vélem, hogy miként Pascal diagnózisa, úgy az általa javasolt terápia is máig időszerű. Az Istennel kapcsolatos agnoszticizmus napjainkban is jellemző kortünetét a Szentírás újrafelfedezése orvosolhatja, vagyis a személyes rácsodálkozás arra az eszmék palettáján egyedi és üde színt képviselő gondolatiságra, ami a Biblia sajátja. Pascal üzenete szerint a megmerevedett vallási hagyományok és a természetfelettit zsigerből elutasító ateizmus ma is kísértő végletei közepette a Biblia értő – vagy legalább érteni vágyó – olvasása folytán világhatunk be életünk legfontosabb „játszmája” mögé, s léphetünk tovább annak lutri-jellegétől. Az Ige alapozhatja meg Isten-hitünket és gondolkodásunkat az örökkévalóságról. Mindannyiunknak szól tehát a 217. töredék burkolt figyelmeztetése: „Az örökös megleli családja nemesi okleveleit. Azt gondolja vajon: »Lehetséges, hogy hamisak?« És aztán eszébe sem jut, hogy megvizsgálja őket.”

---

<sup>15</sup> *Les Pensées de Pascal*. Paris, SEDES, 1993, 315. (Az idézett szakasz Pavlovits Tamás fordítása.)



# A zsidó bibliamagyarázat kialakulása és sajátos módszerei\*

RAJ TAMÁS

279

Mélységesen mély a múltnak (ösi) kútja. Thomas Mann jól ismert szavai jutnak eszembe, amikor a zsidó bibliamagyarázat történetét és módszereit szeretném az érdeklődők elé tárni. Hiszen könyvtárnyi mennyiségű mű, közel száz nemzedék alkotásai sorolhatók témakörünkbe. Ha mást nem ismernénk, mint ezeket az írásokat, szinte az egész emberi művelődés történetét rekonstruálhatnánk belőlük.

A zsidó bibliamagyarázat kialakulása a bibliai Ezra (Ezsdrás) koráig vezethető vissza, aki időszámításunk előtt 445 őszén, Jeruzsálemben egybehívta az ókori Izrael polgárait, és feleskette őket a Tórára, Mózes öt könyvére, a héber Biblia első nagyobb egységére. A nép elfogadta, hogy életét ennek parancsai jegyében és szellemében fogja élni. (Nem véletlen, hogy a modern Izrael Államának éppen ezért nincs alkotmánya, mert az egyébként szekularizált állam voltaképpen a Biblián nyugszik.)

A jeruzsálemi nagygyűlést követő időszakot, Nagy Sándor 330-ban bekövetkezett hódításáig a zsidó történelem „csendes évszázadának” nevezik, s ekkor alakultak ki a zsidó írásmagyarázat és prédikáció legfőbb jellegzetességei. Ezra rendelete ugyanis előírta, hogy hétről hétre, szombat délelőttönként felolvassák a Tóra egy-egy szakaszát. Ilyenkor

---

\* Raj Tamás a kézirat nyomdai előkészítésének munkálatai közben megbetegedett és 2010. március 8-án elhunyt. A szerkesztők kegyelettel közlik előadásának azt a változatlan szövegét, melyet ő még átnézett, de egy-két ponton már nem tudott korigálni. Egy ilyen helyen szögletes zárójellel jelöltük, hogy vélhetően kiesett néhány szó.

(mellesleg mindmáig) hét-hét felnőtt férfit hívnak fel a Tórához, akik annak idején maguk olvasták fel a reájuk eső aktuális fejezetet. A nép nyelve viszont akkor már az arámi volt, a héberrel rokon, de attól jelentős mértékben eltérő nyelvezet, a hatalmas perzsa birodalom hivatalos nyelve. A zsidók, noha iskolás korukban tanulták a hébert, nem mindig értették pontosan, mit is takar a szent szöveg.

Így jött létre a meturgemán intézménye. Ez hivatalos tolmács volt (a szó is ezt jelenti), aki a nép számára lefordította arámi nyelvre a Tóra egy-egy fejezetét. Mivel annak idején a foglalkozások apáról fiúra szálltak, a meturgemán sem kapásból fordított, hanem megtanulta, és később gyermekére átörököltette az arámi fordítást. Így jött létre a Tóra több arámi nyelvű áttünetése, amelyeket azonban tilos volt leírni, nehogy az eredeti szöveget felválthassa. Csak az ókor végén jegyezheték le azt a néhányat, amelyek egyáltalán fennmaradtak. Ezeket nevezzük targumoknak.

A keleti ember azonban igen kíváncsi természetű, többet szeretne tudni a pusztá fordításnál! Így aztán a közösség egyes tagjai (rabbik, tanítók, tudósabb tagok) arra vállalkoztak, hogy a Tóra-olvasás után írásmagyarázatot tartsanak. (Izraelben és Nyugat-Európában, a vallásosabb gyülekezetekben ez mindmáig így szokás.) Ezek a magyarázatok elsősorban konkrét erkölcsi tanítást, útmutatást kívántak közvetíteni a hallgatóság felé, de olykor a bibliai történet legendás kiegészítésére, továbbmesélésére használták fel azt. Nem véletlen, hogy például Eszter könyvének legendás kiegészítését Targum séni (= Második fordítás) névvel őrizte meg a hagyomány.

Attól függően, hogy a Tóra-magyarázatra milyen alkalommal került sor, a Szentírás magyarázatának lassan két, egymástól formailag eltérő fajtája jött létre. Ha a szombat délelőtti Tóra-olvasás után hangzott el a magyarázat (héberül drasá, ebből lett később a jiddis dróse, a prédikáció), akkor a magyarázat az egymás után következő szövegrészekből, az úgynevezett heti szakaszból indult ki, tehát az Írás folyamatához igazodott. Az ilyen jellegű bibliamagyarázatot mindmáig *midrás*nak, mesterét pedig *darsan*nak nevezzük. Ha viszont a bibliamagyarázat valamely eseményhez, ünnepi alkalomhoz (pl. esküvőhöz, évfordulóhoz, lakomához, vallási ünnepnaphoz) kötődik, de tanítását az előadó valamely szent szöveggel kívánja alátámasztani, vagy a Szentírásból kiindulva szűr le tanulságot, ezzel az aggáda (szó

szerint elbeszélés) kincseit gyarapítja. Előadójának hagyományos neve magid, aki egyébként lehet (az ókor végén ez elég gyakori volt) akár vándorprédikátor is, aki erkölcsi-vallási tanítását természetesen a bibliai szövegre igyekezett visszavezetni.

Valójában tehát így magyarázható meg a mindmáig ismert kétféle prédikáció, az európai kultúrából, és a keresztény egyházi irodalomból is jól ismert textuson alapuló, illetve tematikus írásmagyarázat létrejötte. A korai keresztény gyülekezetek ugyanis a zsinagógákban alakultak ki, és annak gyakorlatát, szokásait mindenben átvették, elsajátították. A zsidó kultúrában természetesen továbbra is jelentős helyet foglal el a talmudi aggáda és a késő ókori, illetve a kora középkori midrás irodalom.

Ezek az így létrejött és lassan hagyománnyá emelkedő magyarázatok azonban tartalmilag, stílusukban és módszereikben igencsak különböztek egymástól. A talmudi (késő ókori) hagyomány a bibliamagyarázat négy módszerét különbözteti meg, kezdőbetűik alapján egy mozaikszót (latin eredetű héber szóval notarikont) képezve belőlük:

פּרְדֵּס (ejtsd: pardész)

E szó jelentése veteményeskert, gyümölcsöskert. (Ez egy iráni kölcsönzó a héberben, görög változata paradeizosz, amiből a magyar Paradicsom szavunk is ered. A zsidó hagyomány és különösen a kabbala) úgy véli, e négy sajátos bibliamagyarázati módszer egy magasba vivő lépcsősorhoz (a kabbala szerint a jeruzsálemi oltár lépcsőihöz) hasonlítható, amelynek minden egyes fokát be kell járnunk ahhoz, hogy végül a legfelsőre eljussunk. Hiszen a lépcsősor csúcsához sem juthatunk el, ha nem járjuk be valamennyit. Érdekesnek tartom, hogy ebben a fel fogásban az egyik módszer nem zárja ki a másik helyes értelmezését.

Lássuk tehát a négy kezdőbetűt, amelyek a négy módszer hagyományos héber bevét rejtik magukban, egymás után!

P-R-D-SZ

פֶּשֶׁט – Psát (= kifejtés) egyszerű, vagy fundamentális magyarázat. Ez a módszer azonban korántsem olyan egyszerű, mint a neve mutatja, hiszen alapos nyelvi vizsgálatra, a szöveggörnyezet és a pontos történelmi háttér ismerete szükséges hozzá. A legtöbb hagyományos biblia-

magyarázó, így a troyes-i Slomó Jichaki (Közismert nevén Rási, 1040-1105) is ezt kultiválta.

רמז – Remez (= utalás) filozófiai, vagy allegorikus magyarázat. A zsidó filozófusok (Alexandriai Philón, Ábrahám Ibn Ezra és mások) használták azt előszeretettel.

פדרס – Drás (= kutatás, magyarázat) prédikációs, vagy tanító jellegű, homiletikai magyarázat. A rabbik és a zsidó prédikátorok kedvenc módszere.

רמס – SZod (= titok) misztikus magyarázat. Ilyen a kabbala és egyik főműve, a Széfer Zóhár (A ragyogó fény könyve) sajátos bibliaértelmezési módja.

Ezeket a sajátos írásmagyarázati módszereket természetesen már a kezdeti korszaktól kezdve átvették és magukévá tették a keresztény kommentátorok és teológusok, és azokat hasonló elnevezésekkel illették. Így megkülönböztethetjük egymástól a fundamentális, az allegorikus, a homiletikai vagy prédikációs és a misztikus keresztény írásmagyarázatot.

Lássunk azonban most egy konkrét példát a négy zsidó bibliamagyarázati módszer bemutatására! Egy jól ismert történetet választottunk ki a Szentírásból, Izsák feláldozását, amely Mózes I. könyve, 22. fejezetében található. Vigyázzunk azonban, mert már a közismert történet elnevezésével is vitába kell szállnunk! A fejezet pontos címe a zsidó hagyományban ugyanis nem „feláldozás”, hanem „megkötözés” (héberül: *akédát Jichák*, עקדת יצחק). Hiszen, mint tudjuk, Ábrahám végül nem, áldozta fel elsőszülött gyermekét, csupán megkötözte.

- Az úgynevezett „egyszerű” magyarázat, mint említettük, nem feltétlenül olyan magától értetődő, mint a neve mutatja. A történet sokoldalú, helyes megértéséhez többek között tisztáznunk kell annak a kornak a történelmi-társadalmi viszonyait, amelyben a vizsgált bibliai szöveg megszületett. Így fogjuk valójában megérteni azt az isteni üzenetet, amiről – különösképp abban a korban – a Szentírás szól.

Tudnunk kell, hogy az ókori Izrael szomszédos (a héberekkal többnyire rokon) népei közt (a kánaáni és föníciai városállamokban) az elsőszülött fiúgyermekeket feláldozták isteneiknek. Így

volt ez Karthágóban is, amely eredetileg a föníciai (pun) Türosz gyarmatvárosa volt. Ott az elsőszülöttek (ma is látható) temetőjét *tófet*nek nevezték. (Ez a szó a héberben később poklot jelentett, nem véletlenül, mert valóságos pokol lehetett.) Jeruzsálemben, mielőtt Dávid király elfoglalta volna, az ott élő jebuszi nép is ezt tette, s a völgyet, ahol elégették az elsőszülött fiúk és állataik holttestét, első királyuk fiáról *Gé Ben Hinom* (= Hinom fiának völgye), vagy röviden *Gé Hinom* névvel illették. (Ebből ered, ugyancsak nem véletlenül a mi gyehenna szavunk.) Benjámin törzse, amely e völgy közelében lakott, alig bírta elviselni e szörnyűséget és azt a szagot, amelyet a folyamatos égetés okozhatott. A Tóra a leghatározottabban (több helyen is) tiltotta és halállal büntette ezt az iszonyú gyakorlatot: „Ha valaki Izrael fiai közül és az Izraelben élő jövevények közül odaadja gyermekét a Molokhnak, halállal lakoljon” (Mózes III. könyve, 20. fejezet 2. vers). A szigorú tiltás azonban nem mindig elegendő, konkrét példára, mai szóval irodalmi eszközökre is szükség volt az idegen szokás legyőzéséhez. Ezt is képviselte Izsák megkötözésének története: Isten nem kér ilyen szörnyűséget, az elsőszülött fiú helyett Ábrahám a szarvával fennakadt kost áldoz, [...] „Isten majd gondoskodik az égő áldozatra való bárányról, fiam; és mennek vala ketten együtt.” A történet megható részletei, fordulatai is erősíthették az olvasóban és a hallgatóban a pogány szokás ellenszenvét: a közös út, a fiú kérése („Itt a tűz és a fa; de hol van az áldozati bárány?”), Ábrahám reménye („Isten majd gondoskodik az áldozatra való bárányról, fiam; és mentek ketten együtt”), a megkötözés mind-mind a tragédia lehetőségének iszonyatát érzékeltetik.

■ Az allegorikus bibliamagyarázat szerint Ábrahám és Izsák története mintegy előreutalás a későbbi történelmi eseményekre, amelyek során a zsidóság megannyi szenvedésnek és megpróbáltatásnak volt kitéve, amikor áldozatkésziségre, önfeláldozásra, a hit feltétlen megőrzésére oly nagy szükség volt, amit a zsidó nép magára is vállalt és elviselt. A próbatétel, Isten parancsának szó nélküli teljesítése, a tragikus körülmények ellenére is megőrzött hit csodája végül oda vezet, hogy a Mindenható nem engedi elpusztulni híveit, és kitarításukat megjutalmazza. Ugyanezt a történetet a keresztény

theológia természetesen Jézus önfeláldozására és megfeszítésére érti. Sőt, a helyettesítő áldozatot, a szarvával a bozótba akadt kost is egyesek az Agnus Dei szimbólumának tekintik.

- A prédikációs írásmagyarázat Ábrahám próbatételeként értelmezi Izsák feláldozásának történetét. S valóban, az oly későn érkezett, elsőszülött, féltett gyermek várható elvesztése iszonyú teherként nyomhatta az első ősapa vállát. Ábrahám mégis kész volt elfogadni Isten parancsát, teljesíteni a szörnyű feladatot, lemondani a legfőbb kincséről. Sőt, az isteni felszólítás után azt olvassuk, „Ábrahám felkelt korán reggel” (héberül *vajaském Avraham babóker*), hogy minél előbb megvalósítsa a számára nyilván érthetetlen isteni ígét. Mindent előkészített, végigjárta a hosszú, gyötrelmes utat, felment a kijelölt hegyre, megkötözte fiát, és kezébe vette a kést. A legmagasabb rendű hit és az isteni parancs iránti feltétlen hűség félelmetes példáját állítja elénk, ami számos nemzedék vallásos lelkét erősítette.

- És végül hadd idézzük fel a negyedik, a misztikus magyarázatot is, noha azt természetesen nem szokás széles körben terjeszteni, nehogy megzavarja hitüket. Egyes kabbalisták, valamint egyes modern bibliamagyarázók úgy vélik, a történet ugyan valóban Ábrahám próbatétele volt, csak hogy Isten azt várta volna el az ősapától, hogy igyekezzen megvédeni féltett gyermekét, hogy vitakozzék, hogy szálljon perbe Vele. Hiszen amikor Szodoma és Gomorra pusztulásának hírére vette, Ábrahám megpróbálta megmenteni a várost és nem csak unokaöccse, Lót érdekében. Akkor így szólt az ősapa Istenhez: „Megölnéd az igazat a gonosszal együtt, ...az egész föld Bírója ne tegyen igazságot?” (Mózes I. könyve, 18. fejezet 25. vers), és alkudozott is a Mindenhatóval, hogy akár tíz igaz ember érdekében is mentse meg a többi. Akkor most miért nem harcol Vele, miért nem igyekszik menteni a saját fiát? Holott módja lett volna szembeszállni az isteni akarral, akár azonnal, akár másnap reggel, akár az úton, akár a helyszínen. Isten várta, de hiába, míg Ábrahám fel nem emelte a kést. S ami nagyon igazolja ezt a feltevést: végül, az utolsó percben nem maga Isten, hanem Isten angyala állítja meg Ábrahám kinyújtott kezét: „Szólt az Örökkévaló angyala Ábrahámmal, és azt mondta: Ábrahám, Ábrahám! S ő így szólt: Itt



vagyok!” (22. fejezet 11. vers). S ami még jellemzőbb: a Biblia tanúsága szerint a továbbiakban Isten egyáltalán nem szólította meg az ősapát... Isten ugyanis szabad akaratot adott az embernek, nem azt várja el a tőlünk, hogy feltétlenül, vakon fogadjuk el törvényeit, hanem – olykor még Istennel szemben is – mindig a jót cselekedjük, mindig az igaz utat járjuk. Gondoljunk csak arra a bibliai mondatra, amelynek jegyében Jákob elnyerte az Izrael nevet: „Ne Jákobnak mondják többé a neved, hanem Izraelnek, mert megküzdél Istennel és emberekkel, és kibírtad” (32. fejezet 28. vers).



# A Tóra

SCHWEITZER JÓZSEF

*Unokáimnak szeretettel*

287

## A Tóra és szerkezete

A Tóra héber főnév, jelentése: tanítás, törvény. „A Tóra”, mint fogalom, Mózes Öt Könyvét jelenti. Közelebbről: a Tóra a Héber Szentírásnak általánosan ismert, de a zsidóság részéről teológiai okokból nem használatos elnevezéssel Ószövetségnek mondott első nagy gyűjteménye, amelyet a Héber Szentírásban a Próféták, majd a Szent Iratok című gyűjtemények követnek.

A teljes Héber Szentírásnak több héber elnevezése is van. A legismertebb ezek közül a Tenach, amely a gyűjtemény három részének: a Tóra, a Neviim és a Ketuvim első betűiből alkotott mozaikszó.

Magának a Tórának is számos héber elnevezését ismerjük. A leggyakrabban használt név a Chumas, amely körülbelül annyit jelent, hogy öt részből álló gyűjtemény. Teljes héber nevén pedig így hangzik Chamisa Chumsé Tóra, azaz az öt ötödből álló Tóra. Ezen kívül nevezik még a Tórát Torat Elohim-nak, vagy Tórát Mose-nak is (tehát Isten Tórájának vagy Mózes Tórájának). Az egyes könyvek héber nevei az adott könyv első mondatának első szavával azonosak. A könyvek sorrendjében: Börésit (Kezdetben), Sömot (Nevek), Vajikra (És szólott), Bamidbar (A pusztában) és Dövárim (Szavak). A Tóra közismert görög neve a Pentateuchosz, ami szó szerint öt könyvtartó(edény)-t jelent, utalva az öt tekercest hordozó tartókra. Ezt az elnevezést a későbbiekben elkezdték átvitt értelemben magukra a tekercsekre, vagyis a Tóra

egészére is alkalmazni. (Tekercsekről azért beszélünk, mert az ókorban a könyveket tekercsekre írták.) A tórai könyvek görög elnevezései hasonlóan alakultak ki: utalással e könyvek legjellegzetesebb tartalmára. A világ teremtésének történetével induló első könyv neve így lett a Genézis. Az egyiptomi kivonulást bemutató második könyvé az Exodus, az áldozatok bemutatásáról szóló harmadiké a Leviticus, a népszámlálásokról beszámoló negyediké a Numeri, és végül – az előbbi könyvekben már közölt fontos törvények ismétlését (is) tartalmazó ötödik rész – címe pedig a Deuteronomium. A könyvek latin nevei alkalmazkodnak a görög elnevezésekhez.

A Tóráról biztossággal állíthatjuk, hogy a zsidóság hitének eszméinek és tanainak nem csak egyedüli alapokmánya, hanem a zsidó vallásnak és tanulásnak több, mint 2000 éve folyamatosan tanulmányozott és legelterjedtebb Szent Könyve. Már a második Jeruzsálemi Szentély fennállása idején (i. e. 516 – i. u. 70) olvasták a Tórát a zsinagógákban szombaton és ünnepnapokon. A történelem során a tóraolvasási alkalmak köre tovább bővült, és ez a hagyomány mindmáig fennmaradt és gyakorlatban van. Jellemzésül itt csak annyit, hogy a szombat reggeli illetve délelőtti Tóra-olvasás mellett olvasták és olvassuk a Tórát szombaton délután, valamint hétfőn és csütörtökön a reggeli istentiszteleten. A hétköznapi Tóra-olvasás elrendelésének oka az volt, hogy az ókori Szentföldön hétfőn és csütörtökön tartottak vásárnapokat, amikor nagyobb tömegek gyűltek össze a zsinagógákban is. A szombati Tóra-olvasás úgynevezett palesztinai gyakorlata alapvetően három ciklust követett. A hetedik évnek ugyanis a bibliai kortól kezdve kiemelkedő jelentőséget tulajdonítottak, és így egy hétéves ciklus alatt kétszer olvasták a Tórát végig. A mi gyakorlatunk, amely egyetlen zsinagógái év szombatjaira osztja fel a Tóra Öt Könyvének templomi olvasását, az úgynevezett babilóni hagyományra támaszkodik. Mellőzve a részleteket, legyen szabad itt csak arra utalnom, hogy az i. sz. első században nem csak Izrael országában, hanem az egész diaszporában, vagyis mindenütt a világon, ahol zsidó gyülekezet létezett, rendszeresen olvasták és tanulmányozták Mózes Tóráját.

A Tóra, majd az egyéb más bibliai könyvek olvasása, tanulmányozása és magyarázata a zsidó liturgia egyik legősibb formája volt. Olyannyira, hogy a kezdeti időkben a zsidóságból kiváló új hit hívei, a keresztények is ezeken az alkalmakon vettek részt. Bármely nyelvű

Szentírást nyitjuk is fel, láthatjuk, hogy a szöveg fejezetekre, ezen belül pedig mondatokra van felosztva. E gyakorlat okainak részletekbe menő taglalása helyett legyen elég itt annak a megemlíttése, hogy a fejezetekre történő felosztás a héber Szentírás görög fordításával, a Septuagintával vettet kezdetét az i. e. III. században.

### A Tóra tartalmi kérdései

A Tóra külső szerkezetének és felosztásának ismertetésénél lényegesen nehezebb feladat a szöveg tartalmának akár csak vázlatos bemutatása is. A legsúlyosabb akadály elsősorban az, hogy Mózes Öt Könyve – legalábbis a mai értelemben véve – nem egységes szerkezetű mű. Ugyanakkor hangsúlyoznunk kell, hogy a Tóra alapvető tanítása, nevezetesen a monoteizmus, az Egyetlen Istenbe vetett hit tana és az ezért vállalt helytállás és küzdelem eszméje következetesen végigvonul mind az Öt Könyvön. A Tóra rendszerét talán úgy közelíthetjük meg a leginkább, ha akként fogalmazunk, hogy a világ teremtése és az emberiség őstörténetének bemutatása után végigkövethetjük benne Izrael ősi történetét a pátriárkák korától a honfoglalásig, avagy – a benne előforduló személyekre tekintettel – Ábrahámtól Mózesen át Józsuáig. A Tóra történeti fejezeteiben kibontakoznak azok a hitbeli és morális eszmények, valamint az Istenszolgáltatnak azok a korabeli módzatai és cselekedetei, amelyek e könyvet a történeti események és korok korlátai fölé emelik, és az Istenhit, az emberszeretet, az igazságosság és a Mindenható áldozatos lélekkel végzett szolgálatának örök okmányává avatják.

A Tóra könyveinek görög elnevezéséről szólva már utaltunk ugyan az egyes könyvek tartalmára, némileg részletesebben is térjünk most vissza erre.

Az Első Könyvben a világ teremtésének és az emberiség történetének kezdetei mellett megismerkedünk Ábrahám, Izsák és Jákob, tehát az ősatyák és családjaik történetével. E szereplők magatartása örökösödés és más családjogi tekintetben számos ponton egyezést mutat az i. e. II. évezred mezopotámiai jogrendszerével. A Börésit történeti vázlatában eljutunk egészen odáig, amikor Jákob ősatya és népes családja megérkezik Egyiptomba. A Szentírás ősatyáinak családjai népes nagycsaládok voltak, amelyek félig nomád, félig megtelepedett élet-

módot folytattak, ám Isten, az egész emberiséggel kötött szövetséget követően egy ilyen családdal, Ábraháméval külön is szövetséget köt, hogy azt aztán utódaival is fenntartsa az idők végezetéig. A Második Könyv először az egyiptomi fogság és a kivonulás eseményeivel megismerteti, majd közli a Tízparancsolatot, illetve az emberi együttélést szabályozó egyéb törvényeket, és végül bemutatja a pusztai vándorlás során a Mindenható szolgálatára épített Sátor Szentélyt. A Tóra Harmadik Könyvének első fele az ókori Istenszolgálat sajátos módját, az áldozatok rendjét ismerteti, majd – mintegy vissza is utalva a Második Könyvre – az erkölcsi törvényeket köti a szívünkre. A Negyedik Könyvből a korábbiaknál is részletesebben ismerhetjük meg a Szinaj pusztai negyvenéves vándorút belső nehézségeit, csüggedéseit, lázadásait, valamint Mózesnek, a nép prófétájának és vezérének nem egyszer drasztikusnak tűnő intézkedéseit, amelyeket népe fizikai és lelki egységének megőrzése céljából hozott a nagy cél, a honfoglalás véghezvitele érdekében. Az Ötödik Könyv, mint röviden már utaltam is rá, megismétli a korábbiakban olvasható kiemelkedő fontosságú törvényeit, és az eddigi helyi szentélyekkel szemben kijelöli az Istenszolgálat központi helyét, amely alatt nyilvánvalóan Jeruzsálemet kell értenünk. Végül ebben a könyvben olvashatjuk az élettől és a szolgálattól búcsúzó Mózes összegező intelmeit és áldását is.

Amennyiben az első ősatya, Ábrahám megjelenését az ókori Kánaán, a mai Izrael területén az i. e. 1750-1700 közötti évekre tesszük, és a Mózes halála után Józua vezetésével véghezvitt honfoglalás kezdeteit pedig az i. e. 1250-es évben határozzuk meg, elmondhatjuk, hogy a Tóra Öt Könyve mintegy öt évszázad történetét öleli fel. E történeti folyamat is több azonban, mint a bennünk megjelenő események. Kifejezi a hívő világ és az emberiség egészének Isten, valamint az egész emberi nem egységéről vallott fundamentális eszméjét, és felöleli azok az alapvető morális törvényeket, amelyek az emberi együttélés követelményeiként mindmáig bevilágítják életünket és annak mindennapjait.

## A Tóra és Mózes

Tóránk elválaszthatatlan Mózes nevével. A próféták atyja és tanítómes-  
terünk ő, amint Majmunitól, a zsidó középkor legnagyobb bölcselőjétől

olvashatjuk. Ő a szabadító és a törvényhozó. A Tóráról mint Törvényről és mint Izrael mindmáig és a jövőben is szent könyvéről, vallásának alapjáról szólva tudnunk kell, hogy a zsidó tradíció mind az Öt Könyvet órá tekintettel vallja és fogadja el egységes műnek. A Tízparancsolatot maga Isten véste a kőtáblákra, Tóránk többi részét azonban Mózesnek mondta le, mintegy diktálva néki annak sorait. Kivétel csak az Ötödik Könyv utolsó néhány mondata, a haláláról és eltemetéséről szóló tudósítás, amely a Talmud szerint már Józsuától származik. A bibliai szöveg történetével és forrásaival foglalkozó tudomány olyan nézeteket képvisel, amelyek szerint a Tóra különféle korok, források és szerzők műveinek együttese, amely végül is az i. e. 450 körül alakult egységes egésszé az írástudó Ezra korában, és ekkor vált az egész nép egységes és közös akarattal elfogadott törvénygyűjteményévé. Napjainkban azonban, főleg az izraeli bibliatudomány, ezeknek a szövegtani elemzéseknek számos tételét meggyőzően cáfolja. Kimutatja például, hogy Isten különféle nevei, az Adonáj és Elóhim nem utalnak különféle szerzőkre, hanem teljes következetességgel vonulnak végig a teljes Öt Könyvön. Mégpedig összhangban a hagyományos zsidó értelmezéssel, amely szerint mindenütt, ahol az Adonáj névvel találkozunk, ott Isten ítélkező hatalma szólal meg, míg az Elóhim elnevezés esetében a kegyelmes Istennek az ember iránti szeretete kap hangot a Szentírásban. Ugyancsak a korunkbeli izraeli szentírásstudomány egyik jelentős irányzata, az úgynevezett esszenciális értelmezés az, amely azt tartja döntőnek, hogy a Szentírást abban a szövegállapotában ismerjük meg, amint az ma a kezeink között van.

A Szentírásban mindemellett természetesen felfedezhetőek egyes őkeleti mítoszok maradványai is, így például a teremtés-történetben, ami nyilvánvalóan következik abból a tényből, hogy a mi bibliai szövegeink szájhagyományként éltek az őkeleti kultúrkörben, és e szájhagyomány útján egyes akkor közismert nem zsidó elemekkel bővültek. Anélkül, hogy bővebben is elemeznénk, a teremtés-történet „tehom” szavában például felismerhető a mezopotámiai Tiamat szó, annak a szörnynek a neve, amelyből egyes ókori mítoszok szerint a világ keletkezett.

A mítosz építő köveiből a Szentírás azonban az etosz palotáját építi fel. Felhasználja annak egyes elemeit, a maga világképének bemutatására. A bibliai világképben és világteremtésben a mindenség a teremtő Isten szuverén akaratából jön létre, és mindazt, amit Ő alkot,

jónak bizonyul. A Bibliai reális mű. Ismeri és bemutatja az embert fogásban tartó bűnt, ám azonnal hozzáteszi azt is, hogy akaratunkkal uralkodhatunk és győzedelmeskedhetünk felette. És a számunkra ez a döntő, hiszen az erkölcsi és lelki épülést szolgálja. A Biblia szövegei *szent szövegek*, amelyek lelket, vallást, népet alakítottak és tartottak meg erkölcsi épségben az emberi lehetőségek között.

A szentírási szövegtudomány az egyes szerzőket a nagy R. betűvel jelzi, ami a latin redaktor, vagyis szerző szóának a jelölésére szolgál. Korunk egyik legnagyobb zsidó teológusa arra mutat rá, hogy számunkra az R. a héber Rabbénu szó rövidítése, és tehát azt jelöli, hogy a zsidó tradíció és a mi mestereink miként értelmezték a Tórát, Isten örök szavát.

### **A Tóra mint az egyetemesség és a partikularitás könyve**

A Tóra azonban nem csak Izraelé, hanem az egész emberiségé. Tóránkban ugyanis nem csak a speciálisan sajátos, a zsidóságnak szóló törvényeket találjuk meg, hanem azokat az alapigazságokat is, amelyek a kinyilatkoztatás erejével szólnak az egyistenhívő emberiség egésze számára. Mint a teljes Szentírás egésze, úgy a Tóra is egyszerre ad partikuláris és univerzális tanítást. Univerzális, azaz egyetemes jellegét mi sem mutatja jobban, mint az, hogy a teremtéstörténet nem a Föld egy meghatározott darabjáról szól, s a megjelenő ember sem valamely meghatározott népnek a fia. Nincsen szó először sem Szentföldről, sem Jeruzsálemről, sem héberekről, sem Izraelről, hanem az emberről és a világról van szó. Téved persze az, aki a teremtéstörténetben természettudományi leírást keres. A Szentírásban a szuverén Isten előtti főhajtásról van szó. A Teremtőről, aki a világon kívül és felül áll, és aki mégis formálja és alakítja azt.

Miközben a bibliai őstörténet szereplői Ádám, Noé, mindmennyien az egyetlen Isten hívei, az egyisten hívő vallások közös őse, Ábrám, egyben Izrael első ősatya is, akit környezete „Isten fejedelmének” nevez. Ábrám az egyistenhívő morálnak megfelelően cselekszik. Nagylelkű, vendégszerető, könyörög a bűnösökért, még magától Istentől is igazságot és igazságosságot követel, ugyanakkor ő és családtagjai – mint mondtam – több tekintetben is a második évezred első felének jogszokása szerint viselkednek, olyképpen, ami teljesség-



gel megfelel az egykori mezopotámiai jogi elveknek. Ez a tény nem hogy gyengítené, hanem éppen ellenkezőleg, erősíti a Szentírás hitelét és Ábrahám valamint családja életének reális voltát. Ez azért fontos kiemelnünk, mert volt olyan feltételezés is, amely az ősatyák történetét a múltra visszavetített eposznak minősítette.

A Biblia egyistenhite teljes szépségében sugárzik már annak első lapjain is, ezért szó sem lehet arról, hogy valamely evolúció eredménye lenne. Annak ellenére sem, hogy a Tóra Első Könyvében az egyistenhit és pogányság még alapvető békekességben él egymás mellett, és csak a Második Könyvtől kezdve lép színre az egyisteneszmé fennmaradásáért folytatott küzdelem a pogány kultuszok szorító gyűrűjében. E küzdelem vezére Mózes, akit a Hóreb hegyi égő csipkebokorból megszólaló, a mindig létező és mindenütt jelenlévő Örökkévaló hív el rabságban szenvedő népe felszabadítására.

Az egyetlen Isten eszméje különösen megragadóan nyilatkozik meg Mózes Ötödik Könyvében: Halljad Izrael, az Örökkévaló a mi Istenünk, az Örökkévaló Egyetlen Egy. A zsidó szentírásmagyarázat értelmezésében ez a kijelentés egyszerre szól a nevéen szólított Izraelnek és az „Egy” hangsúlyozásával az egyetlen és oszthatatlan emberiségnek is. Az utána következő mondat pedig: Szeresd az Örökkévalót, a Te Istenedet egész szíveddel, egész lelkeddel és minden tehetségeddel, átsugárzik a kereszténységbe is, ahol a két főparancs egyike ugyancsak az Isten szeretete. Tovább lépve, az izraeli alapmeggyőződéshez hasonlóan az Isten egységéről szóló hitvallás visszhangzik az Iszlámban is, melynek alapelve az egyetlen Allah imádata.

## A Tóra és a Tízparancsolat

A Tóra számos törvénygyűjteménye közül a legismertebb a Tízparancsolat. Történeti háttere az egyiptomi fogság és szabadulás. Részleteivel nem foglalkozhatunk, de annyit meg kell jegyeznünk, hogy egyiptomi falfestmények illusztrálják a jákobi család Egyiptomba kerülésének és ottani rabszolgai állapotuk valós tényeit. Ugyanakkor az építkezéseiről és háborúiról ismert Ramszesz fáraó nevééről, mint egyiptomi városnévről olvashatunk a rabszolgaság körülményeit tartalmazó bibliai elbeszélésekben. Maga az egyiptomi kivonulás minden bizonnyal II. Ramszesz uralkodása alatt történt. Ő a Kivonulás

fáraója. A Tízparancsolat Istennek mint az egyiptomi fogságból megszabadító Hatalomnak a kijelentésével kezdődik. Ezért is szoktuk a zsidó vallást a történeti alapra helyezett kinyilatkoztatás vallásának nevezni. A Tízparancsolat – hála Istennek! – olyannyira közismert, hogy részletezésétől eltekinthetünk, és elég, ha csak annyit mondunk, hogy lényegét nem egyszerűen az egyistenhit megvallása, hanem az Egy Istenbe vetett hitért folytatott küzdelem alapozza meg (lásd a pogány isten-ábrázolásra vonatkozó kifejezett tilalmát). A Tízparancsolatra utalva – alapvető félreértéssel – sokan a vele szemben engedetlenül viselkedők iránt kegyetlen, harmad és negyedíziglen is büntető Istenről beszélnek, miközben pedig elfelejtik, hogy a hangsúly itt azon van, hogy a számonkérés *nem mindenképpen következik be, hanem csak akkor, ha a fiak konzekvensen ragaszkodnak az apák bűneihez.* Vagyis, hogy a büntetés „a gyűlölőim” körére vonatkozik harmad és negyedíziglen, de a mégoly bűnös atya fiára sem, ha az felhagy atyja bűneinek követésével.

A Tízparancsolat rögzíti talán először és egyetemes értelemben az emberi életszentség alapelvét és az ahhoz való jogot: a család védelmét, a munka kötelességét és a pihenés jogát, amely utóbbit nem csak minden emberi lényre, de még az igavonó állatra is kiterjeszti. Mózes Második és Harmadik Könyvének nagy törvénygyűjteményei olyan mélységekbe hatolva szabályozzák az emberi együttélés alapelveit, hogy fundamentális eligazítást adnak például az idegen jogait illetően is, vagy a felebaráti szeretet törvényéről. És itt meg is kell állnunk. A latin fordítás következtében a héber felebarát szót sokan úgy értelmezik, hogy az csupán csak a törzsbeliekre vonatkozik. Az itt alkalmazott héber szó azonban az egyiptomi néppel kapcsolatban is előfordul a Tórában, azaz értelmezése nem partikuláris, hanem univerzális.

Ugyanígy érdemes kitérnünk az Istenszolgálatnak arra a formájára is, amely az áldozatok bemutatásának alakjában nyert kifejezést a mózesi könyvekben. Az istenség előtti hódolatnak áldozatban történő megnyilvánulása általános gyakorlat volt a legősibb időkben. Majmuni Mózes szerint a Szentírás hittartalmába engedményként került be, de úgy, hogy az áldozatot természetesen csak az egyetlen Istennek lehetett bemutatni. Ezért is alakulhatott úgy, hogy a bibliai áldozatok a később kifejlődött liturgikus istentisztelet alapjává váltak.

A Tóra azonban a vallásos zsidó életmód tágabb valóságának is az alapja. Az imádság például, ha a mai gyakorlatnál rövidebb kifejezési formák mellett is, de jelen szintén jelen van a Tórában. Egyik legszebb megnyilvánulása ennek Mózes könyörgése beteg testvééréért, Mirjamért: Kérlek Isten gyógyítsd meg őt... Szeretteinkért kevés szóval ma sem tudnók többet mondani. A későbbi és a mai zsidó életmód az otthont, a házat, az asztalt is megszenteli. A Tórában gyökereznek a rituális életmód alapelvei és törvényei. Az asztal olyan oltár a vallásos zsidó életben, amelyre a Tóra, majd a későbbi hagyomány által meghatározott ételek kerülhetnek.

Végül külön is érdemes kitérni a mai ünnepeinkre, amelyeknek a forrásai ugyancsak a mózesi könyvek egyes fejezeteiben keresendők. Elsőrendi e tekintetben a szombat, amely nemcsak a pihenés napja, hanem emlékeztető „jel” és „szövetség” Isten és Izrael között, és viszszerő utalás is Isten világteremtő művére. Az egykori földművelő és állattenyésztő nép tavaszkezdeti, tavaszvégi, majd őszi ünnepeikből alakult ki történeti értelmezéssel a három zarándok ünnepünk: a Pészach, a Savout és a Sukkot, sorrendben: az egyiptomi kivonulás, a színáji törvényadás és a pusztai vándorlás során megtapasztalt gondviselés emlékünnepei. E három történeti ünnep mellett ugyancsak a Tórában gyökeredzik az egyetemességet az egyén érzelmvilágával és magatartásával egybeforrasztó két ünnepünk a Ros Hasana és a Jom hakippurim, az Újév és az Engesztelés napja, az isteni kegyelembe vetet hit, a bűnbánat és a megbocsájtás magasztos ünnepei.

A Tórát két évezreden át nemcsak olvasták, hanem szüntelenül tanították és magyarázták is. Sőt, magának a Tóranak a magyarázata két évezrednél is idősebb korokra nyúlik vissza. A legősibb írásmagyarázókat azért nevezték szófrimeknek, mert a szó eredeti értelmében megszámlálták, számon tartották, mérlegelték a Szentírás minden egyes betűjét. Az az elnevezés, amely szerint a szófrim írástudókat jelent, már átvitt értelmezés.

A Tóra magyarázata ősidőktől fogva napjainkig tart. Irányainak, részleteinek taglalásába nem bocsátkozhatunk. Jellemzésül, még ha talán némileg szélsőséges példaként is, megemlíthetjük, hogy van egy olyan mű, a Tikúné Zohar, amely a Tóra közismert első szavának a Börésisz szónak egymagában 70 magyarázatát nyújtja. Elégedjünk meg annyival: a zsidóság valamennyi vallásos irányzata a szélső or-

thodoxiától a szélső reformizmusig megegyezik abban, hogy hitünk alapokmánya Tóránk, és benne mindegyik irányzat megtalálja a maga lelkiéletének, felfogásának, teológiájának szülő tanítást.

Egy talmudi legenda szerint, amikor az időszámítás után 70-ben a római légiók felgyújtották a jeruzsálemi Szentélyt, a Tóratekercek is a lángok martalékai lettek, ám a betűk sértetlenül lebegtek a magasságokban. A test elpusztulhat, a szellem örök.

A zsidóság örök szellemének, örök kinyilatkoztatása a Tóra. Minden nemzedék Hozzá fordul. Minden nemzedék hitet és tudást merít belőle, és erőt a jövődőhöz. Mi is.

# Galata 3,28 interpretációja a hagyományos keresztény írásértelmezés és a feminista theológia feszültségében

SZABÓ ILDIKÓ

297

ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε  
Χριστὸν ἐνεδύσασθε·  
οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλληγιν  
οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος  
οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θήλυ·  
πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ  
(Gal 3,27-28)

## Fogalmi alapvetések

A Gal 3,28 értelmezése körüli viták jobb megértése érdekében szükségünk van bizonyos alapvetésekre. Bár az, hogy a fenti Igének evilági vagy eszkatológiai jelentését kell-e elfogadnunk régóta a hermeneutikai viták tárgyát képezi, mégis kétségtelenül ezek a viták a múlt század végén, a feminizmus, a feminista theológia, feminista exegézis megjelenésével az akadémiai diskurzusokban újra felelevenedtek.

A két fogalom egymás melletti használata – feminizmus és theológia – sokakban ellenérzést vált ki. Hogyan állhat a theológia tiszteletreméltó szava mellett, melyen az Istenről való tudományos igényű beszédet vagy gondolkodást értjük, a feminizmus, mely konnotációjában sokak számára hordozza a férfigyűlölet, a lesbikusság, az anarchia, a nők hatalomátvételi kísérletének gondolatát. Óriási tévedés azonban a feminista theológiát úgy tekinteni, mintha pusztán a nők theológiája lenne. Tagadhatatlan az összefüggése a feminista mozgalommal, melynek megfogalmazott célja a nőkről szóló társadalmi gondolkodás

mozgásba hozása. A feminizmus lényegét tekintve elsődlegesen kultúr- és csak ezt követően társadalomkritika. Igaz ez akkor is, ha létrejöttében nagy szerepet játszanak a 68-as diákmegmozdulások. Ezekben az időkben nyert nagyobb hangsúlyt az a felismerés, mely szerint az egyház is része, működtetője, és fenntartója annak a patriarchális elnyomó struktúrának, mely évszázadokig megfosztotta a nőket az önrendelkezéstől, a tanulástól, a nyilvános szerepvállalás lehetőségétől.<sup>1</sup>

A feminista mozgalom megjelenése azonban csak része a modernitás sokirányú kritikájának. Lafont meglátása szerint a modernitás kudarcának egyik eleme a *szexualitás* terén vallott kudarca. Bár hirdette az ember szabadságát és önrendelkezését, de nem tudta megvalósítani a nemek egyrangúságát, nem sikerült a megváltozott feltételek között újragondolnia a családot, a nemi szerepek mibenlétét.<sup>2</sup>

Ahogy a feminista mozgalom nem áll meg a patriarchális társadalom és annak minden szerkezetét és intézményét átható férfiközpontúság elemzésénél és kritikájánál, ugyanúgy a feminista teológia sem merül ki a férfidominanciájú teológia kritikájában. Mindkettőhöz szükséges a társadalmi szerepek és sztereotípiák feldolgozása, a történelemben rögzült és mindmáig élő képek és értelmezések felmutatása, valamint világosan megfogalmazott célok kidolgozása. A feminista teológia törekszik arra, hogy a nők a maguk ember-létét (a történelemben eddig egyedül álló módon) teológiailag megfogalmazzák, arra a keresztény vallás fogalmi keretén belül reflektáljanak. A feminista teológia éppen ezért *tapasztalati teológia*, a nők konkrét tapasztalataiból indul ki, melynek része az az elhallgattatás is, melyet átélhetnek, mihelyest megpróbálják a saját önálló identitásukat megválasztani, és azt a teológia nyelvezetével megfogalmazni. A szenvedés a nők közös történelmi tapasztalata, ahogy a szexuális és pszichikai elnyomás is. A szexizmus része az infantilizálás, a nők kiskorúként való kezelése, és strukturálisan láthatatlanná tévése, úgy az egyházban, mint a társadalomban. Sok nőnek ugyanez a közös tapasztalata, ugyanakkor az utóbbi évtizedekben, amikor megszűnt a feminista teológia angolszász és középosztálybeli

<sup>1</sup> *Arbeitsbuch Feministische Theologie. Inhalte, Methoden und Materialien für Hochschule, Erwachsenenbildung und Gemeinde.* Hrsg: LEICHT, Iren - RAKEL, Claudia - RIEGER-GOERTZ, Stefanie. Gütersloh, 2003. 25-41. STRAHM, Doris: *Aufbruch zu neuen Räumen. Eine Einführung in feministische Theologie.* Freiburg, 1990. 11-26.

<sup>2</sup> LAFONT, Ghislain: *A katolikus egyház teológiatörténete.* Budapest, 1998. 348-350.

túlsúly, nyilvánvalóvá lett, hogy egy európai nő tapasztalata erről más, mint egy amerikai gettóban élő fekete nőé, vagy egy a harmadik világban élőé, aki az elnyomás többfajta módjától szenvedhet. (Szenvedhet, mint színes bőrű, mint gazdaságilag és kulturálisan behozhatatlan hátránnyal rendelkező, és mint nő is.) Éppen ezért a feminista teológia önmeghatározása szerint *kontextuális és perlekedő teológia*. Ellentétben a klasszikus teológiai tradícióval, annak szisztematikus, lezártágot sugalló hitvallásaival a feminista teológia önmagát mint nyitott, sokoldalú, változásra kész és kísérletező tudomány definiálja.

### A feminista exegézis

Elisabeth Schüssler Fiorenza és Luise Schottroff dolgozta ki legalaposabban a feminista hermeneutika munkamódszerét. Meglátásuk szerint a feminista hermeneutika mindenek előtt a *gyanakvás hermeneutikája*. Vizsgálja a bibliai szövegek androcentrizmusát és patriarchális hatásait. A *megnyilatkozás hermeneutikájaként* keresi, mely szövegek alkalmasak liturgikus használatra úgy, hogy azok kifejezzék a mai kor emberének valóságát. Az *emlékezet hermeneutikája* kutatja a bibliai írások nőknek illetve nőkről szóló feljegyzéseit, és úgy tekint rájuk, hogy azok a *mai nők bibliai örökségei*.<sup>3</sup> Munkánk szempontjából most a gyanakvás hermeneutikája lesz döntő melyet mint exegetikai elvet Paul Ricoeur vezetett be.<sup>4</sup>

A Bibliai szövegek többségükben szerkesztett szövegek. Szerkesztés során felnagyítódnak és elhallgatódnak mondanivalók, hangsúlyok változnak, a szerkesztő vagy szerző érzékenységének, teológiai álláspontjának megfelelően. Ráadásul a páli korpusz levelekből áll, melyek megfelelnek az antik levélírás szabályainak. Ebből adódóan retorikaiak, lényegüket tekintve megkívánják a címzett fél reflexióját. Ebben a korban a leveleket nyilvánosan felolvasták és teoretikusan egyfajta dialógusra szóló meghívásnak tekintették. A kanonikus szövegek egyik problémája az, hogy a mai olvasók már eltekintenek ettől a dialógusra való nyitottságtól, könnyen összetévesztik a szer-

<sup>3</sup> BUDAI Kornélia: *Az alma és a fája. Nők vallási szocializációja a katolikus egyházban – és annak feminista kritikája* = [www.magarpaxromana.hu/tevekenysege/kongress/43/buday\\_kornelia.html](http://www.magarpaxromana.hu/tevekenysege/kongress/43/buday_kornelia.html) [2009.10.22]

<sup>4</sup> RICOEUR, Paul: *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Have, Yale University Press, 1970. 27.

ző hangját Isten hangjával. Egy autoritással rendelkező szövegben azonban a hangok sokasága lehet ott, Isten hangja mellett a szerző világgépe, előítéletei, félelmei, meggondolásai is megjelenhetnek benne, nem beszélve a számunkra már nehezen nyomon követhető aktualitásokról. A levelek argumentációi magától értetődő módon hordozzák Pál (illetve a szerzők) gondolkodásának sajátosságait. Mindehhez tegyük hozzá, hogy mi ezeket a bibliai szövegeket már egy értelmezési hagyományon keresztül halljuk meg. A gyanakvás hermeneutikája tehát azzal az igénnyel közeledik a szövegekhez, hogy azokban a Biblia felszabadító örökségének üzenetéhez eljusson, és hogy azokat megszabadítsa a bennük tetten érhető vallási és kulturális androcentrizmus tehertételeitől, attól a jellegzetességétől, hogy a patriarchális gondolkodás ismerveiből adódóan nem tudta látni és önálló másikként elismerni a nőt.

Baptist Metz<sup>5</sup> hívja fel a figyelmet az európai gondolkodásmód ama sajátosságára, hogy hermeneutikai hagyományával képes a másikat a maga más létében, mintegy annak saját „rendszerében” megismerni. Ez a megismerés azonban – szintén az európai hagyomány ismerve alapján – nem jár együtt a másik másikként, egyenlőként való elismerésével. A másik másikként való megismerése könnyen vezet a másik manipulálásához és kihasználásához. A hatalomgyakorlás, és nem az elismerés hermeneutikája fejeződött ki ebben a fajta megismerésben. A feminista hermeneutika az ebből a gondolkodásmódból eredő írásértelmezési és megismerési hagyományt teszi kritika tárgyává.

### A Gal 3,28 értelmezése

A feminista írásértelmezés az emlékezés hermeneutikája jegyében különös figyelemmel fordul azon bibliai helyek felé, ahol vagy nők szólalnak meg, vagy nőkről, nőknek írnak. A páli levelek legtöbbet vizsgált helye a Róma 16,1-3 – ahol Pál Fébét mint munkatársát ajánlja; az 1 Korinthusi levél azon részei ahol Pál az asszonyok gyülekezetben tanúsított magatartásával és öltözködésével foglalkozik; és a Gal 3,26-28, melyet a Krisztusban nyert szabadság Magna Chartájának is tekintenek. Vizsgálódásunkban most ez utóbbit vesszük szemügyre.

<sup>5</sup> METZ, Johann Baptist: *Az új politikai teológia alapkérdése*. Budapest, 2004. 141.



A történetkritikai tradíció a formakritikával egybehangzóan állítja, hogy a Gal 3,26-28 a korai páli szöveganyag része. Abban nincs egyetértés, hogy Pál itt egy korai keresztlői toposzt, vagy egy kész keresztlői formát vesz át.<sup>6</sup> A szöveg egyik érdekessége, hogy bár formailag a zsidó költészetből jól ismert parallelizmust alkalmazza,

Krisztusban tehát nincs zsidó, sem görög,  
nincs szolga, sem szabad,  
nincs férfi, sem nő,  
mert ti mindnyájan egyek vagytok a Krisztus Jézusban,

ugyanakkor mondanivalójában gyökeresen eltér attól, ami Pál farizeusi hagyományából következne.

### Gal 3,28 mint a tórai hagyomány ellentételezése

Ha mélyebben foglalkozunk a páli szövegekkel szembetűnő lesz számunkra, hogy a maga zsidóságát a názareti Jézussal való találkozás fényében (és megvakítottóságában) átértelmező Pálból képeivel, hasonlataival, számunkra ma már nehezen követhető utalásaival ott is tetten érhető az egykori rabbi, ahol azt mi direkt módon már képtelenek vagyunk meghallani. Itt azonban egy, a zsinagógai neveltetésétől eltérő szöveget vesz át<sup>7</sup> és ismert el sajátjaként. Nem lehet ugyanis a Gal 3,28 ellenpróbáját elvégezni, és a törvény szelleméhez való hűséget a Krisztusban való egységre átváltani.

A zsinagóga vallási felfogásában ez az állítás úgy hangozna, hogy a törvényhez való hűség felszámolja a faji, társadalmi és nemi különbségeket. Ez azonban pont a törvény jellegéből adódóan lehetetlen, mivel

<sup>6</sup> SCHÜSSLER FIORENZA, Elizabeth: „Gerechtfertigt von allen Kindern“: Kampf, Erinnerung und Vision. *Concilium*, 26/1 (1990) 10-22. – Schüssler Fiorenza itt megemlíti még egy keresztlői formát, amit jobb híján „keresztlői boldogságmondás“-ként tudok fordítani (Taufmakarismus). Ezt a megnevezést más forrásokban nem találtam. Annak megalapozását, hogy itt egy már létező keresztlői formát vesz át Pál (lásd STUHLMACHER, Peter: *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Band 1. Grundlegung. Von Jesus zu Paulus. Göttingen, 1992. 219.) Stuhlmacher itt – hivatkozásokat megadva – úgy beszél erről a keresztlői formáról, mint aminek nagy valószínűséggel antiochiai az eredete. Továbbá lásd BECKER, Jürgen – CONZELMANN, Hans – GERHARD, Friedrich: *Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessaloniker und Philemon*. Göttingen-Zürich, 1985.

<sup>7</sup> STRACK, Hermann L. – BILLERBECK, Paul: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Dritter Band: Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis. München, 1926. 557-569.

előírásaival megvonja egy ilyen kiegyenlítődség lehetőségét. Gondoljuk csak a született zsidó és a pogány közötti törvény előtti egyenlőtlenségre, amely sok tekintetben figyelembe se veszi a pogányt, de komoly követeléseik vannak a született zsidóval szemben. Ez a különbség a prozelitizmus esetében is csak részben oldható fel. Ugyanez igaz a rabszolga és a szabad ember jogainak és kötelezettségeinek törői megkülönböztetésére.

A helyben, amit a törői hagyomány a nő számára kijelölt, részben kifejeződik a nők kedvezőtlen megítélése, ami rabbinikus körökben hangsúlyozottan elítélő volt.

A törvény a kevesebbet erő nővel szemben a többet erő férfi helyzetét hangsúlyozza, és ez a gondolkodás jelenik meg a hétköznapi élet megannyi színterén is. Természetesen a dolog ellenpróbája is elvégezhető. Kérdés, hogy a köznapi gyakorlat mennyire jelenik meg a tóra parancsaiban. Lényegileg a nők a rabszolgákkal és a gyermekkel álltak egy sorban.

Éppen ezért jogosnak tűnik a feltételezés, és nem idegen a páli gondolkodástól, hogy a Gal 3,28 a törvény kötöttségét a Krisztusban nyert szabadsággal veti össze.

### Gal 3,28 előzményei a jézusi tradícióban és az antikvitásban

Schüssler Fiorenza szerint azonban ebben a keresztelői anyagban tetten érhető az az evangéliumokból jól ismert jézusi tradíció, ha valakit Jézus tanítványának hív, annak családi kötelekeit el kell szakítani. Házának, és ezzel annak is, aki ott az autoritást képviselte, és akinek alávetett volt, búcsút kell mondania. A gyülekezetben azután a tanítványok egyenlőségébe került be.<sup>8</sup> Itt a régi autoritást – az apa tekintélyét – felváltotta egy másik. Csendes megjegyzésem, hogy értelmezés kérdése, hogy ez a másik autoritás a szintén számos férfi princípiummal rendelkező Kyrios, és/vagy a női princípiumoknak is helyet adó gyülekezet lett.

A legrégebbi tradícióban tehát nincs szó a feleség vagy a férj elhagyásáról, de a gyülekezet közösségén belül úgy tűnik – legalábbis elvben – felfüggesztődtek a patriarchális viszonyok. A házasságban a férfi

<sup>8</sup> SCHÜSSLER FIORENZA, i. m., 17.

és nő között megváltoztak a hagyományos kapcsolatok, a kölcsönös szolgálatnak egy új aspektusa jelent meg.

Krister Stendahl<sup>9</sup> azonban óvatosságra int a tekintetben, hogy Jézus magatartását a nők helyzetének megítélésében nagyon radikálisnak tekintsük.

Igaz, beszél arról Jézus, hogy elváláskor a nő kapjon válólevelet, ez a gyakorlat azonban bár nem volt szokásos Palesztinában, ismert volt a diaszpórai zsidóság között. Amikor Jézus nőtanítványairól hallunk Stendhal szerint ez sem térhet el lényegesen a kornak attól a nőideáljától, amelyet Rabbi Akiba felesége testesített meg, aki bár kiváló képességű nő volt, férje tanulmányainak és munkásságának tökéletesen alárendelte magát.

A keresztény, akinek a keresztelesekor a Gal 3,26-28 formuláját használták, anélkül hogy tudta volna, összhangban volt Platónnak Az állam c. munkájában munkájában kifejtett véleményével<sup>10</sup> mely szerint a nemi hovatartozás nem lehet kritériuma annak, hogy ezáltal határozzuk meg egy individuum helyét és feladatát a közösségen belül.<sup>11</sup> Ezek az eszmék a neopythagóreus és sztoikus folytatás révén filozófiai státuszt kaptak, és óriási robbanó erővel hatottak a kor patriarchális társadalmában. Igaz, hogy ezek primer módon nem a nők helyzetének megítélésre hatottak, hanem teret nyitottak egy új életeszmény, a szerzetesi életforma megjelenésének. Gondoljunk az Augustinus korában már virágzó szerzetesi eszményképre, melynek nagyon komoly filozófiai megalapozottsága is volt.<sup>12</sup> A szerzetesi életforma viszont hosszú távon lehetőséget nyitott a nők számára is – bár megmaradva a patriarchális struktúra fennhatósága alatt – egy új, alternatív életforma választására. Nevezetesen apácák lehettek, a rend keretei között, ha

<sup>9</sup> STENDAHL, Kristel: *Die biblische Auffassung von Mann und Frau*. In: Moltmann-Wendel, Elisabeth: *Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente*. München, 1986<sup>4</sup>. 118-132.

<sup>10</sup> PLATÓN: Állam. 449.a - 457.c. (Ford. Szabó Miklós.) In: *Platón összes művei. II.* Budapest, 1984. Platón a Timaiosban ettől eltérő véleményének ad hangot. Arról beszél, hogy a nők csak az emberiség második újjászületése során keletkeznek, méghozzá azokból, akik az első életükben méltatlanul éltek. PLATÓN: Timaios 42.a-c. (Ford. Kövendi Dénes.) In: *Platón összes művei. III.* Budapest, 1984.

<sup>11</sup> MALONEY, Linda M.: Die Begründung für ein Anderssein der Frau in der klassischen Philosophie des Altertums und in der ersten Christenheit. *Concilium*, 27 (1991) 476-482.

<sup>12</sup> BROWN, Peter: *Szent Ágoston élete*. Budapest, 2003.

korlátozottan is, de tanulhattak és néha igen jelentős alkotó tevékenységet folytathattak.<sup>13</sup>

### A Gal 3,28 értelmezési lehetőségei – eszkatológikus interpretáció

Ez az értelmezési mód elfogadja, hogy a Gal 3,28 keresztelő tradíciója arról az izzó hitről beszél, mely szerint Krisztusban az állapotbeli különbségek mélységei görög és zsidó, szabad és szolga, férfi és nő között túlhaladottá váltak. Pál, ezt az adott társadalomban megvalósíthatatlan illuzórikus fantáziát eszkatológikus realitássá alakítja át.<sup>14</sup> Ez az értelmezési mód összekapcsolja a Gal 3,28-at Pálnak az 1 Korban adott kijelentéseivel – amelyben nyíltan beszél a nők alárendelt helyzetéről – és így diszkreditálja azt az értelmezési lehetőséget, hogy Pál víziója a rabszolgák és nők társadalmi felszabadításáról szólna. A spirituális rajongók valószínűleg azt hitték, hogy az eszkaton már itt van, és emiatt minden nembeli és társadalmi különbség megszűnt volna. Ez az interpretációs mód csökkenti a Gal 3,28-ban megfogalmazódó egyenlőség gondolat forradalmiságát, és értelmezése szerint Pál a Galata levél ezen pontján egy túlhajtott, pregnosztikus, test ellenes rajongás ellen lép fel.

### Antropológia interpretáció

Ez az elgondolás úgy tekint a Gal 3,28ab-ra, hogy az értelmezhető a vallási, kulturális, társadalmi határok megszűnéseként, mely a keresztény gyülekezetben máris realitássá vált, hiszen együtt van zsidó és görög, szabad és szolga.<sup>15</sup> A Gal 3,28c-nek azonban nem létezhet társadalmi értelmezése, mivel az antik tradíció nem teszi lehetővé a meglévő nemi különbségek kiegyenlítődsét. Ezért a szöveg – legjobb esetben is – csak egy utópisztikus androgüné, és nem mint szociálpolitikai emancipáció érthető. Zsidó, görög-római és később keresztény gnosztikus írók fejtették ki azt az álláspontjukat, hogy az eredeti lét (az ádámí lét) androgün volt, tehát egyszerre hordozott férfi és női jellegzetességeket.

<sup>13</sup> SHAHAR, Shulamit: *A negyedik rend. Nők a középkorban*. Budapest, 2003. 61-67.

<sup>14</sup> SCHÜSSLER FIORENZA, i. m., 17-18.

<sup>15</sup> Uo.

Ha a Gal 3,28c háttérében a Logos-Anthropos gondolat áll, akkor ez a szöveg azt állítja, hogy a Krisztusban való kereszttség a megváltottaknak új, androgün természetét adott. Pál ezzel szemben ragaszkodott a „még nem”-hez, és a megkülönböztető rendhez. A nők maradjanak nők, a férfiak maradjanak férfiak, és öltözködjének ennek megfelelően. (Ahogy Pál ezt az 1Kor 11-ben ki is fejté.)

E szerint az elgondolás szerint Pál az antropológiai egységesítő fel fogás helyett, ragaszkodott egy szociális egységhez. A megkeresztelteknek Krisztusra kell építeniük, és nem testi (nemi) voltukat megtagadniuk. A kereszttség nem egy titokzatos rítus, ami a beavatottak Istennel való misztikus egyesülését garantálja, hanem a Krisztusban megvalósult szociális egység szimbóluma. Az egyház olyan új teremtés, amelyben a különböző szociális csoportok görögök és zsidók, szolgák és szabadok, nők és férfiak egysége valósul meg.

### *Feminista interpretáció*

Ezt az elgondolást Schüssler Fiorenza dolgozta ki.<sup>16</sup> Mindenek előtt egy nyelvi megkülönböztetést alkalmaz az első két „sem...sem” és az utolsó „sem” között. Ő itt a görög szöveg alapján és-t fordít,<sup>17</sup> valamint a Gal 3,28c-nek a Gen 1,27-tel, és a Gen 2-3-mal való összevetése alapján a Gal 3,28-nak ezt a fordítását javasolja: „*Krisztusban tehát nincs zsidó, SEM görög, nincs szolga, SEM szabad, nincs férj és feleség*”.

A zsidóság, de a görög-római antikvitás is a házasságot és a nemzést polgári, vallási kötelezettségnek tartotta, minthogy az államnak és a vallásnak a család fontos alapja és része. A társadalmi normákkal szemben a Gal 3,28c Schüssler Fiorenza szerint azt állítja, hogy a házasság intézménye többé nem szervező elv a keresztény közösség számára, mert az a szabad polgárok demokratikus gyűlése. Az a szociális bázis, amelyen a kereszténység nyugodott, nem a zsidó családi-rokonsági bázis, hanem egy másfajta közösség, amely a közös hit alapján szerveződött. Egy ilyen közösség lehet a rokonság potenciális

<sup>16</sup> SCHÜSSLER FIORENZA, i. m., 11-12.

<sup>17</sup> Ugyanezt tette Bruce M. Metzger is. Az ő fordításában a Gal 3,28 így hangzik: „[Krisztusban tehát] nincsen egyetlen zsidó, sem görög, nincs egyetlen szolga, sem szabad, nincs egyetlen sem, legyen férfi vagy nő.” METZGER, Bruce M. – EHRMAN, Bart D.: *Az Újszövetség szövege. Hagyományozás, szövegtanulmány, helyreállítás*. Budapest, 2008, 414-415.

lehetősége, de kívül is maradhat azon. A családi, faji, nemi kötelékek a keresztény számára másodlagos jelentőségűvé válnak a hitbelivel szemben.<sup>18</sup>

A Gal 3,28-nak ez az ethosza nem csak azt magyarázza meg, hogy a vallási és kulturális különbségek és a kizsákmányoló, embertelen kapcsolatok a keresztény gyülekezet viszonyi között nem definiálhatóak, de bejelenti azt is, hogy a patriarchális háztartási/családi rend sem meghatározó. Azaz Krisztusban és a benne való hit alapján szerveződő gyülekezetben nincs helye a férfiak uralkodó elitprivilegiumának. A zsidó férfi nem áll a görög férfi felett, sem pedig a rabszolga és nő felett. Ennek az értelmezésnek a jelentőségét csak akkor értjük meg, ha azt nem tekintjük egy elkülönült nyilatkozatnak a páli teológián belül, hanem a Gal 3,28-at a szociális-politika harc modelljeként interpretáljuk. Ekkor lesz nyilvánvaló annak történelmi és teológiai jelentősége. Schüssler Fiorenza arra a végkövetkeztetésre jut, hogy a szabadság nem egy individuális szabadság, csak egy közösségen belül, az egymásra való ráutaltság terén belül értelmezhető és élhető. A szabadság ilyen értelmezése átrendezi a fajok, társadalmi osztályok és nemek viszonyát, továbbá – mivel lebontja a régi struktúrákat és az ezeket manifesztáló intézményeket – új és más alapú intézmények és struktúrák létrehozatalát teszi lehetővé.

### *Értelmezések összevetése*

Jogosan merül fel a kérdés, mely értelmezést tekintjük helyesnek, melyiket és miért fogadjuk vagy utasítjuk el. Nem beszélve arról a szempontról, hogy egyéb kommentárok újabb és újabb értelmezési lehetőségeket tárnak elénk.<sup>19</sup> Írásommal nem az volt a célom, hogy megtaláljam a Gal 3,28 egyedül érvényes, végső interpretációját. Cé-

<sup>18</sup> Schüssler Fiorenza itt Raphael Loewe zsidó tudós hasonló meglátásaira is hivatkozik.

<sup>19</sup> Egy további lehetséges értelmezés: Schlier a Galata levél kommentárjában úgy tekint a Gal 3,26-28-ra, mint annak a manifesztumára, ami a keresztység által szakrálisan a hívőben végbe megy. A teljes Galata levél szerkezetébe (és a páli nyelvhasználat egészébe) ágyazva úgy látja, hogy itt egy új kezdetről, egy új *aion*-ról van szó. Krisztusban egy új korszak jött el, és a keresztység által a hívő ebbe az új korszakba lép be (az Istenfiúság egységébe), miközben a társadalomban továbbra is ható régi *aion* a szociális szerkezeteket érintetlenül hagyja. SCHLIER, Henrich: *Der Brief an die Galater*. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT.) Göttingen, 1971. 172-176.

lom az volt, felmutassam, ennek a versnek az elemzésekor több fajta hagyomány feszül egymásnak, és mindegyik más-más értelmezési tereket nyit meg. Miközben egyetértek abban Schlüsser Fiorenzával, hogy az eszkatológiai és antropológiai értelmezés a patriarcális struktúrákat legalizál(hat)ja, kérdésem, hogy a feminista interpretáció nem egy jellegzetesen újkori, szűkítve jellegzetesen 60-70-es évekbeli politikai-theológiai gondolkodásmód lenyomatait hordozza-e? Értelmezésünkkor szabad-e túlmennünk annak a felismerésén, hogy a Biblia bizonyos részei magukon viselik koruk férfiközpontú gondolkodásának nyomait, és ez nem felel meg mindenestül a mi korunk társadalmi realitásainak? Továbbá, egy a páli korpusz egészétől eltérő módon megszólaló alternatív hang alapján, szabad-e egy teológiai-politikai modellt felállítani? Azaz: mennyire szabad pusztán eszköznek tekintenünk pro és contra egy bibliai szöveget? Paul Ricoeur a hermeneutikát egyszerre tekinti művészetnek és tudománynak.<sup>20</sup> Meglátása szerint csak mindkettő motivációit felhasználva lehet a hermeneutikát eredményesen művelni. Fontos, hogy készek legyünk odafigyelni arra, amit a szöveg mond, de készek legyünk gyanúba fogni is azt, készek legyünk a vitára, de a szöveggel szembeni engedelmességre is.<sup>21</sup> Meglátásom szerint egy dolgot hozzátehetünk ehhez: fontos, hogy megőrizzük a készséget arra, hogy a szövegben lévő belső feszültségeket otthagyjuk a szövegben, és ne akarjuk azt így vagy úgy mindenáron feloldani. Legalábbis a Szentírás értelmezésekor ne!

<sup>20</sup> RICOEUR, i. m.

<sup>21</sup> Ua.





# A Biblia a könyvek könyve

SZEBIK IMRE

309

A Biblia a legtöbbet olvasott könyv a világon. A legelterjedtebb szerte valamennyi földrészen. A legtöbb kiadást megért könyv a különböző fordításaiival. Csak Irakban, Szaúd-Arábiában, Líbiában és Észak-Koreában tilos terjeszteni, másutt mindenütt megengedett.

Évente 585 millió példányban adják ki a különböző bibliai iratokat. 2233 különböző nyelvre fordították le a Biblia egyes részeit. A teljes Bibliát 371 nyelven lehet olvasni, az Újszövetséget még ehhez 960 nyelvre fordították a világon. A Bibliát a világ lakosságának 90%-a olvashatja vagy hallgathatja általa megértett nyelven.

Nagy élmény Izraelbe, a Szentföldre utazni, mert sok kortörténeti adalékkal gazdagodhat ismeretünk. A bibliai nyelvek elsajátítása, a héber és a görög a Szentírás mélyebb megértését segíti – amint ezt Kodály Zoltán is művelte. A Biblia megismerése napjainkban a kitűnő fordítások segítségével magas szinten lehetséges. Közel 10 különböző teljes fordítású Biblia áll rendelkezésünkre – szép magyar nyelven.

## A Biblia keletkezése és létrejötte

Amint ez sokunk előtt ismert, az Ószövetség görög nyelven maradt ránk legrégebb formájában, az ú. n. Septuaginta, 70 tudós felelős közreműködésével. Ehhez kapcsolta az egyház később a Biblia második részét, az Újszövetséget, amely koiné, népies görög nyelven íródott. Kr. u. 200. évben a ma ismert Biblia, az ú. n. kánon készen állt, csak jóval később fogadták el és vezették be hivatalosan az egyház szolgálatába.

Az Ószövetség elnevezése Pál apostoltól származik. Napjainkban inkább héber Bibliáról szólnak a tudósok, ezzel is jelezve történeti gyökereit és keletkezésének eredetét.

H. Seebass tudományos kutató az Ószövetség vonatkozásában három különböző forrásról beszél. Nem szólhatunk természetesen írásban elkészített okmányokról, hanem egy ú. n. „mozaik” maradványairól, amelyek későbbi rétegződéseket ránk hagyományoztak. Közülük első az ú. n. Papi irat. Azoknak a zsidó papoknak a munkája ez, akik a babiloni fogság elhagyatottságának kilátástalan helyzetében az élni akarást, a megmaradás bátorságát és az Istenbe vetett bizalom erejét tartották fontosnak visszaadni a választott nép tagjainak. Határozottan felléptek a depresszió, a kilátástalanság és a sötétenlátás ellen, ugyanakkor hangsúlyozták a hét napos életritmus fontosságát, amely az emberhez méltó élet eltörölhetetlen része.

A Jahvista és az Elohista iratok, amelyek Isten különböző héber neveit hordozzák magukon, még nehezebben összeállítható forrásokból tevődnek össze. Ez a Jahvista irat rögzíti késő nemzedékek számára képies módon a paradicsomi állapot harmóniáját és mitikus formában szól az ember vétkéről, amely ennek a gyönyörűséges helynek az elvesztésével jár. A Jahvista irat ily módon az ember elesettségének és az isteni irgalmasság mély lelki egységének üzenetét hordozza. Ez a biblikus istenhit sajátos jellemzőjét tárja fel előttünk, azt a profilt, amely az Újszövetségben nyeri el kiteljesedését. A Jahvista iratnak ezt a fontos közlését 400 évvel később veszik fel Mózes könyvébe, a Teremtés könyvébe.

Az Ószövetség egyes könyveinek megvan a saját keletkezéstörténetük, különösen igaz ez a 4 nagy és 12 kisproféta esetében. Amit az egyes próféták egy meghatározott történelmi helyzetben Isten akarataként megfogalmaztak, arra válaszként a nép kérő, dicsérő vagy éppen panasz zsolttára hangzott fel imádságként, amelyet történelmi tudósításokkal egészítettek ki.

Nyilvánvaló, hogy nem volt kezdetben egy összeállított, komplett könyv, hanem csupán az írásos tekerccseknek különböző helyeken megtalálható gyűjteményéről beszélhetünk. Istenünk egyszerűen nem egy könyvből szólt hozzánk, hanem meghatározott istenes emberek szája s üzenete által.

Az ószövetségi kánon létrejöttének folyamata a perzsa és görög uralom évszázadait magában foglalja és a zsidó vallás fenyegetettségében

és a választott nép létének veszélyeztetettségében megerősítette Istenhitük fundamentumát és hívő történelem értelmezésüket.

A közelmúlt felfedezései közé tartozik Jurscha osztrák ókor kutató a Biblia történeti hitelességét megerősítő eredménye. Korabeli táblákon a Kr. e. 6. század írásait vizsgálta és igyekezett megfejteni. Egy éttermi számlákat tartalmazó feliraton fedezte fel Szár-szekim udvarnagyt, aki Jer. 39,3 szerint Nabukadnecár császár udvarnagya, s hat vezérével együtt győztes csata után vonultak be Jeruzsálembe. Talán a győzelem örömeire elfogyasztott vacsora számlája került elő, amelyen az udvarnagyt neve is szerepel. A Bibliában és a kőtáblán való együttes névszereplés nagy örömmel töltötte el a keresztény meggyőződésű ókor kutatót. A Biblia hitelességét látta igazolódni benne.

Érdekes megfigyelni azt is, hogy különböző csoportok a zsidó Biblia létrejötténél miként kívánták saját álláspontjaikat érvényre juttatni.

- Az apokaliptikus világvége várók egy tágabb kánon létrejöttében voltak érdekeltek. Isten jelenléte számukra Lélekben való aktuális megjelenést jelentett.
- A szaduceusok szigorúbb irányzata a Mózes-féle öt könyv kánonizálása mellett foglaltak állást. Az ősi erkölcsi normákat kívánták tovább adni.
- Az írástudók és a farizeusok a tóra(törvény)kegyességet és a prófétákat tartották fontosnak.

Összefoglalóan megállapíthatjuk, hogy a Kr. utáni első században egy Ószövetségi Kánon 24 irattal áll a tudósok rendelkezésére. Három tagoltsága van: *a)* A törvény (tóra), *b)* A próféták (nebiim), *c)* és az Iratok (kötubim). Nem intézmények döntötték el, hogy mi kerüljön a Kánonba, hanem az iratok tartalma adott tekintélyt a választott nép gyülekezeteinek, amelyek végül a héber biblia, a mai Ószövetség részei lettek. Ez a gyűjtemény Jézus által is olvasott Szentírás volt. Többek között ezért őrizzük és olvassuk mi, keresztények is.

## Az Újszövetség keletkezése

Jézus korában az Őt követők nem gondoltak arra, hogy Jézus szavait lejegyezzék. Részint azért sem, mert Jézus közeli visszajövetelében reménykedtek. A legkorábbi időkből rendelkezésünkre álló írásbeli

feljegyzések, kijelentések keresztények ajkáról elhangzott hitvallások (1Kor 15,3) ünnepélyes himnuszok (Filippi 2,5kk). Nagyon korán rögzítették az úrvacsora szereztetési igéit (1Kor 11,23kk). Kr. u. 50 körül kezdtek Jézus szavait összegyűjteni. Így keletkezett az ú. n. beszédgyűjtemény (logion-forrás).

Amint mi mindnyájan tudjuk, az Újszövetség legrégebbi írásos dokumentumai szent Pál apostol levelei. Ezek Kr. után 50-60 között íródtak. Alkalmi levelek voltak, amelyeket gyülekezeteknek és személyeknek írt az apostol. A János Jelenésekről szóló irat is meghatározott gyülekezeteknek írt körlevélként keletkezett.

Az evangéliumok is konkrét gyülekezeti helyzetben élő keresztényekhez íródtak. A legrégebbi Márk evangéliuma (Kr. u. 70), aztán János evangéliuma (Kr. u. 90-ben).

Az Újszövetség legfontosabb iratai Kr. u. 90-ben együtt voltak. A gyülekezetek egyik vagy másik irat birtokában idézték fel a Jézus-eseményt. Különböző kísérletek után végül Athanasius Alexandriában Kr. u. 367-ben kimondta a ma ismert 27 újszövetségi könyv kanonizálását, amelyet a hippói (393) és a karthagói (397) zsinat megerősített.

Jó lelkiismerettel és meggyőződéssel mondhatjuk, sok belső lelki küzdelem és imádság után ma a legjobb és legmegbízhatóbb forrásokra épülő Biblia áll rendelkezésünkre, hogy a keresztény hitre eljussunk és meggyőződésünkben megerősödjünk.

Méltán vetődik fel a kérdés: hogyan értsük, értelmezzük a Bibliát?

### *A szó szerinti értelmezés*

Ez az esetek többségében magától értetődő. Ahol azonban ellentmondást fedezünk fel az Ószövetség és az Újszövetség között, ott nyilvánvaló, hogy az Újszövetség felülírja az Ószövetséget. Meg kell ismernünk az eredeti szöveg történelmi helyzetben elhangzott összefüggéseit, hogy megtaláljuk, kihalljuk belőle mai üzenetét. A 10 parancsolat, a Hegyi beszéd, a szeretet himnusza szövegükben önmagukért beszélnek, hatnak és átformálnak minket. De miként értjük a hat napos teremtéstörténetet, vagy az átokzsoltárokat?

Nyilván nem az idői meghatározás – a hat nap – döntő a teremtésről szóló bizonyágtételben, hanem annak a meggyőződésnek a hangsúlyozása, hogy nem magától lett a mindenség, a kozmosz, hanem a

Teremtő hozta létre szavával és szívével, mert hatalommal teremtette szeretetből. Hogy hogyan teremtette, hogyan jött létre a világ, kutatásuk a tudósok, igazában feltevésekre építhetnek, mert helyszíni tudósítást nem küldtek abban az időben, és filmfelvétel sem készült róla. Ahogy bárminek az előállításához erőre, alkotókésztségre, időre és alapanyagra van szükség, akként a nagyon sok törvényszerűség harmóniájának együttes működése által élő világ létrejötte sem lehet a véletlen és a magától keletkezett műve. Minél jobban megismerjük a világ bonyolult és mégis szép, tudományos összefüggéseit, annál nagyobbak látjuk mindennek alkotóját, a mi Istenünket.

Említést tettem az átokzsoltárokról. Jézus Urunk arról szól, hogy azokat is áldjuk és imádkozzunk értük, akik minket átkoznak. Ily módon a keresztény kegyesség gyakorlatában átkozódásnak nincs helye. Ezt a néhány zsoltárverset történeti adalékként tarthatjuk nyilván a múlt gazdag tárházának kevésbé értékes ránk maradt öröksége között.

### *A Biblia igéinek többféle jelentése*

Az Ószövetségben sokféle kijelentés – szombat ünneplése, sertéshúsevés tilalma, egyéb tisztálkodási rituális előírások – korhoz kötött szabályok, amelyeken Jézus felülemelkedett. De a későbbiekben Órigenész (Kr. u. 200) az egyes igéknek mélyebb értelmet adott erkölcsi és lelki hangszíval. Szent Ágoston a törvényi értelmezést hangsúlyozta.

Jeruzsálem szó szerinti értelemben egy várost jelent, allegorikusan az egyházat, morális értelemben rendezett államviszonyokat, és eschatológikus végidőket váró módon az örök életet jelentette.

### **A reformátori biblia értelmezés**

Amikor Luther a Biblia lényegét felfedezte, akkor értelmezési meggyőződését is artikulálta. Az ő állásfoglalása szerint a Biblia értelmezés lényege: a Jézus Krisztusról szóló evangélium. A lényeg az, ami Jézust hordozza (Was Christum treibt) Jézus az Írás közepe. Az Ő szempontja szerint kell az Írást értelmezni.

A reformátor Luthernál ezt olvassuk: „Krisztus az Írásba be van pólyálva, ahogy a test a takarókba, a jászol az igehirdetés, ebben fekszik Krisztus, és így értjük, foghatjuk fel, s ebből nyerünk táplálékot és élelmet. És van egy nagyobb fény is, ahol a gyermeknek feküdnie

kell, ott ahol Mária és József is tartózkodnak, akik nagy szent emberek; mégis az angyal egyedül a jászolra mutat, akit semmiképpen nem akar figyelmen kívül hagyni. Ez az egyszerű jámbor szó ennyi: ebben a jászolban fekszik Krisztus.”

Világosan meg kell különböztetni azt, amit Isten az embertől követel (törvény) és amit Krisztusban nekünk ajándékozik (evangélium). A Biblia mondanivalójának lényege nem kívülről adatik, hanem az, ami belülről összetartja. Némelyek minden kijelentést egyenértékűnek tekintenek, s ez azzal a veszéllyel jár, hogy a Bibliát receptkönyvvé, idézetgyűjteménnyé degradálják, alacsonyítják. Ez a szekták ki sértése. Természetesen nem lehet az Őszövetségben mindenütt Krisztust megtalálni, ennek érdekében önkényes magyarázattal ellátni.

### **Az egzisztenciális magyarázat**

A történeti és egzisztenciális írásmagyarázat közötti kapcsolat nyomán fejlődött ki az egzisztencialista Biblia értelmezés. Ennek az a szándéka, hogy a mai olvasó számára érthetővé tegye a bibliát. Ennek az irányzatnak a képviselői úgy gondolják, hogy a Biblia világképe mitikus. Benne olvashatunk mennyről, pokolról, égről és földről, angyalokról és ördögökről. Ez a világkép magában foglalja, hogy Isten direkt módon beleszól a világ életébe, s ezek a csodák. A posztmodern embernek természettudományos és a technika által meghatározott világképe van. Szérum a mitikus leírásokkal nem tud mit kezdeni. Ezért van szükség mitológiátlanításra. S ez úgy történhet, ha a bibliai leírásokat az emberi egzisztenciánkra vonatkoztatjuk. Életünk fenyegetett – erre utalnak a démonok és ugyanakkor csodálatos és megőrzött, erre utalnak az angyalok.

A veszély abban áll ennél az írásmagyarázati típusnál, hogy Isten cselekvése könnyen megrövidül, ha csupán egzisztenciális kijelentésekre szorítkozunk. Ezért a módszer nem minden bibliai szöveg értelmezésére alkalmas.

### **A mélylélektani magyarázat**

A mélylélektannak az a felismerése, hogy a mi gondolkodásunk és cselekedeteink sokkal erőteljesebben a tudatalatti világunktól meghatározottak és ezt mi szinte észre sem vesszük, vezette a teológusokat odáig, hogy ezen megfigyelésüket a bibliaértelmezésben is alkalmaz-

zák. Minden szónak, igének egyszerre van hatása a tudati és tudattalan világunkra és ébreszt bennünk gondolatokat és érzéseket.

A Biblia nagyon sok képet használ. A képek sokkal mélyebben hatnak reánk, mint az elvont fogalmak. A képek a tudattalan világába érkezik. A mélylélektani értelmezés a valóság mélyebb értelmét kutatja.

Izgalmas kérdés: melyik módszer a helyes, melyiket választjuk mi személy szerint? A Biblia oly gazdag, hogy egyetlen módszerrel, metodussal nem is tudjuk jól érteni. A választást az előttünk levő szövegszakasz befolyásolhatja.

Talán a gazdag és a szegény Lázár jézusi példázatán lehet érzékeltetni a sokféle írásmagyarázati módszer létjogosultságát. Ismerős a kép: a teljes szegénységben szenvedő Lázár ott fekszik a bíborban, bársonyban járó és nagy lakomákat tartó gazdag háza előtt. Mindketten meghalnak. De szóljon tovább az Írás: Lk 16,19-31.

Képek: a szegény Lázár és a névtelen gazdag. (Szimpátiánk a szegényé – mélylélektani vonatkozás.) Mindegyikünknek megvan a maga Lázára, ott a házunk táján! – egzisztenciális értelmezés.

Képek: pokol és menny. A ptolemaioszi világkép öröksége. A rossz és a jó megfogalmazása abban a bizonyosságban, hogy van folytatása a földi létnek – így vagy úgy! – mélylélektani közelítés.

Képek: Az egyik szenved (a gazdag), a másik örül (a szegény). A gazdag nem gazdagságáért bűnhődik, hanem érzéketlenségéért, részvétlenségéért. A szegénynek nem nincstelensége az érdeme, hanem a nevében hordja lelke, személyisége lényegét. Lázár ezt jelenti: Isten segíts! Ő egyedül Istenben bízott, hozzá kiáltott.

Képek: az otthon maradt testvérekért érzett felelősség. Nincs átjárás a két világ, a látható és a láthatatlan között. Mindenki hallhatja az üzenetet, itt és most, mindegyikünk saját felelőssége örökkévaló sorsa. S ez az örök jövő itt dől el. Itt kell belefogóznunk a kegyelembe, s itt kell megélnünk, az irgalmatlan világban az irgalmasságot feltétel nélkül gyakorló életet. Akié a krisztusi kegyelem, azé az élet (exisztenciális vonás).

A Szentírás személyes megismerése mindig kegyelem, mindig ajándék.

Érdekes a német Rodenberg professzor szavaira figyelni: „háttározottan forduljunk a bibliai gondolkodáshoz, amely nem a görög filozofikus látásmódból való, hanem a Szentírás a saját módszerét, célját és értelmét saját magától kölcsönzi”.

Egy afrikai professzor mondta el, hogyan értelmezte leánya a Bibliát. Ő úgy gondolta, régi iratok ezek, amelyek néhány évezreddel ezelőtt, hibernálódtak. Lefagyasztották őket. Ezért jéghidegek, régimódiak, és valószínűleg időszerűtlenül elavultak. Hogy lehet ezeket felmelegíteni és felébreszteni és aktualizálni? Ehhez emberi ismeretünk kevés. Hogyan érinthet meg engem Isten szava? Hogy Isten igéjét halljuk, meghalljuk, Isten mellénk állására és a Szent Lélek munkájára van szükségünk. Isten Lelke nyitja meg szívemet és fületem, hogy megértsem, mit akar Isten nekem mondani. Így szólíthat meg közvetlenül a Biblia igéjén keresztül maga Isten. Ezért a Biblia megértése mindig kegyelem, Isten különleges meg nem érdemelt ajándéka. Akik ezt megtapasztalják, privilegizált, megkegyelmezett emberek.

Ezért imádsággal fejezem be előadásomat:

Uram, kérlek Téged, ébressz bennünk vágyat igéd megismerésére. Add fényedet, igéd megtalálására. Add Lelkedet igéd elfogadására. Add bátorságodat igéd megélésére. Ámen.



# Visszaúton Egyiptomba

TATÁR GYÖRGY

317

## 1.

A Deuteronomium 28. fejezete, egyike Mózes utolsó beszédeinek, mielőtt halálára készülve felkaptatna a Névó hegyére, ahonnan Isten elébe tárja Izrael eljövendő országát, teljes egészében a népnek szóló ígéreteknek és fenyegetéseknek lett szentelve. A feltűnően kurtább, mindössze tizennégy verset számláló első rész elsorolja, miféle jótéteményekben bővelkednek majd, ha hallgatnak uruk szavára, ami után kerek ötvenöt versen át áradnak a megelőlegzett harag rettentő képei, arra az esetre, ha nem hallgatnának rá. A lángoló harag engesztelhetetlen pátosza semmiben sem marad el a nagy, írásos próféták költői ereje mögött. *A más isteneknek szolgálásra a legiszonyúbb büntetés vár: más isteneknek fogsz szolgálni.*<sup>1</sup>

Azt hihetnénk, hogy az ítéletek csapásainak súlya már nem fokozható azon is túl, miszerint reggelre virradóan az este után sóvárogsz, amikor pedig beesteledik, a reggel után vágyakozol majd,<sup>2</sup> mert „nem hiszel az életedben”<sup>3</sup>. De a fenyegetések mondatról mondatra mélyülő ézengése egy utolsó, tehát szándéka szerint az eddigieken is túllépő, és azokat betetőző átokba képes torkollni: „És Egyiptomba térít téged az Úr hajókon, azon az úton, amelyről mondtam neked: ne lásd többé.”<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Deut 28,36 és 64.

<sup>2</sup> Deut 28,67.

<sup>3</sup> Deut 28,66.

<sup>4</sup> Deut 28,68.

A hagyományos zsidó és keresztény fordítások a mondat elejét (וְהִשְׁבִּיבְךָ) egyaránt úgy adják vissza, hogy „és visszavisz téged az Úr”, mármint Egyiptomba, ami a fenyegetésbe zsúfolt tartalmak egyik elemét nyilvánvalóan helyesen ragadja meg. A „megfordulni”, „visszaforodulni”, „visszatérni” jelentésű ige ugyanakkor a „megtérés” egész ószövetségi tartalmát is hordozza, emberre mondva az Isten felé történő odafordulást, Isten esetében pedig a népéhez való odafordulást jelezve. Izrael népe eszerint soha nem a semmiből – és végképp nem a pogányságból – „tér meg” Istenéhez, hanem mindig Istentől történt korábbi elfordulásából „fordul vissza”. Ezért csillapíthatatlan belső feszültséget is teremt e szónak a használata ezen a helyen. Tartalmilag azt mondja, hogy valamikor hozzám „tértetek” ezen az úton, majd „eltértetek” tőlem, ezért én majd fizikailag-valóságosan is „vissza-térítlek” benneteket oda, ahová szívetekben magatoktól is „tértetek”. És ha magának a kifejezésnek ez az átható fénye nem ragyogná be eléggé a mondat egészét, nyomatékosan ott áll, hogy mindez pedig „hajókon” fog végbemenni.

A kommentárok szerzőit többnyire teljesen hidegen hagyja a haring eszközöként megjelenő jármű említése. Még a nagy *Rasi* is csupán annyi megjegyzést fűz hozzá, hogy „hajón, tudniillik fogságba”, s az ő nyomában járva a Hertz-féle kétnyelvű Biblia is csak annyit bővít rajta, hogy említést tesz Titus és Hadrianus rabszolgaszállító hajóhadáról, mondván, hogy „ez könnyebb és biztosabb út volt a foglyok szállítására, mint szárazföldön, a sivatagon keresztül”. Hagyjuk nyugodni azt a kérdést, hogy vajon csakugyan a rómaiak költséghatékonyságot szem előtt tartó gondolkodásmódját látta-e előre Mózes, és emlékezzünk inkább az ugyancsak a Deuteronomiumban található ún. királytörvények egyikére. Valamennyi törvény megfogalmazásából sugárzik a prófétai ambivalencia a királyság intézményével szemben, a talán-talán szükségessé váló fejcsóváló beletörődés. Ha már a nép mégis királyt akar maga fölé emelni, „akár a többi nép”, az legalább ne sokasítsa nagyon aranyát és ezüstjét, feleségeinek és lovainak számát. Az utóbbi kikötés szó szerint így hangzik: „Csak ne sokasítson magának lovakat, hogy ne térítse a népet Egyiptomnak (מִצְרָיִם), hogy lovasságot sokasítson; megmondta nektek az Úr: ne térjetez többé erre az útra.”<sup>5</sup> *Rasi* itt

<sup>5</sup> Deut 17,16 sk.

arra utal, hogy a lovakat Egyiptomból szereztek be, más kommentárok szerint pedig egy békés királynak lehetőleg ne legyen túlságosan nagyszámú harci szekere. Mindezeket az értelmezéseket megengedve, hangsúlyoznunk kell, hogy valamennyi – itt nem idézett bibliai helyen is – mindig az *ugyanarról* az útról esik szó, vagyis az Exodus útján történő „vissza-térést” tiltják a szövegeink.

Úgy illik, ha – tekintettel ennek az előadásnak a helyszínére – megemlítem, hogy az általam elolvasott kommentárok közül egyedül John Wesley kommentárjai között találtam megjegyzést arra vonatkozóan, miszerint a vízi járművek szóba hozása utalhat a Nádas tengeren való egykori átkelésre. És valóban: Izrael népének pontosan az a bizonyos *egyetlen* út lett örökre megtiltva, amelyen hajdan kivonult a Szolgaság Házából. Semmilyen egyéb útvonalon nincsen megtiltva számára Egyiptom megközelítése, sem akkor, sem azóta. A „vissza-térés” volna az – méghozzá ugyanazon az úton –, ami maga után vonná a legszörnyűbb fenyegetést, tudniillik hogy akkor „visszatérít téged az Úr”. Az Exodus meg nem törtéنتé tétele volna a szövetség megszűnése. A hajókra mint az isteni megtorlás eszközére történő utalás, akár gúnynak is hallható: a visszaúton nem fog ketté nyílni előtted a tenger. Ezt az utat nem kísérik jelek és csodák. Éppen teljes hiányuk a jel. A hajó nem jel, és nem csoda. Ha a világtörténelem a tenger kettényílásával vette kezdetét, akkor a számba forgó hajók a világtörténelem kezdete elé visznek vissza.

Mit mond számunkra, maiak számára ez a két, egymással szemben álló kép? A kétfelől falként meredő mozdulatlan víztömeg képe, közte a világ rabságából az Isten-szolgálat szabadsága felé tóduló sokasággal, másfelől az ugyanezen az úton visszafelé sikló hajók képe? Bármilyen idegen és távoli is ma számunkra Egyiptom világa, kétség sem merül fel bennünk azzal kapcsolatban, hogy valóságos tudásunk valóságos tárgya. A belőle történő kivonulás tehát, amiről a Biblián kívül nem tudunk egyáltalán semmit, az ebből a tudott valóságból való Exodust jelenti. Átvonulást egy másik, addig sosem volt világba, egy olyan „kapun” keresztül, amely már önmagában is tökéletesen idegen az elhagyott valóságtól. Tudományos nyelven ezt ma úgy szokás megfogalmazni, hogy „Belülről, a fokozatos evolúció értelmében, az emberiség sosem fejlődött volna a monoteizmushoz. A monoteizmus kívándorlás, elhatárolódás, konverzió, revolúció, egy radikális fordulat és újítás dolga, ami összekapcsolódik az ugyanolyan radikális elfordulás-

sal a régítől, annak elvetésével és megtagadásával.”<sup>6</sup> Töretlen út tehát nem vezet ki Egyiptomból. A vallási fejlődés egyedül a vallástörténész dogmája. Nem ez a helyzet azonban a visszaúttal.

Visszafelé vezet természetes vízi út. A visszafelé vezető út nem igényli a Kierkegaard-tól „ugrásnak” nevezett mozdulatot, a hajók szántotta víz nem ismeri az átmenet nélküliséget. Folytonos és egyenletes a hajók siklása, az ember szinte föl sem neszel rá, és máris Egyiptomban találja magát. Ahhoz, hogy a világ „telve van istenekkel”, sőt hogy pusztá létezése maga is isteni, igenis vezet fejlődés. Már önmagában az a mára általánossá lett közmeggyőződés is, miszerint a „vallási fejlődés” vívmánya volna az út a sok istentől – az Egy Istenen át – a nincs Istenig, utassá tesz az egyiptomi útra tért hajók valamelyikén. Ezen a kikötő felé tartó hajón az utasok egy része úgy tudja, hogy „Istenből” csak egy van, mások úgy, hogy egy sincs. Mindeközben az élet rákényszeríti mindőjüket, hogy feltétlen alázzal szolgáljanak olyan hatalmakat, mint kultúra és civilizáció, nemzet és állam, művészet és tudomány, emberi jogok és morális-politikai eszmék. És teszik ezt olyan mély hittel és áldozatkészséggel, amilyenben talán még a pogány panteon istenei sem részesültek. Saját valóságuk félreértésében telik életük, s mind a monoteizmus, mind az ateizmus magától értetődőnek tetszik előttük. Sétahajók Exodusa ez a bibliai valóságból: kivándorlás a világtörténelemből.

## 2.

A különböző korai eretnokségek – legkivált a gnózis – ellen harcolva, a kereszténységnek sikerült megőriznie az Ószövetséget a maga számára. Ha a gnosztikusok győztek volna, az új világkorszak Istene leváltotta volna a réginek az Istenét, s a megváltó-kinyilatkoztató csak megvetéssel tekintett volna vissza a teremtőre. A Miatyánk valaki mást szólítana, mint a Genezis Urát. A teremtővel, és így a teremtett világgal, s így végső soron a világtörténelemmel való összefüggés lett megőrizve a világ számára. Új kinyilatkoztatásának fényében a kereszténység Isten népének történetét egyszerre olvasta történeti – betű szerinti, és allegorikus jelentésben. Az Exodus azon felfogása vált meghatározó-

<sup>6</sup> ASSMANN, Jan: *Die Mosaische Unterscheidung, oder der Preis des Monotheismus*. München-Wien, 2003. 162.

vá, mely szerint a történeti valóságban Izraelt vezette ki az Úr Egyiptomból, ám a szellem csak allegorikusan feltárható valóságában a pogánynak született hívők serege vonult ki, át a Vörös tengeren, hogy az Egyház új népeként vándoroljon tovább a neki ígért föld felé. A betű szerinti jelentés a történeti múlttal, egyáltalán, a múlttal azonosult.

E felfogás veszedelmei mindig is elég nyilvánvalóak voltak. Mert miközben alkalmasnak bizonyult arra, hogy fenntartsa a világtörténelem összefüggését eredetével és lefolyásának főbb pontjaival, arra is alkalmas volt, hogy az allegória finnyásan válogasson aközött, ami neki szól, és aközött, ami nem. Az Egyiptomból való Kivonulás allegóriája előképként neki szólt, és mint allegória, visszacsinálhatatlannak tűnt lenni. A hajókon történő „vissza-térítés” rettentő fenyegetését azonban nyugodt szívvel meghagyta azoknak, akik a betű szerinti múltban vonultak ki egykor a Szolgaság Házából.

Hogy ez az egyszerre kettős értelmezés a mai tudományos világképben is mennyire természetesen és magától értetődően van jelen, arra hadd idézzek még egy gondolatot Jan Assmanntól: „Az Egyiptomból való kivonulással bizonyos értelemben egy köldökszínór lett elvágva, és ezt nem lehet többé újrakötni. Az Egyiptomból való kivonulással lettünk szabadok, szabadok attól, amit az Exodus könyve a fáraók birodalmi elnyomásaként ábrázol, és ezen túlmenően szabadok egy, a világhoz kapcsoló olyan viszonytól, amely a monoteizmus szemében a világba való halálos belekötözöttségként jelenik meg.”<sup>7</sup> Figyelemre méltó az is, ahogyan egy magát nem kereszténynek valló tudós spon-tán módon használja a többes szám első személyt, amikor az európai lélek kultúrtörténeti létrejöttéről szól. Assmannak abban természetesen tökéletesen igaza van, hogy a történeti Egyiptomba nincsen visz-szatérés, sőt abban is, hogy a sokistenhit vallási kultúrája olyannyira eltávolodott tőlünk, hogy még pusztá megértése is nehezünkre esik. Nagy kérdés azonban, hogy saját vallástörténeti ismereteinknek ez a megértési nehézsége nem akadályoz-e bennünket abban, hogy kultú-ránk mai alakjában ráismerjünk az istenek alkotta egykori sokságra.

A betű szerinti, test szerinti történelmi múlt és a benne szilárdan gyökerező allegória egységéből felépülő új világ jelentette a Nyugat valóságát. Az időközben általánossá lett kereszténység – beleértve

<sup>7</sup> ASSMANN, uo., 63.

fokozatosan szekularizálódó alkotórészeit is – mindinkább kezdte kultúrának érzékelné magát, amelynek beláthatatlan sokaságú eleme volt szolgálható és szerethető egész szívvel, egész lélekkel, és egész lényünkkel. A mai nyugati civilizáció köztudatában a valóság egy olyan kozmoszként épül fel, amelynek legalsó kultúrrétegét az individuális-mindennapi életszféra alkotja, a maga áttekinthetetlen és szabad tagolatlanságával. Efölé borul az egészet tulajdonképpeni Mindenséggé ki-egészítő és beteljesítő „társadalom” – tágan értve: a földi társadalmak összességének – égboltja. Az individuális földlakók ennek a „társadalomnak” a mitikus szféráján keresztül tartják a kapcsolatot az eszmék és ideológiák végtelenül sokrétű és gazdag „világával”. Az eszmék nem miközöttünk laknak, hanem valahol magasabban, a „társadalomban”, ami jótékony karjaival átfog, és a magasból fenntart bennünket. A fölöttünk boltozódó „társadalom” fogalmának legkülső széle határolja Mindenségünket. A természetet a zöldek környezetvédelmi eszméi reprezentálják, egy Mindenséggé egyesülve a társadalmi eszmék és eszmények buzgó csapataival. A társadalom életét reprezentáló állami és államok feletti intézmények – legalábbis részben – kultikus funkciókat látnak el. A mindennapi életben láthatatlan erkölcsi, politikai, emberi jogi, környezetvédelmi és egyéb ideológiai eszmék rituális jelenlétéről gondoskodnak. Ezek az eszme-egyének és eszme-csoportok élnek a maguk fordulatokban gazdag életét a világmédiáktól az egyetemeken és kutatóintézeteken át a politikai háttérintézmények társalgóiig mindenütt. Ahol összeegyeztethetetlenek egymással, ott örök harcaikat harcolják, máskor dialógusra lépnek, és új eszméi szintézisekben egyesülnek, hogy szent nászokból új és új eszmék lássanak napvilágot. Mindezek az élő és éltető eszmék nyilvánvaló genealógiái, vagyis vérségi-családi kapcsolatokba is rendeződnek egymással: szembeötlően nincsen például szélsőjobboldali feminizmus, és jóformán elképzelhetetlen volna egy nem környezetvédő antikapitalizmus. A szociális igazságosság szöke hajfűrtjeit rázva kacérkodik a harmadik világ marconán felfegyverzett emberi jogaival, hogy antikolonialista, zöld, és feminista seregeik élén végső rohamra induljanak a Fehér Ház mindenkori Minotaurusza ellen.

Az intézmények képviselte eszmék hivatásos papjain kívül színre lépnek a nem kormányzati szervezetek és mozgalmak prófétacsoportjai is. Önkéntesen ellátott kultikus gyakorlatuk azonban nem különbö-

zik az előbbieketől: a maguk elkülönült, isteni életét élő eszmék szimbolikus reprezentációját látják el tüntetéseikkel, tiltakozó akcióikkal, újságjaikkal, és konferenciáikkal. Az állam eszmeistenségein kívüli mitikus eszmelényeket képviselik, azokat, amelyek nem uralkodnak az elevenek világán, bár bele-beleavatkoznak abba. Ezek az „el nem enyésző” eszmék, nézetek, ideológiák voltaképpen életüket a világra való tekintet nélkül élik, az egykori istenekhez igen hasonlóan. Egészen elevenek, de nem az elevenek istenei. Az emberi jogok legelszántabb védelmezői szinte sohasem embereket védenek. Csak a jogaikat. Az eszmék csupán egymást látják, egymással küzdenek, egymáshoz vonzódnak. A valósághoz való viszonyukat jól kifejezi, ahogy például eszméik szimbólumainak gonosz célra történt felhasználása híveik szerint nem mocskolja be e szimbólumokat, csak meg kell őket tisztítani a szennytől. Hiszen örökéletű, amit reprezentálnak. Vagy ahogy például a polgári jogegyenlőség törvényi megszüntetéséről úgy tartják, hogy az „valójában” nem teszi semmivé – még átmenetileg sem – ezt az egyenlőséget, hiszen annak eszméje örökéletű.

Az ideológia nem egyéb, mint az eszmék kultusza, s aki csatlakozik e kultuszok gyakorlásához, az üdvözülni, legalábbis amennyire ez egy immanens világban lehetséges. A „társadalom” megőrzi emlékét.

### 3.

A zsidó Biblia világtörténelmi útját nem önmagában járja. Világtörténelemmé a kereszténység már említett korai harca tette, amellyel az megőrizte magának a gnózis ellen. A kereszténység az ő Ószövetsége nélkül igazából sosem tudott volna mit kezdeni a világgal, amelynek ideje az Újszövetségben immár „betelt”, ám e világ továbbra is fennállt. Amíg a történelmi valósághoz való allegorikus viszony mélyebb és átfogóbb tud – vagy tudott – lenni a Biblián kívüli valóságnál, addig csak kevés kísérlet volt az Ószövetségtől való szabadulásra. Addig a visszatérés deuteronomiumi tiltása mind betű szerinti értelmében, mind allegorikus értelmében szilárd maradt. De a szabadulás vágya az egyszerre minden népet teremtő, és ugyanakkor az egyikhez szerető haraggal ragaszkodó Isten ószövetségi világától mindig is erős maradt. Ennek megtapasztalása nyomott hagyott a zsidó hagyományon is.

Az egyik ilyen hely a Talmud *Sabbat* traktátusában található.<sup>8</sup> Itt valaki azzal a kérdéssel fordul Rav Kahánához: „Mít hallottál, miért hívják a hegyet Szinájnak (סיני)?” A meglepett rabbi így válaszol: „Hegy, ahol csodák (נסים = *niszim*) estek Izraelen.” Mire a másik: „Akkor csodálatosnak (נסאי = *niszáj*) hívják.” Mire Rav Kahána: „Hát akkor mert jó jel (סימן = *szimán*) érte ott Izraelt.” Mire a másik: „Akkor jelesnek, jelben bővelkedőnek (סימנאי = *szimánáj*) neveznék.” Majd valósággal ráförmed, hogy miért nem tölt több időt két másik rabbi közelében, akik jártasak ebben a kérdésben is, és idézi mindkettejüket: „Miért nevezik Szináj hegyének? Hegy, ahol gyűlölet (שנאה = *szin'áh*) szállt alá a világ népeire.”

A talmudi gondolkodás a Tóra iránti irigységgel kapcsolja össze ezt a gyűlöletet, a már többször idézett Jan Assmann pedig a kozmotheizmus traumáját és gyűlöletét látja benne a monoteizmussal szemben. Bármilyen legyen is végső oka, az Ószövetségtől – és népetől – való szabadulás vágya egyidejűleg fordul Izrael népe ellen, mint e történelem test szerinti szereplője ellen, valamint az e könyv által létesített valóság allegorikus tartópillérei ellen. Ha ez igaz, akkor a szóban forgó gyűlölet elsődlegesen a bibliai világ által felnyitott valóságnak szól, az általa kezdeményezett világtörténelemnek. Utóbbi vagy egy olyan világtörténelemre vágya fölcserélni, amelynek középpontjában a saját népe állna, vagy egy tulajdonképpen a történelmet nem ismerő természet- és társadalom-mitológiai világra. Az előbbi nyilvánvalóan egy törzsi pogányságot létesít mint mozgalmat, amilyent a pogányság klasszikus múltja egyáltalán nem ismert. Az utóbbi pedig valami ahhoz hasonlító eszme-mitológiát, amilyenről korábban már beszéltünk.

Hogy a zsidógyűlölet legkülönbözőbb megnyilvánulásaival szemben minden társadalmi eszme és fogalom olyan szembeszökően hatástalan, erős bizonyítéka annak, hogy hívóik minden meggyőződése ellenére ezek az eszmék csak annyira valóságosak, mint az a mitológiai világ, amelyre oly gyanúsán emlékeztetnek, és amelynek ők az istenei. A bibliai valóságban, amit az Exodus tárt föl, a nép Szövetségeséhez folyamodik – legalábbis jó esetben –, és nem kísérletezik sem Asszíria, sem Babilónia vallásközi párbeszéd útján való meggyőzésével. Mellesleg: az ún. vallásközi párbeszéd maga is ennek az eszme-mitológiá-

<sup>8</sup> *B'Talmud, Sabbath 89a.*



nak az egyik eleme, amely sok buzgó hívőt tudhat a magáénak, akik ugyancsak fintorognak, amikor mondjuk Illés Karmel-hegyi kalandjáról olvasnak.

A teljes mélységében felfogott, és egész komolysággal hitt allegória sem nélkülözheti a bibliai világ forrásának test szerinti jelenlétét, betű szerinti komolyságát. A test nélküli allegória tiszta eszmévé foszlik, ha gyökerét nem mélyesztheti élő valóságba. Együtt alkotnak világot. Senki nem vonulhat ki allegorikusan Egyiptomból, ha nincsenek a látókörében azok, akik ezt test szerint megtették, jelenlétükkel tanúsítva az Írás igazságát, tudniillik hogy a Kivonulás nem eszme, hanem betű szerinti valóság És persze megfordítva is igaz: hiába volt a betű szerinti Kivonulás, ha az allegorikus kivonulók nem vésik be a világtörténelem testébe az Exodust.

#### 4.

A visszaút Egyiptomba, még hozzá pontosan ugyanazon az úton, amelyen egykor mind a nép, mind allegóriájának világtörténelmi hordozói kivonultak onnan, a 20. század elején kezdett felgyorsulni. Tömör és éleslátó lecsapódására lelhetünk Franz Rosenzweig anyjához intézett egyik levelében, amely 1919. november 30-án keletkezett.<sup>9</sup> A levél eleje feltehetően arra a kérdésre válaszol, miért is keltett a „Babel-Bibel vita” olyan feltűnést. Rosenzweig nem tér ki rá, hogy itt Friedrich Delitzschnek, a kor nagy tudású asszirológusának 1902-ben tartott, majd többször megismételt és könyvformában is kiadott előadásáról van szó, amelyben az ókori Izrael egész kultúráját és vallását a babilóniai kultúrából vezette le. Élete utolsó éveiben – Harnackot is megelőzve – több írásában is szenvedélyesen követelte az Ószövetség kizárását a keresztény Bibliából. A levél szerzője csak hozzáfűzi, hogy a másik oldal nyomban gyűlölködésre fordította a dolgot, és idézi II. Vilmos császárt, aki miután személyesen végighallgatta az előadást, megjegyezte, hogy „nem nagy baj, ha elvész valami a kiválasztott nép nimbuszából”. Majd nem minden gúny nélkül hozzáfűzi, hogy azóta a keresztények is megkapták a maguk „Babel-Bibel”-ét a Christusmythe<sup>10</sup> című

<sup>9</sup> ROSENZWEIG, Franz: *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I. Briefe und Tagebücher*. 2. kötet. Haag, Martinus Nijhoff, 1979. 654.

<sup>10</sup> DREWS, Arthur: *Die Christusmythe*. Jena, 1909.

könyvvél, és ezért most valamivel óvatosabbnak kell lenniük. Drews műve annak bizonyításával foglalkozik, hogy a történeti Jézus sohasem létezett.

Ezt követően Rosenzweig leszögezi, hogy a maga részéről egyáltalán nem hisz a kinyilatkoztatásban ebben a „masszív, irodalmi” értelemben, azaz hogy számára nem a Biblia kivételes szépsége vagy bölcsessége a „bizonyíték”, és végképp nem annak kivételes eredetisége. És ezután jön a döntő mondat: „az én »bizonyítékom« nem a sabbat kivételessége, hanem – a riseszé.” Utóbbi a zsidógyűlöletre használt jiddis terminus, ami szó szerint gonoszságot jelent. A levél így ér véget: „Ha ezt a bizonyítékot egyszer kiveszik a kezemből, akkor szívesen lemondok hitemről a kinyilatkoztatásban. Akkor ugyanis nem lesz többé szükség, *hinni* benne. Mert akkor a common sense fogja tanítani.”

Voltak és vannak, talán nem is kevesen, akik visszamaradnak az elhagyott valóságban, még akkor is, ha az szinte már kiürül. Csak szomorúan integetnek az egyre távolabb sikló hajók után.

## Az isteni kinyilatkoztatás problémája a hászkálát követő zsidó vallásbölcseletben

VAJDA KÁROLY

*„Tudományos köreink úgylátszik szándékosan kerülnek bizonyos témákat, mintha félnének attól, hogy kutatásuk eredménye ellentétbe kerülne azon körök köztudatával, melyekbe még nem hatolt be a tudomány világossága. [...] ezen eljárás [...] elrabolja tőlünk az egyetlen módot, melylyel a tudományos megismerésre vágyó s a tudomány által már rég feladott teóriákkal ki nem elégíthető művelt zsidóinkat felekezetünkhöz való erősebb ragaszkodásra bírhatnók.”*

(Dr. Venetianer Lajos, neológ rabbi, 1904)

A XVIII. és XIX. század nagy eszmetörténeti változásai közül a modern zsidó teológiai gondolkodást kétségkívül a történeti látásmód megjelenése állította a legnagyobb kihívás elé.

A judaizmust ugyan már a mózesi hagyomány kialakulásától fogva át- és áthatotta egyfajta teleologikus, üdvtörténeti látásmód, ám a történelemnek, mint az emberiség kollektív és szinguláris eredet- valamint céltörténetének sajátos módon épp ez a fajta profetikuss, szoteriológiai látásmódja akadályozta abban majdnem két évezreden keresztül – akár prófétai kinyilatkoztatás dacára is<sup>1</sup> –, hogy a kultúráját és részben nemzeti öntudatát hordozó monoteista kultuszt kialakulásának történeti szukcesszivitásában és eventualitásában lássa, láthassa. Minden olyan szemléletmód, mely az isteni kinyilatkoztatást a kollektív szingularitásként értett történelemnek, ennek a metaetnikus történetnek nem csupán

<sup>1</sup> Vö. *Ám* 9:7.

kereteként, sőt médiumaként, hanem a történelem egyik mozzanataként érthette volna, eleve lehetetlen volt, hiszen a történelem érzete és tudata még nem haladta meg a szigorúan csakis üdvtörténeti horizontot, s a fejlődésnek való egyetemes emberi alávetettség sem bizonyult tartós társadalmi evidenciának. A próféták korának letűntével, s az írástudók korszakának beköszöntével, tehát a kezdetben teljességgel szájhagyomány útján átörökített rabbinizmus korai szakaszában, az ún. tanítók korában a főpapi és a rabbinikus párt épp a profetikus reveláció mibenlétéről és helyes értelmezéséről, értelmezői módszertanáról folytatott jórészt hermeneutikai vitái során egy múlt pillanatra ugyan az elméleti érdeklődés homlokterébe kerül az orális és a szkriptuális hagyomány egymáshoz fűződő viszonya, a tradíció folyamatos, tehát változó jellege, ám ez a villámlásnyi idő, bármennyire éles fényt is vet a misnai géniusz menyei szikrája a történetiség kérdéseire, nem bizonyult elegendőnek ahhoz, hogy a világtörténelem történetiségének tudata átjárja az üdvtörténet kinyilatkoztatási irodalmának szövetét illetve szövevényét.

A hagyományértelmezés esetlegességének tudata ennek dacára már a talmudi kor szentenciarodalmában is tetten érhető. A פרקי אבות, az *Atyák tanításai* hatodik, kiegészítő fejezetének első verse azért ad hálát, hogy egyszerű, közérthető héberséggel tanítottak a Talmud későbbi bölcsei, s a Mindenható legyen áldott azért, hogy kiválasztotta őket és a tanításukat.<sup>2</sup> E megfogalmazás egyfelől a misnák végtelen lehetőségei közüli választásról, a végtelenül sok lehetőség szinguláris valósággá konkretizálódásáról beszél félreérthetetlen nyíltsággal, másfelől a lehetséges írástudók, írásértelmezők közötti isteni szelekcióról is szól, ahol is a kiválasztás, kiválasztódás illetve kiválasztottság isteni voltát a fönmaradás, a felejtéstől való megóvás, az isteni gondviselés e kétség kívül legintellektuálisabb módja retrospektíven igazolja. Így válik az isteni szelekció alapulvává a közérthetőség, a népiesség, ha tesszik a népszerűség, egy szóval a nép általi el- és befogadhatóság. Úgy is mondhatnók, hogy a kinyilatkoztatás a zsidó néppel kötött szövetesség médiumában zajló szukcesszív, többszereplős és többkimenetelű folyamat, melynek során a vallásjogi konzekvenciák viták sorozatán keresztül elért konszenzusok megállapodásából, tehát időszakos vagy éppen tartós letisztulásából, nyugvópontra jutásából fakadnak.

<sup>2</sup> שנו חכמים בלשון המישנה, ברוך שבחר בהם ובמישנתם: <sup>2</sup>

Bármennyire is hangsúlyos azonban a פרקי אבות hatodik fejezetének előbb említett megfogalmazásban a hagyomány esetiségének és esetlegességének tudata, az említett fejezet bárjártákból, tehát a Talmud végleges, szerkesztett kánonjából kihagyott, kvázi apokrif bölcsességekből áll, ami levon a fejezet autoritásából. Ennek pedig éppen akkor látja kárát a zsidó vallásos közgondolkodás, amikor a zárófejezetnek a potenciális misnák sokaságáról és az isteni kiválasztás szövetségi medialitásáról kifejtett gondolata az אבות traktátus első, a Talmud egészének jól érezhetően önironikus szellemességnek szánt, a főpapi párttal folytatott viták céljára készenlébbe helyezett szereztetési mítoszával kerül konfliktusba, ha ugyan utóbbit nem az irónia trópusa felől, hanem rideg, vagy ha úgy jobban tetszik, élettelen szószerintiségében olvassuk és értelmezzük.

Az *Atyák* traktátusának első verse szerint ugyanis a rabbinikus írásértelmezés szóbeli hagyománya egyenest Mózestől ered, s – minő véletlen! – épp Áron buzgó fiait, a papokat, azaz a születőben lévő rabbinizmus legtekintélyesebb oppozíciójának kortárs képviselőit nyilván teljességgel véletlenül megkerülve a laikus nép legjelentősebb képviselőinek, jelesül Józsué, a bírák és a próféták láncolatán keresztül lineárisan és nyilván autentikus változatlanságban jut a rabbinikus írástudók, s általában voltaképp a recipiens jelenkor birtokába. Hiába is van szó ezzel kapcsolatosan rögvest és minden átmenet nélkül az orális áthagyományozás kreatív mozzanatairól, hiába pendíti meg tehát a narratív teológia az irónia és az önirónia húrjait, amennyiben beszámol Simon az Igazságos, vagy Antigonosz illetve Joszé ben Jóézer személyes mondásairól, melyek a Misna, tehát a Talmud alaprétégét képzik és genuin rabbinikus, azaz a főpapi párt tanításaitól, tehát a papi hagyománytól, mondjuk már ki végre: a mainstream tradíciótól, kvázi a korabeli „ortodoxiától” oly szignifikánsan elütő tanítások, vagyis hiába következnek félreérthetetlenül aktuális, az adott kor számára már nyelvileg és fogalmilag is fölülte modern vallásbölcseleti tanítások, melyek grammra pontosan annyira értődnek, értődhetnek mózesi eredetűnek, azaz történeti tudatunk felől megfogalmazva mózesi korúnak, mint amiképp mózesi eredetű, tegyük föl, egy a mikrohullámú sütők kásrutjáról szóló kortárs halachikus értekezés, vagy amiként mózesi a carlebach-i liturgia elektromos gitarra hangszerelt dallama, a hagyományos, tehát a késő-ókori, kora-középkori kinyilatkoztatás-értelmezés mégis közvetlen és abszolút verbális in-

spiráltságot illetve – lévén szó sokszor vallásjogi kijelentésekről – instrualtságot posztulál, mely teljességgel fölülírja a vallási hagyomány történetiségének e szerzetetési mítosszal voltaképpen egyidős és egy töről is fakadó tudatát, még ha a hagyomány palimpszesztusán át- és átsejlik is egy korábbi és dinamikusabb kinyilatkoztatásértelmezés pergamenből kikapart igazsága. A Szentély pusztulását követő évezredes szórványlét vallásjogi és életmódi egységesség iránti vágya a talmudi idők többpárti pluralizmusának letünthe, a sziporkázóan szellemes viták, legiszlatív teológiai disputák, halachikus pilpulok lezárta után olyan értelmezéskonceptió megszilárdulásához vezet ugyanis, mely a Tóra mennyei voltának, isteni eredetének zálogát az isteni kinyilatkoztatás valamint az írott és szóbeli Tan identifikációjából vezeti le. Voltaképp a bibliai kánont a mózesi szövegekre redukálni vágyó szadduceusi párt sajátos, késői győzelme ez az írástudók pártja fölött: A szent írások, a Biblia kánonja ugyan kiegészül a prófétai, sőt a rabbinikus hagyománnyal is, melynek mózesi, értsd isteni eredete immáron nem kérdőjeleződik meg többé, de ezen a ponton a kinyilatkoztatás hagyománytörténete fixálódik is, le- és be is zárul, az isteni kinyilatkoztatás egy réges-rég befejezett kanonizációs folyamatra redukálódik, napi történő jellege elhalványul, megkopik, elfelejtődik, a vallásjog kazuisztikus applikációjára korlátozódik.

E redukciós folyamatban nagy szerepet játszik a judaizmus egyik centrális theologoumenonjának sajátos, reduktív értelmezése. Eszerint: *לֹא בַשָּׁמַיִם הוּא*,<sup>3</sup> vagyis nem az égben vagyon, mármint a Tóra. A mózesi mondatból a rabbik egyfelől azt vezetik le, hogy a törvénytudók vitájában akkor is a konszenzusos többségi vélemény jogérvényes, ha a kisebbségi véleményt akár égi hang is igazolja,<sup>4</sup> tehát I-sten véleményével akár teljesen azonos is, másfelől azt is kiolvassák belőle, hogy a kinyilatkoztatásból semmi sem maradt elrejtve, azaz az égben, minden átadatott Mózesnek a Szináj hegyén, azaz minden, a teljes isteni tan rábíztatott a szövetségen belüli hagyományfolyamat átörökítő nemzedéki láncolatára. Ebben az értelmezésben a *תורה מן השמים* fogalma az írott tannak nem csupán az eredetét határozza meg, de kinyilatkoztatottságának mértékét, teljességét is. Ha tehát *progresszív reveláció*n a hasonló keresztény theologéma értelmében vett olyan időben

<sup>3</sup> Deut 31:12.

<sup>4</sup> *Bávä Mecíá* 59a-b.

elhúzódó megértési folyamatot értünk, mint amilyen a keresztény, főképp a protestáns szakirodalom rekonstruálta folyamata annak, ahogyan I-sten szentháromságszerű lényegét a hívő lélek a zsidó és a keresztény bibliai iratok egymásra épülő szukcesszív kiegészülésének évszázados folyamatában volt képes befogadni,<sup>5</sup> ahol is a későbbi eredetű kinyilatkoztatás a korábit fölülbírálta, sőt fölülírta, gondoljunk más összefüggésben például ApCsel 10:9-16 és Lev 11 viszonyára, akkor elmondható, hogy a zsidó hagyományfölfogás az előre haladó kinyilatkoztatás ilyen koncepciójától teljességgel idegenkedik. Maimonidés tizenhárom hitágazatának 8. és 9. pontja szerint a mostani kánon Szináj hegyi, azaz isteni eredete illetve az, hogy újabb isteni tan nem adatik, legalábbis a zsidóságnak, a judaizmus meghatározó fundamentuma.

Ugyanakkor ezen a ponton lehetetlen nem rámutatni arra a hermeneutikai evidenciára, mely Evelin Goodman-Thaut, az első ortodox rabbinót sem hagyja nyugodni. S ez nem más, mint a (kinyilatkoztatósi) hagyomány „dialektikus” természete, melyben textuális és kultúrtörténeti aspektusok kerülnek egymás függőségébe illetve vesznek erőt egymáson, hiszen minden szöveg, így a kinyilatkoztatás szövege is csakis valamiként értelmezett szöveggként bír jelentéssel,<sup>6</sup> az értelmezés viszont kooriginális a hagyománytörténetést recepciótörténetébe aktualizáló nemzedékekkel, s ez a körülmény értelemszerűen önmagában fölrértékeli a mindenkor befogadó generáció aktuális adottságait. Ha tehát progresszív reveláción az egyszer – ha nem is föltétlen egyszerre – már a maga teljességében kinyilatkoztatott tan megértésének és megvalósításának szukcesszív módon változó, időben és kulturálisan variálódó megértődését értjük, tehát azt az episztemológiailag is problematizálható (problematizálandó) folyamatot, ahogy az egymást követő nemzedékek a rájuk bízott írásbeli illetve írásbelivé vált szóbeli tant értik, s ami nem föltétlen ugyanaz: értelmezik, tehát azt a történelemsort, ahogyan az isteni kinyilatkoztatás minden egyes nemzedéket a maga sajátos kulturális és történelmi kondicionáltságában szólítja

<sup>5</sup> Cf. KURTZ, Johann Heinrich: *Lehrbuch der heiligen Geschichte*. Königsberg, 1858<sup>s</sup>. 4., illetve AUBERLEN, Karl August: *Die göttliche Offenbarung*. Basel, 1861. 93. és 115.

<sup>6</sup> GOODMAN-THAU, Evelin: Einführung in die jüdische Hermeneutik. In: Uó: *Jüdische Hermeneutik zwischen Tradition und Moderne*. Berlin, 2002. 21.

meg, akkor egycsapásra érhetővé válik, hogy a folyamatos vagy progresszív kinyilatkoztatás fogalma a modern, fölvilágosult zsidó vallásbölcselet számára miért bizonyulhatott oly termékeny koncepciónak.

A progresszív kinyilatkoztatás elképzelése épp azért tudta lázba hozni a XIX. század fölvilágosult zsidó gondolkodóit, mert segítette megragadni és az uralkodóvá, s ezzel együtt tagadhatatlanná váló történelmi fejlődés tudatával termékeny interakcióra bírni az isteni *actus*-ként bekövetkező, megtörténő, mert történő, és ezért aztán történeti kinyilatkoztatást. A kor egyik legnagyobb zsidó gondolkodója, Salamon Ludwig Steinheim az isteni kinyilatkoztatásnak szentelt fő művében ezzel kapcsolatban a kinyilatkoztatás apóriájáról beszél. Arról a paradox ellentmondásról, mely az isteni kinyilatkoztatás tökéletessége és történetisége közt feszül óhatatlanul. Ha ugyanis a kinyilatkoztatást abszolútnak, a történelemtől, a történelem történő jellegétől elkülönülő egyszeri aktusként értelmezem, tehát zsidósa fordítva a szót, azt mondom, hogy a kinyilatkoztatás azonos a *מתן תורתו*, tehát a Tóra Színáj hegyi átadásának, mondhatni „kikézésítésének” egyszeri aktusával, akkor minden későbbi fejlődés eszménye önellentmondás, a kinyilatkoztatás aktusának megkérdőjelezése, az adott kortárs nemzedék igényei szerinti átértelmezése, átformálása, megerőszkolása, melynek során a kinyilatkoztatás épp kinyilatkoztatottságának jellegét veszítené el.<sup>7</sup> Épp ellenkezőleg a kinyilatkoztatásnak befejezettnek kell lennie és minden későbbi változást, változtathatóságot, például pótlást vagy kiegészítést ki kell zárnia magából.<sup>8</sup> Ha viszont a kinyilatkoztatás a maga kinyilatkoztatottságában nem kíván pusztán egyszeri történeti eseményként az archívumok lapjaira kerülni, hanem tevékenyen hatni kíván az emberi életre, beavatkozni annak viszonyaiba, akkor magának is együtt kell haladnia a történelemmel, a történelem haladó mene-

<sup>7</sup> STEINHEIM, Salamon Ludwig: *Die Offenbarung nach dem Lehrbegriffe der Synagoge*. Hildesheim, 1986. 20sq.

<sup>8</sup> E nézet utolsó következetes képviselői azok a szadduceusok voltak, akik Mózesen kívül más prófétát, tehát a Színájon kívül más kinyilatkoztatást nem fogadtak el. Már a középkor karaitái, akik immár a teljes bibliai kánon birtokosai, tehát egyfajta heteroprofetizmus örökösei, s ezredévvél korábbi elődeikhez képest már „csak” a Talmud kanonizációra való jogát tagadják, sem tekinthetők a kinyilatkoztatás punktuálisan abszolút, dehistorizáló képviselőinek. A rabbinikus zsidóságon belül pedig – minden ezzel kapcsolatosan színre vitt chárédi jellegű ortodoxia drámai beleélése dacára – e gondolat volta-képp elméleti pozíciónak is meglehetősen bizarr.



tétel lépést kell tudnia tartani, neolatinul mondva progresszívvé kell válnia.<sup>9</sup> Épp azért, hogy a kinyilatkoztatás folytonos relevanciájába vonja azt az embert, akit a szövetség médiumában történelmi útján elkísér, s akit „örökségként” „illet”, a kinyilatkoztatásnak képesnek kell lennie arra, hogy megszólítsa a recipiens, saját történelmi fejlődésének alávetett nemzedéket. A kinyilatkoztatásnak mint isteni *actus exercitus*-nak – mondhatnók a skolasztika egy orvul kikölcsonzött fogalmával – aktuálisnak kell lennie, ám ez a történelmi hasonulás, asszimiláció a recepciót követően kihat a befogadó nemzedékre, s utóbbit magát vonja be a kinyilatkoztatás hagyománytörténetébe, asszimilálja önmaga kiteljesedő teljességébe.<sup>10</sup> Azaz Steinheim nem a kinyilatkoztatásban kinyilatkoztatott tant gondolja el a történelmi fejlődésnek alávetett szellemi tartalomnak, hanem a kinyilatkoztatás teljességét, a hagyománytörténet nemzedékről nemzedékre zajló recepcióját érti meg, ismeri föl történelmi folyamatként, kiteljesedésként. Számára a kinyilatkoztatás története azonos recepciójának történetével. A hagyomány az ő számára nem az átadó nemzedék felől elgondolandó tradíció, hanem a befogadó generáció felől szemlélendő folyamat, héberül mondva: קבלה.<sup>11</sup>

A XIX. század fölvilágosult vallási gondolkodása ugyanakkor azt is érzékeli, hogy a kinyilatkozást hordozó szövegtest létrejötte maga is a hagyományozásfolyamat történetiségének része. A mózesi szövegkorpusz fejlődéstörténetének tudata alapismerete a XIX. század zsidó vallástudományának. A zsidóságot interdiszciplináris ösztudományként elgondoló neológ vallásbölcselek Bacher Vilmostól Scheiber Sándorig bezárólag mind-mind fejlődésének egy-egy aspektusában ragadják meg a zsidó vallást mint történelmi kinyilatkoztatást. A szövegkritikai módszerek elsajátítása és az ehhez szervesen kapcsolódó kánontörténelmi kutatások a neológia fénykorában nem csupán maroknyi zsidó filológus kritikai szellemének borzongás iránti vágyódásából fakadó fényűzése volt, hanem szerves része a rabbiképzés curriculumának. A neológia szellemi óriásai a Biblia-kritika kritikájában épp azért vehettek részt nemzetközi viszonylatban is meglehetősen nagy eredményességgel, mert egyfelől módszertani, szövegkritikai, másfe-

<sup>9</sup> Op. cit., 22.

<sup>10</sup> Op. cit., 28.

<sup>11</sup> Cf. *Ávot* 1:1: קבל תורה מיסיני etc.

lól pedig konkrét judaisztikai jártasságuk képessé tette őket arra, hogy a kurrens elméleteknél kielégítőbb szöveg- és kánonfejlődési koncepciókkal álljanak elő.

Az előadás idejének rövidségére való tekintettel engedtessek meg ezzel kapcsolatosan egyetlen egy idevágó tanulmányra összpontosítanunk. Goldziher Ignác, a budapesti rabbiképző oly meghatározó életművet hátrahagyó tanára a neológia vallási megújulásának fórumaként működő folyóirat, a Magyar Zsidó Szemle hasábjain megjelentetett tanulmányában kérdi saját korának a mainál jóval bátrabb olvasóitól: „A mai nap már alig van felvilágosodott zsidó teológus, aki az Ézsaiás neve alatt ismert prófétai könyv második felét, mely a zsidóság legmagasztosabb vallásos aspirációit, a monoteizmus legtisztább nyilvánulásait tartalmazza, a babilóniai fogság ideje előtt keletkezettnek mondaná, vagy aki a *Prédikátornak* vagy az *Énekek énekének* Salamon királytól való származását tanítaná.

Pedig a kritika részére tett ez engedmények a hagyományozott betűtől való elpártolás nélkül nem voltak lehetőek. Mármost e kritikai felfogásnak melyek az alapjai? Mi készítette, mi jogosíthatta teológusainkat, túltenni magukat a hagyományos felfogáson, és legalább e téren nyílt kifejezést adni azon meggyőződésüknek, hogy a Biblia tartalmának szent vagy avatott volta nem függhet e szent könyv egyes részeinek keletkezése idejétől, s nem bukhatik el irodalomtörténeti és filológiai igazságok elől, melyek az illető részek keletkezését a hagyománytól eltérőleg mutatják be?”<sup>12</sup>

Goldziher válasza nem várat magára sokáig: „Mentül közelebb áll a hitem a tudomány tagadhatatlan igazságaihoz, annál szilárdabb az alapja, annál tartósabb a jövőre nézve táplált joga. Ellenben mily szerencsétlen vallás volna az, mily ingatag támasza volna az a vigasztalást kereső és az élet keserőségei között felocsúdás után áhítozó léleknek, amelyeket a filológia és az irodalomtörténet okoskodásai megdönteni képesek volnának?”<sup>13</sup>

Mint ismeretes Goldziher e tanulmányában kora konzervatívan haladó, azaz neológ tabuít is ledöntötte, amikor Mózes öt könyvének,

<sup>12</sup> GOLDZIHÉR Ignác: A bibliai tudomány és a modern vallásos élet. In: Uő.: *A zsidóság lényege és fejlődése*. Budapest, 2000. 150sq.

<sup>13</sup> Op. cit., 151sq.

azaz a תורה מן השמים-nak a keletkezéstörténetét tette meg szövegkritikai módszereket is fölvonultató elemzésének tárgyává, megállapítva, hogy a „mózesi” szöveg egyes részei különböző korokból származnak.<sup>14</sup> Goldziher önmaga igazolásául Abraham Geigernek, a vallási hagyományt a honi neológiánál jóval radikálisabban megújító németországi reformzsidóság konzervatívabb ágának emblematisz alakját idézi. A korabeli neológia számára originális autoritásnak számító Geiger szerint az *Offenbarung* arra a pontra utaló fogalom, ahol „az emberi elme érintkezésbe lép a dolgok ős- és alapokáival.”<sup>15</sup> A geigeri kinyilatkoztatásfogalom tehát a recipiens nemzedék episztemológiai erőfeszítése felől tartja megragadhatónak a kinyilatkoztatás autenticitásának kérdését. Fölfogásában a kinyilatkoztatást neki és kortársainak XIX. század végi zsidóként kell tudniok megérteni és magukra nézve elhívásként értelmezniök. E nemzedéktől viszont a történeti látásmód elidegeníthetetlen, akárcsak a világi tudományokban való jártasság.

Goldziher ezt a geigeri, vagy (ha úgy provokatívabb) e reformzsidó gondolatot veszi alapul, amikor azt kérdi olvasóitól, vagyis kora neológ zsidóságától éppúgy, amiként a maitól, hogy a verbális inspiráció – a történelmi tudat kialakulását megelőző, és ezért történetietlen – dogmájától megfosztott kinyilatkoztatásnak, a történelmi fejlődésében, kialakulásában megértett Tórának, a progresszív revelációnak mi a jogcíme arra, hogy a „szó vallási értelmében *szentnek* higgyük, és ilyenül őrizzük s tanítsuk gyermekeinknek: valóban egyik legigazabb okát e szentségnek – feleli Goldziher – éppen abban a tényben találhatnók, hogy benne vannak lerakva a vallásos élet sokoldalú nyilatkozatainak hű dokumentumai, mindmegannyi örök érvényű tanúsága az önmegszentelésre törekvő emberi szellem mozgásának a vallásos tökéletesség felé. [...] Mert a bibliai gondolatok fejlődésének történelmi átértése vallásos életünket a tudatosság fokára emeli. Enélkül művelt vallásos életet nem lehet elképzelni.”<sup>16</sup> Vagyis Goldziher Steinheim-

<sup>14</sup> „Az *Ötkönyv* e részei, vagy jobban mondva, rétegei egymás után létesültek, és így egyöntetű szerkezetükben elénkbe állítják a héber vallás fejlődése menetét. [...] az *Ötkönyvben* életképes szellemi mozgalom s valóságos vallásos fejlődés emlékét bírjuk, s tanúságát annak, hogy a zsidók vallásának örök alapja folyton fejlődő szellemi életnek képét tárja elénk [...]” Op. cit., 162.

<sup>15</sup> Op. cit., 157.

<sup>16</sup> Op. cit., 162sq.

hoz hasonlóan a történeti gondolkodásnak az szentírásértelmezés hermeneutikájának subtilitas intelligendi-jébe és applicandi-jába történő bevonását épp a kinyilatkoztatás történő, megtörténő jellegével, helyesebben igényével magyarázza. A történetiség teológiai reflexiója tehát Goldzihernél, Geigernél és Steinheimnál is a zsidó üdvtörténet egyik mozzanata. Szerves része a kinyilatkoztatás hagyományos láncolatának. „A küzdelmek – írja még Goldziher –, melyeket a vallásunk alakulását tényező elemek és irányok között lefolyni látunk, mindig más formában s a haladó korszakok műveltségének mértéke szerint vallásunk további történetében folyton megújulnak, és még mai napig sem értek véget. Mint egy tükörben, úgy szemlélhetjük e harcoló elemek szembeszállását a *Biblia* okirataiban.”<sup>17</sup>

A tükör metaforája utánozhatatlan transzparenciával teszi láthatóvá a progresszív reveláció fogalma mögött megbúvó belső késztetések ősforrását. Nem más az, mint az önmagát a Szinájon kötött szövetség részeseként látni akaró modern gondolkodó tetté konkretizálódó válasza a Choreb hegyéről újból és újból, mert hogy nemzedékről nemzedékre fölhangzó, elhívó isteni szó még némán is mennydörgő kérdésére. Igen az elhívásra, a modern, a történelmi fejlődését intellektuális evidenciaként megélt ember יהיה-je.

---

<sup>17</sup> Op. cit., 163.

# Jézus „portréja” a messiási jövendölésekben

VANKÓ ZSUZSANNA

337

A cím bizonyos értelemben állásfoglalás is: elismeri a messiási jövendölések létezését.

A messiási próféciaikat érintő alapkérdések vitatását teljességgel mellőzöm, mert a rövid húsz perc keretében erre nincs mód. Nem foglalkozom tehát olyan vitakérdésekkel, mint az újszövetségi referenciák és az eredeti kijelentések egymásnak való megfelelése, vagyis az újszövetségi szerzők hermeneutikája, az általuk messiási próféciaiknak értelmezett szakaszokat illetően. Úgyszintén nem szólok az „ebed Jahve” énekek problematikájáról, amelyekből egyes részleteket idézni fogok. Mindezek igen fontos, alapos elemzést igénylő kérdések, most azonban csupán arra szorítokozom, amit előadásom címe mond: az ószövetségi jövendölések által rajzolt „Messiás portré” néhány jellegzetes vonását szeretném kiemelni.

Arra szeretnék rámutatni (és itt visszautalok Raj Tamás úr imént elhangzott előadására is), hogy mi mindent rejt magában a szó szerinti értelem – ha attól nem eltérve, de azt alaposan megfigyelve, amint Spurgeon nevezte, „mélyhallással” – igyekszünk megragadni az Újszövetség által messiási prófécianak nyilvánított szakaszok értelmét. Selye János a természettudományos kutatásra vonatkozóan állítja fel az alábbi alapelvet, amely – mint írja *In vivo* című kötetében – tudományos intézetük bejárata fölé van vésve verses formában (eredetileg francia nyelven):

Sem a témád fontossága,  
Sem műszereid teljesítménye,

Sem tudásod nagysága,  
Sem terveid pontossága  
Nem pótolhatja  
Gondolataid eredetiségét és  
Megfigyeléseid élességét.<sup>1</sup>

Ennek a hermeneutikának a képviselője és szószólója szeretnék lenni a Bibliára vonatkozóan is. A magam részéről nem hiszem azt, hogy alapvetően eltérő logikát vagy gondolkodásmódot kellene alkalmazni a természettudományban és a Szentírás értelmezésénél.

Mielőtt a konkrét témára térnék, annyit jegyzek csak meg még bevezetésül, hogy az ószövetségi messiási próféciaák nyelvileg is különlegeseek. Rendkívül tömörek és igen gazdagon alkalmazzák az előképek és jelképek, valamint a parallelizmusok nyelvi eszköztárát. Különösen képpen is érvényes rájuk vonatkozóan az, amit Dér Katalin általános érvénnyel állapít meg a bibliai iratok nyelvezetéről: „Az Írásokban érvényesülnek a nyelv szemantikai, grammatikai szabályai... csakhogy speciális, semmiféle egyéb nyelvi alkotásra nem jellemző módon érvényesülnek. Mégpedig úgy, hogy a bibliai beszéd maximálisan, végsőkéig, a nyelv szélső határáig kiaknázza, felszínre hozza a nyelvben meglévő, de rejtve lappangó lehetőségeket. Ez a bibliai nyelvezet a köznyelvtől olykor radikálisan eltérővé formálja, és, mint újabban... hangoztatják, a költői nyelvel rokonítja... A bibliai beszéd... sokszor túllépní látszik a nyelv és nyelvtan határain, mindezt úgy, hogy egyúttal felülmúlhatatlanul konkrét és egyszerű, pontos és tömör.”<sup>2</sup>

Először egy olyan messiási próféciaira hívom fel a figyelmet, amely egy átfogó előkép eszközével rajzolja meg az eljövendő Messiás „portróját”:

Profétát támaszt néked az Úr, a te Istened teközüled, a te atyádfiai közü, olyat mint én: őt hallgassátok! Mind aszerint, amint kérted az Úrtól, a te Istenedtől a Hőreben a gyülekezés napján mondván: Ne halljam többé az Úrnak, az én Istenemnek szavát, és ne lássam többé ezt a nagy tüzet, hogy meg ne haljak! Az Úr pedig monda nékem: Jól mondták, amit mondtak. Profétát támasztok nékik az ő atyjukfiai közü, olyat mint te, és az én igéimet adom annak szájába, és megmond nékik mindent, amit parancsolok néki. (5Móz 18,15-18)

<sup>1</sup> SELYE János: *In vivo*. Budapest, 1973. 109.

<sup>2</sup> DÉR Katalin: *A Biblia olvasása*. Budapest, 2008. 7, 58.

Itt sem foglalkozom e prófécia, illetve a Deuteronomium keletkezésének kérdésével, csak a tartalomra összpontosítok. Az Újszövetségből egyértelműen kiténik, hogy két messiási jövendölés volt a legismertebb Jézus kortársi nemzedékében, amelyek a széles néprétegek tudatában is elevenen éltek: a Messiás „Dávid fia” lesz (2Sám 7,12-16) és Mózeshez hasonló próféta. A kenyérszaporítás csodája után az utóbbi prófécia beteljesedését látták Jézusban (Mózes idején manna-t kapott a nép a pusztában, Jézus által pedig kenyeret), és még egy samáriai asszony is tudta e prófécia alapján, hogy a Messiás Mózeshez hasonló, nagy próféta lesz, aki „megjelent mindent” (Jn 4,25).<sup>3</sup>

Ha számba vesszük a hasonlóságokat, hét vonatkozásban találunk alapvető párhuzamot Jézus és Mózes között:

- Mózes népe nagy *szabadítója* volt, Jézus még magasabb értelemben az.
- Mózes *törvényadó* volt Izrael számára, Jézus pedig nem csak nagy törvényt magyarázó volt, hanem az a törvényadó isteni személy, aki Mózeszel beszélt a Hórebbe elhívásakor is, majd pedig a törvényadáskor is (Jn 8,58 vö. 1Kor 10,1-4).
- Mózes *Isten színiét csaknem szemtől-szembe látó közvetítő* volt Isten és a nép között, Jézus is ilyen közvetítő, csak még teljesebb, illetve tökéletes értelemben.
- Mózes nevéhez hatalmas *csodák* fűződtek, Jézust is jellemezte ez.
- Mózes a nép *lázadásainak, ellenkezésének a célpontja* volt, Jézus még súlyosabb mértékben viselte a nép illetén magatartását.
- Mózes „igen szelíd volt, minden embernél inkább, akik e föld színién vannak” (4Móz 12,3), Jézust ez még inkább, abszolút értelemben jellemezte (Mt 11,29).
- Mózes *közbenjáró imádsággal* könyörgött (2Móz 32,30-32) azért, hogy Isten kegyelmezzen népének, Jézus is mindenkor közbenjár és könyörög népéért (Zsid 7,25).

Érdekességként említhetjük, hogy az iszlám Mohamedben látja e jövendölés beteljesedését, akit a „próféták pecsétjének”, a próféták sorát (Jézust is beleértve) lezáró nagy prófétának tekintenek. Lehet erőltetni egy darabig a párhuzamot az előkép Mózes és Mohamed között, de a

<sup>3</sup> Lásd még Jn 1,19-21; 7,40.

szelidségnél végképpen megbukik a dolog, mindenképpen lehetetlené válik az egymásnak megfelelés bizonyítása.

Kihagyhatatlan, hogy még egy különleges hivatkozásra is felhívjuk a figyelmet: „*Ez az Én szeretett Fiam, Őt hallgassátok!*” – hangzott az Atya kijelentése a megdicsőülés hegyén (Mt 17,5). Ha történeti valóságnak vesszük ezt az evangéliumi feljegyzést, akkor azt kell mondanunk, hogy ez a perdöntő azonosítás az ószövetségi prófécia, illetve a mózesi előkép és Jézus személye között.

Három ebed Jahve énekből csak egy-egy részletet emelek ki. Ezek közül az első a Messiás küldetésének a lényegét határozza meg, a másik kettő pedig belső lelki küzdelmeibe enged bepillantást.

## 1.

Isten így mutatja be eljövendő *szolgáját*:

Ímé az én szolgám, akit gyámolítok, az én választottam, akit szívem kedvel, lelkemet adtam öbelé, törvényt beszél a népeknek. Nem kiált, és nem lármáz, nem hallatja szavát az utcán. Megrepedt nádat nem tör el, a pislogó gyertyabelet nem oltja ki, a törvényt igazán jelenti meg. Nem pislog, és meg nem reped, míg a földön törvényt tanít, és a szigetek várnak tanítására. (És 42,1-4)

Mindenekelőtt egy egybecsengés, avagy hivatkozás üti meg az ember fülét: „*Ez az én szeretett Fiam, akiben én gyönyörködöm*” – hangzik az Atya szózata Jézus keresztségekor. Úgy hangzik ez, mintha csak azonosítaná az ő *szolgáját*, vagy *felkentjét*: Ő az „*akit szívem kedvel*”, ő az, akitől előre szólt a jövendölés. Küldetése abban áll, hogy „*törvényt beszél a népeknek*”, vagyis Isten törvényét képviseli, tanítja. Mégpedig úgy, hogy „*a törvényt igazán jelenti meg*”. Kettős hasonlat világítja meg, hogy miképpen teszi ezt: „*a megrepedt nádat nem tör el, és a pislogó gyertyabelet nem oltja ki*”, Ő maga viszont „*nem pislog és meg nem reped míg a földön törvényt tanít*”. Vagyis: ő maga feddhetetlen a törvény megtartásában és rendíthetetlen a következetes tanításában, mégis együtt érző, segítő szeretettel hajol le a törvényszegőkhöz és bűnösökhöz, hogy meggyógyítsa és helyreállítsa őket. Ezzel jelenti meg a törvényt *igazán*, azaz hitelesen, Isten szándékával, jellemével megegyezően. Röviden úgy is mondhatnánk, hogy az Úr szolgája azt hirdeti és testesíti meg, hogy a „*törvény betöltése a szeretet*”.



## 2.

[Isten] mondta nékem: Szolgám vagy te, Izráel, akiben én megdicsőülök. És én mondtam: Hiába fáradoztam, semmire és haszontalan költöttem el erőmet, de az Úrnál van ítéletem, és jutalmam Istenemnél. És most így szól az Úr, aki engem anyám méhétől szolgájává alkotott, hogy Jákóbot őhöz zá megterítsem és hogy Izráel hozzá gyűjtessék, hiszen tisztelt vagyok az Úr szemeiben és erősségem az én Istenem! (És 49,3-5)

Az eljövendő Messiás nem lesz „sikeres”. Annyi értetlenségbe és ellenállásba ütközik, hogy gyakran az egész fáradozása *hiábavalónak, haszontalannak* tűnik. Megkísérti őt az a gondolat, hogy lehetetlen küldetést teljesít, ami eleve kudarcra van ítélve. Egyedül csak az Isten bölcsességébe, igazságosságába és kegyelmébe vetett hit tartja fenn, ebbe kapaszkodik a kísértésekkel szemben.

## 3.

Az Úr Isten bölcs nyelvet adott én nékem, hogy tudjam erősíteni a megfáradtat beszéddel, fölserkenti minden reggel, fölserkenti fületem, hogy hallgassak, miként a tanítványok. Az Úr Isten megnyitotta fületem, és én nem voltam engedetlen, hátra nem fordultam. Hátamat odaadtam a verőknek, orcámat a szagatóknak, képemet nem fedeztem be a gyalázás és köpdösés előtt. Az Úr Isten megsegít engem, azért nem szégyenülök meg. Ezért olyanná tettem képemet, mint a kova, és tudtam, hogy szégyent nem vallok. (És 50,4-7)

A szövegösszefüggésből (10. vers) kitűnik, hogy a fenti idézet is ebed Jahve ének része. Az Úr szolgája *nem fordul vissza* egy olyan úton, amely a legmélyebb megalázásba és szenvedésbe visz. Ennek a fájdalomútnak minden részlete pontosan ismert számára, tudja, hogy mi vár rá: hátát ütlegetik, arcul verik, leköpi, gyalázzák. Mégsem fordul vissza, azaz teljességgel önként vállalja e szenvedéseket. Hátra fordulhatna, kivonhatná magát, de nem teszi. Istenbe vetett hallatlan, megingathatatlan bizalma segíti ebben is. Ez a hit ad reményt is néki abban, hogy küzdelme, szenvedése – a realitások és látszatok – ellenére nem lesz hiábavaló, gyümölcstelen.

Összegezés: Íme, az eljövendő *Próféta* és *Szolga* portréja a messiási jövendölésekben. Kinek-kinek a személyes ítéletére van bízva, hogy megállapítsa: fedí-e egymást ez az előre megrajzolt portré, és Jézus sze-

mélyisége, szolgálata. További kérdés: létezik-e olyan emberi képesség, amely egy eljövendő valakinek a lelki portréját, és küldetése lényegét, döntő jellemvonásait előre így meg tudja rajzolni? És fordítva: létezik-e olyan emberi képesség, amely egy ilyen adott „portrét” és egy ilyen küldetést, – pusztán emberként, emberi bölcsességgel és elszántsággal – maradéktalanul be tud teljesíteni?

## Azázél és Szemjászá

*A zsidó apokaliptika és a Gonoszról való gondolkodás  
fordulata az Énókh-apokalipszisben*

VATTAMÁNY GYULA

343

A Kr. e. 3. század legvégétől egészen a Makkabeus-korig – úgy látszik – semmi sem érdekelte jobban a zsidó apokaliptikus szerzőket, mint egy rövid és jelentéktelennek látszó – viszont annál rejtélyesebb – bibliai történet arról, hogy az ősidőkben, még az özönvíz előtt eljöttek „Isten fiai” (böné Elohim), hogy feleséget vegyenek maguknak az „emberek leányai” közül, mivel látták, hogy „azok szépek”. A *Genézis*-beli történetből azt is megtudjuk, hogy „a nephilim” (görögül „gigantesz”, vagyis „óriások”, de a héber név magában foglalja az „elbukás” képzetét is, mások szerint meg egyszerűen „hősök”-et jelent) népesítették be akkoriban a földet, akikről a szöveg azt állítja, hogy ezek azok a „hatalmasok [gibbórim], akik eleitől fogva híres-neves emberek voltak.” (Gen 6,1-4) Nem tudjuk pontosan, kikre is utal itt a szöveg, de az tény, hogy a Num 13,33 ugyancsak „nephilim”-nek nevezi azokat az „óriásokat”, akik közül sokan még közvetlenül a honfoglalás előtt is éltek Kánaán földjén („és látunk ott óriásokat is, az óriások közül való Anáknak fiait...” – mondták a föld kikémlésére elküldött férfiak Mózesnek<sup>1</sup>).

A bibliai szöveg szerint ezek az óriások már akkor is ezen a földön voltak, amikor „az Isten fiai bementek az emberek leányaihoz”, sőt,

---

<sup>1</sup> Éppen ezért a „nephilim”-et aligha tarthatjuk népnévnek, hiszen ebben az esetben nem maradhattak volna fent az özönvíz után.

még azután is maradtak utódaik. A Gen 6,1-4 legrégebbi interpretációi, az ún. énokhi irodalom első darabjai azonban másképpen színezték ki a történetet. A Dán 4,14 „Órállói” (vagy legalábbis egy részük) ugyanis immáron nem a felséges Isten, hanem önnön vágyaik szolgálatában lépnek fel – és az énokhi apokalipszisek egy részében, melyek a Gen 6,1-4-et értelmezik újra, már ők játsszák a főszerepet. Eszerint a korpusz szerint óriások (mégpedig torz, démoni lelkületű óriások) éppen azért születtek, mert az „Órállók” „bementek” az emberek leányaihoz. És született még valami más is az óriásokkal együtt: az emberi bűn és a szenvedés. De milyen írásokról van is pontosan szó?

1Énokh-nak vagy *Etióp Énokh-apokalipszis*nek nevezi a szakirodalom azt az írásgyűjteményt, melyben a későbbi redakció több évszázad, Énokh nevéhez kapcsolt apokaliptikus tradícióját gyűjtötte egybe. Ezek legrégebbi darabját ma *Órállók könyvének* nevezzük, melynek keletkezési idejét a mai tudományos konszenzus a Kr. e. 3. század legvégére teszi.<sup>2</sup> Ezt az önálló részletet az 1Énokh 1-36. fejezetei alkotják, de általában feltételezik, hogy már ez is többféle hagyomány összefoglalása, melyek azonban aligha datálhatók a 4-3. század fordulójánál korábbi időpontra. Rendkívül érdekes mű: szerzője (vagy szerzői) figyelmét egy olyan téma köti le, amellyel eddig egyetlen írás sem foglalkozott. A bibliai bölcsesség-irodalom egy része tudniillik még azon töpreng, hogy vajon hogyan hozható összefüggésbe a szenvedés Isten személyével akkor, amikor az láthatóan semmilyen kapcsolatban sincs a szenvedő ember erkölcsi állapotával (vagyis: hogy lehet az, hogy nemcsak a bűnös szenved, hanem az istenfélő is?). Az *Órállók könyve* azonban már azzal a kérdéssel birkózik, hogy *egyáltalán miképpen lehetséges bűn és szenvedés*, és hogy azok hogyan kerültek bele a teremtett világba? Az *Órállók könyve* szerzőjének figyelmét a válasz keresése során éppen a Gen 6,1-4-ben feltűnő „istenfiak” kötötték le, akiket – feltehetően Dániel nyomán – Órállóknak<sup>3</sup> nevez el.

<sup>2</sup> E konszenzus részleteit Annette Yoshiko REED foglalja össze: *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: the reception of Enochic literature* című könyvében (Cambridge University Press, 2005) az 58-83. oldalakon.

<sup>3</sup> Bizonyosság erre az, hogy a szöveg Qumránban megtalált részletei (lásd 4Q201 f1i:3; 4Q206 f1xxvii:19; 4Q212 f1iii:21) „ir”-nek nevezik ezeket a lényeket, míg a mű görög fordítása „egrégorosz”-nak. (Cf.: *Apocalypsis Henochi Graece*. [Ed.] Matthew BLACK. [*Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece* 3. Leiden, Brill, 1970] 19-44: 1.5; 10.7; 12.3.) Dániel

A történet látszólag egyszerű, mégis meglehetősen sok gond akad a rekonstrukciójával – és mivel a zsidó teológiai gondolkodás alapvető paradigmaváltásának egyik legfontosabb útjelzője, viszonylag részletesen kell foglalkoznunk vele. Az események alapja egy Szemjász névű angyal teljesen önálló, autonóm döntése, majd vele együtt mintegy kétszáz angyal esküje, hogy tudniillik az általuk megkívánt földi nőkhöz „bemennek”, és feleséget vesznek maguknak, annak tudatában is, hogy mindez Isten előtt a legkevésbé sem lesz kedves. A terv megvalósításának felelőssége azonban a későbbiekben két lény között oszlik meg, és ez meglehetősen sok fejtörést okoz a mai filológusoknak. De talán elfogadhatjuk azt a feltevést, hogy az események menete nagyjából ez:<sup>4</sup> először Aza(z)él szállt alá a mennyből, és az embereket megtanította a fémmegmunkálás tudományára: megtanította, hogyan készíthetnek fegyvereket és ékszereket, valamint azt, hogyan készíthetnek és használhatnak különféle kozmetikumokat. Amikor az emberek elkezdték használni új ismereteiket, és a nők még vonzóbbá váltak (de emellett épp ezeknek az ismereteknek lett a következménye az, hogy „sok istentelenség uralkodott el, fajtalankodtak, tévútra kerültek és ösvényeik megromlottak” [8.2]), talán csak akkor szálltak alá Szemjász és angyaltársai, hogy feleséget vegyenek maguknak (és így a történet az emberekre is komoly felelősséget hárít az angyalok alászállásért). Ők azután megtanították feleségeiket a különféle ráolvasásokra, varázslásra, a farmakológia rejtélyeire és az asztrológiai és meteorológiai jelek tudományára.

Egészen érdekes szóhasználattal jelzi a szöveg az ismeretek átadásának módját – és ezzel némi támpontot ad a kutatásnak arra, hogy a lehetséges szerkesztői kört behatárolja. Az Őrállók ugyanis „mennyei titkokat” („műsztéria”; „razim”) tártak fel („anakalüptó” és „déloó”: 16.3; 9.2; a héber szövegben a „gálá” szó szerepel) az emberek előtt,

---

szövegében az „’ir” szót a Theodotion-féle LXX nem fordítja le görögre, hanem ugyanúgy „’ir”-ként adja vissza (az *Ótestamentumban* nem szerepel máshol ez a szó). Jómagam nem tartom elfogadhatónak azt a gondolatot, hogy Dániel vette volna át az 1Énokh szóhasználatát. A két mű „’irin”-hez kapcsolódó teológiai koncepciója teljesen különbözik, és vallástörténeti előfeltevések alapján Dániel szigorú monotheizmusa sokkal régebbinek is látszik, mint az 1Énokh teológiája.

<sup>4</sup> Reed rekonstrukcióját követem, aki Nickelsburg (a téma talán legelismertebb kutatója) és VanderKam eredményeit foglalja össze. Lásd REED, op. cit., 35sq.

vagyis a másutt és máskor „apokalüpszisz”-nek nevezett tevékenységet, a kinyilatkoztatást végezték el – és mindez rendkívül negatív megítélés alá esik a történetben (lásd a 9.6-11 szakaszt). Ez a jelenség mindenestre furcsa egy apokaliptikus írásban, melyben más sem történik, csak kinyilatkoztatás (ráadásul Énokh maga is kap meteorológiai és asztrológiai jellegű kinyilatkoztatásokat, csak éppen Istentől) – de talán némileg érthetőbbé válik akkor, ha összevetjük egy másik, korabeli zsidó bölcséleti mű mennyei titkokkal kapcsolatos gondolataival (mely talán a *Qohele*<sup>5</sup> és a *Példabeszédek*<sup>6</sup> egy-egy szakaszának hagyományát folytatja): Jézus, Sirák fia Kr. e. 200-167 között írhatta nagyszabású művét, melyben ő maga is óvja olvasóit a mennyei titkok túlzottan buzgó kutatásától: „Ami túl nehéz neked, azt ne kutasd, és ami túl magas a te számodra, azt ne tudakozd; hanem amik neked rendeltettek, azokon gondolkodj; nincs szükséged az elrejtettekre [tón krüptón]!” (Sir 3,21-22) Hasonló gondolatot fogalmaz meg másutt is: „elrejtett [kekrümmené] bölcsesség és láthatatlan [aphanész] kincs: ugyan kinek használ bármelyik is?” (20,30) Úgy látszik tehát, hogy a Kr. e. 3-2. század fordulóján élt zsidó írástudók, értelmiségiek körén belül vita zajlott az emberi tudásvágy céljáról és lehetőségeiről, valamint a tudás megszerzésének legitim módjáról.

A képet csak bonyolítja (miközben újabb támponttal szolgál), hogy az 1Énokh 6-11-ben kinyilatkoztatott ismeretek köre egészen közeli rokonságot mutat azokkal a tudományokkal, melyeket Aiszkhülosz tragédiája, a *Leláncolt Prométheusz* Prométheusza adott át az embereknek: ott is (lásd 484-500. sorok) egymás mellett szerepel a jövődőlés, a farmakológia és a fémmegmunkálás tudománya. Egy másik görög mítosz szerint, melyet Diodorus Siculus jegyez fel,<sup>7</sup> a frígiai Ida-hegy démonai, a daktüloszok varázslók voltak, akik ráolvasásokat és különféle beavatási szertartásokat használtak, és nem csak erre tanították meg az embereket, hanem a tűz használatára, valamint a fémmegmunkálás tudományára is.<sup>8</sup> Ezek után igazat adhatunk Reed-nek, aki így fogalmaz:

<sup>5</sup> 3,21.

<sup>6</sup> 30,1-4.

<sup>7</sup> *Bibliotheca historica* 5.64.4-5.

<sup>8</sup> A példákat összegyűjtötte: GRAF, F.: *Mythical Production: Aspects of Myth and Technology in Antiquity*. In: *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. (Ed.: R. BUXTON.) Oxford, 1999. 322-328.

„Azzal, hogy a fémmegmunkálás, a kozmetika, a varázslás és a jövődömondás tudományának emberekkel való megismertetését Azáélnak és más Órállóknak tulajdonítja, az 1Énokh 8 valószínűleg azokra a közös kulturális tartalmakra utal, melyek a fémek bányászatára mint titokzatos és paradigmaticusan gögös [‘hubristic’] emberi tevékenységekre tekintenek (lásd Jób 28-at). Ez az összefüggérendszer segíthet megmagyarázni azt, hogy hogyan szerepelhet a listán a kozmetológia, hiszen ez a tudomány magában foglalta különféle kemikáliák manipulációját, és így rokon a farmakológiával is.”<sup>9</sup> Mindezekkel együtt úgy gondolom, hogy az 1Énokh 8 nem pusztán a kor görög mítoszainak ismeretéről, hanem a hagyományos zsidó kultúrát egyre inkább átható hellénizmus elutasításáról is tanúskodik, mivel érzésem szerint a zsidó írástudóknak az emberi elme csillapíthatatlan éhségével szembeni idegenkedése éppen ide vezethető vissza (miközben az isteni kinyilatkoztatás hagyományos formáit, a tudás megszerzésének egyetlen legitim módját nagyon is igenlik). Azonfelül egy új jelenség tanúi is lehetünk: különbség tételük kinyilatkoztatás és kinyilatkoztatás között, mégpedig azok metafizikai háttere alapján – de erről később még szólni fogunk.

A történet persze folytatódik: a mennyei és a földi lények keveredése ugyanis nem csupán a kártékony tudományok következményeit vonta maga után, hanem azt is, hogy teljesen torz óriások születtek, akiket semmivel sem lehetett jóllakítani: végül már magukat az embereket falták fel, és ezzel az erőszak elképesztő hullámát indították el a földön. Az emberek, végső kétségbeesésükben, Istenhez kiáltottak, aki példás büntetést szabott ki mind az Órállókra, mind pedig gyermekeikre, a torz és erőszakos óriásokra: Azá(z)élt Rafáél kötözte meg, és az ítéletig egy sötét sivatagi üregbe zárta be, Szemjászat és társait Mikháél kötözte meg, és bezárta „a föld dombja alá” (10,12), míg az Órállók fiaira halálos ítélet várt: őket el kellett pusztítani, és velük együtt ki kellett irtani az erőszakot is a földről. Az 1Énokh 12-16 azonban egy újabb fordulattal gazdagítja az eseményeket: az óriások szellemei ugyanis életben maradnak, és démonokként végzik majd tovább romboló munkájukat a földön – ami jelzi, hogy a történet a gonoszság és a bűn teljes etiológiáját kívánja nyújtani. Ugyanebben a szakaszban pedig már

<sup>9</sup> REED, i. m. 40.

nem is annyira a tudás átadásának bűnét írják az Órállók számlájára, hanem azt, hogy olyasmiket vegyítettek egymással (tudniillik földit és angyalit), amelyeknek nem szabadna egymással keveredniük. Végül pedig az Úr napjának és a népek feletti ítélet gondolatának egy teljesen új hangsúlyokkal módosított mitológiai eleme kerül előtérbe: „a nagy aión” (aiónosz megasz) beveződésének napján tartja majd Isten „hatalmas ítélet”-ét (kriszisz megalé: 16,1), mely során már nem Izrael és az őt fogságba ejtő népek között tesz majd igazságot<sup>10</sup>, sőt, egyáltalán nem népek fölött fog ítélezni, hanem bukott angyalok, azok leszár-mazottai és az ő követőik fölött (10,6; 10,12-14; 19,1). A hagyományos határok tehát új irányba tolódnak el: már nem etnikumok mentén artikulálódnak, miként a hagyományos, ótestamentumi prófétai irodalomban, hanem az egyéni döntések rajzolják ki őket.

Az 1Énokh-ban feltűnő, hogy Ádámról és Éváról említést tesz ugyan a szöveg, de semmilyen kapcsolatba sem hozza őket a bűn elterjedésével a földön – ráadásul a kígyóra egyetlen szót sem pazarol a szerző (1Énokh 32,6). Ennek elsősorban az az oka, hogy a Kr. u. 1. század közepéig egyáltalán nem létezett az a tradíció, mely kapcsolatba hozta a kígyót egy személyes Gonosszal (nem utolsó sorban azért, mert ilyen lény sokáig nem is létezett a zsidó hagyományban), másrészt Ádám és Éva bukását hosszú ideig nem is annyira a bűn, hanem inkább néhány társadalmi jelenség etiológiájaként tartották számon.<sup>11</sup> De Ádám és Éva mellőzését minden bizonnyal az is indokolja, hogy az Órállók könyve szerzője a földi bűnt és szenvedést mindenképpen metafizikai okokra akarta visszavezetni – ez pedig azzal a következménnyel járt, hogy az Istentől függetlenül autonóm, személyes akarat (melyet Azázel és Szemjászá reprezentálnak a szövegben) egy olyan metafizikai teret hasított le magának, mely a jóság, az isteni akarat princípiumától világosan elkülönül.<sup>12</sup> Ilyesmire mindeddig nem volt példa: Isten királyi udvarát az isteni akarat és a mennyei célok alatti teljes egység jellemezte, és nem tartom lehetetlennek, hogy a Kr. e. 5-4. századi és az azelőtti

<sup>10</sup> Lásd *Jóel* 2,31sqq (= 3,4sqq); *Abdiás* 1,15sqq.

<sup>11</sup> Lásd ezzel kapcsolatban és az ide vonatkozó szakirodalmat: REED, op. cit., 52-53.

<sup>12</sup> Ha az ember inherens része, mondhatni: az emberi funkcionálás maga lenne a bűn, akkor azt semmilyen módon sem lehetne leválasztani a „világról”. Úgy érzem, részben ezért törekedett a szerző arra, hogy a gonoszságot és bűnt egységes metafizikai princípiumként tüntesse fel. Így ugyanis – a vég idején – kiirtható a világból.



ótestamentumi ember számára egy efféle mennybéli hasadás még csak nem is volt elképzelhető.

Amint említettem, a transzcendencia „felparcellázását” egy menyei lény önálló, az Isten szándékait figyelmen kívül hagyó döntése alapozta meg, ez pedig világosan jelzi az egyéni identitás felértékelésének kezdeteit a zsidó vallási gondolkodásban. „Felértékelésen” leginkább az egyéni identitás jelentőségének a közösségi identitáshoz viszonyított fölerősödését értem – ugyanis jelen esetben nem is igazán azt kell hangsúlyosnak látni, hogy az egyéni döntés negatív megítélés alá esik, hanem inkább azt, hogy *éppen ez, és ennek lehetősége határozza meg a világ jelenlegi arculatát* (és nem Isten akarata...). Mindez azt is jelenti, hogy a személyes, önálló identitásra való rácsodálkozással szorosan együtt járt az abban rejlő sötét lehetőségektől való megrettenés is.

Az apokaliptikus világ ábrázátát alapvetően ez a hangsúlyeltolódás rajzolta át: az isteni igazságszolgáltatás már nem a történelemben, hanem a történelem „lezárulása” után („a napok végén”, „ennek az aiónnak a bevégeződése” után) fog végbe menni – vagyis csak akkor, amikor az Istennek ellenszegülő lelkeket végleg el lehet takarítani az útból. (Mindez azt implikálja, hogy az 1Énokh utáni látásmód számára az autonóm, az isteni szándékoktól való függetlenedésre törő akarat mindvégig meg fogja határozni a történelem menetét és az emberi világ jellegét. Csak a jelenlegi világ „után” lehetséges a régi egységet helyreállítani, a metafizikai hasadást befoltozni.) Ugyanakkor a hagyományos határok, melyek népeket fogtak körül, lassan áthelyeződnek, és az egyéni döntés, valamint egyes tradíciók, értelmezési alternatívák mentén kezdenek kirajzolódni – mindezekkel együtt pedig mind az egyéni ítélet, mind pedig az egyéni üdvösség lehetőségei is új hangsúlyt kapnak (mégpedig különösen nagy hangsúlyt, hiszen az ítéletnek már a történelmen „kívül” kell végbemennie, vagyis időtlen időkig lesz hatályban).

A Gonosz metafizikai arcának alakulását, valamint retorikai funkciójának módosulásait ezek után alapvetően két tényező fogja meghatározni: mivel a fent leírt metafizikai „hasítás” alapvetően kétosztatúvátette a menyei világot, ezért a rossz pólusban egy egységesülési folyamat, a „rossz” és a fenyegetettség hagyományos szimbólumainak elképesztő méretű koncentrációja indul meg. Másrészt pedig az így kirajzolódó apokaliptikus világ „Gonosz” alakja alkalmassá válik arra,

hogy egy adott (szimbólumhasználó)-közösségen belül húzzanak meg a segítségével határokat. Másképpen fogalmazva: a kívüllevőség és a belüllevőség megjelenítésének retorikai arzenálja gazdagodik általa. Marad azonban egy feszültséget keltő elem az énokhi elbeszélésben, és éppen ez a feszültség válik majd a későbbi mítoszalakítás katalizátorává: az ugyanis világos, hogy egyértelmű „társadalmi” igény jelentkezett egy egységes, individuális Gonosz akarat mitikus megjelenítésére. Ám az *Őrállók könyve* csak megkötözött Őrállókat és vezér nélkül randalírozó démoni szabadcsapatokat hagyott a vízözön utáni földön. Ez a mitikus tájkép azonban – a fenti igények mentén – hamarosan módosulni fog, először a *Jubileumok könyvében*. Ám az előadásban minderről már nincs mód szót ejteni.



Kiadja: Wesley János Lelkészképző Főiskola  
Felelős kiadó: Iványi Gábor  
A tördelés Tóth Ágnes munkája  
Készült a WJK Nonprofit Kft. Nyomdájában