

Gábor György

Fejezetek az antik és középkori metafizikai antijudaizmus történetéből

Ph.D. disszertáció

„Az ellenségfogalmak [...] nem az éj leple alatt keletkeznek. Kész formulák, mindazonáltal az emberek in actu egyedivé teszik őket, és így a cselekedetek részévé válnak.”

(Reinhart Koselleck)

„Lehetséges volna, hogy az ember valamennyi tettének következményeként saját belső állapotának hol fellobbanó, hol már-már kihunyó transzcendens fényei és árnyai ne vetüljenek rá az emberi tájra?”

(Hans Jonas)

Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem

Budapest, 2005.

Tartalomjegyzék

I.	Bibliai előkép: modell és archetípus (A kisebbségellenesség anatómiája – az Eszter könyve alapján).....	3. oldal
II.	Az antik Róma és a zsidóság (A hatalom és a kultúrfölény pozíciója).....	24. oldal
III.	A kontroverzia fölerősödése (A rabbinikus irodalom válaszai).....	52. oldal
IV.	A metafizikai ellenségkép genezise (A korai kereszténység antijudaizmusa).....	72. oldal
V.	A zsidó – keresztény polémia keresztény recepciója (Egy vita „zsidó” résztvevője: a „keresztény” rabbi).....	124. oldal
VI.	„Az utcákon bolyongó vakok” (A zsidó alakja az érett középkor keresztény gondolkodásában).....	137. oldal
VII.	Elválasztás és közvetítés (A héber nyelv a középkori keresztény gondolkodás tükrében).....	172. oldal
VIII.	Felhasznált szakirodalom.....	200. oldal

I. A bibliai előkép: modell és archetípus

(A kisebbségellenesség anatómiája – az Eszter könyve alapján)

Az Óperzsa Birodalomban tökéletesen akceptábilis lehetett az a levél, amelyet egykoron Jeremiás próféta adresszált a Nabúkadneccar alatt Babilonba deportált honfitársai számára, egy olyan országban, ahol a hatalom nem a legközvetlenebb politikai érdekeinek megfelelően használta és hasznosította az egyre instrumentalizálódó vallási érzületet, ahol a papi testület nem a fennálló hatalommal szorosan összefonódva, nem kizárólagosan ahhoz igazodva s minduntalan nem annak anyagi kegyeit lesve dörgölözött a legfőbb uralkodóhoz, ahol sohasem a saját kedvező politikai előmenetelük reményében vizionalizáltak csodás jövőképet s nagyszerű nemzeti perspektívát a közszolgálati funkciót betöltő mágusok, ahol az állam a különböző népek és kultúrák együttélését nem erőszakkal s durva asszimilációs kényszerrel, hanem az egyesítés békés, egyúttal birodalmi szempontból felettébb racionális integratív törekvéssel realizálta, ahol a vallási sokszínűség természetes, ebből következően természetesen tolerált volt, s ahol egy pillanatra sem hitte azt a politika, hogy onnipotenciájából fakadóan retorikájának hangerejével akár objektív időparamétereket is befolyásolni képes, mintegy nyájasan presszionálva a jövőt, hogy kezdődjön el, avagy vigyázó tekintettel a vártán azonnal felismerje és élénk vészjelzéseket adjon, ha a jövő megtorpanni látszik.¹

A próféta a hamis illúziókat gerjesztőkkel szemben levelében annak adott hangot, hogy a fogságba hurcoltak számoljanak le a mielőbbi hazatérés délibábos fantazmagóriájával, s életvitelük megszervezésével, életformájuk kialakításával készüljenek fel és rendezkedjenek be egy hosszú távra szóló babilóniai tartózkodásra. Sorai rendkívüli felelősségről,

¹ Az Óperzsa Birodalomban élő, idegen mivolta és eltérő vallási hovatartozása miatt nem diszkriminált zsidóság helyzetéről tanúskodik – még ha csak közvetetten is – az a híres leletegyüttes, amely a „Murasu és fia” bankház levéltári anyagaként szerződések, elismervények, tranzakciókat, váltókat, s a tanúk listáit tartalmazza, s a feliratokon zsidó neveket is olvashatunk (pl. Sabbata, Haggaj, Hanani, stb.). Ehhez Lásd: G. Cardascia: *Les archives des Murašû, une famille d'hommes d'affaires babyloniens à l'Époque perse (455-403 av. J.-C)*. Paris: 1951; R. Bogaert: *Les origines antiques de la banque de dépôt: Une mise au point accompagnée d'une esquisse des opérations de banque en Mésopotamie*. Leiden: 1966; M. D. Coogan: *West Semitic Personal Names in the Murašû Documents*. Missoula: 1976.

átgondoltságról vallanak: „Építsetek házakat és lakjatok bennük; telepítsetek kerteket és egyétek gyümölcsöt; vegyetek magatoknak feleséget, hogy fiúk és lányok szülessenek; fiaitokat házassítsatok meg, lányaitokat adjátok férjhez, hogy ők is fiúknak és lányoknak adjanak életet: nektek ugyanis sokasodnotok kell ott, nem pedig kevesbednetek. Munkálkodjatok annak az országnak jólétén, amelybe vittelek benneteket; imádkozzatok érte az Örökkévalóhoz, hiszen jóléte a ti jóléteket is.” (*Jeremiás 29,5–7*). A próféták nehéz sorsában osztozó Jeremiásnak még az sem könnyítette meg a dolgát, hogy a hamis prófétákkal szembeni harcában pontosan tudhatta: nem egy lokális istenség helyi kultuszához kötődő népességet kell meggyőznie arról, hogy saját területén kívül, messze idegenbe sodródva ugyanaz az Örökkévaló tekint le rá, mint egykori hazájában, s az univerzális isteneszmét valló nép nem szorul rá arra, hogy egy másik, idegen föld idegen istenségének kegyeiért kelljen megküzdenie, esetleg éppen az amott lakó, saját istenségét féltékenyen őriző lakosság ellenében. JHWH nem egy népnek, nem egy országnak, s nem egy adott földdarabnak az istensége, hanem a mindenségnek az ura, ennél fogva az idegenbe hurcolt népével sehol, semmilyen körülmények között nem szűnik, nem szűnhet meg a kapcsolata. Asszíria fölött is JHWH az úr, Asszíriát is, mint minden más ország, birodalom, nép, nemzet sorsát a maga „világtörténelmi” látószögéből szemléli és irányítja, s ezért is képes Asszíriát gondviselői hatalmának szolgálatába állítani: „Jaj Asszíriának, haragom vesszejének, a bosszúm suhogtatta botnak” (*Jesája 10,5*).

Az isteni szót közvetítő *nabi* (szószóló) profetikus theologumenonjának meghatározó eleme, hogy az leginkább a döntés adott pillanatában – tehát a jelenben – benne rejlő alternatívákat és semmiképpen sem az eljövendőre vonatkoztatandó kétes jóslatokat tartalmazza. Semmi okunk tehát azon csodálkozni, hogy az isteni szándéknak megfelelő igazi prófétai üzenetben – szemben a hamis próféták „hamis biztonságot” árasztó, ám az éppen adott hatalom érdekeihez messzemenően igazodó, ezáltal annak felettébb tetsző hazugságaival (*Jeremiás 7,4,8*) – a mindenkorai politikai lehetőségek keretén belül az emberi döntések is fontos szerepet játszanak. A „népek prófétájának”, Jeremiásnak a levele – mindenfajta státustörvény híján – nemcsak a hosszabb ideig tartó babiloni tartózkodás tényszerűen fennálló lehetőségére világított rá, hanem arra a politikai realitásra is, miszerint Babilon immár nemcsak fogva tartója az Örökkévaló népének, hanem szállásadója és oltalmazója is egyúttal, vagyis az ima népnek és birodalomnak egyaránt kijár.

Fél évszázaddal később a visszatelepedést lehetővé tévő királyi rendeletet² követően mindazok, akik nem tértek vissza a Szentföldre, hanem a perzsák által meghódított Babilonban maradtak, mert – ahogy Josephus Flavius írta – „nem akarták ott hagyni a vagyonukat”³, azaz az eltelt évtizedek során kialakult életmódjuk immár ehhez a *galuthoz* kötötte őket, Jeremiás sorait az idők távlatából, mintegy önmaguk jelenére vonatkoztatva immár a beteljesedett próféciaként olvashatták és értelmezhatték. Az időben és térben konkrétan megtörtént és bekövetkezett eseményekre koncentrálók számára egy-egy, a jövő eseményeit látszólag előlegezni képes szöveg végső igazsága az éppen a beteljesedés pillanatának tekintett pontból válik egyértelművé, értelme pedig megdönthetetlenül örök érvényűvé, véglegessé. De hogyan is sejthette volna a saját történelmi pillanatából kitekintő Jeremiás azt, hogy egy majdan eljövendő pillanat az akkori jelenben benne élők és a leselkedő veszélyről mit sem sejtők számára egyszerre hordozza az utolsó esélyt és a *végső megsemmisülés* lehetőségét? Miként Jeremiás egykoron, most is kellett valaki, aki pontosan tudta, hogy – mindenfajta büntetés és isteni számonkérés, valamint az éles profetikus társadalomkritika ellenére, amely az isteni jog mellőzésének tényéből fakadóan az isteni igazságszolgáltatás várható következményeit vetíti az Örökkévaló népe elé – nem a nép

² A perzsa Kürosz (héberül Kores), akit Jesája a szabadító Isten fölkentjének nevez (*Jesája 45,1*) az alábbi rendeletet bocsátotta ki röviddel trónra kerülése után: „Így szól Kores, Perzsia királya: Az Örökkévaló, az ég Istene a föld minden királyságát nekem adta. Meghagyta, hogy építsem fel neki a templomát a Júdeában lévő Jeruzsálemben. Aki közületek népéhez tartozik, azzal legyen vele az Istene. Menjen fel a Júdeában lévő Jeruzsálembe, s építse fel a házat az Örökkévalónak, Izráel Istenének, annak az Istennek, aki Jeruzsálemben lakozik. Azoknak, akik még megmaradtak minden helységben, ahol mint idegenek éltek, e helység lakói legyenek segítségükre ezüsttel, arannyal, adományokkal és jószággal a Jeruzsálemben lakó Isten háza javára felajánlott adományokon kívül.” (*Ezra 1,2-4*) A rendeletet, amelyet kiegészít Kürosz másik ediktuma a Templom újjáépítéséről és a templomi kincsek visszaszolgáltatásáról (*Ezra 6,3-5*) minden túlzás nélkül – legalábbis az ókori világban – valóban példa nélkül álló türelmi rendeletnek tekinthetjük, minthogy a perzsák az asszírokkal és a babiloniakkal ellentétben nem az elfoglalt területek teljes bekebelezését, a vezető rétegek deportálását, a meghódítottak beolvasztását és a hagyományos istenek kultuszainak megszüntetését tekintették fő céljuknak. Éppen ellenkezőleg: a leigázott népek és hagyományaik tiszteletben tartása, a lehető legnagyobb kulturális önállóság biztosítása, a korábban megszüntetett helyi kultuszok restaurálása, s a jogtalanul eltulajdonított kegytárgyak visszaszolgáltatása átgondolt, s jól felfogott politikai érdekeiket tükrözte. Erről a szellemiségről sokat elárul Kürosz kiáltványa, amelyet néhány hónappal Babilon elfoglalása után bocsátott ki. Lásd „II. (Nagy) Kyrosz agyaghenger-felirata”, in: *Ókori keleti történeti chrestomathia* (szerk.: Harmatta János), Budapest: 1965. 306-308. E politika egyéb részleteihez Lásd M. Noth: *Geschichte Israels*, Göttingen: 1986. 303-305. Ugyancsak ehhez Lásd A. T. Christensen: *History of the Persian Empire (Achaemenid Period)*, Chicago: 1948.

³ Josephus Flavius: *A zsidók története* XI,1,3.

esetleges pusztulása és JHWH gondviselői akarata között kell közvetlen kapcsolatot feltételezni, sokkal inkább JHWH-nak emberre szabott és reá testált elvárásai és az emberi szabad akarat között. Azaz a lehetséges tragédia csakis és kizárólag az emberi szándékok és tettek vonatkozásában válik értelmezhetővé, a gonosz történelmi felbukkanása pedig, éppen úgy, mint az ellene való fellépés, egyes-egyedül az emberi akarat relációjában lesz interpretálható.⁴ Mint hajdanán, Jeruzsálem 586-os elestekor s a Templom lerombolásakor, az autonóm emberi döntések tehát ismét nélkülözhetetlenné váltak, s a felelősség immár véglegesen átháríthatatlanná lett.

Ha a Hámes Megillot öt könyvéből *Rut* könyvét a népek felé való nyitás kifejeződésének tekintjük, ahol a többi nép Izrael melletti tanúskodása egyúttal az igazság és szeretet melletti tanúskodás, s az idők végezetével elérkező Messiás – aki a zsidó Boász és a moabita Rut leszármazottja (!) – a zsidók és az arra méltó pogányok egységét hozza el, a végső boldogság és béke soha véget nem érő birodalmát, akkor az *Eszter* könyve (*Megillát Esztér – Eszter-tekercs*) éppen ellenkezőleg, a népek szembenállásának tényére s a pogány antijudaizmus vagy judeofóbia⁵ veszélyeire hívja fel a figyelmet. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy míg *Rut* könyve a történelem teljes megtagadását megelőlegezve a történelem végébe enged bepillantani, mintegy előképét adván a majdan eljövendőnek, addig az *Eszter* könyve a jelen nehézségektől, szerencsétlenségektől és katasztrófáktól terhelt állapotát felrajzolva arra figyelmeztet, hogy a történelem még nem ért véget, s az idő még nem adta meg magát a „történelmen túlinak”.

⁴ A próféciák egyfelől számoltak azzal, hogy „Izraelt fogságba hurcolják tulajdon földjéről” (*Ámosz 7,11*), vagy hogy „rövidesen megszüntetem Izrael házának királyságát” (*Hóseá 1,4*), de miként a próféták fellépését a nép és az egyes ember elé állított alternatívák közötti választás lehetőségének felkínálása legitimálja, ugyanígy a többi nép, amelyek közül egyik vagy másik adott esetben a büntetés isteni eszközeként jelenik meg a próféták horizontján, sem lépheti át az egyes uralkodók hódítási kedvéből és hatalmi szándékából fakadóan a gondviselői mértéket és határokat. Jesája reakciója félreérthetetlen: Asszíriát „elküldöm az istentelen nemzet ellen, s a népre szabadítom, amely haragra gerjeszt, hogy zsákmányt zsákmányoljon, és prédát prédáljon, és hogy eltapossa, mint az utcák sarát. De ő nem így képzei, a szíve nem így gondolja, hanem pusztítás van a szívében és sok nép kiirtásán töri a fejét... És midőn az Örökkévaló bevégzi művét Sion hegyén és Jeruzsálemben, megbüntetem Asszíria királya szívének kevélységét és fennhéjázó szemének gögjét.” (*Jesája 10,6-7 és 12*)

⁵ A kereszténység előtti időszakra vonatkozóan az utóbbi időben egyre többen a judeofóbia kifejezést használják, vagy részesítik előnyben, mintegy megkülönböztetve ezzel a metafizikai értelemben teljesen indifferensnek mondható, inkább a hagyományos antik „idegen-ellenességből” táplálkozó pogány zsidó-ellenességet a teológiai iniciatívából építkező keresztény antijudaizmustól. Lásd: Z. Yavetz: „Judeophobia in Classical Antiquity: A Different Approach”, in: *Journal of Jewish Studies*, 44 (1993) 1-22.

Jeremiás levelének szándéka és a sok évszázaddal későbbi babilóniai amórának, a nehardeai Mar Sámuelnek nevezetes mondása, miszerint „*dina de malkhuta dina*”, azaz „az ország törvénye a törvény”⁶ lényegében ugyanazt az eltökélt irányultságot tükrözi, mintegy szellemi keretét nyújtva az országtól elszakadt, idegen törvények és szokások „fogságában” élő zsidóságnak. Miként a Nabúkadneccar által Babilonba hurcoltaknak vagy a szászánidák uralma alatt élő zsidóknak, úgy a xerxészi akhaimenida birodalom zsidóságának is – és a történelem során még annyiszor – számot kellett vetnie saját szent hagyományainak és a „gazdanép” törvénykezési szokásainak és gyakorlatának konfrontációjával, s meg kellett találnia azt a *modus vivendit*, amely a fizikai megsemmisülés vagy a spirituális asszimilálódás, a „külső megsemmisítés és a belső szétbomlás”⁷ szélsőségesnek tűnő, de nagyon is valóságos alternatívája között biztosítja Izráel népének és a hagyomány láncolatának (*sálselet hákábbálá*) a fennmaradását. A feladat korántsem bizonyult egyszerűnek, hiszen mindazok, akik a hazatelepedést lehetővé tévő küroszi szabadító rendelkezés ellenére a perzsa–méd birodalomban megmaradtak, az asszimilációs ambíciók és/vagy kényszerek folytán, „a nyilvános önbemutató »nemzetiesítése«,⁸ révén fokozatosan távolodtak el saját hagyományaiktól, s a jellegzetes parvenü habitusával minden gond és aggodalom nélkül vették át igen nagy számban az – amúgy ősi törvényeikbe ütköző s a legkülönbözőbb rituális tiltások alá eső – perzsa szokásokat, étkezési és viselkedési formákat. A „gazdanépnek” való megfelelés igénye, a hatalom iránti feltétlen lojalitás, az elkötelezett királyhűség, a perzsának való látszódás szándéka egyeseknek kétségkívül bizonyos rangot és udvari karriert jelentett (ilyenek voltak egyebek között azok, akik „a királyi kapunál ültek” – *Eszter könyve* 2,21), ám mindennek súlyos ára volt. Egyfelől ugyanis a zsidók elhallgatták származásukat („Eszter nem fedte föl származását, sem népét...” – *Eszter könyve* 2,20), héber nevüket „elperzsásították”, s tették mindezt abban a reményben, hogy álarcok, maszkok és szerepek mögé rejtőzve asszimilációs pályájukat előbb-utóbb siker koronázza, s mint lányaik közül a királynévá emelkedő Eszter (Hadassza), akár még a legfényesebb karriert

⁶ I. Sábúhr szászánida uralkodó, aki birodalma kisebbségeinek, így a zsidóságnak is vallási autonómiát biztosított a hagyomány szerint jó viszonyban volt Sámuellel. Lásd erről: J. Neusner: *A History of the Jews in Babylonia*, 5 k. Leiden: 1965-1970. II. 16; 27; 30; 45; 71. A Talmud egyébként négy helyen említi Sámuel fenti mondását: *Nedarim* 28a; *Gittin* 10b; *Baba Kamma* 113a; *Baba Batra* 54b-55a.

⁷ H. Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Budapest: 1992. 12. Fordította: Braun Róbert.

⁸ Karády Viktor: „Asszimiláció és társadalmi krízis”, in: uő: *Zsidóság, modernizáció, polgárosodás*, Budapest: 1997. 124.

is befuthatják. Másfelől a túlbuzgó királyhűség kinyilvánítása és a sokszor túlerőszakolt lojalitás demonstrálása egyre erőteljesebb ellenhatásokat váltott ki közvetlen környezetükből. Mindenesetre a zsidók perzsákként való viselkedésükért, lojalitásukért, a perzsáknál is királyhűbb magatartásukért cserébe a látszólagos és külsődleges szabadságot, valamint a valóságos rabszolgaságot kapták. Eszter szavai nemcsak megrendítőek, hanem egyúttal sokat elárulnak arról a zsidóságról, amely a látszatszabadságáért akár a valóságos szolgaságot is elfogadhatónak és vállalhatónak tartotta: „Ha csak rabszolgáknak és rabszolganőeknek adtak volna el bennünket, akkor néma maradtam volna.” (*Eszter könyve* 7,4)

Hagyományosan a Purim ünnep aetiológiájának szokás tekinteni az *Eszter könyvét*, amely bizonytalan történetisége miatt gyakorlatilag nem ad lehetőséget fenomenológiai vizsgálatokra.⁹ Vitathatatlan, hogy a könyv az ünnep elnevezésének etimológiai értelmezését is nyújtva az egész ünnepkör eredetére keres magyarázatot, ám eközben a kisebbséggel szembeni gyűlölet kialakulásáról és jellegzetes formájáról nyújt

⁹ A könyv történeti, topográfiai és műfaji meghatározásával kapcsolatosan a szakirodalom rendkívül megosztott. Egyes értékelők az *Eszter könyve* reális történeti leírásait, a korhű viszonyok, állapotok és szokások bemutatását emelik ki, míg mások éppen ellenkezőleg, a számtalan történeti csúsztatásra, pontatlanságra, anakronizmusra hívják fel a figyelmet. Kérdés, hogy hol és mikor keletkezett a mű, illetve mikor jegyezték le, s milyen történeti és mitikus elemeket tartalmaz? Valószínűsíthető, hogy az elbeszélés háttéréül szolgáló perzsa kor nemigen lehetett a keletkezés eredeti időpontja, feltételezhetően ez inkább a hellenizmus időszakára esik, ámde a könyv kétségtelenül sok eredeti és hitelesnek mondható történeti részt tartalmaz. Az előbbiekből következően vitatott az *Eszter könyvének* műfaja: a történeti regénytől a mesén és mondán át diaszpóra-novellának is tekintik, sőt olyan munkának, amely politikai és liturgikus indíttatású, avagy babiloni mitológikus elemekből építkező, kifejezetten a zsidóüldözésre koncentráló mű. Irányadónak tekintjük Karasszon István világos álláspontját, amely egyaránt elutasítja az *Eszter könyvével* kapcsolatosan a legenda-műfajba való besorolást, csakúgy, mint azt az állítást, hogy a könyv csupán a purim-ünnep aetiológiai elbeszélése volna. Lásd a fenti kérdésekhez: A. Abécassis: *La pensée juive. Espaces de l'oubli et mémoires du temps*. Paris: 1989. 314-332; G. Fohrer: *Vom Werden und Verstehen des Alten Testaments*. Gütersloh: 1986. 46; G. Gerleman: *Esther*. Neukirchen-Vluyn: 1970. 23. L. Ginzberg: *The Legends of the Jews*. IV és VI.k. Philadelphia: 1913 és 1928. 363-448 és 451-481; H. Gunkel: *Esther*. Tübingen: 1916; H. Hoschander: *The Book of Esther in the Light of History*. Philadelphia: 1923; Karasszon István: „Eszter könyvének kompozíciója és teológiája”, in: *Az Ószövetség varázsa*. Budapest: 2004. 54-69; A. Meinhold: „Die Gattung der Josephgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle I und II.”, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 87 (1975) 303-324; Uo. 88 (1978) 321-333; C. A. Moore: „Esther Revisited Again: A Further Examination of Certain Esther Studies of the Past Ten Years” in: *Hebrew Annual Review* 1983. 169-186; R. Zadok: „On the Historical Background of the Book of Esther”, in: *Biblische Notizen* 24 (1984) 18-23.

pszichológiailag is felettebb hitelesnek mondható összképet. Rendkívül figyelemreméltó Gerleman strukturális elemzése, amely Eszter történetét az Exodus-történettel (*Exodus 1-20*) állítja párhuzamba, kiemelve az azonos elemeket, így – egyebek között – az idegen környezetben élő bátor és eltökélt zsidót, aki súlyos veszélynek kitett népét megmenti a halálos veszedelemtől, s a szabadulás emlékére elrendelt, évenként megüendő ünnepet.¹⁰ Mindenesetre igazat adhatunk Sandmelnek, aki leszögezi, hogy az *Eszter könyvének* nem a zsidó és perzsa nép szembenállása a tárgya, hanem a „judaizmus *versus* pogány megszorítások”,¹¹ vagyis az a fajta jellegzetes, a kereszténység előtti korban virulens zsidóellenesség, amelynek alapjául a zsidóságnak mint egyetlen monoteista vallásnak az antik világ népeivel, s azok isteneivel való éles konfrontálódása szolgált.¹² A zsidók kultúrájának a környezetüktől jellegzetesen elütő voltát az antik világ meglehetősen eltérő módon értékelte ugyan, a csodálattól és megbecsüléstől a tárgyilagos leírásokon át a könnyed gúnyolódásokig és az elvakult gyűlöletig, a „különként” kezelt népnek az ősi szokásokkal és a hagyományos istenvilággal való szakítása Izrael történelmi küldetésének félreértelmezéséből fakadóan mégis súlyos politikai akcentussal terhelődött a pogány népek és hatalmak szemében. Aligha véletlen, hogy a pogány támadások a zsidók kultuszát célba véve (körülmetékedés, étkezési előírások, szombat tisztelete stb.) rendre a hűtlenség, az örökös lázadás s az uralkodóval való szembefordulás politikai vádjaiig emelkednek és súlyosbodnak.

Jól és pontosan látja *Eszter könyvének* jelentését Kalimi, amikor arra az egzisztenciális veszélyre hívja fel a figyelmet, amely Izrael egész történetén végigvonul.¹³ De Goodnick elemzése sem tekinthető valamilyenfajta durva aktualizálásnak, amikor a könyv kapcsán a zsidóság alkalmazkodó képességéről, az alkalmazkodás mindennapi módjairól, lehetőségeiről és formáiról, illetve az alkalmazkodás békés körülményeit folyamatosan ellehetetlenítő konfrontációs lehetőségekről beszél.¹⁴ A zsidóság számára történetének úgyszólván minden pillanatában, az első diaszpóra létrejöttétől kezdődően alapvető kérdés volt, hogy miként tudja megőrizni önmagát, saját hagyományait, különleges és létének

¹⁰ G. Gerleman: *Studien zu Esther. Stoff – Struktur – Stil – Sinn*. Neukirchen-Vluyn: 1966.

¹¹ S. Sandmel: *Judaism and Christian Beginnings*. New York: 1978. 27.

¹² Vö. R. S. Wistrich: *Antisemitism. The Longest Hatred*, London: 1991. 6.

¹³ I. Kalimi: „The Place of the Book of Esther in Judaism and Jewish Theology”, in: *Jewish Bible Quarterly* 25/2 (1997), 101-107.

¹⁴ B. Goodnick: „The Book of Esther and its Motifs”, in: *Jewish Bible Quarterly* 25/2 (1997), 101-107.

mintegy végső értelmet biztosító viszonyát Istenéhez, s ennek a sajátos „kapcsolatnak” a hagyományban rögzített tartalmát hogyan képes továbbadni idegen, sok esetben kifejezetten ellenséges körülmények között az új és újabb nemzedékek részére. A zsidó gondolkodás és bölcsélet önmagát és történelmét folyamatosan a kommentár műfajában, mintegy az örökös visszatekintés és értelmezés jelenében ragadja meg, ennél fogva az *Eszter könyve* is voltaképpen kommentárja annak a jól ismert múltbeli állapotnak, amelyet a zsidóság reflektáló jelenében folytonosan, újra és újra a saját bőrén érzékelhetett.

Hámán a történet elején nem a zsidó Mordehájjal szemben érzi sértve magát, minthogy nincs is tisztában Mordeháj származásával, hanem arra az emberre neheztel, aki nem adja meg neki, mint a király legfőbb emberének, kötelezően kijáró tiszteletet, s nem hajol földig előtte. Mordeháj ugyancsak nem haragszik Hámánra, s nem holmi szándékos tiszteletlenség, gőg vagy büszkeség vezérli, amikor főbenjáró bűnét elköveti, hanem vallási törvényei tiltják az ember előtti hódolattevésnek eme formájától. A zsidó hagyományban a meghajlás (*histahaváh*) a legfőbb hála és tisztelet kifejezésének jele volt, az imádaté, s mint ilyen egyedül az Örökkévalónak járt ki,¹⁵ kivételes pillanatokban Isten választottjának és választott népének¹⁶ vagy egy-egy prófétának,¹⁷ s csak a legritkább esetben a királynak, mint az Örökkévaló felkentjének.¹⁸ Ám minden egyéb meghajlás – akár ember, akár faragott képmás előtt történjék is – a bálványimádás legsúlyosabb vétkét s a legszigorúbb vallási előírások megszegését jelentette. Nem véletlen, hogy a midrásirodalom csakúgy, mint az *Eszter könyvének* görög nyelvű, deuterokanonikus kiegészítése, vagy akár Josephus Flavius elbeszélése egyaránt kiemelten fontosnak tartja ezt a vonatkozást megemlíteni és tudatosítani. A deuterokanonikus szöveg az imádkozó Mordehájjal az alábbiakat mondatja: „Te mindenről tudsz, tudod azt is, Uram, hogy nem gőgből, kevélységből vagy dicsőségvágyból tettem, hogy nem borultam le a fennhéjázó Hámán előtt” (*Eszter könyve 4,17d*).¹⁹ Josephus külön is hangsúlyozza, hogy Mordeháj azért nem borult le, mert ezzel a hódolattal csak az Istennek tartozott,²⁰ s a vonatkozó

¹⁵ Lásd *Genesis 24,26.48.52; Exodus 4,31; 24,1; Deuteronomium 26,10; Zsoltár 29,2*

¹⁶ Lásd *Exodus 11,8; Jesája 45,14; 49,23*

¹⁷ Lásd *Sámuel első könyve 28,14; Királyok második könyve 2,15*

¹⁸ Lásd *Sámuel első könyve 24,9; Királyok első könyve 1,16.23.31*

¹⁹ A görög kiegészítés számozása H. Rahlfs Septuaginta-kiadását követi.

²⁰ Vö. Josephus Flavius: *A zsidók története* XI,6,8.

targum-, illetve midrás-irodalomban is azt olvashatjuk, hogy Mordeháj csak Isten előtt hajlandó meghajolni,²¹ továbbá egy meglehetősen különös, de szempontunkat tekintve rendkívül fontos és felettébb árulkodó exegetikus megállapítás félreérthetlenné teszi az adott helyzetet, azt állítván, hogy Hámán ruhájára egy bálvány volt ráerősítve, s aki előtte meghajolt, az ezáltal a bálványt is imádta.²² Minthogy tehát Hámán nincs tisztában Mordeháj tagadó és elutasító viselkedésének valódi okával, köszönhetően egyszerű tudatlanságának vagy tájékozatlanságának, ezért kezdetben a személyes ellentét legkézenfekvőbb indoka kínál magyarázatot a kettejük közötti feszültségre. Hámán tisztán érzékelhető paranoiás képzelgésével tehát Mordekháj elutasító gesztusát önmagára vonatkoztatja, s mintegy saját személye elleni durva és sértő támadásnak tekinti azt.

A történet drámai fordulópontja az a pillanat, amikor Hámán értesülván Mordeháj zsidó voltáról, vallási és kulturális „másságáról”, személyes haragja azonmód a kollektív gyűlölködés irracionalitásába transzponálódik. A bibliai szöveg már-már feleslegesnek tűnő minuciozitása valójában rendkívül fontos információkat hordoz: Mordehájról megtudjuk, hogy a Benjamin törzséből való Kísnek, Saul apjának a leszármazottja (*Eszter könyve* 2,5), Hámánt pedig úgy mutatja be a textus, mint Hamdata fiát, aki „az Agág nemzetségéből való” (*Eszter könyve* 3,1).²³ A két szereplő aprólékos prezentációja, származásuk pedáns feltüntetése, azaz a kettős genealógiai utalás korántsem véletlen: Agág az amalekiták királya volt, azé a népé, amely a népek közül elsőként fordult Izráel ellen. Az amalekiták (clmA) az egyiptomi szolgaságból kivonuló népnek a JHWH-től kapott szabadsághoz való jogát kérdőjelezték meg, s afféle internacionalista segítségnyújtás címén hátba támadták az Egyiptomból elmenekült, pusztában vándorló népet (*Exodus* 17,8-16).²⁴ Ősi ellenségről van tehát szó, amely ellen az Örökkévaló „háborút visel nemzedékről nemzedékre” (*Exodus* 17,16), így például akkor, amikor Saul legyőzte az amalekitákat, mindenkit kardélre hányt, s csak királyuknak, Agágnak kegyelmezett meg (*Sámuel első könyve* 15,7-9). Saul kegyelmi gesztusa bukásához

²¹ 2 *Targum Eszter* 3,4

²² *Eszter Rabba* 2,5; 3,1-2; *Abba Gorion* 22; *Panem áherim* 46.

²³ Josephus nemcsak azt említi meg, hogy Hámán „született amalekita volt”, hanem – mintegy magyarázatként – hozzáteszi: „gyűlölte a zsidókat, mivel az amalekiták népét, amelyből ő is származott, a zsidók verték meg.” (*A zsidók története*, XI,6,5.)

²⁴ Nem véletlen, hogy purimkor a zsidók a reggeli (sáhrít) ima során olvassák a Tórának az amalekiták orvttámadásáról szóló fenti szakaszát.

vezetett (*Sámuel első könyve 15,10-33*), ugyanis Agág életben hagyásával nem tett semmit az ősi gyűlölet megszüntetése érdekében, noha az Örökkévaló egykor világos szavakkal adta tudtára Izraelnek mindenkori kötelességét: az örök ellenségeskedés elleni fellépést és mielőbbi felszámolását. Az amalekiták népe ebben az értelemben és összefüggésben az atavisztikus gyűlölködés szinonimájává lett, amellyel szemben a támasztott népnek, mint a többi nép előképének a legeltökéltebb módon, szellemiségének és – ha a helyzet úgy kívánja – fizikai valóságának minden erejével ki kell állnia. A rabbinikus irodalom éppen ebben a vonatkozásban – s az addigi tán legnagyobb történelmi katasztrófát, a Templom Titus légioi általi elpusztítását követően – az amalekitákat kiengesztelhetetlen ellenségnek nevezi, s hangsúlyozza, hogy tilos meggondolatlan módon kegyelmet gyakorolni a fölött, aki minden erejével Izrael elpusztítására tör.²⁵

Az amalekiták „örök” Izrael-ellenessége a héber Biblia hagyományában az epikus elbeszélések keretén belül természetesen nem pusztán mint történelmi események időről időre megismétlődő jelensége, a támadások és kegyetlen harcok „hadtörténeti” megjelenítése és elbeszélése bontakozik ki, hanem a narráció jól értelmezhető teológiai-vallásbölcseleti diskurzusba ágyazódik. Ebből következően az amalekiták megfejthetetlen nyughatatlansága és értelmezhetetlen háborúi Izrael ellenében voltaképpen JHWH népével szembeni csatározást jelentenek: az isteni törvények pogány elutasítását, a minden emberi értéken való kívüliség állapotának szüntelen fenyegetését, az Örökkévaló szabta s a szabad akarattal bíró ember által megvalósított történelemmel való szembefordulás barbár szándékát, azaz egy állandósult és a világ végezetéig elhúzódó ellenségeskedést, amely egyúttal történelmi paradigma is, nemcsak Izrael népe, hanem minden más nép számára, s amely csak a messiási korban fog feloldódni az örök béke időn és történelmen kívüli állandóságában. De addig Amalek népe – amely a „nemzetek között az első” (*Numeri 24,20*) – más népeket is megpróbál az Örökkévaló ellen fordítani, s így mindaz, amit Izrael valaha is elszenvedett, az amalekiták cselekedeteinek közvetlen következményeként válik értelmezhetővé.²⁶ Az isteni parancs kérlelhetetlensége nem az eltaszított és „elvetetett” amalekitáknak szól, hanem annak a támasztott népnek, amely minden nép előképeként és minden majdani nép előjeleként hordozza a reá mért hatalmas feladatot. „Emlékezzél meg arról, mit tettek veled útközben az amalekiták, amikor Egyiptomból kivonultál. Istent nem félve hátba támadtak az úton, amikor fáradt és

²⁵ *Peszikhta rabbati* 12,47.

²⁶ *Peszikhta de-Rab Kahana* 27.

kimerült voltál, s elszakították tőled mindazokat, akik gyengülten elmaradtak mögüled. Ha az Örökkévaló, a te Istened nyugtot ad majd minden ellenségtől körülötted azon a földön, amelyet az Örökkévaló, a te Istened ad neked örökségül, Amaleknek még az emlékét is töröld el a földön. Ne feledd el!” (*Deuteronomium 25,17-19*) Azaz az emlékezés parancsa nem mások gonosztetteinek felidézése céljából válik elengedhetetlenül fontossá, afféle regiszteráriaként időről időre tételesen felsorolva a nagy bűnök, vétkek és gaztettek kiapadhatatlan árját – ennek amúgy sem lenne sok értelme –, hanem kizárólag a saját vallási önfelfogásából adódó izraelita önkép miatt. Hiszen mások gonosztettei Izrael bűneinek következményei, s „az ellenség csak a bűnök és vétkek számlájának kiegyenlítésére vonul föl”.²⁷ Ámde a pálca, Isten haragjának eszköze „végül maga is összetörtetik”.²⁸ Mindenesetre aligha véletlen, hogy a történelem folyamán Izrael megannyi nagy ellenségére – így egyebek mellett Rómára – mint Amalek közvetlen leszármazottjára tekintett.

A fenti sorok az emlékezésre való felszólítás (*záchór* – emlékezz) igényével és elvárásával a kollektív tudás és emlékezet életben tartó erejét alapozzák meg, amely a traumákon áteső reflektáló tudat katartikus erkölcsi utánpótlását, felmérhetetlen morális tartalékát képezheti, s egyúttal valódi forrásává válhat az örök démonival való eltökélt szembefordulásnak.²⁹ A történelmi tudás kioltása s a történelemnek mint érzékelhető és felfogható szukcesszivitásnak a megszüntetése az amnézia rettenetes szimplifikációjához, az emberi cselekedetek súlytalanná, elviselhetetlenül könnyűvé válásához járul hozzá, kifogyhatatlan munícióját képezvén a kiteljesedő barbárságnak. Ám valaminek az elfeledtetése, az emlékezetből való kitörlése (*damnatio memoriae*) létezésének, „ontikus státusának” megszüntetésével válik egyenlővé. Nem véletlen, hogy a Szentírás egy másik helyén – ugyancsak az amalekitákkal (az *örök* amalekitákkal) kapcsolatosan az Örökkévaló a maga tér- és időbeli végtelen szinkronitálásában, mintegy a történelem fölé pillantva már egy másik világra szegezi tekintetét: „az amalekiták emlékét kitörlöm az ég alól” (*Exodus 17,14*).

²⁷ Uo.

²⁸ *Mekhilta* 181.

²⁹ Weinrich – Auschwitz vonatkozásában – éppen ezért beszél „a felejtés lehetetlenségéről”. Lásd H. Weinrich: *Léthé. A felejtés művészete és kritikája*. Budapest: 2002. 263. skk. Lásd ugyanehhez: P. Ricoeur: *La mémoire, l’histoire, l’oubli*. Paris: 2000. 654.

Minthogy azonban az amalekiták emléke még nem töröltetett ki az ég alól, a történelem még nem adta meg magát, s ennek súlyát és kíméletlen realitását Mordeháj a saját bőrén kénytelen megtapasztalni. Hámán tehát megtudta, hogy Mordeháj zsidó, s ettől kezdve „kevésnek látszott szemében, hogy csak Mordehájra emeljen kezet: immár azon gondolkodott, hogy Mordehájjal együtt mind kiirtja a zsidókat Achasvéros király egész birodalmában” (*Eszter könyve 3,6*). Hámán személyes haragját egyszeriben a kollektív gyűlölködés váltja fel, s mintegy igazolást találva az ősi, kibékíthetetlen ellentétben, ettől kezdve nem csupán Mordeháj személye, hanem a zsidó nép egésze válik a gyűlölet tárgyává. Az amalekita Hámán saját népének – és népén keresztül önmaga – létjogosultságát igyekezett a perzsák előtt felmutatni és minél meggyőzőbben bizonyítani akkor, amikor az idegenekkel szembeni gyanakvást kihasználva a hatalom figyelmét a zsidókra terelte, azokat politikai lázadókként, a hatalom iránti örök hűtlenekként és tiszteletlenekként írva le.

Mindeközben Mordeháj alakja maradéktalanul alkalmas volt arra, hogy Hámán gyűlölet-metamorfózisát indukálja és generálja. A privátnak induló, ámde általánossá terebélyesedő gyűlölet továbbra is hordozója maradt annak a személyes ellentétnek, amely Mordeháj udvari státusából és elismertségéből s Hámán irigykedéséből és féltékenységéből fakadt. Mordeháj megbecsültsége, amolyan „udvari zsidó” léte – hasonlóan Józseféhez vagy Dániéléhez – nem egész népe elismerésének, hanem leginkább individuális szerencsének vagy rátermettségnek volt köszönhető³⁰, s ebből fakadóan valamennyiük helyzete roppant sebezhetővé vált: mindhármuk személyes történetének kiélezett pillanatai és drámai fordulópontjai ennek a kiszolgáltatottságnak az egyértelmű és tanulságokban bővelkedő jelei.

Hámán masszív zsidóellenességét tehát sok évszázados történelmi trauma magyarázza, amely egyéni hatalmi-politikai törekvéseiben és jól körülírható lelki tényezők jellegzetes megnyilvánulásaiban manifesztálódik.³¹ Feltett szándéka immáron a birodalom egész

³⁰ Sokat elárul a tény, hogy – amint erre már a korábbiakban utaltunk – a történet során Eszternek – mellesleg éppen Mordeháj tanácsára – még királynőként is hosszú időn át meg kellett tagadnia, el kellett titkolnia identitását: „Mivel Mordeháj megtiltotta, Eszter sem árulta el sem népét, sem származását” (*Eszter könyve 2,10*).

³¹ A zsidó hagyomány nem véletlenül szövi Hámán alakja köré azt a legendát, amely szerint ő volt az, aki Judea királyainak és Templomának a kincseit eltulajdonította. Lásd *Panem áherim 46; Eszter Rabba 3,1*. De jellemző, hogy ugyancsak a hagyomány szerint Hámán tisztátalan ételekkel és vérfertőző orgiákkal Izráelt

zsidóságának elpusztítása, s ehhez a legaljasabb és legcélravezetőbb taktikát dolgozza ki: a zsidóság politikai ellehetetlenítését, lejárátását és legfőbb ellenségként való megjelölését, azaz – a jellegzetes dualisztikus világképből következően – mintegy a Jóval örökösen harcban álló Gonosz megtestesülését érzékelve és érzékeltetve benne. A királynak tett feljelentését az amalekita – tehát ugyancsak idegennek számító parvenü – a sok más helyről és időpontból is jól ismert neofita túlbuzgóságával igaz és támadhatatlan hazafiként teszi meg, hiszen még ebben a súlyos helyzetben is az esetleges finansiális problémák előidézte gondok redőzik homlokát, s minden idegszálával az államkincstárt, a büdzsét fenyegető deficitre koncentrálni: a zsidóság elpusztításából eredő adókiesést önkéntes alapon, saját zsebből, maga kívánja pótolni. Az uralkodó színe előtti interpellációja nemcsak a vádat, hanem a végső megoldás forgatókönyvét is tartalmazza: „Királyságod megszámlálhatatlan népe között él a tartományokban szétszórta és elkülönülten egy nép. Törvényük különbözik minden más népétől, s a királyi rendeleteket sem tartják meg. Ezért nem válik javára a királynak, ha nyugton hagyja őket. Ha a király jónak látja, adjon írásos parancsot kiirtásukra, s leszámolok 10 000 talentum ezüstöt tisztviselői kezébe a királyi kincstár javára” (*Eszter könyve* 3,8-9).

Az egyéni, személyes ellenségtől – George Schwabnak Carl Schmittre támaszkodó terminológiáját követve³² – a közösség ellenségének alakjáig eljutva és azt kellőképpen démonizálva Hámán az egész birodalmat fenyegető ellenségképet vázol fel a király jelenlétében, mely ellenség roppant veszélyességét éppen az a tény jelenti, hogy nem külső világok és terek lakójaként, hanem belülről, a tartományok többi népe közé ékelődve, rejtőzködve, földalatti aknamunkát kifejtve lép fel a hatalommal szemben és az egész birodalom ellenében. Hámán előítéletes gondolkodását még csak nem is a ténylegesen bekövetkezett események következményeiből levont „hibás és rugalmatlan általánosítás”³³ határozza meg, amely legalábbis valamilyenfajta megelőző

kívánta gyengíteni, s elérni azt, hogy azok a zsidók, akik Mordeháj tanácsa ellenére részt vesznek az ilyen lakomákon, romlásba és pusztulásba taszítsák önmagukat (*Eszter Rabba* 7,13).

³² Vö. a *foe* és az *enemy* fogalmait, amelyeknek héber (*sone – ojeb*), görög (*ekhtrósz – polémiosz*) és latin (*inimicus – hostis*) megkülönböztetése egyaránt ismert. A héber Bibliában az egyéni ellenségre példa a *Zsoltár* 3,8, míg a közösség ellenségére a *Numeri* 35,23-25. Ehhez Lásd: G. Schwab: „*Enemy* vagy *Foe*: a modern politika konfliktusa”, in: *Az ellenség neve* (szerk. Szabó Márton), Budapest: 1998. 39-55.

³³ G. W. Allport: *Az előítélet*. Budapest: 1977. 40.

tapasztalatokra épül (a latin *praejudicium* valójában ezt jelenti)³⁴, hanem a tények elébe menő feltételezés: ennél fogva nem a bekövetkezett tragédiákon és szerencsétlenségeken alapul az érvelés, hanem a várható bajok tételezésén és a zsidóságnak (mint afféle futuro-bűnbaknak) előre tulajdonított és megelőlegezett bűnösségén. Végeredményben tehát azon az ugyancsak hagyományos sztereotípián, hogy a rajtam kívüli, azaz a „másik” valójában ellenség, s az ellenség valójában maga a veszély. Hámán ellenségkonstrukciója nem a realitáson alapul, sokkal inkább a tudatlanság gerjesztette előítéleteken, ősi, mitikus elképzeléseken, amelyek a valóságot éles törésvonal mentén dualisztikus formában osztja ketté „mi”-re és „ők”-re, jókra és gonoszakra, rendre és káoszra, harmóniára és diszharmóniára. Az „ők” a fenyegetés, a „mi” a fenyegetettség jelképévé válik, s a minden igazságmagvat vagy empirikus tapasztalást nélkülöző kimerikus állítások a külső csoporttal szembeni, tehát mindenkire egyöntetűen vonatkozó absztrakt csoportcímkékké váló ellátásaként akár a vallási eredetű sztereotipizálásnak, akár a lélektani eredetű előítéletességnek a legfőbb kifejeződési formái és eszközei lesznek. De a birodalom egészére politikailag is rendkívül veszélyes ellenség megidézésével és felemlegetésével, azaz a jellegzetes antik etnocentrikus gondolkodás fundamentumául szolgáló előítéletességet saját személyes céljaira gátlástalanul kihasználva Hámán egyúttal éppen a politika kegyeit kívánja megszerezni, s egy mindenre elszánt ellenség kreálásával, az állandó fenyegetettség hangsúlyozásával és eltúlzásával biztosítani, legitimálni és nélkülözhetetlenné tenni elkötelezett és üdvözítő önmagát.

Hámán rágalomáriájának vezérmotívuma egy olyan állítás, amely az antik időkre visszanyúló antijudaizmus hagyományos, egyik leggyakrabban ismétlődő és variálódó predikátuma. Haman ezt mondja: „*jesno am-echád mefuzár umeforad bejn haamim*” (van egy nép szétszóródva és elkülönülve a népek között) és „*datéhem sonot mikol-am*” (törvényeik különböznek minden népétől). Az idegenszívű, kozmopolita, a Jeruzsálem-Susán tengelyen rángatott zsidókkal szemben Hámán a megszokott *amixia* (elkülönülés) vádját fogalmazza meg, amely az autochton népre rendkívüli veszélyeket jelent és a birodalom egésze számára beláthatatlan következményekkel jár.³⁵ Hiszen – tudvalevő – a

³⁴ Uo. 34-35. Ehhez Lásd még: E. Young-Bruehl: *The Anatomy of Prejudice*. Cambridge: 1996. Az előítéletesség megnyilvánulásának érdekes történeti elemzését nyújtja A. N. Sherwin-White: *Radical Prejudice in Imperial Rome*. Cambridge: 1967.

³⁵ Az *amixia* vádjáról Lásd P. Schäfer: *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World* Cambridge–Massachusetts–London: 1997. 172 és 209; J. N. Sevenster: *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World* Leiden: 1975. 107. Josephus Hámán szavait ekképp idézi: „él egy ellenséges nép,

zsidóság „mássága”, elzárkózó életmódja, szokásainak eltérő jellege nem csupán a kultikus különbözöségről tanúskodik, hanem minden más népnek és rajtuk kívüli politikai hatalomnak az ellehetetlenítésére, tönkretetésére és felszámolására irányuló elkötelezettségéről is.³⁶

Valójában persze a diaszpórában élő zsidóság feltétlen – mert a feltételeket nem is maga szabta – ragaszkodása vallási hagyományaihoz, azaz Istenéhez, önmagához s kettejük örök szövetségben megpecsételődt örök viszonyához gyakran hívta ki a környezet ellenszenvét. Hiszen egyetlen nép sem utasította el oly makacs kitartással, mint

amely a törvényeket megveti, a királynak nem engedelmeskedik, a maga szokásai szerint él, államunkat gyűlöli és alattomos terveket sző ellenünk”. (*A zsidók története*, XI,6,6). Josephus fogalom- és szókészlete (*ethnosz poneron* – gyalázatos nép; *amikton aszümphülon* – elkülönül és nem keveredik; *ekhtrón* – ellenség) rendkívül élesen, de felettebb pontosan érzékeltette az *amixia* antijudaista érvének lényegét és irányultságát. Tacitus ugyanennek a vádnak ekképp ad hangot: „Különné válnak étkezésnél, félrehúzódnak pihenéskor [...] az idegen nőkkel való érintkezéstől” távol tartják magukat. Tacitus vádjai is egy irányba tartanak, mégpedig a politikai konklúziók megvonásáig: az isteneket megvetik, hazájukat megtagadják, s „nem tisztelik a Caesarokat.” Tacitus: *Korunk története*, V,5. in: *Tacitus összes művei*. I. Budapest: 1970. 350-351. A zsidó hagyomány Hámán vádjait ugyancsak ebben a vonatkozásban foglalja össze: vallásuk eltér minden más nép vallásától, törvényeik minden más nép törvényeitől; a király rendeleteit nem hajtják végre; átkozzák királyainkat és hivatalnokainkat; fohászkodnak a király haláláért; ünnepeket tartanak csak azért, hogy ne kelljen a királyt szolgálniuk stb. Lásd 2 *Targum* 3,8; *Megilla* 13b; *Abba Gorion* 26; *Panem áherim* 68 stb. Az *amixia* zsidókat ért vádja egyébként rendkívül elterjedt volt az antik világban. Egyebek között az alábbi helyeken fordul még elő: Abdéri Hekataiosz, Lásd Th. Reinach (szerk.): *Textes d’auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*. Hildesheim: 1963.17; Apameiai Poszeidóniosz, Lásd uo. 56; Apollóniosz Molón, Lásd Josephus Flavius: *Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról*. Budapest: 1984. 87; Apión, Lásd uo. 66; Philosztratosz: *Ta eis ton Tüanea Aollónion*, V,33; Juvenalis: *Satura* XIV,96-104; Rutilius Namatianus: *De reditu suo*, I,383–384.

³⁶ Aligha véletlen, hogy a zsidókat ért tipikus vádak (körülmetélkedés, étkezési tilalmak, angyalok imádása, makacs, konok nép, istenek elhagyása, ateizmus, kegyetlenség, gyűlölködés, összeesküvések, tisztátalanság, lázadások, uralkodók megvetése stb.) a legtöbb esetben, mind pogány, mind keresztény környezetben a politikai denunciáció eszközeként szolgáltak. Lásd ehhez: J. Juster: *Les Juifs dans L’Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, Paris: 1914. I. 31-76. Ugyanakkor sokat elárul az, hogy a népek és kultúrák között nagy utat megtevő, az egykori zsidó hazafiból és ellenállóból római történetíróvá szelídülő, a saját „provinciális” anyanyelvét történészi munkásságában a „nemzetközi” görögre felcserélő Josephus Flavius – éppen Apollóniosz Molónnak a zsidóságot *amixiával* vádoló támadására („azzal vádol minket, hogy mi nem fogadjuk el azokat, akik más véleményen vannak istenről, és nem vagyunk hajlandók közösködni azokkal, akik a mienktől eltérő életmódot választottak”) – azt hangsúlyozza, hogy „általános emberi sajátság”, s így természetes jelenségnek tarja az egyes népek eltérő életmódját és szokásait. Lásd Josephus Flavius: *Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról*, II,36. Budapest: 1984. 87.

a zsidók – mint egyetlen monoteista nép – más népek isteneit, áldozati és szertartási törvényeit, s azokat a mindennapi szokásokat vagy gyakorlatokat (közös étkezések, házasságkötés stb.), amelyek az Örökkévalótól kapott előírásaikba ütköztek. A zsidóság történelmét a Tóra törvényeiben tette folytonossá és elapadhatatlanná, s az önálló államiság megszűntével annak létét és szerepét az időtlenné ércesedett Tóra (Heine találó kifejezésével a „hordozható haza”) vette át, amelyben egy új, spirituális honfoglalást követően immár végleges otthonra lelt Izráel népe. Az egyistenhite, az időtől és történelemtől függetlenné váló, abszolútumnak tekintett törvénye és szokásai alapján sajátos, az elfogadott normáktól kétségtelenül eltérő életet élő zsidóság, amely „a történelem rejtélyes túlszélén élt és szolgált Istenének”³⁷ érthetlenné, ijesztővé és gyűlöletessé vált, egyúttal ember- és istengyűlölőnek, a hagyományos és „ősi” isteneket elhagyónak tűnt a történelmen belül létező, törvényeikben, szokásaikban s mindennapjaik szakadatlanságában a történelmen „innen” és saját hazájukon belül élő népek számára.

A Hámán előtti meghajlást megtagadó Mordeháj vallási előírásaival összhangban utasította el a bálványozásnak minősülő gesztust, ám Hámán szemében mindez politikai tettnek minősült. A pogány Hámán számára vallás és politika nem különült el egymástól, míg Mordeháj egy pillanatra sem keverte össze a kettőt. Hámán szeme előtt az a király jelent meg, aki földi hatalmát isteni mindenhatósággal legitimálja, s kibocsátott rendeletei mint örök és visszavonhatatlan utasítások az istenek végzésével váltak azonossá: „a király nevében írt és királyi pecséttel ellátott rendeletet nem lehet visszavonni” (*Eszter könyve* 8,8).³⁸ Mordeháj szellemi horizontján azonban egy másik uralkodó tűnik fel, akinek ő spirituális alattvalója, s ez a reláció a legcsekélyebb mértékben sem determinálja – nem is determinálhatja – a birodalom iránti lojalitását s a polgári törvényekhez való viszonyát. Mordeháj perzsa zsidósága kettős identitásának éppen azon a tényén alapul, hogy mint Izrael népéhez tartozónak az isteni előírások feltétlen és odaadó követése és mint a birodalom alattvalójának a kötelező földi törvények betartása egyaránt természetes és magától értetődő módon járható út, hiszen – végső soron – azok eltérő jellegükből és rendeltetésükből következően nincsenek, nem is lehetnek kizáró viszonyban egymással. Ezáltal válhat Mordeháj – Hámán világértelmezésében felfoghatatlan módon – egyszerre perzsává és zsidóvá. A király legfőbb embere közben csak egy valamiben volt biztos és

³⁷ G. von Rad: *Az Ószövetség teológiája*. I. Budapest: 2000. 81.

³⁸ Ugyanerről a szokásról tanúskodik a *Dániel könyve* 6,9.13.

eltökélt: a másság elutasítása nem jelentett egyebet számára, mint annak eltörlését, megszüntetését és radikális megsemmisítését.

A zsidók kiirtásának ördögi terve – tudjuk – végül is kudarcba fulladt, s a történet a nép megmenekülésével és Mordeháj udvari karrierjével ért véget. Ámde a mindenkori történelem kínálta tapasztalatok ellenében felragyogó boldog vég aligha képes száműzni azt a nyugtalanító érzést, melyet a könyv kelt – az első sorától az utolsóig. Noha JHWH támasztott népéről van szó, ám a kibontakozó dráma menetében mégis hiába keressük Istent, aki mintha éppen a legkiélezettebb pillanatban hagyta volna magára örökségének hordozóit. Az *Eszter könyvének* eredeti héber változatában – a héber bibliai kánon egyetlen könyveként – sehol sem találkozunk Isten nevével, vagy akárcsak az Örökkévalóra vonatkozó utalással.³⁹ Aligha fogadhatók el azok a vélemények, amelyek vagy arra hivatkoznak, hogy a végtelen gonoszság jelenléte nem viselte volna el Isten említését, vagy azt hangsúlyozzák, hogy a Szentföldön kívül keletkezett könyvben az Isten nevére való hivatkozás az Örökkévaló profanizálását jelentette volna.⁴⁰ Mindenesetre feltűnő, hogy miközben a Tóra minden lapján felemlegeti JHWH-nak a történelemben véghezvitt hatalmas tetteit, az *Eszter könyve* éppen egy történet elbeszéléséből vonja ki Isten nevét és részvételét.

Az *Eszter könyvében* kibontakozó történet egészét látszólag a sors formálja. Jóllehet Hámán sorsvetéssel (*pur*, többes szám: *purim*) dönti el a végső megoldás napját, az események menetében azonban minden a rájuk kimért végzet ellenében bontakozik ki: Esztert nem éri bántódás, amikor az uralkodó hívása nélkül a király színe elé járul, noha váratlan jöttével az egyik legsúlyosabb vétket követte el; az akasztófára szánt Mordeháj Ahasvéros legfőbb embere lesz, míg a király korábbi főembere, Hámán a Mordehájnak szánt bitófán végzi; a királyi rendelettel, azaz visszavonhatatlan hatállyal kiirtásra ítélt zsidók megmenekülnek, miközben a pogromra készülő üldözőikkel – királyi hozzájárulással – maguk a zsidók számolnak le, azaz minden tekintetben „a bánat öröme, a gyász ünnepre fordult”. (*Eszter könyve* 9,22).

³⁹ Egy helyen mégis mintha Istenre hivatkozna a szöveg. Mordeháj a bizonytalankodó, tétovázó Eszternek ezt mondja: „Mert ha te most hallgatsz, máshonnan jön segítség és szabadulás a zsidóknak...” (*Eszter könyve* 4,14) Mordeháj figyelmeztetése egyértelmű: Eszter szabadító tette teljes összhangban áll az isteni szándékkal, s a gondviselői akarattal.

⁴⁰ Blau Lajos ez utóbbi állítást vallja, miközben az újabb szakirodalom erősen megkérdőjelezi azt, hogy az *Eszter könyve* a Szentföldön kívül íródott volna. Vö. Blau Lajos: „A Biblia történeti szemlélete”, in: uő: *Zsidók és a világkultúra*. Budapest: 1999. 79.

Hámán, a kegyetlen zsarnok a sorsot kívánja birtokolni, a sorssal próbál játszadozni, Izráel végzetével, éppen Niszán havában, tehát akkor, amikor Babilóniában – mint az év első hónapjában – az istenek kimérik az emberek sorsát az egész esztendőre. De ugyanebben a hónapban szabadultak meg a zsidók ősei Egyiptomból, a szolgaság házából, s a csodás szabadulás éppen azt véste örökre az emlékezetükbe s arra figyelmezteti az egész világot, hogy nem a fáraó, hanem kizárólag JHWH az, aki dönt és végez népének sorsa fölül. A történelem nincs a véletlennek, az esetlegességnek kiszolgáltatva, s az isteni terv és gondviselés minden kontingens – vagy éppen csak annak tűnő – esemény mögött tisztán és világosan felsejlik.

Ám a Szentföldről elűzetett, idegenbe hurcolt zsidósághoz hasonlóan JHWH is száműzi önmagát a látható és érzékelhető történelemből. A hebraizmus a megnyilatkozó Istenre tekint, az ő útját követi, a judaizmus az immár rejtőzködővé vált Istent (*él misztatér*) kutatja.⁴¹ JHWH a korábbiakban a történelemben hallatta hangját, tettei révén a történelemben vált „érzékelhetővé”, mostantól azonban éppen a történelem gomolygó ködfelhője mögé rejtőzik. A héber világ a kinyilatkoztatás s az otthon biztonságának a világa, a judaizmus az örökös bizonytalanságnak kitett rejtőzködése, a purimi maszkok és jelmezek mögé való megbúvás. Amint Eszter is – Mordeháj szigorú tanácsára – rejtőzködik, s sokáig nem fedi fel identitását⁴², akként Isten is láthatatlanná válik, ám láthatatlanságában egyúttal a keresés örök tárgyává lesz. A zsidó hagyomány az önirónia finom eszközével nagyon is tudatosan karikírozza ki a bukása felé tartó Hámánt, mintegy az ő szájába adva a zsidóság újra és újra megfogalmazódó, a történelem legsúlyosabb időszakaiban rendre visszatérő dilemmáját, a theodícea legfőbb kérdését. Hámán a midrás elbeszélése szerint éppen azzal próbálja rávenni Ahasvérost s a királyi tanács valamennyi tagját a zsidók elleni támadás megindítására, hogy a zsidók Istenének mindenhatóságát s Izráel melletti feltétlen kiállását hangsúlyozó érvekre válaszként ezt feleli: „az az Isten, aki egykor tengerbe fojtotta a fáraó seregét, s számtalan csodát tett, most agg korba jutott, nem lát, s nem képes védelmezni. Hiszen nem rombolta-e le Nabúkadneccar az ő

⁴¹ Az isteni rejtőzködés ember által felfoghatatlan, érthetetlen és értelmezhetetlen voltának megrendítő „számonkérése” és a különböző történelmi korokban sokszor megidézett példája a 44. zsoltár: „Kelj föl, miért alszol, Uram, kelj föl és ne taszíts el mindörökre! Miért rejtet el arcodat? Miért feledkezel el nyomorunkról és kínjainkról? Hiszen lelkünket a porba taposták, testünk a földhöz tapadt.” (*Zsoltárok könyve 44,24-26*).

⁴² Eszter neve etimológiailag többféle módon értelmezhető. Mindenesetre elgondolkodtató, hogy az egyik lehetséges megoldás szerint az „sztr” gyökből (elrejtőzni) származtatható.

otthonát? Nem égette-e föl az ő palotáját? Nem szórta-e szét az ő népét a föld minden sarkába? És lám, ez az Isten képtelen volt bármit is tenni Nebúkadneccar ellenében. Ha ennek az Istennek lett volna még ereje és hatalma, nem védte volna-e meg valamennyiüket? Legyen ez a legerősebb bizonyítéka annak, hogy ő már aggastyán és gyöngé.”⁴³

Miközben Isten és Izráel szövetségének és a világban való rossz jelenlétével terhelt, sokszor felettébb ambivalens viszonyának hagyományos problémája olvasható ki a szövegből, aközben a midrás – rendkívül tudatosan, de mindenesetre hihetetlen pontossággal és következetességgel – a leggyakrabban hangoztatott prófétai érvvel szemben, amely szerint a szövetség népe elhagyta Istenét, ennek fordítottját adja Hámán szájába: azt tudniillik, hogy Isten hagyta el az ő népét.⁴⁴ Hámán példatárként felhozott történelmi tablója ugyanakkor a zsidóság felől tekintve a legsúlyosabb és legfeloldhatatlanabbnak tűnő kérdést rejti magában: miként lehetséges az, hogy a történelemben megmutakozó és a történelem menetében folyamatosan hangját hallató Örökkévaló épp a történelmi események színpadáról vonul vissza, s hagyja magára támasztott népét? Ha ugyanis a történelem a megváltás hordozója, akkor a történelem Istene saját kizárólagos terrénumáról nem mondhat le, s annak menetét nem vetheti prédaként oda a vak és kiszámíthatatlan véletlennek vagy a legsötétebb ellenerőknek. Ám éppen az *Eszter könyve* teszi egyértelművé és minden időszak örök tanulságává, hogy az isteni gondoskodás éppen azáltal nyeri el teljes értelmét és célját, ha a gondviselői akarat beteljesedésének folyamata az embertől sohasem függetlenül, hanem annak függvényében válik valóra. Jonasnak az „Isteni önkorlátozásáról”⁴⁵ szóló teóriája az *Eszter könyvének* legfontosabb mondanivalójára vonatkozóan minden további nélkül elfogadható: a történelemben nem megy végbe csoda, ám ha mégis, azt senki más, csak az ember képes megtenni: a történelem ugyanis attól történetek sajátos kapcsolódása, hogy az ember mindenkor adott részleges önállóságára és Istentől elnyert szabadságára alapozva

⁴³ Lásd *Abba Gorion* 26-29; *Panim áherim* 68-69; *Eszter Rabba* 3,8-9.

⁴⁴ A midrási hagyomány felettébb pontos, hiszen félreérthetetlenül magában foglalja a *Deuteronomium* minden zsidó számára jól és egyértelműen kihallható állításának teológiai súlyát: „Akkor fellobban haragom ellene ama napon, elhagyom őket, s elrejttem előlük arcomat, hogy megérnek a pusztulásra és sok-sok baj és szorongatás éri őket. Akkor majd kérdezik: nemde, mivelhogy Istenem nincs velem, a miatt érték e bajok! Én pedig végképp elrejttem előlük arcomat ama napon, mindazon gonoszság miatt, melyet elkövetett, amikor idegen istenekhez fordult.” (*Deuteronomium* 31,17-18).

⁴⁵ H. Jonas: „Az istenfogalom Auschwitz után. Zsidó gondolatok”, in: 2000, 1996. augusztus. 61.

cselekszik, s tetteivel szövi-fonja a történelem kusza hálóját. Végző soron tehát Isten nem rejtőzködik, s az *Eszter könyvében* nem a Jesája próféta óta ismert és sokat emlegetett *deus absconditus* felelevenítéséről van szó, hanem ellenkezőleg: a parancsolatait, utasításait és elvárásait az emberi cselekedetekben számon kérő, a cselekedetek következményeiben benne rejlő, azaz a tettekben nagyon is tisztán átsejlő Gondviselőről. Ha valami, hát éppen a *Deuteronomium* súlyos és félreérthetetlen szavai azok, amelyek Eszter és Mordeháj viselkedésének, cselekvő fellépésének és mindenre elszánt bátor kiállásának értelmet adnak és Izráel további történelmi szerepének, feladatának és küldetésének – a legrettenetesebb pillanatokban is – egyértelmű irányt szabnak: „Tanúul hívom ma ellenetek az eget és a földet: az életet és a halált tettem eléd, az áldást és az átkot! Te pedig válaszd az életet (*ubáharta bahajjim*), hogy életben maradj, te és utódaid.” (*Deuteronomium* 30,19).

Az *Eszter könyve* éppen ezáltal, tehát az aktív életigenlés révén válik az antik sorstragédiák valóságos szellemi ellentétévé. Itt ugyanis nem a fátum határozza meg az ember életének alakulását, s végsője nem a sorcsapások terhe alatti kegyetlen és elkerülhetetlen összeroppanás, hanem ellenkezőleg: annak tudatosítása, hogy a legnagyobb katasztrófák, az elszaporodó gonoszság idején sem valamiféle kívülről érkező csodában kell reménykednie, hanem önmagának kell sorsát alakítania. A cselekvés jogáról és kötelességéről van szó, a hallgatás, a félelem és az azonnali megváltás hamis illúziójával szemben. Az emberi döntések és tettek autonómiájáról, önállóságuk valóságos értékéről, amelynek hitelességét – az ember felől tekintve – nem annak transzcendens, természetfeletti megalapozottsága biztosítja, hanem szuverén jellege és emberre szabottsága, s amely persze, másfelől, teljes összhangban áll – ez a hívő számára nem is történhet másképp – JHWH gondviselői akaratával. Ugyanarról van tehát végző soron szó, ami mellett Jeremiásnak is ki kellett állnia egykoron, visszautasítva a kétes reményekkel kecsegtetők népes táborát. Amikor Mordeháj és Eszter rátalál igazi feladatára, népük és önnön sorsuk tevékeny alakítására, a megbúvó, rejtőzködő, homályba burkolózó, ám a valódi célhoz elvezető utat pillantották meg. S hogy ez a szerep mennyire „reális” és mennyire „hihető”, azt mi sem bizonyítja jobban, mint hogy az „eredeti” történetben – feltételezhetően – csak Mordeháj szerepelhetett, s Eszter legendás alakja csak a későbbiekben vált az elbeszélés főhősévé.⁴⁶ Ugyanis Eszter hihetetlen, leginkább

⁴⁶ Lásd ehhez Karasszon István: im. 61-63. Ugyanakkor vitathatónak érezzük Karasszon alábbi gondolatát: az *Eszter könyvének* szerzője (vagy szerkesztője) „ha ilyen részletesen ecsetelte Eszter kiemelkedését (ami,

tündérmesékbe illő személyisége és „csodaszámba” illő története mintegy felerősíti és teljes mértékben hihetővé és valóságossá teszi Mordeháj alakját és sikerrel végződő küzdelmét.

A Talmud *Megilla* traktátusának egy helyén arról olvashatunk, hogy purimkor annyit kell innia az embernek, hogy „ne tudjon különbséget tenni (*ád lo jádá*) az »átkozott Hámán« (*árur Hámán*) és az »áldott Mordeháj« (*báruh Mordeháj*) kijelentések között”.⁴⁷ Mintha a kóser vörösbor garantálta s a megszokottól kétségtelenül eltérő állapotban (nevezzük ezt talán az alkoholos befolyásoltságban való rejtőzködés megszentelt idejének), ha csak egy pillanatra is, de Hámán és Mordeháj egy világ polgáraivá s tökéletesen fölcserélhetőkké válnának.

Akár az idők végezetén együtt lakozó farkas és bárány...

ahogy láttuk, Mardokeus felemelkedésének a hiposztázisa), akkor kényszerül Mardokeus győzelmét is a zsidóság győzelmeként, éspedig monumentális méretekben ábrázolni.” (im. 63.) A fenti állítással ellenkezőleg, éppen az tűnik valószínűsíthetőnek, hogy a szerző (szerkesztő) a két szereplő szimmetrikus történetében Eszter alakjának érezhető túlzásaival valójában Mordeháj személyiségének „reális” jellegét igyekezett kihangsúlyozni és a közösség minden egyes tagja számára minden tekintetben követhetővé tenni. Ugyanakkor igaza van Karasszonnak, hogy a meglehetősen problematikusnak tűnő 9. fejezet valójában „irodalmi stíluselem”: tehát a nagy győzelem, Isten népe és Isten ügye végső triumfálásának epikussá és „eposzi méretűvé” tétele (pozitív paradigma), de egyúttal az eposzi jellegből következő negatív paradigma is minden ezt követő, s ehhez hasonló szituációban az összes többi nép számára.

⁴⁷ *Megilla 7b*

II. Az antik Róma és a zsidóság

(A hatalom és a kultúrfölény pozíciója)

Minden kétséget kizáróan igaz és jogos az a sokat hangoztatott állítás, miszerint Róma politikájában – jóllehet kezdettől meglehetősen ambivalens módon – bizonyos mértékű politikai és vallási tűrőképesség helyet kapott. A *pax Romana*, amely persze lényegét tekintve Róma világuralmi pozíciójának volt az ideológiai megalapozása, s a *populus Romanus* egész világra kiterjeszkedő küldetésének az eszmei alátámasztása, valójában a *pax deorum* függvénye is volt. Aligha véletlen, hogy Róma a régi és meghonosodott istenek kultuszát feltétlenül tiszteletben tartotta, még ha azok egészen távoli vidékekről kerültek is be a római panteonba, s leginkább az új és még ismeretlen isteneket tekintette politikai szempontból kockázati tényezőknél, s legfeljebb velük szemben volt elutasító, vagy legalábbis bizalmatlan.⁴⁸

Ameddig tehát Róma saját politikáját nem érezte fenyegetve, s ameddig a birodalom többi népe és vallása között végeredményben csak egy volt a zsidóság, addig - természetesen mindenkori gazdasági, katonai érdekeitől függően - szabadabb mozgásteret engedett a római politika iránt lojális zsidóságnak. Ameddig Róma és a zsidóság történeti kapcsolatainak intenzívvé válása óta a térség hatalmi koncentrációjának és ideológiai követelményeinek függvényében végzetesen le nem szűkül a zsidósághoz való pozitív viszonyulás lehetősége a pogányság előtt, addig a vallásgyakorlatában szabad zsidóság is számos módon nyilvánítja ki Rómához való hűségét, s a római elvárásoknak saját hagyományai keretén belül igyekszik megfelelni. A zsidók a császár tiszteletére felállított templomokat nem látogatták ugyan, de a zsinagógáikban elmondták imáikat a császárért, a hűségesküt is letették, s a trónralépés és a császár születésnapjának ünnepét is megülték (Josephus: *Ant. Jud. XVII, 2,4.*; *C. Ap. II,9.*)⁴⁹,

⁴⁸ Suetonius például ezt írja Augustusról: „Az idegen vallások szertartásai közül egyeseket – elsősorban ősi és Rómában régtől meghonosodott szokásokat – őszintén tisztelt, másokat mélyen megvetett.” (Suetonius: *Az isteni Augustus*”, in: *A caesarok élete*. Budapest: 1975. 110.) De hasonlóképpen számol be Vergilius is az Aeneisben az actiumi csatáról, ahol egyik oldalon Augustus áll, mellette sorakoznak a régi és tradicionális római istenek, míg vele szemben Antonius, csupa barbár, keleti istenségtől körülveve. Végül Apolló az, aki elüzi a keleti isteneket. (Vergilius: „Aeneis” VIII, 675 skk., in: *Vergilius összes művei*. Budapest: 1973. 305-306.

⁴⁹ J. Juster: *Les Juifs dans l'Empire Romain, leur condition juridique, économique et sociale*. I. Paris: 1914. 345.

sőt Julius Caesart több esetben jelentékeny katonai segítségben is részesítették (az alexandriai és a Mithridatész elleni háborúban - ld. Josephus: *Ant. Jud. XIV,10.*). Caesar ezért ősi jogaik tiszteletben tartása mellett (a zsidó főpapi méltóságot örök időkre megtarthatják, a zsidó intézmények feletti döntés joga a főpapot illeti, a Sabbat-év tiszteletben tartása stb.) egy sor külön kedvezményről és kiváltságról biztosította őket (gabonatized-kedvezmény, katonai szolgálat alóli mentesség, katonai sarc elleni védelem stb. - ld. Josephus: *Ant. Jud. XIV,10.*). Rendelkezéseinek súlyát jelzi, hogy halála után is a különböző helyi elöljáróságok (Laodikea város hatósága a pergamoniak, halikarnasszosziak, szardeisziek, efezosziak stb.) határozatban rögzítették a területükön élő zsidók helyzetét, és megerősítették őket a Caesartól kapott jogi kiváltságaikban (Josephus: *Ant. Jud. XIV,10,9-26.*). Judea azonban kliensállamból császári provinciává válik, s ha kezdetben a birodalomba való betagolódás teljes jelentőségére a meghódítottak, mint annyiszor, most sem ébredtek tudatára, ennek a vaskos politikai ténynek a következményei hamarosan megmutatkoztak. A provinciává válás jelentőségét már az is elhomályosította, hogy ezt megelőzően Heródes egyrészt széles körű elégedetlenséget váltott ki uralmával, másrészt mint a római orientáció hathatós szószólója (Josephus: *Ant. Jud. XV,9,5.*) éppenséggel lehetővé tette Augustus számára, hogy rendkívüli jóindulatot mutasson a zsidóság iránt (Josephus: *Ant. Jud. XVI,6,2-3.*). (Jellegzetes, hogy Augustus jóindulata élete vége felé épp azzal párhuzamosan csökken, ahogyan Heródes kiesik a kegyeiből.⁵⁰) A későbbiekben azonban Róma már egyre nyíltabban és gátlástalanabban próbálta saját hatalmát a legkülönbélebb rendelkezéseivel nyilvánvalóbbá tenni, s katonai-erőbeli fölényét a politika és az ideológia síkján is érvényesíteni. Az egykor még „különként” kezelt népnek immár a birodalom részévé válva Róma nemzetekfölöttiségét, a római egyeduralom erejét kellett kifejeznie és elismernie.

Ebben az összefüggésben nem is lehet véletlen, hogy a zsidók hellenizálásának legdurvább kísérlete, IV. Antiokhosz Epiphanész éles zsidóellenes támadása a római politikai gondolkodás univerzalisztikus és zsidóellenes vonalának mintegy anticipációjaként egyetértést és elismerést válthatott ki Tacitusból, akinek soraiból kiviláglik az a római hegemon szemlélet, amely saját hódítását a kisebb népek vélt barbárságának megszüntetésére és rómaivá való civilizálására irányuló hivatásként állítja be. „Antiochus király el akarta tőlük venni babonáságukat és görög szokásokat igyekezett köztük meghonosítani, de a parthus

⁵⁰ A. H. M. Jones: *Augustus*. Budapest: 1976. 222. Az pedig, hogy a provinciává válás ténye Josephus Flavius műveiben meglehetősen elsikkad, teljesen érthető lesz, mihelyt a szerző rómaparát történetírói szellemére gondolunk.

háború megakadályozta abban, hogy ezt az utálatos népet jobbá változtassa” (Tacitus: *Hist. V, 8.*).⁵¹

Tiberius és Caligula politikai és ideológiai türelmetlensége éppen azért vette célba a zsidó szokások teljes megsemmisítését, mert az önálló hagyományokra való hivatkozás, az eltérően való gondolkodás és viselkedés veszélyes példaként jelenhetett volna meg a birodalom különböző etnikumú népei előtt, s ezért már csírájában igyekeztek elfojtani az effajta centripetális mozgás lehetőségét. Tiberius ezrével küldte a zsidókat távoli vidékekre katonai szolgálatra, kiűzte őket Rómából, betiltotta vallási szokásaik gyakorlását (Josephus: *Ant. Jud. XVIII,3,5.*; Tacitus: *Ann. II,85.*; Suetonius: *Tib. 36.*). Ez a korlátlan önkény folytatódik és jut kifejezésre Caligula hírhedt politikájában, aki elrendelte szobrának felállítását a zsidó népet és kultuszát szimbolizáló jeruzsálemi templomban (Josephus: *Ant. Jud. XVIII,8,2.*; *De bell. Jud. II,10.*; Suetonius: *Calig. 22.*; Philón: *Leg. ad Gaj. 11.*; Dio Cassius: *Róm. Hiszt. 59,26.*). Provokatív szándéka nem egyszerűen a zsidó törvények érvénytelenítésére irányult, hanem egyúttal arra is, hogy ezek semmibevételén keresztül éppen a császár szobra demonstrálja a hatalom állandó jelenlétét. Claudius realistább politikai ambíciói a konszolidáció igényét tükrözik, s azt a szándékot, hogy a Caligula „esztelen” politikája (Josephus: *Ant. Jud. XIX,5,2.*) által igencsak felzaklatott zsidóságot Róma érdekeinek megfelelően, akár kisebb kompromisszumok árán is, de lecsendesítse (Josephus: *Ant. Jud. XIX,5,2-3.*). Ennek érdekében a Caesar és Augustus által hozott törvényeket mint

⁵¹ Ugyanakkor a zsidó szerzők ezekről az eseményekről természetesen mint a nemzetet ért katasztrófáról számolnak be. „Akkor a király rendeletet bocsátott ki egész birodalmában: mindnyájan alkossanak egy népet és hagyjanak fel szokásaikkal” (*I Makk 1,41*). A Makkabeusok két könyvének történeti leírása nyomán világos képet alkothatunk arról, milyen módon törekedett Antiokhosz Epiphanész a vallási hagyományok és szokások módszeres meggyalázására és eltörlésére. Halálbüntetés terhe mellett tiltotta meg a zsidóknak a törvényt, a szokásokat, a vallási áldozatok megtartását, a körülmetélkedést. Szent könyveiket megsemmisítette, s ugyanakkor pogány oltárok és templomok emelésére, az olimpiai Zeusz kultuszára, pogány áldozatok bemutatására kötelezte őket (*I Makk 1,44-61*; *II Makk 6,1-11*; ld. még *Dán 11,30-39*; *12,11*). IV. Antiokhosz Epiphanész hellenizáló törekvéseihez lásd E. Bickermann: *Der Gott der Makkabäer*. Berlin: 1937. Bár a zsidóságon belül már ekkor akadtak támogatói a hellenizáló törekvéseknek (*Dán 11,34*; lásd ehhez M. Hengel: *Judentum und Hellenismus*. Tübingen: 1969; uő: *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekt der Hellenisierung des Judentums in Vorchristlicher Zeit*. Stuttgart: 1976.) - a felkelést megelőző időkből Jázon főpap tevékenységét külön is ki kell emelnünk, aki egész sor, a törvénnyel ellentétes görög szokást igyekezett a zsidók körében meghonosítani (*II Makk 4,9-19*) -, de a források mártírokról is beszámolnak, olyanokról, akik akár a halált is vállalták a törvény feltétlen betartása érdekében (*II Makk 6,18-31*; *7,1-41*).

„leges aeternae”-t igyekezett feleleveníteni ⁵², s így maradhatott a zsidó vallás a továbbiakban, még Traianus és Hadrianus alatt is „religio licita”⁵³.

De a császárok engedményeikért cserébe a „fiscus judaicus” (Josephus: *De bell. Jud. VII,6,6.*; Suetonius: *Dom. 12.*; Dio Cassius: *Róm. Hiszt. 66,7,2.*) állandó emelésével igyekeztek minél erőteljesebb gazdasági hasznot húzni a szociális helyzete miatt egyre elkeseredettebb, és a növekvő adók ellen rendszeresen panaszt emelő zsidóságból (Tacitus: *Ann. II,42.*).⁵⁴

A központi hatalom elvi megnyilatkozásai és elvárásai és annak a Rómától távol eső provinciákban való gyakorlati megvalósítása nem fedték teljesen egymást a helyi hatalmak, helytartók, prokurátorok viszonylagos önállósága következtében. Így a túlbuzgó Róma-hűség kinyilvánítása, a sokszor túlerőszakolt lojalitás demonstrálása egyre erőteljesebb helyi lázongásokhoz, majd Róma - Josephus által persze jóindulatúnak bemutatott - szándékai ellenére is (Josephus: *De bell. Jud. VII,5.*) a tragikus végkifejlethez, a zsidó háborúhoz vezetett. Vespasianus és Titus katonai diadala azonban Róma számára nemcsak az önfeledt triumfálást jelentette, hanem egyben azt is, hogy a zsidóság romanizálásának a korábbiakból már ismert igényét újult erővel elevenítse fel, s törekedjék e nép lehetőség szerinti minél teljesebb elszigetelésére (*Historia Augusta: Sept. Sev. 17.*; Jusztinosz: *Dial. XVI,2.; XCII,2.; I. Apol. XLVII,6.*).

Az I. századra rendkívüli mértékben kiéleződő politikai harcok már minden addiginál jobban ráirányították az antik világ figyelmét a zsidóság történetére és vallására. Nehéz eldönteni, hogy ezeknek a már elsősorban politikai küzdelmeknek a háttérében, ill. eszközeként mennyiben ragadható meg önállóan létező, folyamatossággal bíró antijudaista mozgalom és ideológia, avagy mennyiben lehet szó csupán egyes esetekben felbukkanó nézetekről⁵⁵, annyi bizonyos, hogy a római politikai és ideológiai támadásokat megelőzően a hellenisztikus görögök és zsidók társadalmi és gazdasági érintkezése nyomán irodalmi téren századok óta halmozódtak és összeálltak már a zsidóságot illető vádak a különböző görög szerzők írásaiban.⁵⁶

⁵² J. Juster: im. 214.

⁵³ im. 246.

⁵⁴ vö. M. Goodman: „Nerva, the Fiscus Judaicus and Jewish Identity”, in: *Journal of Roman Studies*. 79 (1989), 40-44.

⁵⁵ vö. H. Conzelmann: *Heiden, Juden, Christen*. Tübingen: 1981. 48; 119.

⁵⁶ A zsidókkal való görög és római kapcsolatokhoz lásd az alábbiakat: J. Geiger: „The Earliest Reference to Jews in Latin Literature”, in: *Journal for the Study of Judaism*. 15 (1984), 145-147; W. Jaeger: „Greeks and Jews: The First Greek Records of Jewish Religion and Civilization”, in: *Journal of Religion*. 18 (1938), 127-143;

A zsidók kultúrájának sajátosságát, környezetüktől jellegzetesen elütő voltát minden szerző megállapítja; az viszont, hogy e különbözöséget miképpen értékelik, változatos képet mutat, hiszen ez a csodálattól és megbecsüléstől kezdve a tárgyilagos leírásokon keresztül a könnyed gúnyolódásokon át a becsmérlésig és az elvakult gyűlöletig egyaránt megfogalmazódik. Azoknál a görög szerzőknél, akik a legkorábban említik a zsidókat (Megaszthenész = Alexandriai Kelemen: *Strom.* I,71,3.; Klearkhosz = Josephus: *C. Ap.* I,22.; Theophrasztosz = Porphyriosz: *De Abst.* II,26.; Diodoros Szikolosz: *Bibl. Hiszt.* I,83 -90.), még nyoma sincs az ellenségeskedésnek; később viszont az őket elítélő hangvétel egyre erősödik, bár helyenként ekkor is marad még példa a tárgyilagos szemléletre (Sztrabón: *Geogr.* XVI,2,35-40.; Plutarkhosz: *De superst.* VIII.; *Quaest. conviv.* V,1.; VI,2.). A pogány auktoroknak a zsidóságról egyenetlen ismeretei voltak. Általában keveset tudtak a korai időről, Ábrahámot például csak néhányan ismerik (Damaszkuszi Nikolaosz = Josephus: *Ant. Jud.* I,7.; Apollóniosz Molón = Euszebiosz: *Praep. Ev.* IX,19.; Pompeius Trogus: *Hist. Phillipp.* XXXVI.). Ezzel szemben ismert volt - persze nem bibliai forrásokból - Mózes⁵⁷, a szeleukida-idők, különösen pedig Heródes és a zsidó háború.

A zsidók vallási és társadalmi életét jellemző egyes meglévő szokások elutasításából, átértékeléséből, valótlan vonások híreszteléséből és önkényes értékelésekből egész sora állt össze a zsidókra vonatkozó pogány vádaknak és kifogásoknak, amelyek a zsidók belső életét és a külvilággal alkotott viszonyukat egyaránt felölelték. Ezek a pogány támadások célba veszik a zsidók kultuszát, elvetik ennek összetevőit, a körülméltelkedést (egyes pogány szerzők hangsúlyozzák, hogy ez egyébként is az egyiptomiaktól való átvétel - pl. Diodoros Szikolosz: *Bibl. Hiszt.* I.), a szombati tétlenséget, az étkezési tilalmakat, angyalok imádását, áldozataikat, s rituális gyilkosságok hírét költik. Szemükben komor és rideg ez a kultusz, e makacs és konok népet pedig a törvényhez való feltétlen hűség jellemzi. E vádak szerint a zsidók ateisták, akik elhagyták az isteneket, megvetik ezek képeit. A pogány szövegekben

H. J. Leon: *The Jews of Ancient Roma*. Philadelphia: 1960; R. Marcus: „Antisemitism in the Hellenistic-Roman World”, in: K. S. Pinson (ed.): *Essay on Antisemitism*. New York: 1946. 61-78; J. Méléze Modrzejewski: „Sur l’antisemitisme païen”, in: M. Olender (ed.): *Pour Léon Poliakov. Le racisme: Mythes et sciences*. Bruxelles: 1981. 411-439; M. Radin: *The Jews among the Greeks and Romans*. Philadelphia: 1915; J. N. Sevenster: *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World*. Leiden: 1975; Z. Yavetz: „Judeophobia in Classical Antiquity: A Different Approach”, in: *Journal of Jewish Studies*. 44 (1993), 1-22.

⁵⁷ lásd J. Gager: *Moses in Greco-Roman Paganisme*. Nashville-New York: 1972. Philón azt teszi szóvá, hogy Mózes „törvényeinek híre beszárnyalta ugyan az egész lakott földet, de hogy ki volt igazán, nem sokan tudják” (Philón: *De vita Mos.* I.1.).

ezekhez a vallási téveszmékhez járul a zsidók elvetendő politikai magatartása: nem tisztelik a császárt, hűtlen, lázadó nép, amely veszedelmes (pl. templomfosztogatások) és vakmerő. Önmaguk összetartanak, más népektől azonban elkülönülnek (amixia). A közösségi életet érintő vádakra tartozik még a nekik tulajdonított kegyetlenség, embergyűlölet, tisztátalanság, bélpoklosság. Ilyen előítéletek halmozódtak fel, s részben ezekkel dolgozták fel a görögök annak a - hosszú távon feszültségekkel terhes - történelmi helyzetnek a problémáit, amelyben a zsidósággal már intenzíven találkoztak, s amely világban, az ő nagyszerű vívmányaikban és egyúttal nehézségeikben a zsidók nem kívántak osztozni. Ebben az ismert szociológiai és szociálpszichológiai helyzetben zavaróvá, bosszantóvá és elítélendővé válik a zsidók „mássága”, elzárkózó élete⁵⁸ (annak ellenére, hogy a zsidóság jelentős része maga is alaposan hellenizálódott), s ebből fakad, hogy ezek az írások az egyáltalán elképzelhető rossz tulajdonságok listáját kimerítve a zsidókat végezetül érzékiséggel, szaporasággal, haszontalansággal, szolgálalkúséggel is jellemzik. Mindez a pogányok szemében gyarlóvá és megvetésre méltóvá teszi őket, mint ahogy szerintük a zsidók sorsa is mutatja, mit érnek ők az isteneknek (ill. mit ér az ő istenük, ha e hozzá hű népnek ilyen sors jut).⁵⁹

⁵⁸ Ebből a szempontból figyelemre méltó az a toleráns hang, amely Josephus Flavius soraiból kiolvasható, aki „általános emberi sajátságának”, s így természetes formának tartja az egyes népek eltérő életmódját és szokásait (Josephus: *C. Ap. II,36.*).

⁵⁹ A zsidókat ért tipikus vádak főbb forráshelyei: Körülméltékedés: Pogány: Martialis: *Epigr. 7,35.*; Keresztény: *Fil 3,2.*; *Gal 5,12.*; - Szombat: P.: Seneca: Augustinus: *De civ. Dei, VI,10.*; Juvenalis: *Sat. 14,106.*; Tacitus: *Hist. V,4.*; Rutilius Namatianus: *Itin. I,391.*; Plutarkhosz: *Quaest. IV,6,2.* K.: Tertullianus: *Apol. 1,6.* - Étkezési tilalmak (különösen disznóhús): P.: Apion (Josephus: *C. Ap. II,13.*), Plutarkhosz: *Sympos. IV,5.*; Juvenalis: *Sat. 6,160.*; *14,98.*; K.: *Mt 15,11.*; *15,17* stb.; *Mk 7,15.*; *ApCsel 10,11.* - Angyalok imádása: P.: Kelszosz (Órigenész: *C.Cels. I,26.*; *V,6.*); K.: *Kerygma Petri, 2.* - Áldozatok: Apion (Josephus: *C. Ap. II,13.*); esszénusokról Josephus: *Ant. Jud VIII,1,5.* - Rituális gyilkosságok, számártisztelet: P.: Apion (Josephus: *C. Ap. II,8.*); K.: Szókratész: *Hiszt. Ekk. 7,16.* - Komor és rideg kultusz: P.: *Antologia Palatina, V,160.*; Rutilius Namatianus: *Itin. 1. 389.*; K.: Tertullianus: *De prescrip. haeret. IV.* - Makacs, konok nép: P.: Tacitus: *Hist. 2,4.*; K.: Ambrosius: *Ep. 74,3.*; Augustinus: *Tract. adv. Jud. 9.* - Ateisták: Manethón (Josephus: *C. Ap. I,26.*); Apollóniosz Molón (Josephus: *C. Ap. II,14.*); Kelszosz Órigenész: *C. Cels. I,21.*, stb); K.: *Const. Apost. 5,14,20.*; Jeruzsálemi Kürillosz: *Catech. 6,33.*; Alexandriai Kürillosz: *Hom. pasc. 1,5.*; Euszebiosz: *Vita Const. 3,24.*; Nüsszai Sz. Gergely: *Or. 5.* - Az istenek elhagyása: P.: Cicero: *Pro Flac. 28.*; Apameai Poszeidóniosz (Diodoros Szikolosz: *Bibl. Hiszt. 34,1.*); Tacitus: *Hist. 5,8.*; Kelszosz (Órigenész: *C. Cels. IV,73.*; *V,41.*; *VI,80.*; *VIII,38.*; *VIII,69.*); - Képek megvetése: Tacitus: *Hist. V,5.* stb - Császárral szembeni tiszteletlenség: P.: Apion (Josephus: *C. Ap. II,6.*); Tacitus: *Hist. V,5.*; K.: Ambrosius: *Ep. 40,21.* - Hűtlenség: Apollóniosz Molón (Josephus: *C. Ap. II,14.*); K.: Ambrosius: *Ep. 74,3.* - Lázadás: *2 Makk 14,6.*; Apion (Josephus: *C. Ap. II,5.*); Kelszosz (Órigenész: *C. Cels. III,5.*); K.: Khrüszosztomosz: *C. Jud. et Gent. 16.*; Avitus: *Homil. 1,2.* - Veszedelmesek: P.: Quintilianus: *Inst. 3,7,11.*; K.:

Ha végigtekintünk azoknak a szerzőknek a során, akiktől ezek a végletes ítéletek származnak, néhány eszmetörténeti tendencia a források töredékes volta ellenére is egyértelműen megállapítható. Igaz ugyan, hogy az oikumené számos népénél megtalálhatjuk ezeket a vádakokat, és sok esetben ezeknek nem is pusztán feljegyzésével, hanem e vádakkal egyetértő felhevült támadásokkal van dolgunk. A legszámottevőbb írásokat azonban, amelyek tehát megformálják és fenntartják a zsidósággal szembeni hangulatot, a hellén szellem szülte. Az egyiptomi, föníciai és „káldeus” írásbeliséget a görög irodalmiság súlyával és elterjedtségével összevetve ez még nagyjából talán önmagában is érthető. (Hozzá tartozik ehhez, hogy a térség kisebb népeit hegemonabb etnikumok befolyása alatt adott esetben meglehetősen ingatag politikai és eszmei állásfoglalások jellemzik. Ez tükröződik Seleukia szír népességének változó magatartásában, akik görög ráhatásra cserélik fel a zsidókkal

Ambrosius: *Ep.* 74,3. - Templomfosztogatás: Manethón (Josephus: *C. Ap.* I,26.); Lüsizimakhosz (Josephus: *C. Ap.* I,34.) - Vakmerőek: P.: Apollóniosz Molón (Josephus: *C. Ap.* II 14.); K.: Khrüszosztomosz: *C. Jud. et Gent.* 16.; Jeromos: *Dial.* - Kegyetlenek, gyűlölők: Manethón (Josephus: *C. Ap.* I,26.); Apollóniosz Molón (Josephus: *C. Ap.* II,14.); Dio Cassius: *Róm. Hízt.* 49,22,4. - Embergyűlölet: P.: abderai Hekataiosz (Diodoros Szikolosz: *Bibl. Hízt.* 40,3.); Poszeidóniosz (Diodoros Szikolosz: *Bibl. Hízt.* 34,1,3.); Manethón (Josephus: *C. Ap.* I,26.); Lüsizimakhosz (Josephus: *C. Ap.* I,34.); Apollóniosz Molón (Josephus: *C. Ap.* II,14.; II,36); Pompeius Trogus: *Hist. Philipp.* 36, 2.; Kelszosz (Órigenész: *C. Cels.* V, 43.); Tacitus: *Hist.* V,5.; Philostratus: *Vita Apoll.* V,33. K.: Órigenész: *C. Cels.* IV,32.; Jeromos: *In Is* 65,5. - Tisztátalanság: Plutarkhosz: *De superst.* 8., Ammianus Marcellinus: *R. Gest.* 12,5,5.; K.: S. Ephrém: *Hom.* 56,5. - Bélpoklosság: Manethón (Josephus: *C. Ap.* I,26.); Lüsizimakhosz (Josephus: *C. Ap.* I,34); Apión (Josephus: *C. Ap.* II,2.); Tacitus: *Hist.* V,3.; V,4.; Plutarkhosz: *Quaest. Conviv.* 4,5.; K.: Ambrosius: *In Luc* 4,27.; Theodoretos: *Quaest. in Levit Interv.* 18 - Érzékiség: P.: Tacitus: *Hist.* V,5.; K.: Augustinus: *Tract. III. in Joh.* 19.; Jeromos: *Ep.* 121,10.; Ambrosius: *Enarr. in Ps.* I.; Khrüszosztomosz: *C. Jud.* 6,2.; 14. - Szaporaság: Tacitus: *Hist.* V,5.; Jeromos: *In Is.* 48,17.; 50,23. - Haszontalanság: P.: Manethón (Josephus: *C. Ap.* II,14.); Apión (Josephus: *C. Ap.* II,12.); Kelszosz (Órigenész: *C. Cels.* IV,31.). A keresztény megítélés jellegzetesen felemás: Ambrosius: *Ep.* 75,3.; Prosper Aquitanus: *Carm. de Ingr.* 767.; *Ad Ps.* 108,1.; *Róm.* 11,17; 10,2; Lactantius: *Div. Inst.* 4,10,5; 4,20 11; 5,22,4; Prudentius: *Apoth.* 340.; Firmilianos: *Epist. ad Cypr.* 17.; Alexandriai Kürillosz: *Glaphyr. in Gen.* I,3. Khrüszosztomosz: *In Ps.* 44,1. ; Kaiszariosz: *Homil.* 12.; Jeromos: *In Ps.* 77.; *In Ps.* 108.; Augustinus: *De civ. Dei*, 4,34; 18,46-47; *C. Faust.* 12,23.; 13,10.; 7,8.; 16,11.; *De cons. Ev.* I,26,40.; *Sermo.* 5,5.; 200,2.; 201,3.; 202,3.; 374,2.; *Ep.* 82,3.; 137,16.; *Adv. Jud.* 15.; *C. duas epist. Pelag.* 3,4,10.; *In Ps.* 41,14.; 56,9.; 57,7.; 58,12.; 58,22.; 136,7. - Szolgalelkűség: P.: Cicero: *Prov. cons.* V,10.; *Pro. Flac.* 28,69.; Apión (Josephus: *C. Ap.* II,11.); Tacitus: *Hist.* V,8.; Kelszosz (Órigenész: *C. Cels.* IV,31.); K.: Jeromos: *Ad Dard. Ep.* 129. - Gyarló. megvetésre méltó nép: P.: Apollóniosz Molón (Josephus: *C. Ap.* II,14.; II,33.; K.: Ambrosius: *Ep.* 74,3.; Alexandriai Kürillosz: *C. Jul.* 9.; Ambrosius: *Sermo.* 7,4.; P.: Lüsizimakhosz (Josephus: *C. Ap.* II,33.); Tacitus: *Hist.* V,8. A vádhoz Id. J. Juster: im. 45-48; H. Conzelmann: im. 43-48.

alkotott korábbi jó viszonyukat görögbarátsággal együtt járó zsidóellenességre. - Josephus: *Ant. Jud. XVIII,9.*)

A görögök azonban e téren a rómaiakkal szemben is egyértelműen hangadóak; Apollóniosz Molón, Lüsizimakhosz, Apión, majd Kelszosz és mások masszív zsidóellenessége és ilyen irányú kiterjedt irodalmi és politikai tevékenysége mellé a rómaiak végeredményben csak Tacitus sötét előítéletének gyűjteményét tudják állítani⁶⁰, hiszen a többiek, Cicero, Varro, Seneca, az egyes ilyen tárgyú szatírák szerzői és mások - bár nézeteik alapvető iránya megegyezik a görögökével - sokkal kisebb hangsúllyal, inkább mellékesen odaszűrő fölénnnyel foglalkoznak ezekkel a kérdésekkel. (Jellegzetes, hogy például Cicero, miközben elegáns rövideggel a szolgaságra született népek körébe utalja a zsidókat a szírekkel együtt - Cicero: *De prov. cons. 5,10.* -, a diaszpórának a jeruzsálemi templom javára folytatott buzgó adakozását csak azért ítéli el, mert az arany kivitele érzékenyen érintette a római gazdaságot - Cicero: *Pro Flacco 28,66-69.* Itt tehát gazdaságpolitikai szempontról, s nem zsidóellenességről van szó.⁶¹) S bár Tacitus forma szerint maga is a görögöktől merített vádakkal él, a zsidókat elítélő sorainak indíttatása nem azonos azzal, mint ami a görögöket mozgatta.

Azt, hogy a görögök a zsidó történelmet és kultúrát elítélő irodalom terén sokkal többet produkáltak a rómaiaknál, korántsem magyarázható meg egyszerűen időbeli elsőbbségükkel és általános kulturális súlyukkal. Említettük, hogy a korai görög tudósítások még mentesek voltak az indulattól, amikor a zsidók egyes vallási és történelmi jellemzőivel foglalkoztak. Idővel azonban ezt a hangvételt egyre jobban elhomályosította az előítéletek által vezérelt vádaskodás, s ez - úgy látszik - azzal párhuzamosan zajlott le, ahogyan a görögség egész társadalmi és politikai dezorganizációja végbement. Az a mód tehát, ahogy a hellenizmus során ezek a szerzők a zsidók kultúrájával foglalkoznak, összefüggésben állhat egy olyan szellemi beállítódással, amely a görög kultúra és társadalom régi fényének szertefoszlása óta saját kora politikai és kulturális értékeit és érdemeit a környező népekkel összevetve már csak ezeknek a népeknek a leértékelése árán tudja felmutatni.

Korszakunkhoz közeledve görögök, rómaiak és zsidók viszonya még sajátosabban és determináltabban kellett hogy alakuljon. Az ekkori szellemi mozgások legalapvetőbb keretét a görög és a római civilizáció találkozása szolgált, s így amióta a római hatalom a

⁶⁰ Tacitus zsidógyűlöletéhez lásd B. Blumenkranz: „Tacite antisémite ou xénophobe? (A propos de deux livres récents)”, in: *Revue des Etudes Juives* 111 (1951-1952), 187-191.

⁶¹ vö. L. Herrmann: „Cicéron et les juifs”, in: *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Ciceroniani*. Roma: 1961. 113-117.

Mediterráneum keleti felében is egyre erősebben érezte jelenlétét, azóta a szellemi élet egyéb meghatározói mellett ez vált az alapvető motiváló tényezőjévé annak a képnek is, amit a görögök a zsidóságról alkottak. Adva volt ugyanis a római hatalom fenyegető kihívása; annak érdekében pedig, hogy e kihívással ezek a népek megbirkózzanak, saját létjogosultságukat, történelmük ősi eredetét s kulturális érdemeiket igyekeztek minél meggyőzőbben bizonygatni a hódítással fenyegetők előtt, s egyben arra is törekedtek, hogy e nagyhatalmi érdeklődés irányát magukról - jobb híján, és egyes korábbi eszmei útjaikat felhasználva - más népekre tereljék. A zsidók kultuszával szembeni régi gyanakvások mellett ezért kerülnek most már még inkább előtérbe a pogány isteneknek nem hódoló zsidók ateizmusának, ill. a császári hatalommal szembeni tiszteletlenségnek, hűtlenségnek és lázadásra való hajlandóságnak stb. politikai vádjai, hiszen ezáltal igyekeztek úgy láttatni a rómaiakkal, hogy voltaképpen nem a görögök, hanem a másokat el nem fogadó, hajthatatlan zsidók jelentik a legveszedelmesebb ellenfelet a birodalom számára.

Mindez sajátos módon jelenik meg Kelszosznak az Aléthész logosz c., elsősorban a kereszténység átfogó cáfolataul írt művében.⁶² Mint sokoldalúan művelt, a klasszikus filozófiában és műveltségben jártas igazi hellén szellem, önmagában ésszerűnek tartja, hogy a zsidók ragaszkodnak saját szokásaikhoz, és őseik kultuszát megőrizve rendezik be életüket és vallásgyakorlatukat. „A zsidók, akik önálló népet alkotnak, amikor a helyi szokásoknak megfelelően törvényeket hoztak és ezeket mindmostanáig megtartják, s megőrzik kultuszukat is, amely legyen bár olyan, amilyen, mégiscsak atyáiké, akkor ugyanúgy járnak el, mint a többi emberek, hiszen azt, amit az atyáktól vettek át, lehet az olyan, amilyen, mégis mindannyian tiszteletben tartják” (Órigenész: *C. Cels.* V,25.), s mivel „nem ellentétes az igazsággal, ha mindegyik nép a saját felfogásának megfelelő kultuszt gyakorolja” (Órigenész: *im.* V,34.), „ha a zsidók ennyire ragaszkodnak a saját szokásaikhoz, ezért korántsem kell megvetni őket” (Órigenész: *im.* V,41.). Miközben tehát Kelszosz a helyi szokások, az eltérő hagyományok ápolását, az azonos kérdésekben való eltérő vélekedéseket természetesnek tartja, addig félreérthetetlen hangsúllyal emeli ki, hogy az ősi konvenciókat, az atyák örökségét, mindazt, amit „az adott helyen elfogadottnak tekintenek”, „nem tisztességes megszegni” (Órigenész: *im.* V,25.). Ezen a ponton válik a zsidóság - és a kereszténység -

⁶² lásd L. Rougier: *Celse ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif*. Paris: 1925. P. Ch. De Labriolle: *La réaction païenne. Étude sur la polemique antichrétienne du Ier au VIe siècle*. Paris: 1942. 111-169; R. Bader: *Der aléthész logos des Kelsos*. Stuttgart-Berlin: 1940; C. Andresen: *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*. Berlin: 1955.

Kelszosz szemében politikailag is rendkívül veszélyessé, hiszen mindkét csoport híveinek mentalitását az ősbib, az eredetibb, a már kialakult szokások és formák elleni lázadás szelleme hatja át: „A zsidók, eredetüket nézve, Egyiptomból származnak; Egyiptomot úgy hagyták el, hogy fellázadtak az egyiptomi állam ellen és megvetették az Egyiptomban elfogadott vallási formát. Azt, amit ők az egyiptomiakkal tettek, most visszakapták Jézus követőitől, akik benne látják a Krisztust. Mindkét esetben az állam elleni lázadás volt az újítás indítéka” (Órigenész: im. III,5.), „a lázadás egykor a zsidóság kialakulásának kezdete volt, később pedig a kereszténységet hozta létre” (Órigenész: im. III,8.). A vallási sokszínűséget csak és kizárólag a görög-római hegemonia alapján elképzelni tudó álláspont ezért érezhette a birodalom berendezkedésére és egységére nézve már-már végzetesnek a kizárólagosság vagy az egyetemesség igényével fellépő irányzatokat, mozgalmakat, s az Aléthész logoszban így kaphatott hangot az a megvetés, amely azokra irányult, „akik a maguk hitét megtagadják és a zsidókéhoz csatlakoznak” (Órigenész: im. V,41.). Kelszosz ennek elkerülése érdekében mozgósítja iróniáját (Órigenész: im. IV,23.), amelynek segítségével pogány olvasói előtt megpróbálja lejáratni, nevetségessé tenni a zsidó (és keresztény) szokásokat és a bibliai elbeszéléseket (Órigenész: im. IV,36.), s filozófiai felkészültségével kimutatni vallási tételeik naivságát, együgyűségét.

Ami mindezek után a rómaiakat illeti, helyzetükből fakadóan őket nyilvánvalóan nem mozgatták hasonló indítékok az egyes népek megítélésében. Alapvető céljaik politikaiak voltak, s az egyes népek kultúráját is birodalmuk stabilitása és növekedése szerint ítélték meg. Ha ez biztosítottnak látszott, úgy széles körű tolerancia is helyet kaphatott vallási és politikai eszmevilágukban, de ha a birodalom érdekeit veszélyeztetve látták, különösebb elfogultság nélkül a legeltökéltebb módon jártak el ellenfeleikkel szemben. A zsidók és a rómaiak történelmi szembekerülése idején pedig abba a kényelmes ideológiai helyzetbe kerültek, hogy egyszerűen átvették, időlegesen ébren tartották és felhasználták azokat a zsidó népet vádoló eszméket, amelyeket a görögök őriztek meg és kínáltak fel nekik.

Az effajta átvétel persze nem teljesen és nem is elsősorban szándékos tetteket jelent. A kutatók érdeklődését régóta fogva tartja annak a titka, hogy a hellén szellem milyen ellenállhatatlan erővel éreztette és terjesztette ki hatását a római civilizációban. Toynbee Róma történetét a hellén civilizáció részének, „a hellén világ politikai egységére törekvő több állam közül a sikeres befutónak” tekinti⁶³, egy olyan, egyesítésre szolgáló keret különösebb

⁶³ A. Toynbee: „Róma helye a történelemben”. In: *Válogatott tanulmányok*. Budapest: 1971. 183.

eredetiség nélküli létrehozójának, amelynek a tartalmát a hellén szellemiség adta meg. Számunkra most mellékes, hogy H. Marrou ezt túlságosan athéni lelkiületű nézőpontnak tartja, mert a hellén és a római civilizáció komplex értékelése, ill. a befogadás mértékének és jellegének tisztázása nélkül is egyértelmű magának a görög szellemnek állandó római jelenléte, a görög értelmiség súlya (pl. a római jogalkotásban!) és munkájának megkerülhetetlensége (esetenként éppen a romanizálás során, amely főként a keleti vidékeken olykor nem más, mint birodalmivá hellenizálás!). Horatius egyenesen arról beszél, hogy a legyőzött diadalmaskodott a győző felett (Horatius: *II. Epist. 1,156.*), s ez éppen elég gondot okozott a rómaiak öntudatának. A görög szellem súlya részben bosszantó kisebbségi érzést szült bennük, s ezt ellensúlyozandó, olykor akár le is tagadva görög műveltségüket a nyilvánosság előtt, a görögös szelleműeket lekicsinylő modorban csak „*graeculi*”-nak, görögöcskének nevezték. Másrészt mégsem teheték meg, hogy ne a legnagyobb figyelemmel és részben azért be is vallott filhellén tisztelettel és tanulni vágyással kövessék a görögök szellemi teljesítményeit, nagyhatású grammatikusok, költők, rétorok, filozófusok, történetírók munkáit.

Történetesen ilyen nagy hírű rétor volt Rhodosz szigetén Apollóniosz Molón, aki kétszer is (i. e. 87-ben és 81-ben) megfordult Rómában, s akinek először engedték meg, hogy a szenátusban tolmács nélkül görögül szóljon. Amikor Rómában tanított, maga Cicero is hallgatói közé tartozott, sőt. i.e. 78-ban hazájában is felkereste és hosszabb ideig a tanítványa volt. I.e. 76-ban Julius Caesar csak azért utazott Rhodoszra, hogy őt hallgathassa (Plutarkhosz: *Cic.4.; Caes.3.*). Viszont az ő nevéhez fűződik talán az első olyan röpiratnak a megírása is, amely a zsidók ellen, mindenekelőtt a zsidó vallás ellen irányult. Apollóniosz Molón tekintélye kényszerítette azután Josephus Flaviust arra, hogy szembeszálljon ezzel a goromba írással, és Apión elleni vitáirátának jelentős részét Apollóniosz Molón megcáfolásának szentelje.

Görög részről korábban (i. e. 300 körül) Megaszthenész még úgy vélekedett, hogy a filozófia a barbárokkal vette kezdetét, az egyiptomi, káldeus és asszír prófétákkal, a kelta druidákkal, s a valamennyiök között legősibb zsidókkal. *Indiká* c. művének 3. könyvében ezért jelenti ki, hogy mindaz, amit a régiek a természetről mondtak, a görögökön kívüli filozófusoknál is megtalálható (Alexandriai Kelemen: *Strom.1,71,3.*). A görög szemléletre mégsem igazán ez volt a jellemző, hanem az, hogy például Hekataiosz felemás felfogásából a zsidók képtisztelet-ellenessége később az ateizmus vádjává erősödött, a kultusz különösségének leírása pedig már önála - bár mások véleményét tolmácsolva - a

számártisztelet és a rituális gyilkosságok képzetébe torkollott⁶⁴. Apollóniosz Molónnal azután a zsidók elleni vádak összefogott és magas szinten táltat támadássá váltak, Apiónnal pedig, akit Tiberius „cymbalum mundi”-nak nevezett⁶⁵, eljutottak a szájaló politikai feljelentések műfajához is.

Ezek az elfajuló harcok annál kellemetlenebbül érintették a zsidókat, mivel minden igyekezetük ellenére apologetikai irodalmukat a görögök lényegében véve olvasatlanul hagyták (kivétel pl. Alexander Polühisztor, Kelszosz; időszámításunk kezdetének éveiben azonban az egész antik irodalomból egyetlen szerző közöl egyetlen ószövetségi idézetet, és pedig a *Genezis*ből pszeudo-Longinosz: *De subl. IX,9.*)⁶⁶ Ez a görög szemlélet azonban valószínűleg nem pusztán és nem kifejezetten a zsidók ellen irányult, hanem az egész „barbár” irodalomra vonatkozott. Az i. e. V. században a szofista Antiphon még arról beszélt, hogy „a természettől fogva mindenki minden tekintetben egyenlő, akár barbár, akár hellén”.⁶⁷ Bár ez a nézet a vulgársztoa közvetítésével a későbbiekben is jelen maradt, az idegen irodalom hatásának a görögök körében bizonyos korlátai voltak. Conzelmann úgy látja, hogy amint a zsidó szerzők, úgy Manethón vagy Bérószosz sem gyakorolt különösebb hatást a görögökre, mert amit ők írtak, a művelt görög szemében nem minősült irodalomnak.⁶⁸

A hellenizálódó zsidóság természetesen figyelemmel kísérte a görög műveltséget, de az érdektelenséggel együtt járó támadásokat érzékelve nem mondhatott le önvédelmi és ellentámadó írásairól. Kezdetben ezt a zsidó irodalmat még nagyfokú zártság jellemezte. Még az i. e. III. század végén élt Demetrioszról, az alexandriai történetíróról is az mondható el, hogy társainak szánta művét, mindenfajta missziós és apologetikai szándék nélkül. Tudatukat, gondolkodásukat egyébként szinte teljesen az Írás töltötte ki, ebből magyarázták a világot, és szívük szerint más népeknek is ezt ajánlották volna a leginkább.

⁶⁴ vö. H. Conzelmann: im. 58.

⁶⁵ A. Lévy: „Tacite et l'origine du peuple juif”, in: *Latomus* 5 (1946), 339.

⁶⁶ lásd pl. C. H. Dodd: *The Bible and the Greeks*. London: 1935.

⁶⁷ Antiphón, 12 fr. B., In: W. Capelle: *Die Vorsokratiker*. Berlin, 1968. 377.

⁶⁸ H. Conzelmann: im. 128. Bérószoszról valóban főként nem görög szerzők tudósítanak: a latin Seneca, *N. Q. III, 29,1.*, a zsidó Josephus Flavius, *C.Ap. I,19.* a szír Tatianos, az örmény Moses Chorenensis - lásd F. Jacoby: *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Leiden: 1958. 365. vö.: Komoróczy G.: „Bérószosz és a mezopotámiai irodalom.” in: *A sumer irodalmi hagyomány*. Budapest: 1979. 585-586; Bérószoszról Josephus, Euszebiosz és Sincellus sorait közli C. & Th. Müller: *Fragmenta Historicorum Graecorum*. Paris: 1841-1872. II. 495-510.

Persze teljesen elferdíti az adott helyzetet Alexandriai Philón, amikor a Septuaginta fordítását azzal magyarázza, hogy a törvény csodálatot váltott ki más népek körében, akik így szükségét érezték annak, hogy olvassák és megértsék (Philón: *De vita Mos.* II,5.). Philón ünnepként tudósít a fordításról (Philón: *im.* II,7.), s ugyanígy beszél Josephus is: „A gyülekezet megéljenezte a fordítókat” (Josephus: *Ant. Jud.* XII,2.). Josephus azonban azt is hozzáteszi, hogy a fordítás elkészülte után a király (II. Ptolemaiosz Philadelphosz) megkérdezte: „Hogyan lehetséges, hogy ezt a bámulatra méltó törvénykönyvet sem a történetírók, sem a költők nem emlegetik?” Demetriosz pedig így válaszol: „Senki sem mert hozzáfogni a könyv leírásához, mert isteni és tiszteletre méltó, és mert némelyek, akik meg merték tenni, Isten büntetését vonták magukra” (Josephus: *Ant. Jud.* XII,2.). Ez a megjegyzés már abba az irányba mutat, ahogyan valóságosan értékelte a kortárs hazai, palesztinai zsidóság a diaszporában történeteket (hiszen a fordításra egyszerűen azért volt szükség, mert a már szinte teljesen arámiul és görögül beszélő zsidóság nem értette héber nyelvű szent iratait): a fordítás napja ugyanis ott gyásznappá minősült! (*Soferim* I,7; *B. Menakh.*109b; *Megila* 10a).⁶⁹

A fordítás körül zajló nevezetes vita lényegét tömören ragadja meg Vico, kijelentve: „Mivel a »hellenistáknak« nevezett görögösködő zsidók...a fordításnak isteni tekintélyt tulajdonítottak, a jeruzsálemi zsidók halálosan gyűlölték őket”⁷⁰. A fordítást végző rabbik valóban nagy súlyt fektettek arra, hogy munkájukat egyfajta isteni legitimáció erősítse meg. Erről tudósít Philón is: „A Szentkönyvet az ég felé emelték, és könyörögtek Istenhez, hogy ne hibázzák el feladatukat. Isten meg is hallgatta imádságukat, hogy munkájuk által merítsen üdvöt az egész emberiség a bölcs és fönséges törvényekből, ha azokat használni fogja élete megjavítására” (Philón: *De vita Mos.* II,6.). A palesztinai zsidóság magatartására ugyanakkor a hellenizált, nyitottabb szemlélet kétségtelen továbbélése ellenére hosszú távon inkább az elzárkózás lett jellemző. Hillel liberális irányzatának és Shammai exkluzív iskolájának harcából még Jeruzsálem lerombolása előtt Shammai tanítása vált elfogadottabbá. Shammai

⁶⁹ A héber nyelvhasználat megszűnéséről Id. M. Simon – A. Benoit: *Le judaïsme et le Christianisme antique*. Paris: 1994. 200. A palesztinai görög nyelvhasználatról lásd S. Liebermann: *Greek in Jewish Palestine*. New York: 1942; B. Lifshitz: „L'hellenisation des Juifs de Palestine”, in: *Revue Biblique*, 165. 520. skk.

⁷⁰ G. Vico: *Az új tudomány*. Budapest: 1963. 169.

híres 18 szabálya többek közt magában foglalta a görögül tanulás tilalmát, valamint azt is, hogy a Templom javára felkínált adományokat pogányoktól tilos elfogadni.⁷¹

Az elzárkózás és a nyitottság felfogását⁷² sajátos ellentmondásosságában jeleníti meg egy személyben Josephus Flavius alakja. Ő maga egész munkásságával arra törekedett, hogy az előítéleteket hangoztató környező népek és az ezért elzárkózó zsidók közt feszülő idegenkedést megszüntesse. Ezért szenteli műveit a tévképzetek eloszlatására, másfelől viszont maga is öntudatosan állapítja meg, hogy Mózes, amikor Istenről beszélt, ügyelt arra, hogy annak „semmi közös vonása ne legyen más népek megvetésre méltó meséivel” (Josephus: *Ant. Jud.* bev.). A környezet nyomása miatt az idegenek iránti méltányos viselkedés igényét Josephus már az asszimiláció szintjén csak az egyik irányban fogalmazza meg: „Akik elhatározták, hogy a mieinkkel azonos törvények alatt akarnak élni, azokat törvényünk szívesen fogadja be” (Josephus: *C. Ap. II.28.*), hiszen a hellén világ felé való nyitás a zsidók körében tulajdonképpen csak kimondatlanul folyhatott. Ő maga nevezetes volt görögös műveltségéről, s egyszersmind erősen érzékelte az ilyen magatartás nehézségeit saját közösségén belül: „Alaposan foglalkoztam a görög nyelvvel is, pontosan megtanultam nyelvtani szabályait, megismertem költészetét, ámbár a zsidó felfogás lehetetlenné tette, hogy tökéletesen beszéljem; tudniillik nálunk nem becsülik meg különösebben azokat, akik sok nyelven beszélnek... Nálunk inkább csak azok állnak bölcsek hírében, akik bizonyosságot tesznek a törvény alapos ismeretéről” (Josephus: *Ant. Jud.* bef.).

Még eltelt egy kis idő a fordítás merész tettére már hajlandó zsidóság körében, míg világossá vált, hogy a görögre fordított Törvény saját közösségi életük, hitéletük erősítésében hallatlanul fontos ugyan, de eredeti formájában, tartalmában, szerkezetében ezt a gondolatvilágot a hellén szellem egyszerűen nem fogadja be (később derült csak ki, hogy a göröghöz igazított formában sem). A zsidók számára ugyanakkor egyre inkább létkérdéssé vált, hogy választ találjanak a pogány világnak öellenük felhozott vádjaira, amelyek a vallás, a filozófia, a történelem, a politika egészen széles skáláján mozogtak. Így születik meg az i. e.

⁷¹ lásd S. H. Hooke: „The Emergence of Christianity from Judaism”, in: *Judaism and Christianity. The Age of Transition*. London: 1937. 273-274.

⁷² Arról, hogy a judaizmus mindig az „univerzalizmus” és a „partikularizmus” között helyezkedett el, minthogy teológiai önfelfogásából következően helyzetének és szerepének éppen ez adta a lényegét lásd W. Bousset – H. Gressmann: *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*. Tübingen: 1926; továbbá F. Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt: 1921; G. Scholem: „Kinyilatkoztatás és hagyomány mint vallási kategóriák a zsidóságban”, in: *A kabbala helye az európai szellemtörténetben*. I. Budapest: 1995. 23-54.

II. században Eupolemosz, Artapanosz és Arisztobulosz tevékenységével az a zsidó apologetikus irodalom, amely újfajta szemléletével, érvrendszerével, görögös stílusban, egyszersmind kulturális teljesítményeik értékelésében ellenfeleinek egyoldalúságait és túlzásait fordított előjellel magán viselve is, a hellén világ figyelmébe ajánlja magát.

A tudatlanságból vagy a politikai szempontok szerint is manipulált előítéletekből táplálkozó téves nézetek eloszlatása érdekében a zsidó szerzők ezután azzal az igénnyel ragadtak tollat, hogy megismertessék a környező népeket, majd a birodalom - elsősorban görög - lakosságát népük igaz történetével és szokásaival. „Ennek a műnek a megírására abban a meggyőződésben vállalkoztam - írja később némi naivitással és önáltatással Josephus Flavius a „Judaiké Arkhaiológia” (*Antiquitates Judaearum*) bevezetésében -, hogy bizonyára felkelti majd minden görög olvasó érdeklődését... Szöges gonddal számba vettem, hogy... a görögök közt is sokan vannak, akik nagyon szeretnék megismerni múltunkat és jelenünket.”

Ha e művek többnyire nem váltották is ki a kívánt hatást, az semmi esetre sem ezek színvonalán múlt. Szerzőik a legtöbb esetben éppúgy saját koruk irodalmi-történetírói, vallásfilozófiai módszereihez és bevett - helytálló vagy esendő - érvrendszereihez folyamodtak, mint mások, sőt Josephus Flavius személyében egy, a kortársai közül messze kiemelkedő történetíróval van dolgunk. Euszebiosz is elismeri: „Josephus Flavius a zsidók leghíresebb történetírója” (Euszebiosz: *Hiszt. Ekl. I,5,3.*); Jeromos Josephust „a görög Livius”-nak, Cassiodorus „úgyszólván második Livius”-nak nevezi⁷³. Annak persze, hogy az antik és a zsidó irodalomnak Josephust illető - az ő felemás és hálátlan politikai tevékenységéből adódó - feltűnő érdektelenségéhez képest a keresztény szerzők milyen nagyfokú elismerésben részesítik Josephust, megvan a jó oka. Az esszéusok közösségéről való részletes beszámolója (Josephus: *De bell. Jud. II,8.*; *Ant. Jud. XV,10.*; *XVIII,1,3.*; *Vit. 2.*) és Keresztelő János megemlézése (Josephus: *Ant. Jud. XVIII,5,2.*) mellett elsősorban az a két szövegrész (Josephus: *Ant. Jud. XVIII,3,3.*; *XX,9,1.*) emelte Josephus becsét a keresztények szemében, amelyekben Jézusról tudósított. S Josephus így szerzett tekintélyét nem homályosíthatta el a „testimonium Flavianum” filológiai ellentmondásossága. (Josephus munkájában Jézusról kifejezetten ezt olvashatjuk: „Ő volt a Krisztus” - Josephus: *Ant. Jud. XVIII,3.* Órigenésznek ezért még más Josephus-szöveg kellett, hogy a rendelkezésére álljon, hiszen ő éppen azt hiányolja, hogy „Josephus nem tekintette a mi Jézusunkat Krisztusnak, bár tanúságot tett Jakab igaz voltáról” - Órigenész: *Comm. in Matth. X,17.*). A szöveg problematikusságát azután hangsúly nélkül hagyták, s csak Norden mutatott rá meggyőzően

⁷³ Hahn István: „Utószó.” in: Josephus Flavius: *A zsidók története*. Budapest: 1980. 614.

arra, hogy keresztény betoldással, ill. lényegi átfogalmazással van dolgunk.⁷⁴ Azoknál az érveknél azonban, amelyeket Josephus sorakoztatott fel különféle torz előítéletek cáfolására (amely előítéletek szellemében például a zsidók egyiptomi kivonulását állítólagos bélpoklosságuk miatti kiűzetésként volt szokás leírni - Josephus: *C. Ap. I,26.;29.;31.*), annyival erősebbnek bizonyultak maguk e tévképzetek, hogy egy olyan súlyú történetíró is, mint Tacitus, egy évtizeddel Josephus Apión elleni vitáira után sem ennek a műnek a beállításában, hanem a - valószínűleg Lüsimumakhosz közvetítésével hozzá is eljutó - megrögzült hamis elképzelések szerint említi Mózes, és tárgyalja a zsidó nép kivonulását (Tacitus: *Hist. V,3.; 5.*)⁷⁵.

A zsidóság történetének bemutatása során előtérbe került az a szándék, hogy felhívják az őket tudatlansággal vádoló hellén világ figyelmét a zsidó bölcsesség értékeire. A zsidó szerzők apologetikai tevékenysége itt nagyrészt arra irányult, hogy kimutassák népük és vallási tanításuk ősi mivoltát, eredeti s igaz jellegét. Egy tan igazságértékének és ősiségének párhuzamba állítása oly jellegzetes vonása e kor mentalitásának, hogy a későbbiekben ez alól a kereszténység sem vonhatta ki magát, s így az ősiség elve jelentős szerepet játszott abban is, hogy a kereszténység hangadó áramlataiban nem tagadhatta meg következetesen és radikálisan zsidó gyökereit – a héber Bibliát elutasító gnosztikusok stb. talajt is veszítettek! -, s nem hirdethette magát minden ízében új tanként, mert újszerű eszméinek tekintélyét a héber Biblia (keresztény szóhasználatban az Ószövetség) ambivalens felvállalásával volt kénytelen megalapozni. Ezért is olyan rendkívül felemásak azok a keresztény megnyilatkozások, amelyek a zsidóság kulturális stb. hasznosságát számon kérő pogány vádakhoz kapcsolódnak⁷⁶. Ez egyben azt is jelentette, hogy belebocsátkoztak a kultúrprioritásért folyó harcba, mert kultúrájuk ősiségéből egyöntetűen azt a következtetést vonták le, hogy a görög gondolkodás forrásául és mintaképül is ők szolgáltak. Amellett, hogy az ősiség érvéhez nyúló legitimációs ideológia később is megtalálható a történelemben, különös belegondolni abba, hogy bármelyik fél - saját köreinek sokkal könnyebb meggyőzésén túl - komolyan gondolhatta volna az ellenfél ilyen eszközökkel való meggyőzésének lehetőségét. Mégis, egyfelől a zsidó történelem korai szakaszának fejlettségét az idevágó görög és egyéb pogány

⁷⁴ E. Norden: „Josephus und Tacitus über Jesus Christus und eine messianische Prophetie”, in: *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 16 (1913), 637. skk.

⁷⁵ Tacitus és Josephus eszméletörténeti viszonyához lásd Norden: im., továbbá A. Briesmann: *Tacitus und das flavische Geschichtsbild* Wiesbaden: 1955.

⁷⁶ lásd ehhez az 57. jegyzet keresztény forrásait.

szövegek nagy része minduntalan kétségbe vonja, másfelől pedig népük kulturális elsőbbségét a zsidó apologetika minden képviselője egy emberként visszhangozza.

A zsidó apologetika ebben a vonatkozásban két személyt övez kiemelkedő tisztelettel: Ábrahámot, ill. Mózeset. Kleodemosz Malkhasz, aki „*A zsidókról*” írott művében a zsidó hagyományt a görög legendákkal elegyítette, Ábrahámot univerzális ősatyának tekinti (Euszebiosz: *Praep. Ev. IX,20,2.*). Pszeudo-Eupolemosznál Ábrahám mint az asztrológia létrehozója jelenik meg, aki erre az egyiptomiakat is megtanította (Euszebiosz: *im. IX,17.*). Ugyanígy ír később Josephus is Ábrahámról: az egyiptomiak között Ábrahám „oktatta is őket az aritmetikában és a csillagászatban, mert ezek a tudományok az ő megérkezése előtt itt teljesen ismeretlenek voltak; e tudományok ugyanis a chaldeusoktól származtak át az egyiptomiakra és tőlük a görögökre” (Josephus: *Ant. Jud. I,7-8.*)⁷⁷. Artapanosz, az alexandriai szinkretizmus alakja szintén a csillagászat tanítójaként említi Ábrahámot.⁷⁸

Mózes szerepe különösen fontossá válik ezekben az írásokban: őt az élet legkülönbözőbb területein ruházzák fel alapító tevékenységgel. Eupolemosz „*A judeai királyokról*” c. könyvében Mózeset az első bölcsnek, törvényhozónak és prófétának, valamint a betű feltalálójának tekinti, s azt hangoztatja, hogy innen vették át az írást a föníciaiak, majd pedig tőlük a görögök (Alexandriai Kelemen: *Strom. I.*). Artapanosz - őt Alexander Polühisztor közvetítésével csak Euszebiosz *Praeparatio evangelica* c. művéből ismerjük - szerint Mózes volt Orpheusz és Héraklész tanítója, az egyiptomi vallás megalapítója, a filozófia megalkotója, hadvezér, a monarchia és a rend biztosítója, a hajózás, építészet, technikai eljárások létrehozója.⁷⁹ Arisztobulosz, aki az alexandriai iskolában az allegorikus exegézis első nagy képviselője, s mérsékeltebb felfogásával az apológia nagy hatású alakja az i.e. II. század közepén, a görög filozófia zsidó eredetét akarja bizonyítani, s ezért a nagy görög költőkön kívül Püthagoraszt, Szókratészt, Platón egyaránt Mózesből eredezteti, azt állítván, hogy a Septuaginta előtt már jóval régebben is volt egy elterjedt, s így e filozófusok által is ismert görög bibliafordítás.⁸⁰ Arisztobulosz mindenesetre nem állítja azt, hogy

⁷⁷ Az asztrológia zsidó megítéléséhez: elutasító: *Jub. 12,15,17*; Philón: *Der Abr. 69*; *Szibill. III, 221*; ambivalens: Ps. Philón, *4,16*; negatív a pogány asztrológiával szemben, de jellegzetes zsidó adaptáció: *18,5*.

⁷⁸ Conzelmann: *im. 150*.

⁷⁹ *uo. 151*; művészet és tudomány megalapításához lásd Diodorosz Szikolosz: *Bibl. Hiszt. I,16,43.*; egyiptomi istenhit megalapításához *uo. I,20*.

⁸⁰ Arisztobuloszról Id. Alexandriai Kelemen: *Strom. V,14,97.*; Euszebiosz: *Praep. Ev. 8,9.*; „a nagy Arisztobulosz”, mint a Septuaginta egyik fordítója: Euszebiosz: *Hiszt. Ekkl. VII. 32,16*.

minden görög bölcsesség a zsidóktól ered.⁸¹ Művéből kevés töredék maradt fenn, Euszebiosz „*Hisztoria Ekklesiastiké*” VII. és az „*Euangeliké proparaszkeuē*” (*Praeparatio evangelica*) VIII. könyvében, amelyek csekély terjedelmük ellenére azonban tele vannak görög nevekkal. Eupolemoszhoz hasonlóan, aki a zsidó múlt fényét emelendő, számos esetben él fiktív dokumentumokkal, Arisztobulosz is többször használ hamis költői idézeteket. Ez mindenesetre bizonyos értelemben megkérdőjelezi azt, hogy ezek az apologéták a pogány és nem a zsidó közönség számára írták volna munkájukat, mivel a görög olvasókat, görög tudósokat ilyen látszatbizonyítékokkal nem lehetett meggyőzni, hiszen ők ismerték saját költőiket!⁸²

Ez a szemlélet a görögök körében hatás nélkül maradt, ill. csak annyit érhetett el, hogy a zsidó írások komolysága eleve kérdésessé válhatott a szemükben. Határozott visszhangra talált azonban a keresztény egyházatyák között. Euszebiosz beszámol arról, hogy Alexandriai Kelemen említést tesz „Philón, Arisztobulosz, Josephus valamint Démétriosz és Eupolemosz zsidó írókról, mintha ezek írásaikban mind azt bizonyították volna, hogy Mózes és a zsidó faj ősibb a görögök ősi eredeténél” (Euszebiosz: *Hiszt. Ekk.* VI,13,7.)⁸³. Euszebiosz maga is átveszi azt a véleményt, hogy Platón Mózesről tanult.⁸⁴

A keresztény egyházatyák közül különösen az első nemzedék, az apologéták voltak sok tekintetben hasonló helyzetben, mint korábban zsidó hitvédő társaik, feladatukat azonban - úgy tűnik - alkalmazkodóbban oldották meg. A keresztény apologéták éppen azért igyekeztek elfogadtatni a pogány (római uralmú, de hellén tekintélyű) világgal a maguk vallását, hogy a kereszténységet alapvetően és eredendően mint filozófiát írták le. Ennek érdekében kezdetben inkább a görög és a zsidó-keresztény tanítások közti párhuzamok feltárására törekedtek, s a kulturális hasonlóságokat inkább csak a későbbiekben állították be görög átvétel eredményeként. A pogány „tudás”-hoz való, sajátosan ambivalens pauliánus viszonyulást követően tehát az apologéták a görög filozófiát, általában a görög műveltséget nagyfokú elismerésben részesítették; a görögellenes nézeteknél (Tatianos) egyértelműen hangadóbb például Alexandriai Kelemen, aki a görög filozófiát az Ó- és az Újszövetség mellett már-már egy harmadik szövetség rangjára emeli. Miután azonban a kereszténység befutotta ismert pályáját, és Constantinus uralmával gyökeresen új helyzetbe került, a

⁸¹ Conzelmann: im. 154.

⁸² H.-M. Simon: *Geschichte der jüdischen Philosophie*. Berlin: 1984. 25-26.

⁸³ vö. Alexandriai Kelemen : *Strom.* I,15,72.; 22,150.; 21,141.; 21,147.; 23,153-156.

⁸⁴ vö. J. Quasten: *Patrology*. III. Utrecht-Antwerpen: 1960. 329.

keresztény apológia immár kritikátlanabban meríthetett a zsidó apologetika korábbi felfogásából is most már a talajt vesztítő pogánysággal szemben. Így válik lehetségessé, hogy Euszebiosz egyetértsen Arisztobulossal, ezért vállalhatja maga is annak bizonyítását, hogy a görög bölcsesség a Bibliából ered, mivel a *Praeparatio evangelicá*bán Euszebiosznak már az az alapvető törekvése, hogy a kereszténységnek a pogány világgal szembeni fölényét mutassa ki.⁸⁵ A IV.-V. században azután ismét felerősödnek az antijudaista hangok (ld. Augustinus munkáját, a *Tractatus contra Judaeos*⁸⁶), míg emellett némiképpen megnő a lehetősége az antik műveltséghez való kötődésnek, de a kereszténység az előtte álló súlyos történelmi és ideológiai feladatokat ettől fogva még alapvetőbben a saját identitása alapján kívánja már megoldani.

Az i. sz. I. századnak minden addiginál jobban felforrósodott légköre a zsidó apologetikát arra készítette, hogy teljesítményének színvonalát elődeinél jóval magasabbra emelje. Ekkor születik meg alexandriai Philón és Josephus Flavius tekintélyes életműve, Philón filozófiai munkássága és Josephus történeti apológiája. Erőfeszítéseik végső célja megegyezik egymással, és egybevág apológéta elődek törekvéseivel is, eljárásaikban,

⁸⁵ vö. H-M. Simon: *Geschichte der jüdischen Philosophie*. im. 25.

⁸⁶ Ide illik Khrüszosztomosz: *Contra Judaeos et Gentiles* c. munkája. Khrüszosztomosz a zsidókat „minden ember utálatának tárgyai”-ként aposztrofálja (*Expos. in Ps. 8,3*). A korszak jellegzetes hangulatában új aktualitáshoz jut Tertullianus szellemi hagyatéka, az *Adversus Judaeos*. A kérdéshez általában lásd Ide illik Khrüszosztomosz: *Contra Judaeos et Gentiles* c. munkája. Khrüszosztomosz a zsidókat „minden ember utálatának tárgyai”-ként aposztrofálja (*Expos. in Ps. 8,3*). A korszak jellegzetes hangulatában új aktualitáshoz jut Tertullianus szellemi hagyatéka, az *Adversus Judaeos*. A kérdéshez általában lásd B. Lazare: *L'antisemitisme. Son histoire et ses causes*. Paris: 1900; F. Stähelin: *Der Antisemitismus des Altertums in seiner Entstehung und Entwicklung*. Basel: 1905; J. W. Parkes: *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*. London: 1934; L. Poliakov: *Histoire de l'antisemitisme*. I. (Du Christ aux Juifs de cour). Paris: 1955; J. Isaac: *Genèse de l'antisémitisme*. Paris: 1956; M. Simon: *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain*. Paris: 1964. 239-274; A. Funkenstein: „Anti-Jewish Propaganda: Pagan, Christian and Modern”, in: *Jerusalem Quarterly* 19 (1981), 56-75; J. G. Gager: *The Origins of Anti-Semitism*. New York-Oxford: 1983; S. Cohen: „Anti-Semitism in Antiquity: the Problem of Definition”, in: *History and Hate: The Dimensions of Anti-Semitism* (ed. D. Berger), Philadelphia – New York – Jerusalem: 1986. 43-47; K. H. Rengstorf – S. von Kortzfleisch (ed.): *Kirche und Synagoge*. I. München: 1988. 23-209; P. Schäfer: *Judeophobia: attitudes toward the Jews in the ancient world* lásd Cambridge: 1997; Órigenészhez lásd N. de Lange: *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian relations in third-century Palestine*. Cambridge: 1976. Khrüszosztomoszhoz lásd R. L. Wilken: *John Chrisostom and the Jews. Retic and Reality in the late 4th Century*. Berkeley-Los Angeles-London: 1983. Ágostonhoz lásd F. Bérard: *Saint Augustin et les Juifs*. Lyon: 1913; B. Blumenkranz: *Die Judenpredigt Augustins*. Basel: 1946.

módszereikben azonban látványosan felülmúlják azok teljesítményeit. Koruk egyre jobban kiéleződő viszonyai közepette, a kettős lojalitás lehetőségének beszűkülése következtében osztoznak egymás sorsában annyiban is, hogy közvetítésre törekvő szellemi kísérleteiket a görög és a római közönség mellett saját zsidó közösségük sem tudta kellőképpen méltányolni.

Josephus történetírói működésének kiváltója a végzetes zsidó háború,⁸⁷ amelyről azonban nem lehetett úgy számot adni, hogy az mindenkit egyszerre kielégítsen. A háború után Josephus fő feladatának azt tartotta, hogy mindenekelőtt Róma számára nyújtson elfogadható magyarázatot a háború eseményeiről. „A zsidó háború” c. munkájának alapvető szemlélete ezért az, hogy megvédje népét a felkelés vádja alól, s ezért a háborút, amelybe a

⁸⁷ A történetíró Josephusról lásd az alábbiakat: Y. Baer: „Jerusalem in the Time of the Great Revolt”, in: *Zion* 36 (1971), 127-190; O. Betz – K. Haacker – M. Hengel: *Josephus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament, Otto Michel zum 70. Geburtstag gewidmet*. Göttingen: 1974; J. Blenkinsopp: „Prophecy and Priesthood in Josephus”, in: *Journal of Jewish Studies* 25. 2. (1974), 239-262; G. Boettger: *Topographisch-historisches Lexikon zu den Schriften des Flavius Josephus*. Leipzig: 1879; Sh. Cohen: „Josephus, Jeremiah and Polybius”, in: *History and Theory* 21. 3. (1982), 368-377; uő: *Josephus in Galilee and Rome. His Vita and Development as a Historian*. Leyden: 1979; W. R. Farmer: *Maccabees, Zealots and Josephus. An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period*. New York: 1958. L. H. Feldman: „Flavius Josephus revised. The man, his writings and his significance”, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. II. (ed. W. Haase), Berlin-New York: 1984. 763-862; uő: *Josephus and Modern Scholarship (1937-1980)*, Berlin-New York: 1984; M. Hadas-Lebel: „Les sources rabbiniques sur la première guerre juive à la lumière du De Bello Judaico de Flavius Josèphe”, in: *Sileno* IX (1983), 157-172; uő: *Jérusalem contre Rome*. Paris: 2003; uő: *Flavius Josèphe. Le Juif de Rome*. Paris: 1989; uő: „A propos des révoltes juives contre Rome”, in: *Politique et religion dans le judaïsme et médiéval* (ed. D. Tollet), Paris: 1989. 55-57; R. A. Horsley: „Josephus and the Bandits”, in: *Journal of the Study of Judaism* 10 (1979), 37-63; R. Laqueur: *Der Jüdische Historiker Flavius Josephus. Ein biographischer Versuch auf neuer quellenkritischer Grundlage*. Giessen: 1920, H. R. Moehring: „Joseph Ben Matthia and Flavius Josephus: the Jewish Prophet and Roman Historian”, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. II. (ed. W. Haase), Berlin-New York: 1984. 864-944; É. Nodet: *Flavius Josèphe: Baptême et resurrection*. Paris: 1999; J. Rappaport: *Agada und Exegese bei Flavius Josephus*. Wien: 1930; D. M. Rhoads: *Israel in Revolution 6-74 C.E. Political History Based on the Writings of Josephus*. Philadelphia: 1976; H. Schreckenberg: *Bibliographie zu Flavius Josephus. Arbeiten zur Literatur und Geschichte des Hellenistischen Judentums*. Leiden: 1968; R. J. H. Shutt: *Studies in Josephus*. London: 1961; H. St. J. Thackeray: *Josephus: The Man and Historian*. New York: 1929; Z. Yavetz: „Reflections on Titus and Josephus”, in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 16 (1975), 411-432; W. Van Unnick: *Flavius Josephus als historischer Schriftsteller*. Heidelberg: 1978; P. Vidal-Naquet: „Du bon usage de la trahison”, in: *Josephus Flavius: La guerre des Juifs*. Paris: 1977; W. Weber: *Josephus und Vespasian. Untersuchungen zu dem jüdischen Krieg des Flavius Josephus*. Stuttgart: 1921.

nép - úgymond - akarata ellenére sodródott bele, egy szűk fanatikus réteg esztelen akcióira vezeti vissza. A zsidók felé fordulva érzékelteti a küzdelem eleve kilátástalan voltát, s ugyanakkor a római politikát belátó, mértéktartásra törekvő hatalomként mutatja be. Nem habozik kijelenteni például, hogy Titus a Szentély lerombolása ellen foglalt állást, s a pusztulás csak véletlen műve volt. Egyúttal saját szerepét is igyekszik tisztázni, a felkelésben való részvételét azzal magyarázza, hogy az alapvetően a felkelőknek a reménytelen küzdelemtől való visszatartását, és az események lassítását szolgálta. Átállásával - személyes sorsának biztosításán túl - mindenekelőtt azt igyekezett elérni, hogy a háborút ilyen színben feltüntetve népe érdekében kiengesztelje a római politikát. Munkája ugyanakkor a zsidó háború hivatalos római verziójává emelkedett, s szerzőjének rangot és birtokot juttatott. Zsidó közösségétől elszigetelődve, és a háborút követő kiűjult zsidóellenes időszak nyomán érlelődött meg benne annak a műnek a terve, amelyben immár a görög olvasókhöz fordult, s az ő figyelmüket kívánta felhívni a zsidó történelem tiszteletre méltó múltjára. Az író célja időszerűbb, mint valaha, s e cél a „*Zsidó régiségek*” c. könyvének minden részletéből, megoldásából kiviláglik: otthonossá, ismerőssé kell tenni a zsidó történelmet a görögök előtt.

Ezt a célt már a mű címe és tagolása is híven jelzi: *Judaiké Arkhaiológia* lett a címe Josephus húsz könyvből álló munkájának, amely a halikarnasszoszi Dionüsziosz ugyancsak húsz könyvre osztott művét, a *Rómaiké Arkhaiológiát* idézte fel olvasói előtt. Már az sem véletlen, hogy nem egy Livius-típusú római történetíróra, még kevésbé egy klasszikus görög történetíróra kíván emlékeztetni - ez semmitmondó lenne -, választása egy olyan szerzőre esik, aki Polübiosz világtörténeti perspektívájú művéhez kapcsolódik, s egyúttal görög létére Rómában telepedve le római történelmet ír, s akinek művében a római erények magasztalása azt sugallja, hogy szerzője Róma világuralmát az idők elkerülhetetlen végzeteként fogadta el.

Josephus tehát a zsidók történetét az egyetemes történetbe ágyazza, és világtörténeti súlyú eseménysorozatnak ábrázolja. Széles teret szentel és temérdek dokumentumot vonultat fel annak bemutatására, hogy a legnagyobb uralkodók (Alexandrosz, II. Ptolemaiosz Philadelphosz, I. Szeleukosz Nikátor, Julius Caesar, Augustus) mindig is a legnagyobb jóindulattal viseltettek a zsidók iránt, s ezzel a zsidók történelmi rangja mellett lázadásra való hajlandóságuk vádjának cáfolatát is sugallja. A bibliai könyvek feldolgozása során elhagyja azokat a részeket, amelyek a görög olvasókban visszatetszést szülhetnek (pl. az aranyborjú története), s ezzel ismét egy régi pogány vádnak akarja elejét venni. Ugyanakkor elfogadhatóvá igyekszik tenni a Biblia egyes csodás történeteit, így például a Vörös-tengeren való átkelést párhuzamba állítja Nagy Sándor pamphüliai átkelésével. „Senki se csodálkozzék rajta és ne tartsa hihetetlennek, hogy az akkori emberek, akik még nem voltak romlottak, akár

Isten akaratából, akár önmaguktól, megtalálhatták a menekülés útját akár a tengeren keresztül is. Mint ahogy - ez is régen történt - Nagy Sándor makedón király hadserege előtt kettévált a pamphüliai tenger, és utat nyitott neki, mivel más útja nem volt. Isten ugyanis őt használta eszközül, hogy megdöntse a perzsák uralmát. Ezt tanúsítják mindazok, akik Nagy Sándor haditetteit megírták. Erről azonban vélekedjék ki-ki úgy, ahogy kedve tartja” (Josephus: *Ant. Jud. II,16.*).

Annak érdekében, hogy a vízözön se tűnjék költött történetnek, kijelenti: „Egyébként a vízözönről és a bárkáról a barbár népek írói is mind megemlékeznek” (Josephus: *Ant. Jud. I,3.*), és idézi Bérószoszt, az egyiptomi Hieronümoszt, Mnaszeaszt és damaszkuszi Nikolaoszt. Ugyanígy igazolja magát akkor is, amikor a nyelvek bábeli összezavarodását leírva idézi a Szibilla-könyvek megemlékezéseit is (Josephus: *Ant. Jud. I,4.*). Josephus görög auktorai között különösen sűrűn emlegeti damaszkuszi Nikolaoszt, aki görög létére Heródes udvari történetírója volt, és mind Heródesről, mind népéről nagy elismeréssel írt. Josephus Heródes-képe ugyanakkor jellegzetes irányban elmozdul Nikolaosz ábrázolásától: Josephus erőteljesebben érzékelteti Heródes uralmának árnyoldalait is, és ezzel mind zsidó, mind pogány olvasóinak tetszését el akarja nyerni. A zsidók gondolkodásmódjának ismerőssé tételét szolgálja azzal, hogy az egyes zsidó irányzatokról beszélve a farizeusokat a sztoikusokhoz (Josephus: *Vit. 2.*), az esszénusokat a püthagoreusokhoz (Josephus: *Ant. Jud. XV,10,4.*) hasonlítja, hogy a görögök némi fogalmat alkothassanak ezek mibenlétéről.

Amikor azonban arra kerül sor, hogy a zsidók vallási tanítását kell értékelni, Josephus ítélete egyértelmű: a zsidók törvénye a legmagasabbrendű, Mózes alakja meghatározó jelentőségű, tevékenysége, bölcsessége a legigazabb, s mindez a zsidó népet a görög fölé emeli. Ez a szemlélet „A zsidók története”-ből is kiérződik, legerőteljesebben azonban természetesen akkor kap hangot, amikor Josephus Apión elleni munkájában kel népe védelmére.

Mózes Josephusnál is univerzális ember: a legkülönb hadvezér, a legbölcsebb tanácsadó, mindenki gondját viselő, teljhatalmú, jámbor és erényes vezető, s mindenekelőtt a legfőbb törvényhozó. Törvényhozói mivoltát saját jelentőségén túl azért is kell különösen kiemelni, hogy a görögök is értékelhessék: „olyan személyiség, amilyennek a görögök tartják a nagy Minósz, és utána a többi törvényhozót” (Josephus: *C. Ap. II,16.*). Közös törvényhozói működésük, mint összehasonlítási alap, ugyanakkor arra szolgál, hogy Mózes elsőbbségét, s ezen keresztül népe ősiségét kimutassa: „A Lükurgoszok, Szolónok, a lokroii Zaleukosz és más, a görögök szemében nagyra becsült egyéniségek övele összehasonlítva - mintha csak tegnap vagy tegnapelőtt születtek volna” (Josephus: *C. Ap. II,15.*).

Törvényeik szellemében a zsidók életét az istenfélelem, a közösségi érzés, az emberbarátság és az igazságosság vezérli (Josephus: *C. Ap. II,14.*), s ezekhez halált megvető bátorsággal, hűségesen és egységesen ragaszkodnak (Josephus: *C. Ap. I,8.; I,22.; II,6.; II,20.; II,37.*). Eszerint rendezték be államukat is, mert míg más népek a hatalmat egy, némely illetőleg sok ember mindig ingatag hatalmára alapozták, a zsidóknál Mózes „az állam jellegét theokráciának nyilvánította, a vezetést és a hatalmat tehát magára Istenre bízta” (Josephus: *C. Ap. II,16.*). Isten jelenti tehát életük foglalatát, aki mindennek kezdete, középpontja és végcélja, aki kezében tartja az egész mindenséget, aki nem született, tökéletes, változatlan, boldog, szép, mindentudó, aki minden áldás forrása, akinek azonban csak hatalmát ismerhetjük meg, és alkotásait szemlélhetjük, mert lényege és természete felfoghatatlan és ábrázolhatatlan (Josephus: *C. Ap. II,16.; 22.*). Annak hangsúlyozásával, hogy a zsidók egész társadalmi és állami létüket a legfőbb uralkodó, Isten hatalma alá rendelik, Josephus a korabeli pogány világ számára erőteljesnek tetsző érveléssel sugallja az istentelenség vádjának alaptalanságát.

Rámutat ezzel szemben a görög istenek gyarlóságára és esendőségére, viszályaikra, szabadosságukra, s erőtlenségükre, amikor a végzet uralkodik rajtuk, vagy amikor saját szenvedélyeik rabjává és az emberek szolgálivá válnak (Josephus: *C. Ap. II,33-34.*). E méltatlan helyzetben, e helytelen vallási nézetek láttán Josephus szerint a görögök legkiválóbbjai sokat merítettek a zsidók Isten-fogalmából, „felismerték ezen gondolatoknak szépségét és Isten fenséges természetéhez illendő voltát. Püthagorasz, Anaxagorasz, Platón és az őt követő sztoikus filozófusok közül is a legtöbben hozzá [ti. Mózeshez] hasonló módon vélekedtek Isten természetéről” (Josephus: *C. Ap. II,16.*). Így tehát a görög filozófusok a mózesi tanok nyomában jártak (Josephus: *C. Ap. II,39.*), s „közülük is Platón hasonlít leginkább a mi törvényhozónkhoz” (Josephus: *C. Ap. II,36.*).

A görögök azonban „filozófiai eszméiket csak kevesek előtt tárták fel, és a hamis vélekedés előítéletéhez ragaszkodó tömegek előtt nem merészték feltárni legigazabb véleményüket: a mi törvényhozónk azonban a tettek és a gondolatok összhangját” valósította meg (Josephus: *C. Ap. II,16.*), állapítja meg Josephus, ezzel egyenesen a görögök fölé helyezve a zsidó törvényhozásnak éppen a közérdeket szolgáló szellemét.

Josephus a zsidó történelmet feldolgozó munkája végére az adiabenei királyi család zsidó hitre térésének elbeszélésével adott távlatot a zsidók további történetének. Ez az elhivatott hangvétel kíván erőt önteni Apión ellen írt könyvének olvasóiba is. Optimista szemlélettel, reményt sugallva jelenti ki, hogy bár Mózes óta mérhetetlenül sok idő telt el, a törvények nemcsak hogy kiállták az idők próbáját, hanem „egyre növekvő vonzerőt is

gyakorolnak mindenkire, hogy kövessék őket” (Josephus: *C. Ap. II,38.*),⁸⁸ s „amiként Isten áthatja az egész mindenséget, azonképpen törvénye is eljut az egész emberiséghez” (Josephus: *C. Ap. II,39.*).

Míg Josephus Flavius a zsidóság történeti apológiáját írta meg, addig Philón elsősorban bölcséleti alapokon⁸⁹ vette védelmébe népét, a zsidóság törvényét, hagyományát,

⁸⁸ Prozelita tendenciáról Josephusnál lásd még: *C. Ap. II,10; II,28.; II 36.* A prozelita-jelenségről és a zsidó missziókról lásd S. Bialoblocki: *Die Beziehungen des Judentums zu Proselyten und Proselytismus.* Berlin: 1930; P. Dalbert: *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur unter Ausschluss von Philo und Josephus.* Hamburg: 1954. Egyébként máig sem tisztázott megnyugtatóan az a kérdés, hogy milyen értelemben és mértékben beszélhetünk zsidó misszióról. Míg Schürer klasszikusnak számító művében a zsidó misszió történeti realitásáról beszél (E. Schürer: *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi.* III. Leipzig: 1909. 107. skk), addig Munck vele polemizálva megkérdőjelezi ennek létét, hangsúlyozva, hogy a zsidóságnak – szemben a kereszténységgel – soha nem volt missziós teóriája, térítő elhivatottsága: növekedését inkább a többi korabeli keleti vallás spontán terjedéséhez lehet hasonlítani (J. Munck: *Paulus und die Heilsgeschichte.* Aarhus: 1954.)

⁸⁹ Alexandriai Kelemen püthagoreusnak tartja Philónt (*Strom. II, 19*), Euszebiosz pedig azt írja róla, hogy Philón, aki „nemcsak a mi tudományunkat ismerte a legkiválóbban, hanem a profán kultúrát is”, aki jártas volt az „isteni és atyai tanokban” éppúgy, mint „a profán filozófia és a szabad tudományok művelésében”, leginkább „Platón és Püthagorasz filozófiájának buzgó művelésében tűnt ki kortársai közül” (*Hiszt. Ekkl. II,4,2-3.*). Jeromos pedig egyenesen így ír Philónról: „A görögöknél az a mondás járja róla: »Vagy Platón philonizál (!), vagy Philón platónizál«, eszerint vagy Platón követte Philónt, vagy Philón Platónt, mivel olyan nagy közöttük a hasonlóság mind a gondolkodás, értelem, mind a beszédstílus szempontjából” (*De vir. illustr. XI.*). Ugyanakkor Philón műveinek erőteljesen görög kifejezőmódja teszi érthetővé, hogy nevével miért nem találkozunk a hagyományos zsidó irodalomban: „Műveit éppen nem a zsidóság és annak kútfői őrizték meg, hanem a hellenisztikus filozófia követői és közvetítői: az egyházatyák és a különböző keresztény egyházak” (Hevesi F.: *Az ókor zsidó bölcsélete.* Budapest: 1943. 195.). Ehhez lásd még C. Spicq: „Le philonisme de l'Épître aux Hébreux”, in: *Revue Biblique*, 1949. 542. skk; 1950. 218. skk. A kutatók számára mindig komoly gondot jelentett, hogy megtalálják Philón helyét a zsidó gondolkodáson belül. Azt hogy ez a kérdés mennyire nem lezárt, jól tükrözi néhány szélsőséges, egymásnak teljesen ellentmondó álláspont. Heinemann Philón szadduceus affinitására hívja fel a figyelmet (lásd R. Arnaldez bevezetőjét: *Oeuvres de Philon.* I. Paris: 1961. 58.), Kahn Philón rabbinikus szellemi kapcsolatairól beszél (lásd J. G. Kahn bevezetőjét: *Oeuvres de Philon.* XIII. Paris: 1963. 18 skk), Goodenough az alexandriai bölcs judaista terminológiájában a hellén eszme meghatározó erejét látja (E. R. Goodenough: *By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism.* New Haven: 1935.), végezetül Sandmel Philónt igazi „outsider”-nek tekinti, aki semmiféle kapcsolatban nem áll a zsidó bölcsélettel, a rabbinikus gondolkodással (S. Sandmel: *Philo's Place in Judaism.* Cincinnati: 1956.).

gondolatvilágát,⁹⁰ bár politikai fellépése is szimptomatikus. A pogány vádak ekkori fő képviselőjének, Apiónnak kortársaként - akinek egy nemzedékkel később Josephus Flavius cáfoló műve válaszolt - veszélyes és egyébként eredménytelen - diplomáciai küldetésben személyesen is kénytelen volt Apión ellen latba vetni nagy tekintélyét és irodalmi felkészültségét. Ugyanakkor, amikor az alexandriai zsidók és görögök viszálykodása nyomán Apión egy küldöttséggel Rómába utazott, Philón is Caligula elé járult a zsidó követség vezetőjeként (Philón: *Legatio ad Gaium*; ld. még Josephus: *Ant. Jud. XVIII,8.*; Euszebiosz: *Hiszt. Ekkl. II,5.*).

Philón nagyhatású filozófiai és exegetikai munkássága különösen jelentős a zsidó és a görög gondolkodás közelítése terén. Szerinte a két gondolatvilág nincs ellentétben egymással, amennyiben a görög bölcsélet a helyes úton jár. A legkiválóbb görög filozófusok azt példázzák, hogy ők is képesek ugyanazt az igazságot hirdetni, amit a zsidók hirdetnek. Philón elismeréssel említi Hérakleitosz, Platón, Zénón nevét, de a legnagyobb filozófus (és király, törvényhozó, főpap, próféta is) maga Mózes, és a helyes filozófia voltaképpen maga a mózesi tan (Philón: *De vita Mos. II,1.*), amelynek a nagy görög filozófusok inkább csak követői.

Philón eszkatológiai nézetei jelentősen eltérnek azoktól az elképzelésektől, amelyeket a Szibilla-könyvek tartalmaznak (*III,744-762.*),⁹¹ s amelyeket a zsidóság nagy része mint földi-evilági boldogulást fogalmazott meg. Philón számára a morális, individuális „belső” fejlődés fontosabbá és meghatározóbbá válik a nép történeti, „külsődleges” fejlődésénél, de mivel a zsidó nép engedelmeskedik az isteni törvénynek, el fog jutni az „anyagi”, a „külsődleges” javak birtoklásának állapotába, egy megjövendőlt király teremtette örök béke birodalmába (Philón: *De praem. XIV.*). A zsidókat ért csapásokról úgy beszél, mint Istennek a népe iránti gondoskodásáról, mint hozzájuk szóló figyelmeztetéséről (*De exsecr. VIII-IX.*). A békét, a háborúk végét elhozó Messiás portréja erősen hasonlít egyfelől a Szibilla-könyvek által lefestett Messiáséhoz (*Szibill. III,653.*; Philón: *De praem. XVI.*), másfelől közeli rokonságban áll a sztoikusok bölcs uralkodójával.

⁹⁰ Philón eszmevilágáról lásd E. Bréhier: *Les idées philosophique et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris: 1907; J. Daniélou: *Philon d'Alexandrie*. Paris: 1957; E. R. Goodenough.: *An Introduction to Philo Judaeus*. Oxford: 1962; I. Heinemann: *Philons griechische und jüdische Bildung*. Heidelberg: 1962.

⁹¹ E. Bréhier: im. 4. Bréhier Schürerre hivatkozva egyértelműen állítja, hogy a Szibilla-könyvek fenti sorai Philón előtt íródtak. A Szibilla-könyvek kronológiájához lásd J. Geffcken: *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina*. Leipzig: 1902.

Messiásnak mint ideális uralkodónak a modelljét Mózesből merítve Philón a zsidóság törvényét igyekezett megszabadítani a speciálisan judaista vonásoktól, s ezáltal pogány olvasói számára világossá tenni azt, hogy a zsidó törvény az általuk is elképzelt legoptimálisabb törvénykezés, egyetemes, természetes és mindenki számára egyaránt elfogadható és elfogadandó vezérelv.

Mózes „az uralmat nem úgy kapta, mint mások, fegyver vagy fondorlatok útján, hanem erényei, tökéletes jelleme és mindenki iránt való jósága által, és mert Isten őt erre méltónak tartotta... Egy főcél lebegett előtte: hasznára lenni az alattvalóknak, szóban-tettben mindent megtenni, ami javukra vagy a köz javára szolgál” (Philón: *De vita Mos. I,27.*) - írja, ezzel is hangsúlyozva, hogy ez a királyság nem egyszerű földi hatalom – „Egyedül áll ő azok között, akik valaha uralkodtak” (Philón: *De vita Mos. I,27*) -, nem önös érdekeitől vezérelt uralkodás, hanem a közösségért való szolgálat.⁹² Philón nagy hangsúlyt helyez arra, hogy bölcs uralkodóját nem egy nép fejedelmévé, hanem Isten kiválasztottjaként valamennyi nép előljárójává tegye: „A bölcs nem egy király, hanem a királyok királya, isteni lény, mivel nem az emberek által lett parancsoló, hanem Isten által” (*Quaest. in Gen. IV,76.*)⁹³

A zsidó nép törvényének felsőbbrendűségét nemcsak törvényhozójának isteni kiválasztottsága bizonyítja, hanem az a tény is, hogy miközben más népek törvényei - akár hellénekről, akár barbárokról legyen is szó – „igen gyakran módosultak vagy háborúk vagy zsarnok uralmak vagy egyéb sorsfordulások folytán” (Philón: *De vita Mos. II,3.*), s míg „Napkelettől napnyugatig majdnem minden város, ország és nemzet idegenkedik mások törvényeitől”, hiszen például „az athéniek elvetik a lakedaimoniaiak szokásait, törvényeit és viszont; az idegen országok között az egyiptomiak nem követik a szkítákét és viszont - egyszóval: az ázsiai népek nem az európaiakét és viszont” (Philón: *De vita Mos. II,4.*), addig a zsidó törvények megírásuk napja óta változatlanok s „halhatatlanok maradnak, míg csak nap, hold és a világegyetem létezik” (Philón: *De vita Mos. II,3.*), vagyis a mózesi törvény,

⁹² Philón Mózeszt a legtipikusabb sztoikus erényekkel ruházta fel: „nem szerzett palotákat, kincseket, szolgasereget”, s csak a „lélek gazdagságára törekedett”. „Ruházatában, táplálkozásban semmi túlzást nem ismert”, „igénytelenségre törekedett”, az „önfegyelem”, „kitartás”, „józenság”, „tudás”, a „gyönyörök elkerülése”, a „bajok elviselése” jellemezte (vö.: Philón: *De vita Mos. I,27.*).

⁹³ Maga a Talmud is kiemeli: „Bölcsesség nélkül nincs istenfélelem, istenfélelem nélkül nincs bölcsesség” (*Aboth. 3,21*).

szemben minden más polgári törvénykezéssel, örök törvény, s Mózes mint törvényhozót nem is lehet más törvényalkotóval összehasonlítani.⁹⁴

A zsidó törvény tehát „egyetemes törvény” (Philón: *De vita Mos. II,4.*), „természeti törvény” (Philón: *De vita Mos. II,1.*), s univerzalizmusát mi sem bizonyítja jobban, mint hogy előírásai, rendeletei már most elterjedtek számos nép körében - így a hetedik napi munkaszünet, a böjtölés stb. (Philón: *De vita Mos. II,4.*) -, de ennek bizonyága, hogy a többi népek „hódoló csodálata” következtében lefordították görög nyelvre, amivel „hírük mindenhová elhatott”, s „sokan helytelennek tartották, hogy e törvények az emberiségnek csak egyik részénél találkozzanak” (Philón: *De vita Mos. II,5.*). A fordítás - amelyet Philón abszolút pontosnak, hiba nélkülinek tart (Philón: *De vita Mos. II,7.*) - lehetővé teszi, hogy „az egész emberiség merítsen üdvöt a bölcs és fönséges törvényekből” (Philón: *De vita Mos. II,6.*).⁹⁵

Philón Mózesnek, a törvényhozónak a felsőbbrendűségét három olyan tulajdonsággal írja le, amelyek „egymástól elválaszthatatlanok”: Mózes mint király és filozófus egyszerre törvényhozó, főpap és próféta.⁹⁶ „A királynak tiszte elrendelni, mit kell, és eltiltani, mit nem szabad tenni. A parancsok és tilalmak elrendelése a törvényre tartozik; a király eszerint az eleven törvény, viszont a törvény az igazságos király. A királynak és a törvényhozónak azonban egyaránt ellenőriznie kell mindazt, ami az emberről és az Istenről szól, mert Isten tanácsa nélkül nem sikerülnek sem a királynak, sem az alattvalóknak ügyei. Szükséges volt tehát, hogy ilyen férfiú föl legyen ruházva a legfőbb főpapi méltósággal is, hogy tökéletes áldozás és az istentisztelet teljes ismerete révén tudjon imádkozni az irgalmas Istenhez... De miután ezer és ezer dolog van, úgy emberi, mint isteni, ami még a király, a törvényhozó és főpap előtt is titok... szükségképpen a próféciát is rá kell ruházni, hogy Isten kegyelme által találja meg azt, amit saját eszével nem képes megfogni” (Philón: *De vita Mos. II,1.*).

Törvényeinek ismertetése előtt Mózes azért írta le a világ teremtésének isteni művét, hogy ezzel is világosan érzékeltesse: „az ő törvényei a kozmosz törvényeinek leghűbb

⁹⁴ Cicero (*De Rep. II,11*) ugyanígy állítja szembe Scipiót az összes többi törvényhozóval, mint ahogy ezt Philón is megteszi Mózesrel.

⁹⁵ „Nemcsak a római népnek, hanem az összes jó és erőssé vált népnek megadjuk törvényeinket” - írja Cicero. (*De Leg. II,35.*), aki a római törvényeket univerzálisnak tartva - Philónhoz hasonlóan - azokat ugyancsak természeti törvényeknek tekintette.

⁹⁶ Josephus Flavius Hyrkanosról írja, hogy „a három legfőbb méltóságot egyesítette személyében: az uralkodói, a főpapi és a prófétai méltóságot” (Josephus: *De bell. Jud. I,2*).

tükörképe” (Philón: *De vita Mos. II,9.*). Ezek a törvények, melyek az „örök természet gondolatával csendülnek egybe” (Philón: *De vita Mos. II,10.*), nem egy ember elméjének szüleményei, hanem az Isten által teremtetett természet rendjét fejezik ki, s az az ember, aki a törvényeket betartva él, az Isten által kormányzott természettel harmóniában cselekszik. „A világ összefügg a törvénnyel, a törvény a világgal, és a törvény szerint élő ember olyan világpolgár, aki cselekedetét a természet kívánalma szerint teszi, a szerint, ami szerint az egész világ kormányoztatik” (Philón: *De opif. 3.*). Így váltak Philónnál a sztoikusok egyetemes törvényével (nomosz) harmóniában élő emberek korai mintáivá a pátriárkák, Ábrahám és József (Izsákról és Jákobról szóló művei elvesztek), azok a „kozmpopoliták”, akik a pozitív törvényt még nem ismerve, tökéletes összhangban éltek a természettel (Philón: *De Abr. 5.*).⁹⁷

Innen válik érthetővé, miért is vezeti vissza Philón a sztoikusok erkölceit Mózesre (*Quaest. in Gen. IV,167.*), amivel egyben a zsidó bölcelet ősiségét, a görög kultúrával szembeni elsődlegességét állítja.⁹⁸ A két kultúra összevetése, a közös elemek - nemegyszer erőltetett - kimutatása is mind-mind ezt a célt szolgálták. Különös hely például az a szövegrész, ahol az Ábrahámnak megjelenő angyalokat (*1 Móz 18,2*) azonosítja az Odüsszeiában felbukkanó istenekkel (Homérosz: *Od. XVII, 485-487.*; Philón: *Quaest. in Gen. IV,8.*), de az összehasonlítás érdekében Philón még odáig is elmegy, hogy a Bibliában is képes felfedezni mítoszokat. Bábel tornyának építését Homérosz titánjainak tulajdonítja (Philón: *De confus. ling. 4.*), és mesés elemnek tartja Éva születésének elbeszélését is (Philón: *Leg. alleg. II.*). Ezért is tekinti különösen fontosnak az allegorikus módszert, hiszen az képes megtisztítani a szöveget a mitikus elemektől. A Bibliát ugyanis képtelenség azonosítani a mitológiával, s aki így tesz, az a természeti törvénnyel kerül ellentétbe (Philón: *De sacr. 76.*). Az allegorista zsidók viszont - ezekkel ellentétben - a világ polgárai (Philón: *De somn. I.*), akik eljutnak a zsidó törvény univerzalizmusának állításáig.⁹⁹

⁹⁷ Cicero is beszél római hősookról, akik minden írott törvény előtt a természet törvényét követték (vö.: *De Rep. II, 4*).

⁹⁸ Philón elfogadja Arisztobulosz azon tanítását, amely az egész görög filozófiát Mózesre vezette vissza (vö.: E. Bréhier: im. 47.).

⁹⁹ Philón allegorista ugyan, de szembeszáll azokkal a „hiperallegorista” törekvésekkel, amelyek a törvény előírásait csak puszta szimbólumoknak tekintik, s ennél fogva úgy vélik, hogy a mindennapi gyakorlatban nem kell azokat betartani (Philón: *De migr. Abr. 89-90.*). Philón allegorikus módszeréhez lásd J. Pépin: *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judeo-chrétiennes*. Paris: 1958.

III. A kontroverzia fölerősödése

(A rabbinikus irodalom válaszai)

„Titus állítólag tanácsosaival előbb fontolgatta, leromboljon-e egy ilyen nagyszerű templomot. Némelyek ugyanis azon a véleményen voltak, hogy a minden emberi műnél híresebb, megszentelt építményt nem kell megsemmisíteni, mert épségben hagyása a római mértéktartást példázná, míg ledöntése a kegyetlenség örök bélyegét sütné rájuk. Mások viszont - köztük maga Titus is - főleg azért voltak a templom lerombolása mellett, hogy minél tökéletesebben megsemmisítsék a zsidó és a keresztény vallást: hiszen ezek a vallások, bár ellenkeznek egymással, mégis egy töről fakadnak; a keresztények a zsidóktól erednek: ha a gyökeret kiirtják, a törzs már könnyen el fog száradni.”¹⁰⁰ A Tacitusnak tulajdonított, bár meglehetősen kétes hitelű sorokat¹⁰¹ Sulpicius Severus idézi krónikájában (Sulpicius Severus: *Chron. II,30,6.*; Orosius: *Adv. pag. VII,9,5.*) azzal az apologetikus szándékkal, hogy hangsúlyozza a kereszténység ellenálló képességét mindenféle - történeti - megpróbáltatással szemben.¹⁰² Jogosan merülhet fel a kétely, hogy a római hatalom már ebben a korai időpontban ilyen világosan fogta volna fel a létrejött keresztény egyház eredetiségét és súlyát, de ha Titus valóban számolt volna a két vallás gyors megsemmisítésével, mindenestre nagyot kellett csalódnia.

Ami a zsidókat illeti, a 70-es és a 135-ös évek tragikus eseményeinek számukra úgyszólván kizárólag politikai és gazdasági jellegű vonzatai voltak, miközben maga a római hatalom is óvakodott attól, hogy vallásgyakorlatukat korlátozó intézkedéseket foganatosítson. Jóllehet a zsidó vallás továbbra is „religio licita” maradt (Tertullianus: *Apol. XXI,1.*)¹⁰³, s még a Talmud beszámolója nyomán is tudunk olyan rabbikról, így Jokhanan ben Zakkairól, aki Vespasianus hozzájárulásával Jamniában megalapított egy iskolát és oktathatta a törvényt (B.

¹⁰⁰ Tacitus: „Töredékek, 2.”, in: *Tacitus összes művei* I. Budapest: 1980. 387.

¹⁰¹ vö. E. Schürer: im. I. 631.

¹⁰² vö. M. Simon: *Verus Israel*. im. 87; Órigenész: *Hom. in Jos.* 19 10.

¹⁰³ vö. J. Juster: im. 246-247.

Gittin 56 a-b)¹⁰⁴, aközben a rómaiak természetesen igyekeztek a „fiscus judaicus” állandó emelésével gazdaságilag minél kiszolgáltatottabbá tenni a zsidóságot, s Jeruzsálem kiemelt kultikus státuszának megszüntetésével saját centralizációs törekvéseiknek eleget tenni.¹⁰⁵

A kereszténység szervezete ugyanakkor már az első háború idején arra törekedett, hogy autonómiáját megerősítse, és a zsidóságtól teljesen elszakadjon. Euszebiosz számol be arról, hogy még a háború kitörése előtt a keresztények elhagyták a várost, átköltöztek Pellába, s „a zsidók királyi fővárosa és az egész zsidó föld teljesen szent férfiak nélkül maradt” (Euszebiosz: *Hiszt. Ekk. III,5,2.*). A keresztények, erőteljesen hangsúlyozva a zsidóságtól való függetlenségüket, Róma számára világossá és egyértelművé kívánták tenni, hogy a hivatalos politika nem ellenük, hanem Izrael ellen irányul.¹⁰⁶ Arisztidész, közvetlenül a második zsidó háború után írt *Apológiájában*, nem győzi hangsúlyozni, hogy még genealógiailag is eltér egymástól a zsidóság és a kereszténység, hiszen a zsidók ősatya Ábrahám, míg a keresztények „az Úr Jézus Krisztustól származtatják magukat” (Arisztidész: *Apol. XIV,1.; XV,1.*).

Ennek megfelelően az egyház - egyre hangsúlyozottabban mint „Ecclesia ex gentibus” - a háborúk okát és kimenetelét saját üdvtörténeti sémájához igazítva próbálja megmagyarázni, a rómaiak katonai akcióit a gondviselés keretébe ágyazva igazolni. Ilyenformán a háborúkat Izrael bűnbeesésének következményeként, Isten gondviselő büntetéseként magyarázták és értelmezték. A szinoptikus evangéliumok tanúsága szerint mindezt már Jézus megjövendölte (*Mt 24,15-16; Mk 13,14-15; LK 21,20-21*), s ezt a jövendölést a történelmi realitás, a 70-es katasztrófa megerősítette. Mindez a gondviselés jogos bosszúja, válasz a bűnökre, s közülük is a legsúlyosabbra, arra, amit a zsidók az

¹⁰⁴ A talmudi elbeszélés összevág Josephus Flavius beszámolójával, aki arról tudósít, hogy Vespasianus Lidda és Jamnia helyőrségét hozzápártolt zsidókból állította össze (Josephus Flavius: *De bell. Jud. IV,8,1.*). Ez a két fenti tény is jelzi, hogy a Róma-barátokat, még ha azok zsidók voltak is, már nem fenyegették politikai atrocitások. vö. J. Juster: im. 225.

¹⁰⁵ Hasonló szándékok vezették Vespasianust, amikor elrendelte a léontopolisi Oniás-templom bezárását (vö. Josephus: *De bell. Jud. VII,10.*) Ami egyébként Jeruzsálem pusztulását illeti, Batiffol megállapítását meglehetősen leegyszerűsítőnek érezzük, amikor arról ír, hogy a város rombadőlése „nem hatotta meg igazán a pogányságot, mivel Jeruzsálem kívül esett a hitvilágukon” (P. Batiffol: *L'Eglise naissante et le catholicisme*. Paris: 1927. 184.). Simonnak kell igazat adnunk aki - vele szemben - éppen azt hangsúlyozza, hogy „Jeruzsálem létezése kézzelfoghatóvá tette a kiválasztott nép igényét a túlélésre” (M. Simon: *Verus Israel* im. 88.).

¹⁰⁶ vö. M. Joel: *Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts*. II. Breslau: 1880-1882. 68. A szerző még olyan „kicsinyes megfontolásokra” is utal, amelyek a kereszténységet a „fiscus judaicus”-tól való megszabadulásra sarkallták.

emberiség Megváltója ellen követtek el.¹⁰⁷ Izrael szenvedéseiben a keresztény szerzők egyaránt a méltó büntetés megvalósulását látták. Hégészipposz, akit Euszebiosz idéz, Jeruzsálem pusztulásának okát érdekes módon nem Jézus keresztre feszítésében, hanem Jakab kivégzésében véli megragadni, s Euszebiosz mindehhez még siet hozzátenni, hogy „a bölcs zsidók” is ezen a véleményen voltak (Euszebiosz: *Hiszt. Ekk. II,23,19.*). Ezt igazolandó, művének erre a helyére egy állítólagos (de minden bizonnyal apokrif betoldású) Josephus-idézetet is közbeiktat, miközben a távlatokat kitágítja, s - mint írja - azokról a bajokról kíván megemlékezni, „melyek az egész zsidó néppel rögtön az Üdvözítőnk elleni összeesküvés után történtek” (Euszebiosz: *Hiszt. Ekk. I,1,2.; II,6,8.*). Ugyanilyen értelemben beszélt a város rombadőléséről, a pusztulásokról, a zsidók lemészárlásáról, szétszóródásáról Tertullianus (*Adv. Jud. 13.*) és Órigenész (*C. Cels. I,47.*) is.¹⁰⁸

A válság ilyen értelemben tágabb dimenziókat vett fel, s így a zsidó háborúkat nem csupán a népét elhagyó Isten jeleként fogták fel, hanem ezekben az eseményekben látták az eljövendő világvégeének és az utolsó ítéletnek az előjelét is¹⁰⁹, azaz a Szentélynek és magának a városnak a romba dőlése csupán egy volt a katasztrófák egész sorából. A kereszténység ennek megfelelően alakítja ki véleményét a Bar Kochba-féle felkelésről, amelyben a keresztényellenesség, a tobzódó bűnösség újabb bizonyítékait látja csupán: „Mert a nemrégiben lezajlott zsidó háborúban Barkhókhebasz, a zsidó felkelés vezére, csupán a keresztényeket büntette meg keményen, hogy tagadják meg és káromolják Jézust, a Krisztust” (Jusztinosz: *I. Apol. 31,6.*). A rómaiak katonai akciói, Jeruzsálem pusztulása tehát szimbolikus jelentőséggel bír a kereszténység számára, mint ahogy Órigenész is ezt a fajta „többletjelentést” emeli ki, amikor így ír: „Úgy is kellett történnie, hogy az a város, ahol Jézus kiszenvedett, a földdel váljék egyenlővé, a zsidók üldözöttekké legyenek, s az Isten immár más népre ruházza bizalmát” (Órigenész: *C. Cels. IV,23.*). A szent város így most már többé nem a zsidók városa, örökségét, kultikus jelentőségét az Izrael helyébe lépő Egyház viszi tovább. Nem véletlen, hogy Hadrianus még a környékéről is kitiltotta a zsidókat (Jusztinosz: *I. Apol.47*; Euszebiosz: *Hiszt. Ekk. IV,6,3.*)¹¹⁰, mint ahogy jelképes értelmet kell tulajdonítani annak a ténynek is, hogy már a háború másnapján - mivel már csak körülméletlenek

¹⁰⁷ vö. H. J. Schoeps: *Die Tempelzerstörung des Jahres 70 in der jüdischen Religionsgeschichte*. Uppsala: 1942. 2-8.

¹⁰⁸ Khrüszosztomosz (*In Ps. 8,34*) idéz egy rabbit, aki szerint a szétszóródás oka Isten akaratának megfelelően az, hogy a zsidók az egész világon taníthassanak.

¹⁰⁹ vö. G. Hoennicke: *Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert*. Berlin: 1908. 242.

¹¹⁰ vö. E. Renan: *L'Eglise chrétienne*. Paris: é.n. 221.

maradtak a városban - az első pogány származású püspök, Márk vette át az ottani közösség irányítását (Euszebiosz: *Hiszt. Ekkl. IV,6,4,; V,12,1.*). Ez az utóbbi tény egyben a zsidó-kereszténység hanyatlását is jelzi, amelynek tagjai a zsinagóga és az egyház számára ekkor már egyaránt a kívülállók, az elszigetelődők veszélyes csoportját jelentették. Tény, hogy a II. század közepétől kezdődően a pogányságból származó hívek jelentik már a többséget, s ezt Jusztinosz külön is kiemeli: „Minden emberfajtából vannak olyanok - beleértve magunkat is -, akik az apostoli tanítást követik, elhagyva régi szokásokat, melyekben tévelygéseik folytán éltek, és mert a pogányok közül többen lettek keresztények, sőt még igazibb keresztények, mint a zsidók vagy a szamáriaiak közül” (Jusztinosz: *I. Apol. 52,2-3.*). Órigenész még nagyobb pontosságra törekszik, amikor a *Jelenések könyvét* magyarázva (*Jel 7,4.*) elutasítja, hogy a „száznegyvennégyezerben” Izrael konvertitáit lássuk (Órigenész: *Comm. in Joh. 1,2*).

A zsidóság - Simon kifejezésével élve - ezentúl nem az „egyházban”, hanem az „egyház számára” maradt probléma.¹¹¹ Nem tekinthető véletlennek, hogy a zsidóellenes vitairódalom a *Barnabás-levél*lel és Pellai Arisztón dialógusával éppen ez idő tájt veszi kezdetét¹¹², s miközben a kereszténység erkölcsi és liturgikus tanításának jelentős részét a zsidóságtól veszi át¹¹³, a szakadás - doktrinális értelemben is - egyre mélyebbé válik.

Miközben a zsidó papság tiltotta a kereszténységgel folytatott vitát, a zsidók egy csoportja mégis kialakított egyfajta dialógust, amelyben a kereszténység kezdetben nem elsősorban mint teológiai probléma merült fel, hanem annak a szükséges és amúgy is tanulmányozandó kérdésnek a tárgyaként, hogy miként is kell a zsidóságnak őrizkednie a törvény áthágásától.¹¹⁴ Ez a dialógus - amelyről egyébként Kelszosznak nem volt nagy véleménye: „A keresztények és a zsidók a legegyszerűbb módon vitatkoznak egymással; Krisztussal kapcsolatos egymás elleni vitabeszédek nem különbek, mint a közmondásossá vált vita »A szamár árnyékáról«. A zsidók és keresztények egymás közötti nézeteltérése nem tartalmaz lényegi elemet, mert mindkét fél elhiszi: Isten jövendölte meg, hogy az emberi nemhez megváltó jön, és csak abban nem értenek egyet, hogy a megjövendölt eljött-e már,

¹¹¹ M. Simon: im. 91.

¹¹² A *Barnabás-levél* datálásáról ld: H. Windisch: „Barnabasbrief”, in: *Handbuch zum N. T.* Tübingen: 1908. 412. ; H. Lietzmann: *Geschichte der alten Kirche*. I. Berlin-Leipzig: 1935. 232. Ezek alapján a levél Hadrianus uralma alatt, inkább 135 után, mint ezelőtt keletkezett.

¹¹³ im. 234.

¹¹⁴ vö.: L. Goppelt: *Les origines de l'Eglise. Christianisme et judaïsme aux premiers siècles*. Paris: 1961. 148-149.

vagy sem” (Órigenész: *C. Cels. III,1.*) - voltaképpen nem is nagyon tekinthető dialógusnak, hiszen mindkét fél inkább csak azokat a kérdéseket érezte át, amelyek a saját hitvilágából érkeztek, s a felmerült kérdésekre jószerint önmaga adott választ. Még az sem tűnik valószínűtlennek, hogy az eleve dialógusként megírt művek szereplői, így például Jusztinosz *Dialógusának* zsidó Trüfónja is csak fiktív alakok¹¹⁵, akiknek a szerepe - mint Platón dialógusaiban Szókratész hallgatóságának - inkább csak az egyetértésre korlátozódik, s akiknek az ellenvetései hamar összeroppannak a vitapartner látványos cáfolatának súlya alatt.

Természetesen nincs okunk kizárni a valóságos vitákat sem, azokat a valóban létező tudós kontroverziákat, amelyekről a korabeli dokumentumok sora tanúskodik. Tertullianus beszámol olyan dialógusról, amelyen maga is részt vett (Tertullianus: *Adv. Jud. I.*), s Órigenész is utal zsidó írástudókkal való vitákra (Órigenész: *C. Cels. I,45.; 49.*). Talán éppen ezért lehetett többek számára rendkívül csábító az a szellemi kaland, amelynek során igyekeztek meghatározni a valóságos identitását azoknak a zsidó bölcseknek, akik a keresztényellenes érveknek mind Kelszosz vitáirátában, mind Jusztinosz *Dialógusában* hangot adtak.¹¹⁶ Függetlenül az ilyen kísérletek komolyságától, fontosabbnak tűnik a dialógusok zsidó szereplőinek érvelései és gondolatai mögött felsejlő szellemi tartás felvázolása, az a környezet, amelyből érkeztek, amelynek gondolkodását és szokásait kifejezésre juttatták. Vajon a zsidóság mely rétege, mely csoportja volt az, amely - olykor a tilalom ellenére - felvállalta a keresztényekkel való polémiát, s a több vonatkozásban is divergáló zsidó gondolkodáson és hitbeli elképzeléseken belül saját álláspontját kifejtve a kereszténység antijudaista érvelésének egyetlen céltáblájává vált? Vajon kik voltak azok - mint a viták egyedüli zsidó képviselői -, akikre a keresztények zsidóellenes támadása összpontosult, mialatt ellenük irányuló érvrendszerében a kereszténység az egész zsidóságot vélte megtámadottnak?

Josephus Flavius történeti munkáiban a palesztinai zsidók három csoportjáról beszél: a farizeusokról, a szadduceusokról és az esszéinusokról, de negyedikként megemlíti a zélótákat is (Josephus: *Ant. Jud. XIII,5,9.; XVIII,1,2-6.; De bell. Jud. II,8,2-14.*). Noha Josephus

¹¹⁵ Jusztinosz Trüfónjával kapcsolatosan ezt a fajta bizonytalanságot tükrözi a szakirodalom is. vö: N. Hyldahl: *Pihilosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins.* Kopenhagen: 1966. 96; J.C.M. Van Winden: *An early christian philosopher.* Leiden: 1971. 20-21. stb.

¹¹⁶ Így például Freimann mindkét mű szereplőjét valóságos létezőként írja le (M. Freimann: „Die Wortführer des Judentums in den ältesten Kontroversen zwischen Juden und Christen”, in: *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 1911. 556. skk.), vagy Archambault, aki egyenesen azonosítja Trüfónt a talmudbeli Tarphonnal (Justin Martyr: *Dialog avec Tryphon.* Paris: 1909. XCII.).

felosztása történetileg korrekt, s az olykor kétségtelenül szubjektív hangvételű megállapítások ellenére sincs okunk kételkedni a tabló átfogó igazságértékében, mégis tekintetbe lehet venni Simon véleményét, aki kissé sematikusnak találja a zsidó történetíró fenti csoportosítását.¹¹⁷

Izraelnek Josephus által felvázolt vallási arculata azonban már az első háború után megváltozott, a második háborút követően pedig lényegbe vágóan átrendeződött.¹¹⁸ Az esszénusok - helyzetükből, életmódjukból, felfogásukból következően - a judaizmus periferiájára szorultak, s a bekövetkezett tragikus eseményekben kevésbé voltak érintve és érdekelve. S miközben az esszénus irányzaton belül számtalan árnyalattal, tendenciával számolhatunk - a róluk szóló antik tudósítások a hellenista olvasóközönség számára leegyszerűsítve, inkább csupán a leglényegesebbnek vélt vonásokat megragadva mutatták be őket¹¹⁹ - nem mellékes aláhúzni azt, hogy azok a spekulációk, amelyek a kereszténységet az esszénus közösségből igyekeznek egyenesen levezetni vagy értelmezni - a legújabb irodalom tükrében -, legalábbis megkérdőjelezhetőek.¹²⁰

A 70-es és a 135-ös évek eseményei leginkább a zélótákat érintették: ők váltak az igazi legyőzöttekké. „Semmiféle halálnemtől nem rettennek vissza... csak ne kelljen senkit uruknak elismerniök” - írta róluk Josephus Flavius (*Ant. Jud. XVIII,1,6.*), s a tragikus kimenetelű második háború után sorsuk Róma kezében ekképp pecsételődött meg. Ami a szadduceusokat illeti, számukra a 70-es háború befejeződése gyakorlatilag a véget jelentette. A háború ténye a Rómával való megegyezésre irányuló politikájuk, az idegen uralommal szembeni lojalitás csődjét mutatta, s egyúttal már képtelenek voltak megállítani az egyre erőteljesebben és

¹¹⁷ M. Simon: im. 28.

¹¹⁸ A kérdés részletes tanulmányozásához lásd R. Leszinsky: *Die Sadduzaer*. Berlin: 1912; S. G. F. Brandon: *Jesus and the Zealots*. Manchester: 1967; R. Travers Herford: *The Pharisees*. London: 1924; Finkelstein: *The Pharisees*. Philadelphia: 1938; W. R. Farmer: *Maccabees, Zealots and Josephus*. New York: 1956; M. Simon: *Les sectes juives au temps de Jésus*. Paris: 1960; R. Meyer: *Tradition und Neuschöpfung im antiken Judentum dargestellt aus der Geschichte des Pharisäismus*. Berlin: 1965.

¹¹⁹ Josephus Flavius mellett lásd még: Plinius: *Hist. Nat. V,73.*; Euszebiosz: *Praep. Ev. 8,11.*; Hippolitosz: *Refut. IX,18,3.*; Porphüriosz: *De Abst. II,11.*

¹²⁰ Az esszénizmus és a kereszténység közvetlen kapcsolatát kérdőjelezi meg M. Simon – A. Benoit: im. 250; Ehhez a kérdéshez lásd F. C. Grant: *Antikes Judentum und das Neue Testament*. Frankfurt: 1962; G. Jeremias: *Der lehrer der Gerechtigkeit*. Göttingen: 1963; H. Braun: „Qumran und das Neue Testament. Ein Bericht über zehn Jahre Forschung”, in: *Theologische Rundschau* 1962. 97-234., 1963. 142-172; E. Stauffer: *Jesus und die Wüstengemeinde am Toten Meer*. Stuttgart: 1957; J. Daniélou: *Les manuscrits de la mer Morte et les origines du christianisme*. Paris: 1956; D. Howlett: *Les Esséniens et le christianisme*. Paris: 1957.

ellenállhatatlanabbul fellépő „harcos messianizmust”¹²¹, a számukra oly veszélyes apokaliptikus messiásvárást is. Hitük - amely minden mozzanatában szorosan kötődött a Templomhoz, az egyetlen szentélyhez - a Titus katonái által elpusztított Templommal együtt omlott össze. A Talmudban - ahol előszeretettel hasonlították őket a gyűlölt szamaritánusokhoz - már ők jelentették a par excellence eretnekséget.¹²²

A farizeusok helyzete azonban - lényegét tekintve - a fenti csoportoktól, irányzatoktól eltérő módon alakult. Bár az idegen uralomnak mindenkori ellenségei voltak, de ez az ellenségeskedés a mindennapi politika szintjén meglehetősen differenciált képet mutatott, s számos esetben a rugalmas alkalmazkodás stratégiájában jelent meg. A farizeusok, mivel az idegen fennhatóság magában rejtette vallásuk elnyomásának lehetőségét, a politikai függetlenség gondolatát csak mint hitük és vallásuk szabad gyakorlatának - legfőbb, bár nem egyetlen - eszközeként fogalmazták meg. Guignebert joggal emlékeztet arra, hogy a farizeusok, saját vallásukhoz való feltétel nélküli hűséggel, elkötelezettségükkel szinte minden esetben kiváltották az őszinte tiszteletet az idegenekből¹²³, s ha az ilyen idegen hatalom nem gátolta vallásuk szabad gyakorlatát, akkor - de csak akkor - elfogadhatóvá vált számukra a politikai alkalmazkodás alternatívája. Így, miközben egyesek közülük Izrael kiválasztottságának tételéből kiindulva elutasították az idegen elnyomást, az alávetettséget, s az idegennek való adófizetést (*Mt 22,17; Mk 12,14; Lk 20,22*), addig mások, éppen a szaduceus akaratszabadság tanításával szembeállított isteni gondviselés erőteljes hangsúlyozásával, abszolúttá tételével (Josephus: *Ant. Jud. XIII,5,9.; De bell. Jud. II,8,14.*) próbálták elfogadhatóvá tenni a római uralmat.

A fentieknek megfelelően a farizeusok habitusából következett az a korántsem egyértelmű álláspont, amelyet mindkét zsidó háborúval szemben kialakítottak. Idéztük már Jokhanan ben Zakkai esetét, aki az ostromlott városból elmenekülve magától Vespasianustól kapott engedélyt a jamniai rabbinikus iskola létrehozására (*B. Gittin 56 a-b*). S miközben egyesek - így R. Akiba mint a Bar Kochba-féle felkelés egyik vezetője - a vértanúhaláltól sem riadnak vissza (*B. Berakh. 61 b*), addig mások, például Jusztinosz Trüfónja, akit - mint majd látni fogjuk - joggal tekint az irodalom farizeusnak¹²⁴, a háború elől „Hellászba, előbb

¹²¹ M. Simon: im. 29.

¹²² M. J. Lagrange: *Le judaïsme avant Jésus-Christ*. Paris: 1931. 304-306.

¹²³ vö. Ch. Guignebert: *Le monde Juif vers le temps de Jesus*. Paris: 1935. 218.

¹²⁴ vö. Justyn Martyr: *Dialog avec Tryphon*. Paris: 1909. XCII. (Archambault bevezetője)

Korintusba, majd sokfelé” máshova menekült (Jusztinosz: *Dial. I,3.*).¹²⁵ Természetesen arról sem szabad elfelejtkeznünk, hogy míg a szadduceusok a Templomot tekintették a kultusz abszolút központjának, s így annak pusztulása egész további tevékenységüket lehetetlenné tette, addig a farizeusok számára az igazán lényeges dolog az Írás volt, s a templomi rítus csupán a törvény egyetlen aspektusát jelentette számukra. A farizeusok szemében a bölcsesség tradíciója a papi örökség fölé nőtt, s a Templom romba dőlésével kialakult új helyzethez ők tudtak a legkönnyebben alkalmazkodni. A katasztrófa szörnyű hírének hallatára Jokhanan a gyász jeleként megszagatta ruháját, de tanítványaihoz már ekképp fordult: „Hosszú ideje állt már a Templom, s benne az oltár, hogy előtte bocsánatot nyerjünk elkövetett bűneinkért. Mostantól ez lesz a terített asztal” (*B. Hagig 27 a; B. Berakh. 55 a*). Az oltárt, a terített asztalt ezek után a szegényeknek adott alamizsna fogja jelenteni. Törvénymagyarázatukban ettől kezdve a zsidóság legfontosabb feladatának nem a tradicionális kultusz ápolását tekintették, hanem a tanulás és a nem liturgikus törvények betartása mellett a különböző jótékony cselekedeteket, amelyek immár elsőbrendűekké váltak az áldozatnál. „A jótékonyosság - mondja Eleazár - nagyobb érték, mint valamennyi áldozat” (*B. Szukka 49; B. Berakh. 32 b*), s azok, akik gondosan tanulmányozzák a törvényt, felmentést kapnak mindenfajta templomi áldozat alól (*B. Menakh. 110 a*). S íme a tán legkifejezőbb - R Jehudának, a Misna atyjának tulajdonított - farizeusi alaptétel, amely egyszerre jelez bizonyos közömbösséget mind az eszkatologikus reményekre, mind a romba dőlt Szentélyre vonatkozóan, és ugyanakkor meghatározza a farizeusi eszme egyik leglényegesebb elemét, a tanulást: „Nem kell az iskolában megszakítani a tanítást, csupán azért, hogy újjáépítsük a Templomot” (*B. Sabb. 119 b*).

A háborúk előtt a szadduceusok a farizeusokról mint forradalmárokról beszéltek, akik a Tóra mellett a „szóbeli hagyomány alapján sok parancsot írtak elő a nép számára, amelyek nincsenek fölvéve Mózes törvénykönyvébe. A szadduceusok felekezete elveti ezeket a parancsokat, és azt állítja, hogy csak az érvényes, ami meg van írva a törvénykönyvben, az ősoktól megmaradt hagyomány azonban érvénytelen” (Josephus: *Ant. Jud. XIII,10,6.*). A szadduceus vádak között szerepelt, hogy a farizeusok a régi bibliai alapok közé idegen elemeket kevertek, mint például az angelológiát vagy a feltámadásról szóló tanítást. Ha túlzásnak is érezzük Lévy végső konklúzióját, miszerint a farizeusok szektájának eredetét

¹²⁵ Trüfön cselekedete korántsem tekinthető egyedinek, elszigeteltnek. A Bar Kochba-féle felkelés rabbinikus elutasításáról lásd M. J. Lagrange: *Le Messianisme chez les Juifs*. Paris: 1909. 316-317; uő: *Le judaïsme avant Jésus-Christ*. im. 272.

Palesztinán kívül kell keresnünk, abban igaza lehet, hogy „a farizeusok az alexandriai hellenizálódott zsidóság palesztinai tanítványai”, akik „kibékítették Mózeszt Püthagorasszal vagy Platónnal”.¹²⁶ Azonban éppen a doktrinális szabadossággal, az idegen tanok felkarolásával, a hellenista hatások felvállalásával, az ortodox részről neológiával vádolt farizeusok voltak egyedül képesek a nemzeti összeomlás pillanatában a zsidó hitvilágnak új keretet adni, a hívők számára a legrettenetesebb napokban perspektívát nyújtani, s - a liturgikus gyakorlat terén a lerombolt Templom helyett a zsinagógát téve meg új centrummá - a vallásos élet folytonosságát biztosítani. Miközben az ellenfelek, a különböző rivális irányzatok képtelenek voltak hatékonyan alkalmazkodni az új körülményekhez, ami közvetlenül el is vezetett ezek megsemmisüléséhez, addig a farizeusok a rájuk kényszerített politikai kompromisszumokat is elfogadva élet- és alkalmazkodóképességüket bizonyították. Noha tudjuk azt, hogy a római uralmat ők is nehezen viselték, s ezért nap mint nap imával fordultak az Örökkévalóhoz, hogy vessen véget a császárság idegen hatalmának,¹²⁷ mégis közülük sokan voltak képesek megteremteni a Rómával való egyetértés látszatát, vagy olykor valóságát. A már többször is említett Jokhanan ben Zakkai mellett utalhatunk I. R. Jehuda és Antonius barátságára; „Antonius” pedig nem volt más, mint Caracalla, a császár.¹²⁸

Józan politikai megfontolások eredményeként változik a viszonyuk a pogánysághoz, s a kezdeti fenntartásokat fokozatosan a békülékenység, a közeledés szelleme váltja fel. Jokhanan ben Zakkai mindenkinek előre köszön a piacon, függetlenül a másik származásától, vallásától (*B. Berakh. 17 a*); a Gamaliel családnak szigorú elve volt a szegény, rászoruló pogányok támogatása, annak ellenére, hogy azok saját isteneiket imádták (*J. Gittin V,9; B. Gittin 61 a*), R. Gamalielt még az sem zavarta, hogy pogány szobrok díszítették a zsinagógát (*J. Ab. Zara III,4*); I. Jehuda nagy örömmel vetette bele magát a görög nyelv tanulmányozásába (*B. Szota 49 b; Bab. Kamma 82 b, 83 a*); s II. Jehuda a szephoriszi szanhedrint áthelyezte Tibériászba, ebbe a pogányok lakta városba, s maga is római módon élt és tevékenykedett.¹²⁹ Azaz az intranzigenciát, az izolálódást - még ha jól felfogott politikai érdekekről volt is szó - lassan felváltotta egyfajta tolerancia, a „másikhoz” való közeledés szándéka.

¹²⁶ I. Lévy: *La Légende de Pythagore de Grece en Palestine*. Paris: 1927. 342.

¹²⁷ vö. J. Bonsirven: *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*. II. Paris: 1935. 146.

¹²⁸ vö. M. Mieses: „Les juifs et les établissements puniques en Afrique du Nord”, in: *Revue des Etudes Juives*, 1932/93. 148.

¹²⁹ vö. M. Simon: *im.* 49.

Josephus - aki maga is a farizeus irányzathoz tartozott, s amelyről megjegyzi, hogy „sok tekintetben hasonlít a görög sztoikus filozófiához”¹³⁰ - igazi farizeusi szellemben interpretálja Mózes: „Hogy miként vélekedett törvényhozónk az idegenek iránti méltányos viselkedésről, ugyancsak érdemes számba venni. Ki fog derülni, hogy a lehető legjobban gondoskodott arról, hogy saját szokásaink meg ne romoljanak, mi magunk azonban ne sajnáljuk másokkal megosztani saját életelveinket. Akik elhatározzák, hogy a mieinkkel azonos törvények alatt akarnak élni, azokat törvényünk szívesen fogadja be, mert a népünkhöz való tartozást nem kizárólag a származástól, hanem a szabadon választott életmódtól is függővé teszi” (Josephus: *C. Ap. II,28.*).

Az a kép, amelyet a farizeusokról az evangélisták elfogult beállítása következtében mind a mai napig őriz a köztudat, csak azokat a visszatetszést keltő jellemvonásokat tartalmazza, amelyekkel a kereszténység saját ellenfeleinek lejáratására törekedett. Ezt a portrét tehát fenntartásokkal kell kezelnünk.¹³¹ Természetes, hogy abban a korban, az evangéliumok szerkesztésének idején az a palesztinai törvénytudó, aki képes volt túlélni a katasztrófák egymásutánját, akin megtört minden propaganda, s aki ezzel még a külvilág bizonyos tiszteletét is kivívta, a kereszténység ingerült csalódásával találkozik. Maga a Talmud is felosztja a farizeusokat igazakra és hamisakra (*J. Berakh. IX,6*)¹³², de az már a kereszténység egyoldalú beállításának eredménye, hogy a farizeus név egyenlővé vált a képmutatással és a kazuisztikával.

Minden bizonnyal a farizeusoknak ez a hagyományos - helyesebben: hagyományosan félremagyarázott - képe mondatta Freimann-nal azt, hogy a keresztényekkel folytatott polémia zsidó résztvevői nem a farizeusok, hanem a diaszpóra hellenizálódott szellemű zsidóságának képviselői voltak.¹³³ A farizeizmus túl szűk értelmezése mondatja vele azt, hogy a kereszténységgel szembeni igazi ellenállás a diaszpórában szerveződött. A Kelszosz művében szereplő zsidó - akár valóságosan létező, akár csak mint egy bizonyos típus modellje - valóban lehetne hellenista, az alexandriai hagyományokhoz kötődő vitázó, akinek logosz értelmezése (Órigenész: *C. Cels. II,31.*) kétségtelenül Philón tanításával rokonítható.¹³⁴ Érvelése során egy sor, a görög mitológiából felhozott példával igyekszik bizonyítani a

¹³⁰ Josephus: *Vita*, 2.

¹³¹ lásd ebből a szempontból T. Herford munkáit, továbbá E. Schürer: im. II. 447; J. Bonsirven: im. I. 45; Ch. Guignebert: im. 210.

¹³² vö. J. Klausner: *Jézus és kora*. Budapest: 1946. 326-336.

¹³³ vö. M. Freimann: im. 556. skk.

¹³⁴ Philón logosz-elméletének jó összefoglalását lásd E. Bréhier: im. 83-111.

keresztény tanítás pusztá epigon-jellegét, s olyan otthonosan mozog a régi mítoszok világában, hogy maga Órigenész is meglepődik és úgy véli: Kelszosz szereplője nem lehet más, csak irodalmi fikció (Órigenész: *C. Cels. I,42.; I,67.; II,34.; II,55.*). Freimann Órigenész csodálkozását azzal magyarázza, hogy az egyházatya korában, a III. században a judaizmus és a görög kultúra fokozódó elválása következtében a Philón szellemi gyermekének tekinthető hellenista zsidót (aki, mint ilyen, Kelszosz és Jusztinosz művében valóságos figuraként jelenik meg) felváltja a törvény értelmezésébe visszahúzódó, a külvilág vad ellenségévé váló farizeus. Ha most eltekintünk attól, hogy Trüfón hellenizmusa enyhén szólva nehezen bizonyítható - ami például a hiposztázist illeti, Jusztinosz vitapartnere a mámbrei látomás három férfi alakját angyaloknak tekinti (Jusztinosz: *Dial. LVI,5.*) -, Freimann érvelésében akkor is kifogásolható az a törekvés, amely a farizeusokat csupán törvényértelmezőkké szeretné leegyszerűsíteni. Az evangélium is elismeri prozelitizmusukat (*Mt 23,15*), arra irányuló buzgalmukat, hogy minél több hívet szerezzenek maguknak. Az ortodoxia immár egyedüli őreiként élesen reagáltak minden olyan eretnekségre - így a kereszténység igyekezetére -, amely a törvény elutasításának szándékával állt elő. Az evangéliumokban is tükröződik, hogy a kereszténység első nagy ellenfelei a farizeusok voltak, akik - mint ismeretes - a Talmud lapjain polemizáltak velük. A farizeizmus és a hellén judaizmus fokozatosan összekeveredett, s homogenitásukat a kölcsönhatás következtében mindinkább elveszítették. Harnack okkal írja, hogy Jeruzsálem pusztulása után már nem a diaszpóra, hanem a palesztinai zsidóság veszi fel a harcot a kereszténységgel szemben.¹³⁵ S valóban, a továbbiak során már nem a - jóval sebezhetőbbé vált - hellén judaizmus lépett fel a keresztény támadásokkal szemben; ez annál is kevésbé vált lehetségessé, mivel a talmudikus rabbinizmus a diaszpórára is kiterjesztette hatását, s mivel az itteni zsidók és prozeliták nem csekély része kereszténnyé vált. A diaszpóra zsidósága¹³⁶ amúgy is közelebb állt a kereszténységhez, hiszen az egyház tőlük kölcsönözhetette „a Szentírás allegorikus értelmezésének módszerét, a fordítást, amelyre támaszkodhatott, s magát a hiposztázis elvét is, amely majd oly fontos szerephez jut a keresztény teológián belül.”¹³⁷

¹³⁵ A. Harnack: *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*. II. Leipzig: 1897-1904. 58.

¹³⁶ A. Causse: *Les dispersés d'Israel. Les origines de la Diaspora et son rôle dans la formation du judaïsme*. Paris: 1929; H. Thyen: *Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie*. Göttingen: 1955.

¹³⁷ M. Simon: im. 210; Ehhez lásd még: K. Hoheisel: *Das antike Judentum in Christlicher Sicht. Ein Beitrag zur neueren Forschungsgeschichte*. Wiesbaden: 1978.

Persze könnyű lehetne a Talmud keresztényellenes soraira hivatkozva¹³⁸ feleslegesen túlméretezettnek minősíteni az imént tárgyalt kérdést, s a talmudista rabbinizmus vitázó kedve láttán eleve a farizeusokban látni meg a dialógus zsidó résztvevőit. Csakhogy ha tudomásul vesszük, hogy a talmudi írásokból maga a keresztény fogalom hiányzik (s szempontunk szerint most mellékes, vajon egyszerű negligálásról, vagy későbbi szándékos átdolgozásról van-e szó), továbbá, ha szem előtt tartjuk a keresztényekről szóló helyek korántsem kizárható utólagos átfogalmazását, esetleges elhomályosítását, a fenti kijelentés már aligha tekinthető megalapozottnak.

A Talmud idevágó kulcsszava a többes számú „minim” szó [egyreszben: „min”=faj(ta), nemzetség], amely eredetileg az elkülönülőkre, a deviánsokra vonatkozott, azokra, akik letérve az igaz útról, létrehoztak egy, az ortodoxián kívül álló csoportot, szektát, de a későbbiekben már ezt a terminust használták minden, a zsidó gondolkodástól és gyakorlattól eltérőre egyaránt. Friedländer szerint a talmudi „minim” zsidó gnosztikusokat jelöl, s elutasítja azt, hogy zsidó-keresztényeket lássunk bennük¹³⁹, Herford - ezzel szemben - zsidó-keresztényeknek mondja őket¹⁴⁰, végül Strack közbülső megoldásként mindkettőt elképzelhetőnek tartja.¹⁴¹

Jeromos, aki meglehetősen járatosan mozgott a judaizmus területén, egy helyen megemlékezik a „haeresis Minaeorum”-ról (Jeromos: *Epist. ad Aug. 112,13.*), amiből könnyen következtethetnénk arra, hogy a fogalom egy konkrét, jól körülhatárolható szektára vonatkozik. De nem szabad elfelejtenünk, hogy Jeromos a zsidó eretnekek nagy részével nem is törődve csak azon csoportokkal foglalkozik, amelyek a zsidóság és a kereszténység szellemi határvidékén foglaltak helyet, s tudva, hogy a zsidók rájuk (is) használják a fenti fogalmat, maga is erre szűkítette le annak feltétlenül tágabb, átfogóbb jelentését. A „minim” szó jelentése valójában tehát oly széles, hogy végeredményben Simonnak kell igazat adnunk, aki gnosztikusokra és zsidó-keresztényekre egyaránt használt címkének tartja azt¹⁴², s ilyenformán csak konkrét szövegelemzések deríthetik ki a terminus pontos referenciáját. S ha

¹³⁸ A Talmud és a kereszténység kapcsolatához lásd R. Travers Herford: *Christianity in Talmud and Midrash*. London: 1903; D. Daube: *The New Testament and Rabbinic Judaism*. London: 1956; H. Laible: *Jesus Christus im Talmud*. Leipzig: 1900; A. Lukyn Williams: *Talmudic Judaism and Christianity*. London: 1923; W. O. E. Oesterley – H. Loewe – E. I. J. Rosenthal: *Judaism and Christianity*. New York: 1937.

¹³⁹ M. Friedländer: *Der vorchristliche jüdische Gnostizismus*. Göttingen: 1898.

¹⁴⁰ R. Travers Herford: im.

¹⁴¹ H. Strack: *Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben*. Leipzig: 1910.

¹⁴² M. Simon: im. 218.

a zsidók a keresztényeket renegátoknak tekintették, olyanoknak, akik elszakadva hitüktől, annak árulóivá váltak, nem elképzelhetetlen, hogy magára a pogánykereszténységre is alkalmazták a „minim” kifejezést.

Strack egy sor olyan talmudi elbeszélést gyűjtött össze, amelyekben minden kétséget kizáróan keresztényekre vonatkozik a „minim” fogalma.¹⁴³ A Jezsua ben Pantera - azaz a talmudi szóhasználat szerint Jézus - nevében gyógyító „min”-t el kell utasítani, mert „a »minim«-mel nem szabad semmiféle kapcsolatot fenntartani, nem szabad közreműködésüket igénybe venni a gyógyuláshoz, csak azért, hogy általuk nyerjünk még egy órát az élettől” (*B. Ab. Zara 27 b*). A kígyó marása kisebb szerencsétlenség, mint a Jezsua ben Panterára hivatkozó orvos közelsége (*T. Hull. II,22-23; J. Sabb XIV,4; J. Ab. Zara II,2*), s aki szóba áll Jezsua ben Pantera tanításának közvetítőjével, azt méltán fogja a sors csapásokkal büntetni (*T. Hull. II,24; B. Ab. Zara 16 b-17 a*), mivel nem az ősi előírásnak megfelelően cselekedett: „Tartsd utadat mindig távol tőle, háza ajtajához közel sose kerülj!” (*Péld 5,8*). Nem lehet kétséges, hogy a fenti történetek „min”-je keresztény, akinek pusztá jelenléte is veszélyt jelenthet az ortodoxiára, s akitől a rabbinikus irodalom óva intette az igaz zsidót. Természetesen a Traianus alatti palesztinai keresztényüldözések - amelyekről Euszebiosz számol be krónikájában (Euszebiosz: *Hiszt. Ekkl. III,32.*) - politikai felhangot is adtak a „távoltartás” ideológiájának, hiszen, ahogy egykor, a zsidóüldözések idején a kereszténység igyekezett távol tartani magát az eseményektől, most a zsidóság törekedett Róma iránti szolidaritását kifejezésre juttatni. Ezt a politikai indíttatású keresztényellenességet veti Jusztinosz a zsidók szemére (Jusztinosz: *Dial. XVI,4; XVII,1.*), és ez az, ami rendületlenül vissza-visszatér a vértanúakták szövegeiben is (pl. Szent Polükarposz vértanúsága, 12,2.; 13,1.; vagy a későbbi időkből Szent Bonosus és Maximilianus szenvedése, 2.).

De természetesen a zsidóság nem mondhatott le teljes egészében a polémiáról, arról, hogy saját hitelveit megvédje a legveszélyesebb ellenfél támadásaitól, s a tiltások ellenére sor került a kapcsolatfelvétel különböző módjaira.

Rendkívül érdekes az a talmudi elbeszélés (a jelenet Caesareában játszódik), ahol arról értesülünk, hogy R. Safrát a „minim” egy csoportja arra kérte, magyarázza meg nekik Ámosz könyvének azt a részét, amely így hangzik: „A föld nemzetségei közül nem ismertem mást, csak titeket, ezért megtorlom rajtatok minden gonoszságokat.” (*Ám 3,2*). A rabbinak szegezett kérdés ez volt: „Hogyan lehetséges az, hogy ha néhányan felfingerelték az Urat, most haragját még azokra is kiterjeszti, akik rendületlenül félik őt?” A felvetett problémával Safrá

¹⁴³ H. Strack: im. 50-56.

képtelen volt megbirkózni, amiért azon nyomban a „minim” gúnyolódásának céltáblájává vált. A kínos helyzetet a helyszínre érkező palesztinai R. Abbahu oldotta meg, aki társát az alábbi szavakkal menti ki: „Nekünk, akik gyakori kapcsolatban állunk veletek, szükséges alaposan tanulmányoznunk az Írást. Ő (ti. Safra) azonban babiloni lévén, inkább a szóbeli hagyományokban jártas, és kevésbé az írottban” (*B. Ab. Zara 4. a*).¹⁴⁴

A történet több szempontból is fontos tanulságokkal szolgál. Mindenekelőtt megerősíti az egyházatyák azon szövegeit, amelyek keresztény szerzőknek rabbikkal való konzultációiról számolnak be a bibliai exegézis tárgykörét illetően. Tudunk például Jeromos exegetikai tanulmányairól Betlehemben egy bizonyos Bar Khamina rabbi mellett, s lydiai stúdiumairól is, ahol igencsak borsos áron vette óráit (Jeromos: *Praef. in Job. 1.*; vö. *Epist. 18, 10.*; *125. 12.*; *Comm. ad Habac. 2, 15.*). Valószínűsíthető, hogy Órigenész és Euszebiosz is zsidó mesterektől sajátíthatták el hebraista ismereteiket, s értesülhetünk olyan fordítási problémákról, amelyekről a keresztények szintén rabbik véleményét kérték ki.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Arról, hogy Babilonban mennyire más volt a zsidóság helyzete, a Talmud több helyen és több vonatkozásban is beszámol. A pogányokkal való barátság (*Sanh. 96 a*; *Berakh. 46 b*; *Ab. Zara 72 a*), a sok prozelita (*Kidd. 72 a*), akik még a papi családok leányaival is házasságot köthetnek (*Kidd. 73 a*), az egymástól való tanulás (*Sabb. 75 a-129 a*), a közös étkezés, vendégség (*Béc. 21 b*) nem volt egyedülálló jelenség. Miközben Palesztinában a zsidó adóterhek növekedése miatt a szülők kénytelenek voltak gyermekeiket rabszolgának eladni (*J. Pesz. 31 b*), addig Babilonban a zsidó bölcsek teljes adómentességet élvezhettek (*Bab. bat 8 a*). A zsidó szerzők, akik közül többen bejáratosak voltak az udvarba (*Zeb. 19 a*), többször is dicsérik a perzsák erkölceit (*Berakh. 8 a*; *46 a*). Előfordult, hogy a zsidók a hadsereg ellátása érdekében még szombaton is elvégeztek bizonyos munkákat (*Sabb. 147 b*). A zsidók Babilonban a pogány világtól való elszigetelődés tilalmát nem is vették oly komolyan (*Ab. Zara 8 a*), s így nem túlzás azt állítani, hogy az V. századig Babilonban a zsidók és a perzsák a szó szoros értelmében együtt éltek.

¹⁴⁵ vö. Augustinus és Jeromos levelezését: *Epist. 71, 5*; *75, 22*. A *Pesitta* ótestamentumi részének fordításánál is feltételezhető zsidókkal való együttműködés. vö. A. Baumstark: *Geschichte der syrischen Literatur*. Bonn: 1922. 18. Órigenész esetében a zsidó mesterekkel való kapcsolat mindenesetre elég homályos kérdés. Bár tudjuk, hogy Órigenésznek voltak ismeretei a héber nyelvről (Euszebiosz: *Hiszt. ekkl. VI, 16, 1.*), amelyre a *Hexapla* elkészítéséhez és egzegetikai munkáihoz szüksége volt, nem igazolható, hogy ez tanító által vezetett módszeres hebraisztikai tanulmányokat jelentett volna. Jeromos arról ír, hogy Órigenész „a héber nyelvvel korá és származása ellenére saját természetét nevelte” (*De vir. ill. LIV.*). Nem szabad félreérteni Órigenésznek a „zsidó mesteréről” szóló megjegyzését sem (*De pr. I, 3, 4.*), akinek véleményére annak során hivatkozik, amikor a két szeráfot (*Iz 6, 3*) allegorizáló módon a Fiúval és a Szentlélekkel azonosítja. Tudjuk ugyanis, hogy alexandriai Philón az egyik munkájában (*De fuga et inventione, 100*) a 2 Móz 25, 18-ban szereplő két kerubot - allegorizálva - Isten két erejeként értelmezi. Így Órigenész említett utalása nagy valószínűséggel az általa jól ismert Philónra mint korábban élt zsidó gondolkodóra vonatkozik.

Másrésről a fenti talmudi szöveg egyértelművé teszi, hogy a babiloni rabbikkal szemben Palesztinában a törvénytudó úgyszólván állandó kapcsolatban állt a keresztényekkel, s a viták hevessege és súlya megkövetelte tőle a szöveg maximális ismeretét, pontos értelmezését és nyelvi, fordítási ügyekben való jártasságát.

A Talmudból is kiolvasható vitákon három alapvető probléma húzódik végig, úgymint Izrael kiválasztottságának, a törvény hatályának kérdése, valamint a monoteizmus és a krisztológia összefüggéséből eredő nehézségek.

A keresztény egyház küldetéstudata Izrael kiválasztottságának, isteni elhivatottságának hitét kérdőjelezte meg, s az „aki a hitből él, az Ábrahám fia” (*Gal 3,7*) páli tanítását továbbgondolva úgyszólván toposszá vált a kereszténységben belül az a gondolat, hogy az igazi zsidók, s az igazi Izrael maga a kereszténység (Jusztinosz: *Dial. XI,5.*), amely egyedül képes továbbvinni az örökséget, vagy - mint Euszebiosznál - az ószövetségi kor vallásos, erényes zsidói valójában keresztényeknek tekinthetők: „Ha tehát valaki mindezeket, akik igazságosságuk miatt kitűntek, kezdve Ábrahámtól egészen az első emberig - ha nem is név szerint, de valójában mégis - keresztényeknek nevezné, nem járna messze az igazságtól” (Euszebiosz: *Hiszt. Ekk. I,4,6.*).¹⁴⁶ A Talmud, amely nem egy helyen utasította vissza a kereszténységnek az örökségre vonatkozó elképzeléseit, látván a pogányok körében folytatott keresztény missziók sikereit, arra törekedett, hogy az egész birodalomra rázúduló, előre megjövendőlt szerencsétlenségként írja le őket: „Amikor a Messiás már időben közeli lesz - mondja R.Eliézer - az arcátlanság eluralkodik, s a földön elszaporodik az eretnokség” (*M. Szota IX,15.*). De ugyanilyen félreérthetetlen az a hely, ahol a Gehenna két gyermekének, a „minim”-nek és a császárságnak a szimbiózisáról olvashatunk (*B. Ab. Zara 17 a*).

Ugyancsak egészen világos az a talmudi példázat, amely az alábbiakat mondja el: „Ézsau, a gonosz, fogta a tállitot és helyet foglalt az igazak között a mennyekben. És a Szent kiragadta közülük és kitesztotta onnan” (*J. Nedar. III,10.*). Ézsau, aki a Talmudban a rossz szinonimája, s mint ilyen, gyakori elnevezése a keresztény császárságnak, a tállitot, az imakendőt, a zsidó kultusz szimbólumát magához véve az örökséget kisajátító, az önmagát igaz Izraelnek tekintő keresztény egyház allegóriája. Már Tertullianus *Mózes első könyvének* nevezetes sorait - „Két nép van a méhedben, méhedből két törzs válik el: az egyik törzs legyőzi a másikat és az idősebb szolgálni fog a fiatalabbnak” (*I Móz 25,23*) - Ézsau és Jákob példájára hivatkozva akképp értelmezte, hogy „az első, az idősebb nép, a zsidóság, szolgálja

¹⁴⁶ „Így azok, akik bár korábban születtek, de nem az Értelme szerint éltek, hasznavehetetlenek voltak, Krisztusnak ellenségei, és az értelem szerint élőknek gyilkosai; míg azok, akik az Értelmet követve éltek, keresztény módon éltek rendületlenül, félelmet megvetve.” (Jusztinosz: *I. Apol. XLVI.*)

lesz a fiatalabbnak, a kereszténységnek, amely az idősebb fölé emelkedik” (Tertullianus: *Adv. Jud. I.*). Noha Tertullianus okoskodása nem kifogástalan - hiszen mindössze arról az apróságról látszik elfelejtkezni, hogy Jákob éppen a fiatalabb, a kiválasztott nép, a zsidóság ősatyja, aki nevét is Izraelre változtatta át, míg az idősebb Ézsau, „akinek neve Edom” (1 Móz 36,1), kizáratott az örökségből - mégis a keresztények körében nagyon gyakran visszatérő érvvé lépett elő,¹⁴⁷ amely még Szent Ágoston körültekintőbb értelmezése után is meglehetősen kétes maradt (Augustinus: *Epist. 196,3,13.*). Az idézett talmudi rész, árulkodva a zsidó-keresztény vita jellegéről, az eredeti kontextusra igyekszik ráterelni a kereszténység figyelmét. Válaszként a pogány-kereszténység üdvtörténeti elhivatottságára a rabbik kihangsúlyozták azt, hogy az örökkévaló nem szűnt meg szeretni népét, Izraelt (*P. ex B. Joma. 56 b; B. Ab. Zara 4 a; B. Pesz. 85 b; B. Taan. 3 b; 20 a; B. Sat 38 b; B. Jebam. 102 b*),¹⁴⁸ s a zsidóság szétszóródása, Jeruzsálem rombadőlése csak ideiglenes: Izrael az olajfához hasonlóan soha nem veszíti el zöldellő levélzetét, soha nem szűnik meg, sem most, sem a jövőben (*B. Menakh. 53 b*).¹⁴⁹

A zsidók törvénye, a régi szövetség Jézus fellépésétől kezdve - állítja a keresztény egyház - elavult, elveszítette érvényét, míg a most megkötött szövetség, Isten új szövetsége általános, egyetemes, s nem egy nép kizárólagos tulajdona. Jusztinosz Trüfónnak, zsidó beszélgetőtársának mindezt így adja tudtára: „Most tehát... eljött a legtökéletesebb törvény, a legsajátosabb szövetség mindenkivel, és ezt most már minden embernek meg kell tartania, aki Istentől el akarja nyerni az örökséget. A Hórebnél kihirdetett törvény már elévült, és csak a tiétek, ez pedig egyszerűen mindenkié. Ha pedig törvényt hoznak a másik törvény ellenére, akkor az előbbi érvényét veszti, ugyanúgy a később kötött szövetség a korábbi hatálytalanítja” (Jusztinosz: *Dial. XI,2.*).¹⁵⁰ Annak legátfogóbb igazolása, hogy „megszűntek a mózesi törvény előírásai és előképszerű szertartásai” (Szókratész: *Hiszt. Ekk. V,22.*), a keresztény gondolkodáson belül a IV. századi Afrahat nevéhez fűződik. Afrahat először Istennek Ádámmal, mint az emberiség ősapjával kötött szövetségről beszél, amelyet a Noéval kötött, a szivárvány jelében megjelenő szövetség követ, majd az Ábrahámval megkötött szövetség, amely a körülmetélkedés jelében pecsételődt meg. De az ezt követő mózesi

¹⁴⁷ vö. Cyprianus: *Test. 1,19.*; Ireneusz: *Adv. Haer. 4,21, 2.*; Commodianus: *Carm. apol. 189.*; 251. stb.- Augustinus: *Adv. Jud. 7,9.*; *De civ. Dei, 16,35.*; *In Ps. 46,6.*; 77,9.; 118,5,3.; *Serm. 5, 4.*; 122,4

¹⁴⁸ vö. W. Bacher: *Die Agada der Tannaiten*. Strasbourg: 1984. 82; A. Marmorstein: „Judaism and Christianity in the Middle of the Third Century”, in: *Hebrew Union College Annual*, 1935. 225. skk.

¹⁴⁹ Izrael örök küldetéséről lásd H. J. Schoeps: *Agadisches zur Auserwählung Israels*. Uppsala: 1942.

¹⁵⁰ Jusztinosznál lásd még *Dial. XII,2-3.*; *XXII,3.*

szövetség is csak időleges, a korábbiakhoz hasonlóan ez sem örökkévaló, hiszen ezt fogja felváltani Isten ötödik és egyben végleges szövetsége (Afrahat: *Hom. 11,11.*), „a szabadság tökéletes törvénye” (*Jak 1,25*), amely többé már „nem kényszerű iga” (*Barnabás levele, 2,6.*). A keresztény érvek közé tartozott, hogy a pátriárkák, Isten kiválasztottjai mindenfajta szabály nélkül éltek, és - Ábrahám előtt - a körülmétkedést sem ismerték.¹⁵¹ A törvényeket a nép keményszívúsága tette elkerülhetetlenné, s ilyen értelemben a törvény az elkövetett vétkekért, például az aranyborjú imádásáért kijáró büntetés legfontosabb eszközévé vált: „Ahogy Ábrahámmal kezdődik a körülmétkedés, és Mózes a szombat, az áldozatok és a felajánlások, és az ünnepek... Isten mindezeket népetek keményszívúsága miatt rendelte el; úgy meg is kell szünni ezeknek az Atya akaratából azzal, aki Ábrahám nemzetségéből, Juda törzséből, Dávid leszármazottjaként a Szűztől született Isten fia, a Krisztus; ő az örök törvény, az új szövetség” (Jusztinosz: *Dial. XLIII,1.*).¹⁵²

A zsidók szemében a rituális előírások - a keresztény vitázók állításával ellentétben - nem büntetések, s Istennek nem a haragját, hanem népe iránti szeretetét fejezik ki (*Ab. Nath. 141; M. Makk. III,16; B. Menakh. 43 b; T. Berakh. 1; B. Sabb.130 a*). A törvények az Örökkévaló gondoskodásáról tanúskodnak, s az általa előírt vallási parancsok betartása mindenki számára örömet jelent és nem bánatot: ha valaki megismeri azokat, soha nem telik be velük (*Pesz. 220 b; Midr. Lev. 27,6*). Ábrahám igazi nagyságát az a tény is jelzi, hogy jóval a törvény megszületése előtt mintegy előre látta annak szabályait, s viselkedésével, magatartásával a későbbi törvény előírásainak tökéletesen megfelelt (*Pesz. 116 b ; 117 a*). Így tehát ezek a törvények soha nem avulnak el, mert soha nem is avulhatnak el, s noha a szövetséget Izrael vétkei miatt olykor valóban fel kellett bontani, de sohasem végérvényes módon (*Tanh. 5,49.*). A rabbik - akik egyébként három egymást követő szövetséget különítettek el: úgymint az Egyiptomból való kivonulását, a sínai-hegyi szövetséget és az aranyborjú elpusztítása utáni újabb szövetségekötést - nem győzték hangsúlyozni, hogy a bűnbeesést azonnal követte az ígért földjének elfoglalása, az isteni kegyelemben való hazatérés.

Ziegler az első kontroverziák egyikét látja abban a vitában, amely II. R. Gamaliel és egy „min” között bontakozott ki 95-ben, Gamaliel római utazása során.¹⁵³ Gamaliel azon

¹⁵¹ vö. *Barnabás levele 9,6.*; Jusztinosz: *Dial. XIX,4.; XXIII,5.; XLVI,3.; XCII,2-3.*; Órigenész: *C.Cels. I,22.; V,41.*; Ambrosius: *Epist. 71,5-6.* stb.

¹⁵² Jusztinosznál lásd még: *Dial. XLV,3.; XLVI,5*

¹⁵³ I. Ziegler: *Der Kampf zwischen Judentum und Christentum in der ersten drei christlichen Jahrhunderten.* Berlin: 1907. 60.

állítására, hogy az Isten soha nem kerül ellentmondásba a saját maga által hozott törvényekkel, a „min” azt kérdezte, miért nem tartja meg Isten a szombatot. Gamaliel így válaszolt: sábbát napján az ember is mozoghat lakhelyén, s mivel Isten lakhelye az egész világ, így a mindenséget irányító és fenntartó tevékenysége nem áll ellentmondásban rendelkezésével (*T. Ab. Zara 67; B. Ab. Zara 3 b; J. Roshas. Hasch. I,3.*)

Istennek a zsidóság iránt táplált szeretetét, a keresztényektől való féltő óvását mi sem jelzi jobban, mint az, hogy Mózes a számára ugyancsak kinyilatkoztatott Misnát is le akarta jegyezni, de az Úr, tudván, hogy a Tórát egy napon le fogják fordítani, nem engedte meg azt Mózesnek, így akadályozva meg a Misnának más népek általi kisajátítását. A Misnát tehát egyedül csak Isten igaz népe birtokolhatja (*Pesz. 14 b; B. Berakh. 5 a; Pea II,6.*).¹⁵⁴

Ámbár nem minden esetben van a „minim” megnevezve, mégis amikor a rabbik arra figyelmeztetnek, hogy Istennek nincs fia, akkor világos, hogy ezek a megjegyzések a keresztény dogmára vonatkoznak (*J. Sabb. VI,10; Midr. Ex. 20,2.*).¹⁵⁵ Istennek nincs fia, de ha lenne, az, aki Izsákot sem engedte elpusztítani, hogyan tűrné saját fiának halálát?¹⁵⁶ Egy másik helyen értesülhetünk az Úrnak Ábrahámhoz intézett szavairól: „Amikor majd a fiaid bűnbe esnek, ki fogok közülük választani egyet, azt, aki képes lesz arra, hogy igazságos büntetéssel fékezze meg őket, aki azt fogja mondani nekik, hogy »elég«, s azt, aki megváltja bűneiket” (*Midr.Cant. I,14.*). A gondolat keresztényellenes éle magától értetődő, hiszen miközben Krisztus megváltó halálának keresztény dogmáját elutasítják, azalatt hangsúlyozzák, hogy csak egy hithű zsidó ember, Isten kiválasztottja lehet a Megváltó. Míg az emberek közé már egyszer eljött keresztény Messiás megváltó halála spirituális, s királysága nem evilági, addig a zsidók Messiása - halandóként - a béke királya, a földi békességet, az anyagi jólétet hozza magával. A kereszténység messiási eszméjével szemben, amely inkább a láthatatlanság birodalmában, a lélek világában, a spiritualitás szintjén valósul meg, a zsidók Messiása a történelemben érkezik meg, s a megváltás látható lesz, nyilvános, s a történelem színterén lejátszódó. A messiási korban az egész emberiség zsidóvá válik,

¹⁵⁴ vö. im. 70.

¹⁵⁵ vö. Órigenész: *C.Cels. I,29.* lásd még H. Strack: im. 76. Szinte teljesen érthetetlen, hogy G. Hoennicke: *Das Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert* c. művében (Berlin: 1908. 398.) miért állítja azt, hogy a talmudbeli keresztényellenes megállapítások között nem szerepel semmi olyan, ami Jézus személyére vagy a krisztológia tételére vonatkozna.

¹⁵⁶ J. Bergmann: *Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter.* Berlin: 1908. 83. vö. még Tertullianus: *Adv. Jud. 10;* H. J. Schoeps: *Jüdisch-christliche Religionsgeschichte in neunzehn Jahrhunderten.* Berlin: 1937. 29.

érdekből vagy meggyőződésből mindenki prozelitává lesz. A zsidók szemében a zsoltár szavai - „A Fiam vagy, ma adtam neked életet” (*Zsolt 2,7*) - csupán hasonlat, költői kép, a pogányok azonban Isten Fiát saját nagyaikhoz hasonlították, Platónhoz, Nagy Sándorhoz, Püthagoraszhoz, akik istenek és halandók nászából születtek.¹⁵⁷

Több olyan részt idézhetnénk még, amelyekben sokszor a bibliai szöveg értelmezése kapcsán (pl. a „teremtsünk embert” mondat többes számának problematikussága, a mámbrei látomás teofániája, vagy a *Gen 19,24* nyelvi-logikai ellentmondása stb.) a „min” hangot ad kifogásainak, s arra a törvénytudó rabbik minden esetben maradéktalanul igyekeznek választ adni.

Izrael tragédiájának, a Templom pusztulásának, a szétszóródásnak, a haza elvesztésének ebben a beállításban - a keresztények felfogásával szemben - nem a zsidóknak Jézus és tanítványai ellen elkövetett bűnei voltak az okozói, hanem az, hogy a keresztények közül sokan zsidóknak születve (mint maga Pál apostol is) elvetették ősi vallásuk előírásait, elutasították a törvényt, megtagadva az Egyetlent, s Krisztust istenként tisztelték (*Midr. Lam. I, I*).¹⁵⁸

A rabbinikus irodalom eltérően viszonyul a pogányokhoz és a keresztényekhez. A Tórának azt a példányát, amelyet egy pogány másolt le, ki kell vonni a használatból, a „min” által készített másolatot egyenesen el kell égetni (*B. Gitt. 45 b*). Ha ellenség üldöz egy rabbit, szükség esetén bemenekülhet pogányok lakta házba, de „min” házába sohasem (*T. Sabb. XIII,5*). A hús, amelyet bálványimádó érintett meg, még megehető, de ha „min” tette ugyanezt, már nem szabad elfogyasztani (*T. Hull. II,20-21. B. Hull. 13 ab*) stb. Ebből a néhány példából is láthatjuk, hogy a veszélyes konkurrencia, a pogány világ felé egyre erőteljesebben terjeszkedő kereszténység más elbánás alá esett, mint a politikai hatalmon lévő, szellemileg toleránsabb, helyzetéből és tradíciójából következően „pluralistább”, s a zsidó missziók felé valamelyest nyitott pogányság.

A zsidókat is vonzó kereszténység igazi bűne a zsidóság szemében az, hogy míg a pogányok nem ismerik az igaz Istent, s így hamis képet alkottak róla, addig a „min” ismeri, de

¹⁵⁷ A zsidó Messiás-fogalomhoz lásd: J. Klausner: *Der Jüdische Messias und der christliche Messias*. Zürich: 1943; M. J. Lagrange: *Le Messianisme chez les Juifs*. Paris: 1909; H. Gressmann: *Der Messias*. Göttingen: 1929; M. A. Chevallier: *L'Esprit et le Messie dans le bas judaïsme et le Nouveau Testament*. Paris: 1958; L. Dürr: *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung*. Berlin: 1925; S. Mowinckel: *He That Cometh: The Messianic Concept in the Old Testament and Later Judaism*. Oxford: 1956; G. Scholem: „A messiás-eszme a zsidóságban”, in: *A kabbala helye az európai szellemtörténetben*. I. im. 83-130.

¹⁵⁸ vö. H. J. Schoeps: *Die Tempelzerstörung des Jahres 70 in der jüdischen Religionsgeschichte*. im. 9.

a képük mégis hamis (*T. Sabb. XIII,5.*). A nyitás és az elzárkózás alternatívája így vált végképp meghatározottá a zsidók számára.

IV. A metafizikai ellenségkép genezise

(A korai kereszténység antijudaizmusa)

A feljelentést foglalkozásszerűen üző, tehát a véletlenre, avagy a modális következtetések lehetőségére semmit nem bízó Hámán kétségtelenül aprólékos filológiai munkát végzett, de - miután a zsidó hagyományhoz nem volt sok köze - a kommentár, „mint szellemi magatartás” (Komoróczy Géza) nem válhatott igazi erősségévé. A bibliai *Eszter könyve* csakúgy, mint a Talmud *Megilla-traktátusának* egy helye arról tudósít, miként hívja fel Hámán hivatali főnökének, Ahasvérós királynak a figyelmét arra, hogy a zsidók „törvényei különböznek minden nép törvényeitől.” A talmudi beszámoló tanúsága szerint Hámán még részletezi is a tényállást - „a mi ételeinkből nem esznek, nem házasodnak közülünk, nem jönnek nőül hozzánk”, sőt még a zsidók ünnepeire is céloz -, hogy aztán a felségsértés biztos eredménnyel kecsegtető vádjának hangoztatásával végleg meggyőzze a királyt a zsidók kiirtásának szükségességéről. „Egy nép ez, a népek között szétszóródva” - mondja, akiknek megsemmisítésével nem támad majd üres hely a birodalmon belül, hiszen „ott élnek birodalmad valamennyi tartományában.” Hámán - éppen a lényegét tekintve - tévedett: nemcsak azért, mert a Mordechájnak szánt bitófán végül maga végezte, hanem - és elsősorban - azért, mert *kívülről* nem volt képes meglátni azt, ami *belülről* - a kommentár örök történetisége felől nézve - *mássá* tette a birodalom többi etnikumától elsősorban nem *nép mivoltában*, tehát valamilyen *saját* meghatározó tulajdonságában, „nemzetspecifikusságában”, hanem *isteni* rendeltetésében különböző szent népet. A purim ünnepének aitiológiai elbeszélése igazi optimizmusát az értelemmel telített történelemből merítette: Isten neve a bibliai történetben egyszer sem fordul elő. A történet önmagát nem szólíthatta meg.

Persze, ami Hámán tudományos felkészültségét illeti, ne ítélkezzünk elhamarkodottan. Tévednénk, ha azt hinnénk, hogy a kommentár műfajában¹⁵⁹ való járatlansága kizárólag

¹⁵⁹ G. Scholem a kommentárról az alábbiakat írja: „... a kommentár az a legitim forma, amely alkalmas az igazság kifejtésére... Az igazságot egy olyan szöveg révén kell kibontani, amelyben az eleve benne van” (G. Scholem: „Kinyilatkoztatás és hagyomány mint vallási kategóriák a zsidóságban”, in: *A kabbala helye az európai szellemtörténetben*. Válogatott írások. I. Budapest: 1995. 35. A kommentár műfajához lásd többek között: M. Fishbane: *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: 1985; L. Ginsberg: „Allegorical Interpretation of Scripture”, in: *On Jewish Law and Lore*. New York: 1970. 127-150; Komoróczy G.: „A kommentár mint szellemi magatartás”, in: *Bezárkózás a nemzeti hagyományba*. Budapest: 1992. 342-357; S.

hanyagságának vagy lustaságának tulajdonítható. Mert hát honnan is tudhatta volna a perzsa király első embere - aki ezidőtájt feltételezhetően a saját, meglehetősen bonyolult panteonjával, Ahura Mazdával, vagy inkább annak ellentétével, a legfőbb gonosz szellemével, Angra Mainjuval lehetett főképpen elfoglalva, hogy „a törvényeiben a többi néptől elkülönülő” (*Eszt* 3,8) zsidóság csak mint JHWH népe létezik - ezt fejezi ki a berit, a szövetség JHWH és Izrael között¹⁶⁰ -, s a törvények egész rendszere olyan isteni parancsolat (micvá)¹⁶¹, amely nem hasonlítható semmilyen birodalmi törvénykezéshez: a zsidóság a saját törvényét népet alakító erőként, s egyben hitének tárgyaként éli meg. Hámánnak, miként majd öt-hatszáz év múlva a kereszténységnek egészen egyszerűen lehetetlen volt belátnia azt - s ma is vissza-visszaköszön az a vélekedés, miszerint a zsidó vallás a kereszténységtől eltérően nem teológia, hanem szokás és szertartás -, hogy létezett egy nép, s egy vallás, a zsidóság, amely etikai törvényekkel konstituálta önmagát.¹⁶² Hámán tehát nemcsak azt emelte ki, hogy a zsidóság a királyi rendeleteket nem tartja meg, hanem - amint azt a rómaiak kíméletlen katonai és megalázó kultúrfölényével szemben tollat ragadó Josephusnál olvashatjuk - arra is igyekezett felhívni urának figyelmét, hogy ez a „gyalázatos nép ... erkölcsi és intézményei miatt a perzsa népnek és minden más népnek ellensége” (Josephus: *Ant. Jud. XI,6.*). Hámán az igaz patrióta elhivatottságával zümmögi Ahasvérós király fülébe a

Rawidowicz: „On Interpretation”, in: *Studies in Jewish Thought*. Philadelphia: 1974. 45-80. és 410-417; Tatár Gy.: „Kommentár és történetírás”, in: *Pompeji és a Titanic*. Budapest: 1993. 147-152.

¹⁶⁰ M. Buber: *A próféták hite*. Budapest: 1991. 27-46.

¹⁶¹ „Egy micvá maga után von egy másik micvát, miként az egyik bűn a másikat” (*Pirké Abot* 4,2).

¹⁶² lásd ehhez: J.B. Agus: *Guideposts in Modern Judaism*. New York: 1954; uő: *Modern Philosophies of Judaism*. New York: 1941; R. Albertz: *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*. I-II. Göttingen: 1992; S. Belkin: *Essays in Traditional Jewish Thought*. New York: 1956; S.S. Cohon: *Judaism - A Way of Life*. Cincinnati: 1948; F. Crüsemann: *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*. München: 1992; G. Fohrer: *Geschichte der israelitischen Religion*. Berlin-New York: 1969; uő: *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*. Berlin-New York: 1972; M. Friedländer: *The Jewish Religion*. London: 1900; G. Garbini: *History and Ideology in Ancient Israel*. New York: 1988; S. Herrmann: *Gesammelte Studien zur Geschichte und Theologie des Alten Testaments*. München: 1986; L. Jacobs: *A Jewish Theology*. New York: 1973; Y. Kaufmann: *The Religion of Israel*. London: 1961; *Tradition and Theology in the Old Testament*. (ed.: A.D. Knight), Philadelphia: 1977; W. O. E. Oesterley - T. H. Robinson: *Hebrew Religion, its Origin and Development*. London: 1930; D. Patrick: *Old Testament Law*. Atlanta: 1985; G. von Rad: *Theologie des Alten Testaments*. I-II. München: 1957-1960; uő: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. München: 1958; H. Ringgren: *La religion d'Israël*. Paris: 1966; J. M. Smart: *The Past, Present and Future of Biblical Theology*. Philadelphia: 1979; M. Waxman: *Judaism, Religion and Ethics*. New York: 1958; C. Westermann: *Théologie de l'Ancien Testament*. Genève: 1985.

„végső megoldás” archetipikus programját: „Ha jót akarsz tenni alattvalóiddal, parancsold meg, hogy ezt a népet egy szálig kiirtsák, és egyetlenegy se maradjon belőlük, még rabszolga és hadifogoly se” (uo.).¹⁶³

A bibliai könyv szerzője nemcsak kiváló filológus volt, hanem - Hámántól eltérően - otthonosan mozgott a hagyomány világában, azt pontosan és aprólékosan ismerte.¹⁶⁴ A Biblia számos más helyén található leszármazási táblázatához hasonlóan az itt olvasható genealógiai megállapítás is rendkívül fontos és hasznos információval szolgál: a szövegből tudniillik megtudhatjuk, hogy Hámán „az Ágág nemzetségéből való Hamdata fia” (*Eszter 3,1*). Ágág - *Sámuel első könyve* tudósít bennünket minderről - az amalekiták királya volt, az, akit egykoron Saul kegyetlen harcban győzött le és semmisített meg népével együtt (*1Sám 15,7-9*). Ha mindehhez figyelembe vesszük az *Eszter könyvének* deuterokanonikus részét,¹⁶⁵ ahol egy aligha mellőzhető utalás teszi egyértelművé, hogy „Hámán nem perzsa vérből való”, azaz - miként ezt Ahasvérós király birodalma valamennyi tartományához intézett levelében ki is hangsúlyozza - „idegen” volt (*Eszter 16,10*), egyértelművé és világossá válik, hogy Hámán egy másik, a kíméletlen, ősi gyűlöleten alapuló hagyománynak volt a protagonistája.

De vajon milyen hagyományhoz kötődött - vagy pontosabban fogalmazva: milyen hagyománynak lett a megalapítója - az a kereszténység, amely a judaizmus köldökzsinórjáról leszakadva, s pogánykereszténnyé válva a kezdeti - elsősorban az evangéliumok és a páli

¹⁶³ Rendkívül elgondolkodtató, hogy Rabbi Josef ibn Jahja *Eszter könyvéhez* írott kommentárjában (Bologna, 1538) arra hívta fel a figyelmet, hogy Hámán okoskodása, miszerint „él a tartományokban szétszórtan és elkülönülten egy nép” (*Eszter 3,8*) valójában azt jelenti, hogy a zsidóság ellenállásra képtelen, s mindennek Hámán nagyon is tudatában volt. (idézi: H. H. Ben Sasson: *A History of the Jewish People*. London: 1976. 691.) Mindenesetre figyelemreméltó, hogy Rabbi Josef ibn Jahja ezt két évtizeddel azután írta, hogy a zsidókat Velence északi részébe telepítették: ezzel létrejött a zsidónegyed, a gettó, amely a zsidók elszigetelésével - ekkor még - a védelmüket is szolgálta. „Határt vont körük, a biztonság falát, amely távol tartja az erőszakot és a középkori előítélet szította indulatokat.” (Csorba L.: „Ghetto és gettó”, in: *Café Babel*, 1992/2. 79.) Ehhez lásd még: P. Johnson: *Une histoire des juifs*. Paris: 1987. 255-335; S. Luzzato: *Essay on the Jews of Venice*. Jerusalem: 1950; C. Roth: *Jewish Communities: Venice*. Philadelphia: 1930; uő: „The Origin of the Ghetto”, in: *Personalities and Events in Jewish History*. Philadelphia: 1961.

¹⁶⁴ Az *Eszter könyvéről* szóló irodalomból lásd elsősorban az alábbiakat: H. Bardtke: *Neuere Arbeiten zum Esterbuch. Eine kritische Würdigung*. Leiden: 1965-66; H. Hoschander: *The Book of Esther in the Light of History*. Philadelphia: 1923.; A. Meinhold: „Theologische Erwägungen zum Buch Esther”, in: *Theologische Zeitschrift*, 1978/34. 321-333.

¹⁶⁵ v.ö. J. J. Charlesworth: *The Pseudepigrapha and Modern Research*. Missoula: 1976; A.-M. Denis: *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament*. Leiden: 1970.

levelek - ambivalenciáját fokozatosan cseréli föl a második század elejétől kezdődően egy metafizikailag, azaz teológiaiilag megalapozott, sajátos üdvtörténeti keretbe illeszkedő, ám leginkább a pszichológia vagy a pszichoanalitika által értelmezendő érzelmi antijudaizmusra, zsidóellenességre.¹⁶⁶ Mindenesetre rendkívül sokatmondó, hogy a tradícióra igen kényes - hiszen azt a mitológia örökös részének tekintő, a jelent folytonosan mint mítosszá váló valóságot megélő¹⁶⁷ - görög-hellén gondolkodás (beleértve még azt a Kelszoszt is, aki

¹⁶⁶ A keresztény antijudaizmus korai forrásaihoz lásd az alábbi műveket: A. Bea: *The Church and the Jewish People*. New York: 1966; E. Le Blant: *La controverse des chrétiens et des Juifs aux premiers siècles de l'Eglise*. Paris: 1898; J. Cohen: *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism*. London: 1982; D. Cohn-Sherbok: *The Crucified Jew. Twenty Centuries of Christian Antisemitism*. London: 1992; G. Dahan: *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*. Paris: 1991; uő: *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*. Paris: 1990; uő: „Quelques réflexions sur l'antijudaïsme chrétien au Moyen Âge”, in: *Histoire, économie et société* 2. 1983. 355-366; D. Daube: *The New Testament and Rabbinic Judaism*. London: 1956; M.Friedländer: *Synagoge und Kirche in ihren Anfängen*. Berlin: 1908; P. Herford: *Judaism in the New Testament Period*. London: 1928; K. Hruby: *Juden und Judentum bei den Kirchenvätern*. Zürich: 1971; J. Isaac: *Genèse de l'antisémitisme*. Paris: 1956; J. Isaac: *Jésus et Israël*. Paris: 1948; J. Juster: *Les Juifs dans l'empire Romain, leur condition juridique, économique et sociale*. I-II. Paris: 1914; *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden*. (ed.: K.H. Rengstorff - S. von Kortzfleisch), I. München: 1988. 23-174; K. Kohler: *The Origins of the Synagogue and the Church*. New York: 1929; G. La Piana: „The Church and the Jews”, in: *Historia judaica* 11. (1949), 117-144; B. Lazare: *L'antisémitisme. Son histoire et ses causes*. Paris: 1990; F. Lovsky: *L'antisémitisme chrétien*. Paris: 1970; A. Lukyn Williams: *Adversus Judaeos, a Bird's Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*. Cambridge: 1935; F. Murawski: *Die Juden bei den Kirchenvätern und Skolastikern*. Berlin: 1925; J. Parkes: *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*. London: 1934; J. Parkes: *The Conflict of the Christian Century in Judaism and Christianity*. New York: 1969; L. Poliakov: *Histoire de l'antisémitisme I-IV*. Paris: 1955-1977; uő: *De l'antisionisme à l'antisémitisme*. Paris: 1969; S. Sandmel: *The First Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*. Cleveland-New York-Philadelphia: 1961; S. Sandmel: *Judaism and Christian Beginnings*. Oxford: 1978; H. J. Schoeps: *The Jewish-Christian Argument. A History of Theologies in Conflict*. New York: 1963; W. Seiferth: *Synagoge und Kirche im Mittelalter*. München: 1964; M. Simon: *Verus Israël. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)*. Paris: 1964; F. Stähelin: *Der Antisemitismus des Altertums in seiner Entstehung und Entwicklung*. Leipzig: 1905; J. Trachtenberg: *The Devil and the Jews. The medieval concept of the Jew and its Relation to Modern Antisemitism*. Philadelphia: 1961; I. Ziegler: *Der Kampf zwischen Judentum und Christentum in den ersten drei christlichen Jahrhunderten*. Berlin: 1907.

¹⁶⁷ A görög történetírást éppen ez a tényező fogja szembeállítani a mitikus hagyományt őrző orális tradícióval. Hérodotosz munkája legelején maga mondja, hogy azért írja meg művét, nehogy „az idők múlásával elhalványuljanak az emberek tettei és nehogy dicsőség nélkül maradjanak a görögök és a barbárok által alkotott nagy és csodálatos művek, s különösen az, hogy milyen okból viseltek háborút egymás ellen.” (I. I.). vö. ehhez:

máskülönben meglehetősen lesújtó képet alakított ki zsidóságról és kereszténységről egyaránt) az egyes népek saját, önálló hagyományait, illetve azok megőrzését, ápolását - még ha mindezek a legtöbb esetben érthetetlenek, örültségnek, ízléstelennek vagy egészen egyszerűen a görög mitológia meghamisításának minősültek is - az elismerésre méltó értékek között tartotta számon. Kelszosz ezzel kapcsolatosan ezt írja: „A zsidók, akik önálló népet alkotnak, amikor a helyi szokásoknak megfelelően törvényeket hoztak és ezeket mind mostanáig megtartják, s - legyen bármilyen, mégiscsak az atyáiké - kultuszukat is megőrzik, ugyanúgy járnak el, mint a többi emberek, hiszen azt, amit az atyáktól vettek át, lehet az olyan, amilyen, mégis mindannyian tiszteletben tartják...Tehát ha a zsidók ennyire ragaszkodnak a saját szokásaikhoz, ezért korántsem kell megvetni őket; de annál inkább azokat, akik a maguk hitét megtagadják” (Órigenész: *C. Cels.* V,25; V,41).¹⁶⁸ A hagyományokat illetően azonban a kereszténység - üdvtörténeti küldetésének biztos (és egyetemes) tudatában - az antik gondolkodástól és szokásoktól meglehetősen eltérő álláspontra helyezkedik.

Természetesen mindenről az istenek tehetnek. Platón hiába róttá meg egykoron Homéroszt azért a sok-sok „hazugságért”, melyet a dalnok az istenekről terjesztett - mintha a rossz okozói az istenek lettek volna, holott „a rossz okát mindig valami másban kell keresnünk, nem pedig az istenben” (Platón: *Az állam*, 379 c)¹⁶⁹ - a mitológiai hagyomány, a mitikus képzet és fantázia, az eidosz jóval masszívabbnak (és populárisabbnak) bizonyult - mégha igaz is, hogy „a mítosz-kedvelő valahogyan bölcsesség-kedvelő is” (Arisztotelész: *Metafizika*, 982 b) -, mint a logosz. Hérodotosz igazán nem kertel, s a történelmi eseményeket uraló isteni hatalmat egészen egyszerűen $\phi\theta\omicron\nu\epsilon\rho\omicron\nu$ καί $\pi\alpha\rho\alpha\chi\omega\delta\epsilon\sigma$ -nek (irigy és állhatatlan) nevezi, amely csupán a dolgok rendjének felforgatásában és megzavarásában leli minden örömét. Euripidész egyenesen rossz mestereknek mondja az isteneket, s az emberek mindössze követik azok érdemtelen példáit. Nem is jogos hát, hogy éppen a törvényadók, akik a törvényeket megszegik, ítélkezzenek az emberek fölött.¹⁷⁰

R. G. Collingwood: *A történelem eszméje*. Budapest: 1987. 63. skk; R. Bultmann: *Történelem és eszkatológia*. Budapest: 1994. 23. skk.

¹⁶⁸ Kelszoszhoz lásd: L. Rougier: *Celse ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif*. Paris: 1925.

¹⁶⁹ Xenophanész a pedellus szigorával lépett fel ugyanezért Homérosszal és Hésziodosszal szemben: „Rákent isteneinkre Homérosz Hésziodosszal minden olyant, ami gáncs vagy szégyen az emberi nemnél: lopni, paráználkodni s amellet csálni is egymást.” (11.)

¹⁷⁰ „Való talán az embernek törvényeket

De néhány évszázaddal később, a négyszázas évek elején Augustinusnak is azért kellett pennát ragadnia, hogy megfeleljen azokra a pogány állításokra, amelyek Róma - Alaric gót király általi - elpusztítását a haragvó istenek bosszúálló munkálkodásának tragikus következményeként értékelték. A pax Romanát a pax deorumtól függővé tevő pogány érvelők a mitológia isteneinek jogos büntetéseként tudták be Róma tragikus állapotát, mellyel az ősi isteneiket elhagyó, s valamiféle egy Istennek behódoló keresztények árulását voltak kénytelenek megtorolni az Olümposz meredek szirtjeiről az Appennin-félsziget lankásabb tájaira székhelyüket áthelyező hatalmasságok. A kereszténység megjelenése előtt „az emberiség nem szenvedett annyit a bajoktól” (Augustinus: *Epist. ad Victorianum CXI,2*)¹⁷¹ - emlékeznek a pogány bölcsek, mert hiszen Rómára is csak akkor szakadt rá a sok szerencsétlenség, amikor az egyistenhívők „az ősi isteneket száműzték” (Augustinus: *Sermo CCXCVI,6,7*).

Más kérdés, hogy Hippo nagy tekintélyű püspöke eközben szintén nem talál egyéb okot a barbárok dúlta örök Város helyzetének megválaszolására, mint magát az Istent, aki - miként az köztudott - végtelen gondviselésének minden erejével és eszközével imigyen bünteti a magukról megfeledkező, hírhedten erkölcstelen életet élő rómaiakat. S noha - sok más keresztény kortársához, Szent Hieronymushoz, Szent Ambrosiusához és másokhoz hasonlóan - a „doctor gratiae” szemébe is könnyek szöknek a történelmi események láttán,¹⁷² mégis előszeretettel citálja kedvenc zsoltárának sorait: „vesszővel büntetem vétkeket, és ostorral minden bűnüket” (*Zsolt 89,33*).¹⁷³

Ami a keresztény bölcséletet illeti - s ez Augustinusra különösen is igaz - a fenti probléma valójában a teodicea legfőbb kérdéséhez kapcsolódott; a világban jelen lévő rossz

előírók, e törvény ellen élnetek?”

(*Ión*, 442-443. sor)

„Az embereket már nem jogos

elítélni; mert ha az istenek példája visz

minderre minket - az oktatók a vétkesek.”

(*Ión*, 449-451. sor)

¹⁷¹ Az egyházatyák írásait a *Migne, Patrologia Graeca*, ill. *Patrologia Latina* szövegkiadásai alapján idézem. Ugyanakkor - ahol erre mód nyílik - a magyar nyelvű idézeteknél felhasználok az *Ókeresztény írók* (szerk.: Vanyó László) c. sorozat megfelelő kötetét.

¹⁷² Augustinus: *De urbis excidio*, II,3.: „Borzasztó dolgok jutottak tudomásunkra: csatavesztés, gyújtogatások, rablások, gyilkosságok, emberek megkínzása. Igaz mindez. Sok hírt hallottunk, s minden a szívünkbe markolt, gyakran könnyeztünk, s vigasztalást alig leltünk.”

¹⁷³ lásd pl. Augustinus: *De civ. Dei*, I,7.

okának (és céljának) megválaszolásához. A kereszténység némiképp letérve a Mindenhatóval pörlekedő Jób útjáról,¹⁷⁴ és elfeledkezve az Úr kioktató válaszána morális (és teoretikus) tanulságairól a történelmi eseményekben a keresztényi értelem tértől és időtől független örök igazságának egyértelmű megnyilatkozását próbálta fellelni. Maga Augustinus ebben a tekintetben nem is alkotott különösen újat, csupán felelevenítette és adaptálta azokat a három-három és fél évszázaddal korábbi vitákat, amelyek során a zsidóktól, pogányoktól és zsidó-keresztényektől körülvett pogánykereszténység (*Ecclesia ex gentibus*) átfogó módon először tett kísérletet saját önmeghatározására, miközben a disputák történelmi háttéréül és díszletéül - oly jellemző módon már akkor is - egy város rombadöntése és elpusztítása szolgált.

Az V. század kereszténységét mindenesetre nem véletlenül emlékeztethették a Rómát rendkívüli buzgalommal szétverő Alaric gótbai Titus és Hadrianus egykori légiósainak tűzzel-vassal pusztító, kegyetlenkedő barbár hordáira.¹⁷⁵ Az asszociáció lehetőségét megkönnyítette maga a keresztény történelemszemlélet, amely a 70-es és a 135-ös évek eseményeit - miként majd Alaric gótbainak tevékenységét - beleillesztette saját üdvtörténeti sémájába és eszkatológiai doktrínájába, s a fiatal kereszténység saját legitimálásának érdekében és reményében az eseményekből politikailag és teológiailag egyaránt profitálni próbált, propagandájának minden erejét latba vetve. A kereszténység Róma politikai és katonai figyelmét önmagáról az „örökösen lázadó” zsidó népre próbálta terelni, s egyúttal világossá tenni a pogány világ előtt, hogy a kereszténység nem azonos a zsidósággal. Titus abbéli szándéka, hogy egyidejűleg semmisítse meg a zsidókat és a keresztényeket - mondván, hogy a két vallás „egy töről fakad”, s „a gyökereket kell kiirtani” (Sulpicius Severus: *Chron.*

¹⁷⁴ „Most már tudom, hogy akármit megtehetsz, nincs gondolat, amely neked lehetetlen. Én borítottam tervedet homályba, olyan szavakkal, amelyekből hiányzik a tudás.” (Jób 42,2-3)

¹⁷⁵ Nem csupán a zsidó Bibliában való jártasságának ékes bizonyítékaként könyvelhetjük el Szent Hieronymusnak az alábbi analógiáját, amelyre Róma pusztulásának híre ihlette, Rómától néhány ezer kilométerre, Betlehemben: „Rettenetes hír érkezett hozzánk Nyugatról. Rómát legyőzték, polgárait arra kényszerítették, hogy életükért váltságdíjat fizessenek. Azután kifosztván valamennyit, újra legyőzték őket. Ezúttal az életük és nem a vagyonuk volt a tét. A hang elfúl a torkomban, könnyek nehezítik szavaimat, ahogy diktálok. Az a város, amely legyőzte a világot, most maga is legyőzetett. Az éhínség még iszonyatosabb, mint a szablya. Nem maradt sok polgár, hogy foglyul ejthessék őket. A nép majd beleőrült az éhezésbe és irtózatoss módon jutott csak enivalóhoz: egyik a másikat szúrta le, némi élelem reményében. Még az anya sem kímélte mellén a csecsemőt. Azon az éjszakán, amikor Moábot elfoglalták, azon az éjszakán leomlottak a város falai. Oh, Istenem, a pogányok léptek az öröködbe! Szent templomaidat meggyalázták, Jeruzsálemet elpusztították, szolgálód testét prédául vetették az ég madarainak, híveid húsát a föld vadjainak. Jeruzsálem körül ömlött a vér, akár a víz, és nem akadt senki, aki eltemette volna őket.” (*Epist. CXXVII, 12.*)

II,30,6.) - a keresztények részéről azonnali válaszlépéseket követelt meg. A háború kitörésének előestéjén Jeruzsálem keresztény gyülekezete elhagyta a várost és Pellába költözött, kivonulásukkal is deklarálván a zsidóságtól való teljes függetlenségüket. Euszebiosz Egyháztörténetében erről így számol be: „a jeruzsálemi egyház népe is, miután kinyilatkoztatás útján vezetői olyan jóslatot kaptak, hogy még a háború kitörése előtt hagyják el a várost és költözzenek Perea egyik városába, melyet Pellának neveznek, engedelmeskedett a parancsnak, és itt telepedtek le a Jeruzsálemből kivonult krisztushívők, úgyhogy maga a zsidók királyi fővárosa és az egész zsidó föld teljesen szent férfiak nélkül maradt. És most Isten igazságszolgáltatása megbüntette azokat, akik annyi törvénytelenséget követtek el Krisztus és apostolai ellen, hogy egészen kitörölje azt az istentelen nemzedéket az emberek sorai közül” (*Hiszt. Ekk. III,5,3*).

Másrészt Vespasianus, Titus, később Hadrianus kíméletlen seregeinek irtóhadjáratát a keresztények - miként ez már Euszebiosz soraiból is kitűnt - megértő helyesléssel köszöntik, s a genocídiumot általában jogosnak és teológiailag igazolhatónak tartják. Mindenesetre rendkívül árulkodó az a különbség, amely az események megítélését illetően mutatkozott meg a zsidó-keresztények (ebioniták) és a pogány-keresztények között. Az ebioniták az első konfliktust megelőzően ugyan eltávoztak Jeruzsálemből, de a zsidó néppel szembeni szolidaritásuk egy pillanatra sem szűnt meg. Ők maguk is egyes rabbikhoz, vagy apokaliptikusokhoz hasonlóan Isten büntetését, Izrael bűnei feletti ítélezését olvasták ki a történetekből (ezért is érezhették szerepüket kötelességszerű küldetésnek: megismertetni népükkel a keresztény üzenetet), ám a tragikus eseményeket a végső összeomlás jeleként értelmezték, s nem akként, hogy Isten végleg magára hagyta volna népét. A Templom elpusztulása csupán egy azon katasztrófák sorából, melynek romjain eljön az Emberfia, s megszületik a Királyság. Eme felfokozott eszkatológikus várakozásról tudósítanak a szinoptikus evangéliumok apokaliptikus részeinek párhuzamos szövegvariánsai is.¹⁷⁶ A zsidó-keresztények, akik a zsidóktól eltérően az Emberfiában nem a majdan eljövendő névtelen hatalmasságot látták, hanem elfogadták, hogy Jézus a messiás, de a keresztényektől eltérően benne nem is Isten egyszülött Fiát tisztelték, hanem egy természetes módon fogant

¹⁷⁶ „Amikor majd látjátok, hogy az irtózatos pusztulás ott dűl, ahol nem volna szabad ... akkor majd látjátok az Emberfiát, amint eljön a felhőkön, hatalommal és dicsőséggel” (*Mk 13,13-26*), s ehhez hasonlóan: *Mt 24,15-30*; *Lk 21,20-27*.

„embert az emberek közül” (Jusztinosz: *Dial. XLVIII,4.*),¹⁷⁷ s akik, mint körülmetéltek, Hadrianus tiltó rendeletei miatt nem térhettek vissza városukba,¹⁷⁸ egyszerre váltak az egyház és a zsinagóga kitaszítottjaivá, eretnekekké, szakadárokká, - feltételezhetően a Bar Kochba-féle felkeléstől is sújtva¹⁷⁹ - a vallástörténet rövid epizódjává, s - Rosenzweig szavaival - az „egymásra utalt egyház és zsinagóga” első közös áldozataivá.¹⁸⁰ Ugyanakkor akár szimbolikusan is tekinthető, hogy mindjárt a háború másnapján az Aelia névre átkeresztelt Jeruzsálemben „a körülmetélt származású püspökök után elsőként” Márk vette át az ottani hívek irányítását, s a zsidó-keresztény közösség helyét immár a pogány-keresztények foglalták el.¹⁸¹ Azok, akik - miként ezt a korabeli zsidóság érzékelhette - Róma gyilkos seregeihez hasonlóan szintén a pogány világból érkeztek, azok, akiknek a szent városba a Szentély romjain át vezetett az útjuk, s azok, akik a Templom pusztulását annak egyértelmű isteni jeleként értelmezték, hogy Izrael ideje bevégeztetett.

A kereszténységnek a zsidóságtól való végleges elszakadását persze nem egyik pillanatról a másikra bekövetkezett eseményként kell értelmeznünk, hanem összetett és ambivalens folyamatnak kell azt látnunk. Jézus valóban „nem megszüntetni” jött a törvényt (*Mt 5,17*), hiszen maga is tanít galileai zsinagógákban (*Mt 4,23; Mk 1,39; Lk 4,15*), a názáreti zsinagógában Izajás próféta könyvét olvassa fel és értelmezi (*Lk 4,16-27*), fizeti a templomadót (*Mt 17,24-27*), megtartja a Pészáh törvényét, a Széder estét (*Mt 26,17-19; Mk 14,12-16; Lk 22,7-13*), továbbá vallja és hirdeti a Tóra etikai tanítását, erkölcsi parancsait (pl. a szülők tisztelete, gyilkosságról, házasságtörésről vallott nézetek, az ellenség szeretete stb.). Az AranySzabály formulájában (*Lk 6,31; Mt 7,12*) a rabbinikus judaizmus hagyományát követi, a Főparancs (*Mt 22,34-40; Mk 12,28-32*) a „Sömá” (*V Móz 6,4-5*) napi imáját ismétli meg, de felidézi az intertestamentális korból származó zsidó apokrif iratból, *A tizenkét pátriárka végrendeletéből* Isszakár intelmeit is (*VII,6*), s a Miatyánk imája - az imára

¹⁷⁷ Jusztinosz ugyan nem nevezi ebionitáknak az általa említetteket, mégis Ireneusz (*Adv. Haer. I,26,2*), Órigenész (*C. Cels. II,17*), vagy Euszebiosz (*Hiszt. Ekkl. II,27,1-2*) megjegyzései nyomán egyértelmű, hogy az ebioniták tanítása szerint a Józseftől és Máriától született Krisztus semmiben sem különbözik a többi embertől. lásd ehhez: J. Weiss: *Earliest Christianity. II.* New York: 1959. 731-732.

¹⁷⁸ lásd Jusztinosz: *I.Apol. XLVII,1-6*

¹⁷⁹ lásd Jusztinosz: *I.Apol. XXXI,6*; Euszebiosz: *Hiszt. Ekkl. IV,8,4*.

¹⁸⁰ Jusztinosz elismeri - noha ezt ő maga helyteleníti -, hogy a pogány-keresztények között akadnak olyanok, akik nem hajlandók szóba állni zsidó-keresztényekkel, s nem vennének részt velük közös lakomákon (lásd Jusztinosz: *Dial. XLVII,2*).

¹⁸¹ lásd Euszebiosz: *Hiszt. Ekkl. IV,6,4; V,12,1*.

vonatkozó utasítás („ne szaporítsátok a szót”) és maga a textus - gondolati, nyelvi és képi fordulataival a héber Biblia különböző helyein, a zsidó imákban, a Kaddis-imában már megtalálhatók stb. Számtalan jel és utalás van arra, hogy Jézus Tóra-tisztelő volt: hordta a mózesi előírásnak megfelelő rojtos szegélyű öltözetet („cicit”), s a meggyógyított leprást arra szólította fel, hogy mutassa meg magát a papnak, s tegyen eleget a *Mózes III. könyvében* előírt szent rítusoknak (*Mt 8,4*).¹⁸²

Mindenesetre rendkívül jellemző, hogy Pál apostol társaival még bejáratos a templomba, ahol elvégzik az áldozatot (*ApCsel 21,26*), de Jánosnak már magyaráznia, értelmeznie kell a tipikus zsidó ünnepeket és szokásokat (*Jn 4,9; 11,55; 18,28*), hiszen az istentisztelet már nem közös: a zsidók is kiutasították a zsinagógából azt, aki Jézust messiásnak vallotta (*Jn 9,22*). S noha a diaszpórában még jó ideig azonos az imádság helye, ám hosszabb távon a kereszténységnek nem sikerült feloldania azt az egyre több konfliktussal járó feszültséget, amelyet a zsidóság érzékelhetett egyfelől abban, hogy - miközben a zsidóság számára új helyzetéből adódóan létkérdésnek számított annak határozott elutasítása, hogy törvényeit felhígítsák, kiüresítsék, ignorálják (s mindezt - érthetően - rendkívüli érzékenységgel reagált), a kereszténység önmagát a Szentírás legitim örökösének és jogszerű folytatójának vallotta, ám másfelől ugyanez a kereszténység saját Mesterére hivatkozva („Adjátok meg a császárnak, ami a császáré” - *Mk 12,17*) a szolidaritás teljes hiányát mutatta a zsidókkal szemben a rómaiakkal viselt háború idején. Így nem véletlen, hogy míg a zsidóság II. Rabban Gamaliel javaslatára a „Semóne eszre” Tizenennyolc Áldás imarendjébe tizenkilencedikként beilleszt egy újabbat, amely a keresztényekkel és a hitehagyókkal, az

¹⁸² Jézusnak a zsidó hagyományokhoz való viszonyáról lásd elsősorban az alábbi kiadványokat: G. Bornkamm: *Jesus von Nazareth*. Stuttgart: 1956; R. Bultmann: *Die Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen: 1956; H. Conzelmann - G. Ebeling - E. Fuchs: *Die Frage nach dem historischen Jesus*. Tübingen: 1959; P.-L. Couchoud: *Le Dieu Jésus*. Paris: 1951; G. Dalman: *Die Worte Jesu*. Leipzig: 1930; D. Daube: *The New Testament and Rabbinic Judaism*. London: 1956; S. Enslin: *The Prophet from Nazareth*. New York: 1961; D. Flusser: *Jézus*. Budapest - Jeruzsálem - New York: 1995; C. Guignebert: *Jésus*. Paris: 1933; F. Hahn: *Christologische Hoheitstitel*. Göttingen: 1964; J. Jeremias: *Jesu Verheissung für die Völker*. Stuttgart: 1956; J. Jeremias: *Das Problem des historischen Jesus*. Stuttgart: 1960; J. Klausner: *Jézus élete, tanítása és korának viszonyai a zsidó, görög és római források alapján*. Budapest: 1993; J. Klausner: *From Jesus to Paul*. London: 1943; P. Lapidé - U. Luz: *A zsidó Jézus, zsidó tézisek, keresztény válaszok*. Budapest: 1994; S. Sandmel: *We Jews and Jesus*. London - New York: 1965; M. Simon: *Les premiers chrétiens*. Paris: 1967; V. Taylor: *The Life and Ministry of Jesus*. London: 1954; Vermes Géza: *A zsidó Jézus*. Budapest: 1995; G. Vermes: *Jesus and the World of Judaism*. London: 1983; G. Vermes: *The Religion of Jesus the Jew*. London: 1993.

eretnekekkel szemben fogalmazódik meg¹⁸³ („zsinagógáitokban megátkozzátok azokat, akik Krisztusban hisznek” - Jusztinosz: *Dial. XVI,4*), addig a kereszténység egyre határozottabban igyekszik leválasztani önmagáról a zsidóságot: a böjti napok megváltoznak, a tizennyolc kérést a Miatyánk váltja fel, a farizeusokat és az írástudókat Jézus szóhasználatának megfelelően (*Mt 6,2; 7,5*) egységesen képmutatóknak nevezik stb. Antiochiai Szent Ignác a „rég életrendben nevelkedtek” szombatját állítja szembe „a remény újdonságára” eljutottak Úr napjával,¹⁸⁴ miközben hangsúlyozza: „Helytelen Jézus Krisztust mondani, közben zsidó szokások szerint élni” (*Magn. X,3*).

A zsidósággal szembeni keresztény érzületet nagy mértékben és felettébb negatív módon befolyásolta a római hatalom sokszor szeszélyes, ám saját politikai érdekeit mindig a legmesszebbmenőkig szem előtt tartó viselkedésmódja. Noha Róma a zsidókat és a keresztényeket egyaránt megbízhatatlan, a hatalommal rendre szembeszegülő veszélyes, lázadó gyülekezetnek tartotta, ám a Templom pusztulását követően - ha csak egy rövid időre is - a zsidókhoz kétségtelenül toleránsabb viszony fűzte, mint a keresztényekhez. A római hivatali bürokrácia számára ugyanis az etnikailag homogén zsidó népvallás jóval egyszerűbbnek, áttekinthetőbbnek és ellenőrizhetőbbnek bizonyult, mint az etnikailag indifferens (vagy egyre inkább azzá váló), és missziói által mindenkit célbavevő kereszténység. Ezért érthette a zsidókat keresztény részről az a vád, hogy a keresztényüldözések során a helyi üldözésekben rendkívüli buzgalommal vettek részt, s ezért válhattak a mártíraikká - így például *Szent Polükarposz vértanúaktája* vagy *Szent Pioniosz presbiter és társai vértanúaktája* - az antijudaista propaganda és legendaképzés első dokumentumaivá, amelyekből megtudhatjuk, hogy a mártír eleven megégetéséhez szükséges rőzse összegyűjtésében „a zsidók különösen készségesen segítettek, amint ez már ilyen esetekben szokásuk volt” (*Polükarposz, 13,1*), az elítélteken „részvétlenül nevetnek”

¹⁸³ „A hitehagyók számára ne legyen remény, s a gőgös uralmát (értsd: Római Birodalom) egycsapásra töröld el napjainkban. A keresztények (nocrim) és az eretnekek (minim) pusztuljanak el és töröltessenek ki az Élet Könyvéből, hogy ne legyenek az igazak közé bejegyezve. Áldott légy, Örökkévaló, ki a gőgöst megtöröd!” (*b. Berakh. 28 b*). lásd ehhez: H.L. Strack - P. Billerbeck: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. IV. München: 1928. 208-249; M. Simon: *Verus Israël, Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)*. im. 235; J. Bonsirven: *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*. II. Paris: 1935. 145; I. Elbogen: *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. Frankfurt am Main: 1923. 27. skk. A minimről lásd: M. Avi-Yonah: *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud*. Berlin: 1962. 136-142.

¹⁸⁴ lásd Antiochiai Ignác: *A Magnésziaiakhoz írt levél, IX,1*

(Pioniosz, 4,8), „Belfegornak áldoznak” (uo. 4,11), s mintegy eljutván a végső konklúzióhoz: „Gomorra népe, akiknek keze vérrel van tele” (uo. 13,2).

Jusztinosz apologéta a II. század közepe táján az alábbiakat mondja - mihez tartás végett - beszélgetőtársának, a zsidó Trifónnak: „mert mi vagyunk igazi izraeliták, a szellemiek, Juda, Jákob, Izsák és Ábrahám nemzetsége, akiket a körülmetélkedésben Isten tanúsított a hitben, akiket ő megáldott, sok nép atyjának nevezett” (Jusztinosz: *Dial. XI,5*).¹⁸⁵ Jusztinosznak a zsidó Trifónt, s az egész üdvrendet megregulázó szavai félreérthetetlené teszik a „bár még csak tegnapi” (Tertullianus: *Apol. XXXVII,4.*) kereszténység abbéli szándékát, hogy a régi népet „leváltsa”, s annak helyére lépjen. Jusztinosz még arra is felhívja az üdvtörténeti múltból itt felejtkezett Trifón figyelmét, hogy „a Hórebnél kihirdetett törvény már elévült és csak a tiétek, ez pedig egyszerűen mindenkié. Ha pedig törvényt hoznak a másik törvény ellenére, akkor az előbbi érvényét veszti; ugyanúgy a később kötött szövetség a korábbit hatálytalanítja. Minden időkre szól a mi törvényünk, és tökéletes a nekünk adott Krisztus és a hűséges szövetség, rajta kívül nincsen se törvény, se parancsolat, se rendelkezés” (XI,2). A Synagoga egy és igaz örököse az Ecclesia lett, s az egyház - immár mint verus Israel - a bibliai nép egyetlen örököseként tekint önmagára, ezzel „egy még élő örökhagyó örökségének” (Tatár György) birtokába lépve. A továbbiakban még a zsidó elnevezés sem jár ki feltétlenül Izrael népének, hiszen az *igazi* zsidóságnak nincs köze a zsinagógához: „akik zsidónak vallják magukat, noha nem azok, hanem a sátán zsinagógája” (*Jel 2,9*). A régi szövetség értelmét veszítette Isten új szövetségének fényében, s Jézus eljövedele betöltötte, s egyben érvénytelenné tette a régi törvényeket, melyek csupán előképei voltak az újonnan megkötött szövetségnek. Az allegorikus exegézis így lelte meg a körülmetélésben a keresztség, a húsvéti bárányban az eucharisztia előképét, avagy a *Kincsesbarlang* szír szerzője egyenesen Ádámban a keresztény papság atyját, az élet fájában a Megváltó keresztjét, s a Paradicsomban a szentegyház jelképét.¹⁸⁶ Az Úr valamennyi korábbi ígérete, népével kötött hajdani szövetsége a Gondviselő és Üdvözítő egyetemes tervének hordozóin, Isten új gyülekezetén teljesedik be, azaz a kereszténység válik Isten tervének igaz hordozójává, az egykor megkötött szerződés betetőzőjévé.

¹⁸⁵ Jusztinosz Ószövetség-képéhez lásd: P. Prigent: *Justin et l'Ancien Testament*. Paris: 1964; W.H. Shotwell: *The Exegesis of Justin*. Chicago: 1955.

¹⁸⁶ *A törzsek származásáról, avagy a Kincsesbarlang*. Budapest: 1985. 9-10. Alexandriai Kelemen keresztény szempontból tulajdonít nagy jelentőséget annak, hogy Melkizedek nem véres áldozatot mutatott be, hanem „kenyeret és bort hozott” (I Móz 14,18) - lásd *Sztróm.* 4,25,161.

Augustinus a zsidóknak a kevésbé magasztos „teherhordó” szerepét szánja, akik a Könyvet nem saját használatukra kapták, hanem azért, hogy - miként a könyvtáros az urához - eljuttassák azt a kereszténységhez, ámde „amely előtt úgy állnak ők, mint vak a tükör előtt” (Augustinus: *Enarr. in Ps. 56,9*).¹⁸⁷ Ráadásul - ahogy azt Órigenész nyugtázza - a zsidók csak olvasnak, anélkül, hogy értenének (Órigenész: *C. Cels. 2,76*). Az Írás igazi értelme a két rész együttes olvasatában tárul fel,¹⁸⁸ s ezáltal az igazságot a keresztények birtokolják, s nem a rabbik, azok a zsidó tanítók, „akik nem értették meg az Írásokat”, s tanítványaik, ha véleményt alkotnak, valójában „nem is tudják, mit beszélnek” (Jusztinosz: *Dial. IX,1*). „A ti írásaitok ... immár nem annyira a tiétek, hanem a miénk, mert mi elfogadjuk a benne levő dolgokat, de ti, bár felolvassátok, ... azok értelmét nem fogjátok fel” - írja Jusztinosz (*Dial. XXIX,2*), ugyanis a zsidók „mindent csak testesen”(uo. *XIV,2*) értelmeznék, „még mindig a testi dolgokkal” (uo. *XII,3*) büszkélkedvén. Holott a próféták valamennyi gondolatukat „hasonlatokban és előképekben” (Jusztinosz: *Dial. XC,2*) mondták el, aminek legtöbbjét „a tömeg nem érti meg” (uo.), ám a keresztény exegézis a legrejtettebb allegorikus utalásokat is világosan és pontosan tárja fel. Az Ószövetség, annak jele és értelme - Alexandriai Kelemen, Nüsszai Gergely és mások felfogása szerint - anigma, azaz rejtély és célzás, míg az Újszövetség alétheia, azaz maga az igazság. Ám a transzcendens alétheia csak antitézisének keresztül fogható fel, amely belőle következik, s őt jelöli.¹⁸⁹ Ugyanígy a preegzisztens igazság metafizikai lényege az örökkévalóság alá rendelődött képek és fogalmak rendszerében, azaz csakis konkrét formában válik megragadhatóvá, ám ezeket a zsidók képtelenek megérteni és megfelelő módon értelmezni. Hamis vagy figyelmetlen olvasatuknak

¹⁸⁷ Máskor Augustinus hol a keresztények levéltárosainak nevezi a zsidókat, akiket agyonnyom a törvény súlya (*C. Faustum Manich., XII,23*), hol az út mentén mereven, mozdulatlanul álló, ám az utazót eligazító útjelzőknek mondja őket (*Sermo 199,2*). Eszkatológiai értelemben feltétlen előrelépést jelentett a zsidóknak, amikor a későbbiek során - Aquinói Tamás kifejezésével élve - a „servi ecclesiae”, az „egyház szolgálói” elnevezést kapták. Augustinus a zsidókról, lásd J. Alvarez: „St. Augustine and Antisemitism”, in: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Archiv für die griechisch-christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* 94, Berlin: 1966. 340-349; P. Bérard: *Saint Augustin et les Juifs*. Besançon: 1913; B. Blumenkranz: *Die Judenpredigt Augustins*. Basel: 1946; uő: „Une survie médiévale de la polémique antijuive de Saint Augustin”, in: *Revue du Moyen Âge latin* 5, 1949. 193-196.

¹⁸⁸ lásd Órigenész: *C. Cels. I,44*

¹⁸⁹ lásd Pszeudo-Dionüsziosz: *De coel. hier. II,2*. Ehhez még lásd W. Völker: *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*. Wiesbaden: 1958. 93-94.

tudható be, hogy a bűnbakban (*III Móz 16,5-19*) nem veszik észre Krisztus előképét,¹⁹⁰ a melláska tizenkét kövében (*II Móz 28,21*) vagy a főpap talárjáról lecsüngő csengőben (*II Móz 28,33*) nem ismerik fel a tizenkét apostolt.¹⁹¹ Órigenész egyenesen arról beszél, hogy az Ótestamentum az evangéliumokat tartalmazza, s a Krisztussal elérkezett új üdvösségi rend a korábbi szövegnek (betűnek) egészen más fajta jelentést ad. A zsidók a mózesi törvényeket betű szerint értik, s akik Isten üdvösségi tervének fokozatos megvalósulását nem ismerik el, azok az „elégtelet”, az „árnyékszerűt” abszolútként vallják. „A hittel, amely az isteni lélek által írt könyvekben van, egyetértünk, ám a tartalmuk értelmezésében másként gondolkodunk. Mi nem úgy élünk, ahogy a zsidók, mert mi azt valljuk, hogy a törvények betű szerinti értelmezése nem képes felfogni a törvények igazi szellemét. Ugyanis mi azt állítjuk, hogyha Mózeset olvassuk, akkor egy lepel borítja szívünket, mert a mózesi törvények értelme rejtve marad, ha a Jézus által jelölt úton nem követjük azokat. Ha valaki megtér az Úrhoz, akkor az Úr felfedi a fátylat, az Úr pompáját mintegy tükörben látja, s az isteni dicsőségből részesedik” (Órigenész: *C. Cels.* 5,60). Mert miként Mózes és Jézus, akként a Törvény és az Evangélium is egyek.¹⁹² A héber Biblia önmagában immár érthetlenné válik, s az Újszövetség afféle értelmező szótárként, az olvasó nélkülözhetetlen kalauzaként vezeti a hívőt az igaz megvilágosodás útján, megóvva Krisztus követőjét a hamis és felesleges elkalandozásoktól, s újszerű értelmet, megfellebbezhetetlen jelentést adva Izrael népének és történetének: Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus Testamentum in Novo patet.¹⁹³

Pál apostol törvényértelmezése, a páli argumentumok a törvény és Krisztus éles szembeállításának hangsúlyozásával határozott lendületet adnak a judaizmusról fokozatosan leszakadó, s a pogány világ felé nyitó kereszténység számára, miközben az ószövetségi tradíció, a zsidó hagyomány és a törvény meghatározó jellege fokozatosan átértékelődik, egyre inkább elveszti szerepét, s a keresztény exegézis révén - nemcsak az allegorikus módszernek köszönhetően - annak egészen új olvasata alakul ki.¹⁹⁴ A megigazulás már nem

¹⁹⁰ lásd *Barnabás levele VII,7-11*; Juszminosz: *Dial. XL,4*; Tertullianus: *Adv. Jud.* 14

¹⁹¹ lásd Tertullianus: *Adv. Marc.* 4,13; Juszminosz: *Dial. XLII,1*. Az persze rejtély marad, hogy Juszminosz miért beszél tizenkét csengőről, holott a héber Biblia nem említ számokat.

¹⁹² lásd Órigenész: *Homil. in Levit.* 2

¹⁹³ „Quia et Novum in Vetere est figuratum, et Vetus in Novo est revelatum” (Augustinus: *Contra adv. Leg. et Proph.*, 1,17,35).

¹⁹⁴ Pál apostolnak a zsidósághoz való viszonyáról lásd: W. D. Davies: *Paul and Rabbinic Judaism*. London: 1948; M. Hengel: *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity*. London: 1983; J. Klausner: *From Jesus to Paul*. London: 1944; W. Knox: *St Paul and the Church of Jerusalem*. Cambridge: 1925;

a törvény útját járó embernek adatik meg, hanem egyedül a „Jézus Krisztusba vetett hit” (*Gal 2,16*) tesz igazzá. A körülmetélkedés (*Gal 6,12*) vagy az ünnepek megtartása (*Gal 4,10*) pusztá haszontalanságnak minősül, s nem is lehet más - noha Istentől kapott -, hiszen alacsonyabbrendű „közvetítő révén” (*Gal 3,19*) jutott el az emberhez.¹⁹⁵ A törvény, mely inkább beletaszítja az embereket a rosszba, mintsem kiszabadítaná onnan őket („a bűnt a törvény alapján ismertem meg, hiszen a bűnös kívánság nem vált volna bennem tudatossá, ha a törvény nem mondaná: Ne kívánd meg.” - *Róm 7,7*) lelkivé változott, s az új törvény - miután Krisztus megszabadította az emberiséget a régi törvény gyámsága alól (*Róm 7,1-6*) - a szívekbe íródik be, s nem a kőtáblára (*II Kor 3,3*). Noha a törvény egykoron pozitív értékekkel is rendelkezett, hiszen az előkészület átmeneti idején „a törvény nevelőnk lett Krisztusra, hogy a hitben megigazuljunk” (*Gal 3,24*), de szerepe - Izraelhez hasonlóan - Jézus eljövételével befejeződött. Ugyanezt ismétli meg a *Zsidókhoz írt levél* a törvény befejezetlenségét, előkészítő jellegét hangsúlyozva (*Zsid 7,19*),¹⁹⁶ hogy aztán a *János-evangélium* pejoratív szóhasználatában a „ti törvényetek” (*Jn 8,17*) végképp elveszítse hatályát, hiszen eme törvények alapján ítélték el Jézust (*Jn 18,31; 19,7*).¹⁹⁷

Miután „a megátalkodottság csak részben érte el Izraelt” (*Róm 11,25*), s csak „némely ág törött le” (*Róm 11,17*), Pál elhatárolódván a nem-zsidó világtól („születésünknel fogva zsidók vagyunk, nem bűnös pogányok” - *Gal 2,15*) olykor büszkén vállalja saját zsidóságát: „Izrael népéből, Benjamin törzséből származom, zsidó vagyok a zsidók közül” (*Fil 3,5*). Isten a zsidóságnak nyilatkoztatta ki szent akaratát, s ezért lett a nép Isten népe, ámde a nép

uő: *St Paul and the Church of the Gentiles*. Cambridge: 1939; A. Lindemann: *Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion*. Tübingen: 1979; E. P. Sanders: *Paul and Palestinian Judaism*. London: 1977; K. H. Schelke: *Paulus*. Darmstadt: 1981.

¹⁹⁵ A *Galatáknak írt levél* ominózus sora („Angyalok által lett érvényes, közvetítő révén” - *3,19*) meglehetősen közeli rokonságban áll Markion radikalizmusával.

¹⁹⁶ A törvény előkészítő és pedagógiai szerepéről beszél - többek között - Alexandriai Kelemen (lásd *Sztróm.* 1,28,3; 2,35,2; 7,86,3; *Paidag.* 1,59,1; 93,3) és ugyanezt hangsúlyozza Joannész Khrüszosztomosz is, amikor arról értekezik, hogy a törvénytől, miként a jó pedagógustól időben kell elszakadnia a tanítványnak, s alkalmassá kell válnia arra, hogy meghaladja annak irányítását. Aki örökké betartja a törvényt az értéktelen emberré válik, ellenben aki időben képes attól elszakadni, Krisztus tanításához fog tudni felemelkedni (lásd *Hom. adv. Jud.* 2,2).

¹⁹⁷ Rendkívül árulkodó a *János-evangélium* szóhasználata. Amíg ugyanis a szinoptikusoknál Jézus ellenfeleit mindig pontosan igyekezik megnevezi a szöveg („farizeusok”, „írastudók”), addig a negyedik evangélium az egész népet megszólítja, és Jézus ellenlábait rendre csak zsidóknak mondja.

tudatlanná vált, vakká és süketté („Isten mindmáig érteni nem tudó lelket és nem látó szemet, nem halló fület adott nekik” - *Róm 11,8*), s valamennyien hitetlen ellenszegülökként fordultak szembe Istennel és egyszülött Fiával, akinek szándéka volt „kiváltani minket a törvény szolgaságából” (*Gal 4,4*).

Az apostoli atyák írásai közül az ószövetségi hagyománnyal, s a törvénnyel való szakítás gondolata leginkább a *Barnabás-levél*ben figyelhető meg.¹⁹⁸ A gonosz angyaltól félrevezetett, tévutakon bukdácsoló zsidóság félreértette Isten parancsolatát, s az isteni terv megghiúsult Izrael hitetlensége miatt. A zsidók, akik „bűneiket bűneikre halmozzák” (*Barnabás-levél, IV,6*), félreértették Mózeszt, aki „Lélekben szólott, ők azonban a testi vágyaknak megfelelően” fogtak fel mindent (*X,9*), ám „mi ezzel szemben helyesen értjük a parancsokat, úgy beszélünk róluk, ahogyan az Úr akarta” (*X,12*). A zsidó nép nemcsak egyszerűen „elveszítette a szövetséget”, hanem egyenesen „a szövetséget eljátszották” (*IV,7*), ennél fogva az Úr eltörölte ezeket a törvényeket (*II,6*), s az örökség szövetségét, melyre a zsidók „nem voltak méltók”, a keresztények kapták meg (*XIV,4-5*).

Jeremiás nyomán, aki a „szívbe írt törvényről” (*Jer 31,33*) beszél, s aki a „szív körülmetélésére” (*Jer 4,4*) szólít fel (Jusztinosz Jeremiás szavait ismétli meg, amikor azt mondja: „metélkedjete körül inkább a szívetekben” - Jusztinosz: *Dial. XV,7*), Pál apostol már azt emeli ki, hogy „nem az számít, ha valaki körülmetélt, vagy körülmetéletlen, hanem csak a hit” (*Gal 5,6*). A körülmetélés jelét egyébként sem kiváltsággként kapta meg a zsidóság,¹⁹⁹ hanem megszegyenítő bélyegként, ami az isteni előretudás anticipációjaként jelölte meg örök időkre Krisztus leendő gyilkosait.²⁰⁰ Hadrianus háborújának másnapján Jusztinosz számára a körülmetélés annak jele, hogy „csak ti szenvedjétek el, amit most méltán elszenvedtek, hogy a földetek pusztasággá lett, városaitok felégetve, gyümölcseiteket a szemetek láttára most más eszi meg, és közületek senki sem teheti be a lábát Jeruzsálembe” (*Dial. XVI,2*).²⁰¹ A szövetség fizikai jelképe, Isten közösségéhez való tartozás jele a kereszténység számára a keresztség előképévé értékelődik át („magasztosul föl”), s ezáltal egy új közösség nem emberkéz végrehajtotta, benső, rejtett, lelki szimbólumává válik, amelynek értelmében már elmondható, hogy „a körülmetéltek ugyanis mi vagyunk, akik lélekben szolgálunk Istennek” (*Fil 3,3*).

¹⁹⁸ P. Ladenze: *L'Épître de Barnabé*. Louvain: 1900.

¹⁹⁹ lásd Afrahat: *Hom. 11,1,3,7*

²⁰⁰ lásd Jusztinosz: *Dial. XVI,2-3*

²⁰¹ Ehhez hasonlóan fogalmaz Tertullianus (*Adv. Jud. 3*) és Ireneusz is (*Haer. 4,16,1*).

Világosan látható hát, hogy a keresztény értelmezés nem Krisztust állítja szembe az ószövetségi törvénnyel - erre nem is lett volna módja az evangéliumok tanúsága alapján -, hanem Krisztus törvényét a mózesi törvénnyel. Az, amit számtalan középkori falfestményen, szarkofágon vagy mozaikon láthatunk, amint Szent Péter - mint afféle új Mózes - átveszi Krisztustól, a törvényhozótól az újszövetségi tekercset (*Dominus legem dat*) az egykori vitapartnernek, Markionnak tett engedmény, s nem más, mint a markionizmus hallgatólagos, és egyelőre még rendkívül szelíd legitimizációjának érzéki megjelenítése.²⁰²

Az ószövetségi törvény keresztény nézőpontból tekintve - azaz utólagosan - nemcsak elveszítette hajdan volt szerepét, hanem - miként arra több korai keresztény forrás is utal - egykori értelme is megkérdőjeleződött immár. Teológiai nonszensznek - afféle rosszul kivitelezett szaltó mortálénak - is felfoghatók azok a próbálkozások, amelyek az Isten által adott - ennél fogva örök - törvény elavulásának, állagromlásának gondolata mellé felsorakoztatják azokat az érveket, amelyek Krisztus népét arról próbálják meggyőzni, hogy a törvény nem az isteni gondviselés „theomorf” kifejeződése, hanem a zsidó nép valamennyi rossz tulajdonságának antropomorf lenyomata. A *Diognétoszhoz írott levél*ből megtudhatjuk, hogy a zsidók úgy vélték, áldozataikkal „kifizethetik” Istent (*III,5*), holott az ételek körül csapott vaklármájuk, a szombattal kapcsolatos balhiedelmük, a körülméltelkedés miatti büszkélkedésük, vagy a böjtök és az újhoid körüli színlelésük „fölösleges és nevetséges dolgok” (*IV,1*), s valójában nem egyebek, csupán a zsidó kicsinyes körülményeskedésnek és rátartásának a kifejeződései, amelyekről „a keresztények joggal tartózkodnak” (*IV,6*). Arisztidész elismeri ugyan, hogy a zsidók „minden nemzetnél jobban megközelítik az igazságot”, s „Istent jelenítik meg a köztük levő emberszeretet által”, ám rögtön siet leszögezni, hogy „az igaz ismeret dolgában azonban ők maguk is tévednek. Hiszen csak elvileg gondolják, hogy az Istent szolgálják, külső megnyilvánulásaikban azonban az angyaloknak végzik szolgálatukat, nem pedig Istennek. Így tesznek, amikor megünneplik a szombatot és a hónapok kezdetét, vagy megtartják a kovásztalanok ünnepét, de hasonlóképpen járnak el nagy böjti idejükben, egyéb más böjtök esetében, körülméltelkedéskor, és a húsok megtisztításakor” (Arisztidész: *Apol. XIV*). Augustinus kétségtelenül következetesebb teológiai gondolkodásról tesz tanúbizonyságot, amikor arról

²⁰² Krisztusról, mint törvényhozóról beszél már a *Galatáknak írt levél* (6,2): νομος του Χριστου, de így jelenik meg - egyebek mellett - Jusztinosznál is (*Dial.,18*): ο καινος νομοθετης. Markionhoz lásd: E. C. Blackmann: *Marcion and his Influence*. London: 1948; A. Harnack: *Marcion: das Evangelium vom fremden Gott*. Leipzig: 1924; J. Knox: *Marcion and the New Testament*. Chicago: 1942.

beszél, hogy míg a pogányok a haszontalan jelek igájában sínylődtek, addig a zsidók a hasznos jelekében, s majd a kereszténység tárja fel a jelek igazi értelmét (*De doct. christ. III,7-8*). Ám a *doctor gratiae* is merész következtetéssel zárja eszmefuttatását: „A keresztény szabadság... azokat, akiket a haszontalan jelek igájában talált, nemcsak megszabadított e jelek szolgaságától, hanem a jeleket megszüntetvén, valamennyit eltávolította. A pogányokat így fordította el az ál-istenségekben való hit romlottságától... azért, hogy lelkükben a hasznos jelek szellemiekben való megértését gyakorolják” (*III,8,12*).

A kereszténység csak részben elégedett meg azzal, hogy a zsidóság helyére lépve, annak üdvtörténeti szerepét magára vállalva, mint „igazi Izrael”, önmagát tekintse az egyetlen örökösnek. Noha csak „Tiberius idejében lépett a keresztény név a világba” (Tertullianus: *Apol. 5,2*), ám ennek a kereszténységnek a leglényegesebb eleme - egy ősi keresztény tanítás formájában - már adva volt a kinyilatkoztatás kezdetén, s ennél fogva a kereszténység jóval régebbi, mint a zsidóság. A kereszténység nem az „utolsó” érkező, hanem, mint az emberiség vallástörténetében a kinyilatkoztatás legelső formájának képviselője, megjelenésekor ahhoz a tradícióhoz tér vissza, amelytől a zsidók eltértek, akik Krisztus megtagadásával váltak hitehagyókká, az igazi tradíció árulóivá (Ambrosiaster: *Comm. in Ep. ad Rom. 9,17; 9,27; 11,28*). Már nem a sokat vitatott allegorikus módszerrel operál a kereszténység, hogy felfedezze saját „előképeit”, hanem a kinyilatkoztatást időbeli-történeti szakaszokra bontva találja meg önmagát immár a kezdet kezdetén. Az Ószövetség valójában nem a zsidóság története - legfeljebb annak csak negatív részletei azok, amelyek, noha eredetileg a zsidóság páratlanul nagyszabású önkritikájának részét képezték, a kereszténység, mint az időtlen, azaz örök bűnök grandiózus, megfellebbezhetetlen, s dokumentumértékkel bíró enciklopédiáját a zsidóság ellen fogja fordítani - hanem az egyházé, amely mint spirituális entitás, saját történeti létmódjánál jóval előbb létezett már, s a „test szerinti Izrael” nem volt több, mint látszat csupán. A jól ismert kifejezés - a kereszténység mint „szent papság” (*I Pét 2,5*) - a héber Bibliából származik, a zsidóságnak tett isteni ígélet egyik részéből („Papi királyságom és szent népem lesztek” - *II Móz 19,6*), s azt a teológiai meggyőződést sugallja, hogy az Ószövetség szókészlete és tartalmi elemei a kereszténységre vonatkoznak: ennek értelmében válik a kereszténység „Isten népévé” (*I Pét 2,10*), „Isten házává” (*4,17*), „Isten nyájává” (*5,2*). Az idők teljességében - következésképpen már az ószövetségi korszakban is - Krisztus gyakorolta a hatalmat, aki már a kezdetekben ott volt az Atyánál. A páli és a jánosi teológiában a teremtés általa van (*I Kor 8,6; Kol 1,14-18; Jn 1,3*), de ő jelent meg a mamréi tölgynél (Jusztinosz: *Dial. 56,1-2; 59,1-2*), ő láttatta magát és beszélt Mózesrel a csipkebokor tűzlángjában (uo.), vagy - ahogy a *Didaskáliában* olvasható - „a törvényben Mózes által

beszéltem, most azonban magam mondom nektek” (*Didaszk. I*). Az időtlen keresztény tanítás képviselői voltak már egykoron a próféták is, akik a pátriárkák jogos, s igaz örökösei,²⁰³ akik szembeállíthatók a bibliai tanítástól eltérő zsidó papsággal, s akiket szenvedéstörténetük is a kereszténységhez köt.²⁰⁴

Az „örök kereszténység” teológiai gondolatának - értelemszerűen - súlyos filozófiai következményei is támadtak, hiszen a kereszténységnek a világról, az emberről vagy a történelemről alkotott képe immáron nem pusztá reflexiónak minősült, hanem maga lett a valóság s az igazság, amelyre Isten látszólag új (valójában legrégibb) gyülekezetét nem más oktatta és képezte, mint a Szentlélek. Mindenesetre Kelszosz nyomán bőven lehetnek sejtéseink arról, milyen képet alakíthattak ki magukban a korabeli keresztény argumentációról azok a késő-antik sztoikus vagy újplatonikus filozófusok, vagy egy-egy vita során milyen teoretikus reményeik lehettek azoknak a zsidó bölcseknek, akik a hitét vallási meggyőződésének súlya alatt végső bizonyosságra cserélő Antiochiai Szent Theophilosz érvelésével vagy ehhez hasonlókkal találkozhattak. Az apologéta az egyiptomi és káldeus „prófétákat és történésztársaikat” leckézteti meg, akik nem is láthatták a múltat, a jelent és a világ jövődjét, hiszen maguk is „csak később éltek”, s isteneik is megannyi esztendővel a városokat követően születtek, sőt későbbi eredetűek a királyoknál, népeknél és háborúknál is.” A „jó stílusban értekező” (Hieronymus: *De vir. ill.* 25) antiochiai püspök ellentmondást nem tűrő - és abban nem is gondolkodó - módon teológiai megfontolásait ismeretelméleti dimenziókba csúsztatja át, hogy végső következtetésének hangot adhasson: „Nyilvánvaló tehát, hogy mindenki a tévedés rabja, az igazságot egyedül mi, keresztények értük el, kik attól a Szentlélektől kaptunk oktatást, mely a szent prófétákban szólt, s mindent előre megjövendölt” (Antiochiai Theophilosz: *Ad Autol. II*,33).

A zsidó vallási hagyománnyal szembeforduló kereszténység annak csak önmagánál jóval későbbi és esetleges jellegét tudja konstatálni, s azt, amit a zsidók fontosnak tartanak, nem tekinti a kinyilatkoztatás lényeges elemének. Aminek egyetemes és örök értéke van, ami ősi és alapvető - ami tehát a kezdetektől adva volt -, azaz a monoteizmus vagy az erkölcsi törvény, nem tipikusan zsidó, ellenben a kereszténység konstitutív része. A hit és a törvény pauliánus szembeállítása egyebek mellett éppen arra irányult, hogy a törvény szerepe, mint az isteni terv kibontakozásának késői eleme, az üdvözülés tekintetében csupán másodlagossá minősüljön. Nemcsak Krisztus eljövetele, azaz a törvény szerepének befejeződése óta, hanem

²⁰³ lásd Tertullianus: *Apol.* 18,2; 18,6

²⁰⁴ lásd Tertullianus: *Adv. Jud.* 13

már jóval a törvényt megelőzően a hit kínálta az üdvözülés egyetlen lehetőségét: így volt ez Ábrahám esetében is, aki „hitt Istennek, és ez megigazulására szolgált”, s ennél fogva, „aki a hitből él, az Ábrahám fia” (*Gal 3,6-7*). A kereszténység tehát új nép, ám mégis ősbibb, mint a zsidó, s ha „Krisztuséi vagytok, akkor Ábrahám utódai is, s az ígélet szerint örökösök” (*Gal 3,29*).

A keresztények szerint Ábrahámot a zsidók helytelenül tekintik népük ősatyjának, hiszen csak a körülmetélés által vált zsidóvá, korábban nem volt az. „Ábrahámnak a hite szolgált megigazulására... nem körülmetélt, hanem körülmetéletlen állapotában” (*Róm 4,9-10*). A szövetség megelőzte a törvényt, s „az Istentől korábban jogerőre emelt végrendeletet a négyszázharminc esztendővel később adott törvény nem érvényteleníti, az ígélet tehát nem vesztheti el hatályát” (*Gal 3,17*). Következésképpen Izrael sajátos története nem a pátriárkával veszi kezdetét, hanem jóval később, a Sinaion.²⁰⁵ Az Ábrahámmal kezdődő hit és Krisztus hite között (mely a vallási fejlődés tetőpontja) az írott törvény csak egy pillanatra jelent meg, miként Pál kereszténysége és Ábrahám „kereszténysége” között a Mózes-sal kezdődő judaizmus sem volt több, mint egy rövid történelmi kitérő.

A páli argumentációban nagy szerepet kap az az érv, miszerint a pátriárkák, akiket a zsidók szent őseikként tisztelnek, nem tartották be a sabbatot, mintegy bizonyosságul annak, hogy a törvény adta szabályok és előírások korántsem nélkülözhetetlenek. Ahogy ugyanis Ábrahám tetszett az Úrnak a körülmetélés előtt, ugyanúgy a sabbat törvénye is „ideiglenes, és nem kiváltság” (Tertullianus: *Adv. Jud. 3*).

Amikor a kereszténység a törvényről mint a keresztény rítusok előképéről beszél - „a törvény csak árnyéka az eljövendő javaknak, és nem a valóság képe” (*Zsid 10,1*) - a törvény egésze, ha csak szimbolikusan is, de még feltétlenül pozitív értékként jelenhetett meg. A későbbiekben azonban a törvény fokozatosan elveszíti előkép-jellegét, párhuzamosan azzal a folyamattal, amelyben a kereszténység már nem a zsidóság küldetésének folytatóját és betetőzőjét látja önmagában, hanem egyenesen annak történeti és üdvtörténeti ellenségét, amennyiben a megváltásnak éppen az ószövetségi néppel, hittel és törvénnyel szemben kell megtörténnie. Afrahat még a szövetségkötés folyamatos jellegét, szakaszosságát emeli ki, az

²⁰⁵ Sinai és Sion hegyét a korai kereszténység igen gyakran a régi törvény - új törvény, régi törvény népe - új törvény népe szembeállításaként értelmezte. *Izajás* könyvének sora - „Sionról jön a törvény” (2,3) - ihlethette meg a *De montibus Sina et Sion* című, sokáig - tévesen - Cyprianusnak tulajdonított irat szerzőjét is, amikor Sinait az örök megkísértés és gyűlölködés, Sion pedig az igazi látás terepének nevezi. Mózes a Sinai hegyen kapta a törvényt egy rettenetesen kemény és makacs nép számára, ám Isten „alkalmatlannak találta ezt a népet arra, hogy őrizze a törvényt, s így gyűlöletessé vált a nép Isten előtt” (*De mont. Sina et Sion, 6*).

Úrnak Ádámmal, Noéval, Ábrahámmal és Mózeszel kötött szövetségét, hogy aztán ezeket hatályon kívül helyezve megadja az új szövetség soha el nem múló ígérését (Afrahat: *Hom. 11,11*).²⁰⁶ Szókratész azonban egyenesen a következőket jelenti ki: „azzal, hogy a zsidó vallás keresztény vallássá alakult át, megszűntek a mózesi törvény előírásai és előképszerű szertartásai” (Szókratész: *Hiszt. Ekk. V,22*). A rituális törvényt csak a zsidók kapták,²⁰⁷ ám Krisztus megszüntette azok érvényességét, ugyanis az üdvözléshez nincs rájuk szükség, s csupán az erkölcsi törvények maradtak meg, amelyek mindenkihez szólnak, s amelyeket ezáltal joggal nevezhetünk „természeti törvényeknek”.²⁰⁸ A törvény tehát valójában a zsidók rossz hajlamai, bűnösségük, gonoszságuk miatt lett megalkotva, afféle isteni büntetésként. Az *Apostolok cselekedetei* beszámolója szerint István, „ez a hittel és Szentlélekkel eltelt férfi” volt az első, aki a rituális törvényeket a zsidóság bűnösségéből, elsősorban az aranyborjúnak való áldozásból vezeti le (*ApCsel 7,41; 7,46-50*). A *Didaszkália* felfogása szerint az aranyborjú készítése és imádása előtti törvény „egyszerű és könnyű törvény” (*Didaszk. 26*) volt, ám a nép megtagadta az Istent, bálványt imádott, s az Úr a törvény megismétlésével, gonoszságuk és keményszívűségük miatti büntetésként „súlyos terheket és kemény igát tett nyakukba” (*uo.*). Ennélfogva a zsidók törvénye semmi más, mint az isteni bosszú és megtorlás eredménye, így „ha a törvényt olvasod, őrizkedj a törvény megismétlésétől (deuteroszisz). Olvasd egyszerűen, de az előírásoktól és útmutatásoktól, melyeket benne találsz, tartózkodj teljesen, nehogy lelked tévedésbe essék, s olyan feloldhatatlan kötelékkel kösd meg magad, melyek nehéz terhet jelentenek. Ezért mikor a Második Törvénykönyvet olvasod, csupán arra ügyelj, hogy megismerd, és dicsérd Istent, hogy megszabadított minket mindezekről a bilincsektől” (*uo.*). Az előképnek tehát legfeljebb az igazsághoz vezető úton lehetett helye, ám ezen a kereszténységnek túl kell lépnie, meg kell azt haladnia, hiszen annak kötött, szűk és esetleges jellegét a végső és immár egyetemes jelentéssel bíró bizonyosság váltja fel: „Most pedig az Ószövetségből lép át az Újszövetségbe, az előképből az igazságba” (Jeruzsálemi Szent Kürillosz: *Katek. műsztag. I,3*). Tertullianus élesen és kibékíthetetlen módon állítja szembe a „rég gyilkos törvényt”, a talió „vad” törvényét, amely „kardot ránt és lándzsát ragad” a szeretet és béke, a szelídség és nyugalom törvényével (Tertullianus: *Adv. Jud.,3*).

²⁰⁶ Afrahatról és a zsidóságról lásd: F. Gavin: *Aphraates and the Jews*. London: 1924.

²⁰⁷ „leges particulares, praecepta servitutis” (Ireneusz: *Haer. 4,16,5*)

²⁰⁸ lásd Ireneusz: *Haer. 4,13,1*

A keresztény exegézis értelmezése szerint, amikor Mózes haragjában összetörte a két kőtáblát (*II Móz 32,19*), ez annak az egyértelmű jelképe volt, hogy a zsidók hitehagyásukkal értelmetlenekké és méltatlanokká váltak az Úrral kötött szövetségre, s valójában ettől a pillanattól kezdve lépett a keresztény hit az immár elavulttá vált zsidó törvény helyébe. „A szövetséget eljátszották azonban, amikor a bálványokhoz fordultak ... Mózes ... elhajította kezéből a két kőtáblát; szövetségük összetört, hogy a szeretet, Jézus szövetsége pecsételődjön meg szívünkben” - olvashatjuk *Barnabás levelében* (*IV,8*), miközben a levél szerzője nagyvonalúan elfeledkezni látszik a szövetség megújításának kiegészítő epizódjáról (*II Móz 34,1-4*).

Euszebiosz is - a fentieknek megfelelően - a „héber” és a „zsidó” elnevezéseket szembeállítva azt emeli ki, hogy a mózesi törvényt csak és kizárólag a zsidó nép kapta, hiszen míg korábban hébereknek hívták őket, - nevüket Ébertől, Szem leszármazottjától, Ábrahám őseitől örökölvén -, addig a zsidó elnevezés jóval későbbi (Júda törzséből ered), s Mózes már nekik közvetítette a törvényt (Euszebiosz: *Praep. Ev. 7,6*).²⁰⁹ A térhez és időhöz kötődő törvényt egyedül a zsidó nép kapta (*8,1*), ugyanis a diaszpórában élők nem tudták életüket ahhoz illeszteni (Euszebiosz: *Dem. Ev. 1,2*), s a törvényisztelet csak a palesztinai zsidóság számára vált lehetségessé (*1,3*). A Mózes előtt élő héberek nem ismerték a törvényt, ám a természeti törvénnyel összhangban éltek, mely az isteni igazság ismeretét biztosította, anélkül, hogy írott szabályra lett volna szükségük. Ugyanez a pogány népekre is igaz, hiszen - miként Pál apostol mondja - „amikor a pogány törvény híján a természet szavára jár el a törvény szerint, a törvény híján saját magának a törvénye. Ezzel igazolja, hogy a törvény szabta cselekedet a szívébe van írva” (*Róm 2,14-15*). Izrael történetének zsidó periódusa és a Krisztus-esemény között a „héber” próféták biztosították a hit s a vallási hagyomány folytonosságát. A héberek, akik szembekerültek a zsidókkal, valójában keresztényeknek nevezhetők, hiszen „ha valaki mindezeket, akik igazságosságuk miatt kitűntek, kezdve Ábrahámtól egészen az első emberig - ha nem is név szerint, de valójában mégis - keresztényeknek nevezné, nem járna messze az igazságtól” (Euszebiosz: *Hiszt. Ekkl. 1,4,6*).²¹⁰ (Tertullianus őket nevezi „természettől fogva keresztény lelkeknek” - *Apol. 17,6*). A pátriárkák természeti törvényének a mózesi törvény csak tökéletlen átirata lehetett, afféle pótlék, „hogy minél tökéletesebben és hatékonyabban leljük utunkat Hozzá, rendelkezéseihez

²⁰⁹ lásd ehhez: J. Parkes: *The Conflict of the Church and the Synagogue*. im. 161. skk

²¹⁰ lásd ugyanezt a gondolatot: Juszminosz: *I.Apol. XLVI,4*; Lactantius: *Div. inst. 4,10*

és szándékaihoz: megadta mindehhez még az írott könyvek eszközét is nekünk” (Tertullianus: *Apol. 18,1*).

A zsidóság isteni örökségéből való kirekesztésének jellegzetes példája az a bibliai szövegértelmezés, amely több keresztény szerző számára egyaránt kielégítő magyarázatát nyújtotta az üdvrend „módosulásának”, a kereszténység teljes és végső térnyerésének.²¹¹ Ézsau és Jákob példájára hivatkozva - „két nép van a méhedben, méhedből két törzs válik el: az egyik törzs legyőzi a másikat és az idősebb szolgálni fog a fiatalabbnak” (*IMóz 25,23*) - az egyházatyák exegézise szerint az első, az idősebb nép, a zsidóság, szolgálni fogja a fiatalabbat, a kereszténységet, amely az idősebb fölé fog nőni. Mindenesetre a keresztény értelmezés elfeledkezni látszik arról az apróságról - amely egyébként a későbbiekben a középkori zsidó bölcselet rendre visszatérő érve lett -, hogy Jákob, a fiatalabb nem más, mint a kiválasztott nép, a zsidóság ösatyja, aki nevét is Izraelre változtatta, míg az idősebb Ézsau, „akinek neve Edom” (*IMóz 36,1*), kizáratott az örökségből. Nem véletlen, hogy a talmudi példázat az alábbiakat mondja: „Ézsau, a gonosz, fogta a tállitot és helyet foglalt az igazak között a mennyekben. És a Szent - áldassék - kiragadta közülük és kitesztotta onnan” (*J. Nedar. III,10*). Ézsau, aki a Talmudban a rossz szinonimája, s mint ilyen, gyakori elnevezése a keresztény császárságnak, a tállitot, az imakendőt, a zsidó kultusz szimbólumát magához véve az örökséget kisajátító, az önmagát igaz Izraelnek tekintő keresztény egyház allegóriájává is vált egyúttal.

A Bibliának, s különösen a próféták könyveinek allegorikus exegézise a zsidóságot nemcsak történeti létezésében igyekezett újraformálni (amennyiben a történet a jézusi esemény előhírnökévé „profanizálódott”), hanem magát a hit tárgyát és annak geneziséjét próbálta kiragadni „eredendő” környezetéből: a zsidók így lesznek örökös törvényszegők és süketek az „igazi” próféciák iránt - ne feledjük, hogy a nabi jelentése szószóló, s csak egy célirányos exegézisben, a kereszténységnél válik prófétává -, a kereszténység pedig így tesz kísérletet arra, hogy a történelmet „valóságos” hordozója, elszenvedője és tudatában, emlékezetében örökösen újraélő népe nélkül asszimilálja.

²¹¹ vö. pl. Ireneusz: *Adv. Haer. 4,21,2*; Tertullianus: *Adv. Jud. 1*; Cyprianus: *Test. 1,19*; Commodianus: *Carm. apol. 189; 251*; Augustinus: *Epist. 196,3,13*; *Adv. Jud. 7,9*; *De civ. Dei 16,35*; *In Ps. 44,6; 77,9; 118,5,3*; *Serm. 5,4; 122,4*.

A keresztény katakombafestészet kedvelt és gyakran ábrázolt motívumainak egyike Noé története.²¹² A Pamfilo-katakomba képe Noét a bárkában jeleníti meg (valójában ládában, héb. teba = láda), frontálisan, kitárt karokkal, orante alakban. A kitárt kéz az imádság üdvözült állapotának tradicionális gesztusa, mind az ószövetségi, zsidó, mind a keresztény hagyományban.²¹³ A kereszténység ugyanakkor az imát „a hit bástyafalának” tekinti - „támadó és védő fegyverünk a minden irányból leselkedő ellenség felé” (Tertullianus: *De orat.* XXIX,3) -, amely egyúttal Krisztus szenvedéseinek utánpótlása.

Az ószövetségi történet Noahról szól, aki „Isten színe előtt járt”, az egyetlenről, aki „igaz ember volt” (caddik), „kifogástalanul élt kortársai között” (noha „romlott volt a föld Isten színe előtt és erőszakossággal teli” - *I Móz 6,11*), aki az Úr kiválasztottjaként feladatot kapott, s akin keresztül az Úr megkötötte szövetségét az egész emberiséggel. Az elbeszélés a zsidóság történelmi (és történelmen túli, „üdv történeti”) optimizmusának kifejeződése: Istennek egy egész nemzedéket elpusztító rettenetes büntetése a történet végétől kapja meg igazi értelmét és jelentését. A történelmen kívüli Isten történelmen belülinek ismerte el az ember rossz hajlamát (jécer horá), s a világ megsemmisítését a szövetség szivárványa - Jahve kegyelmének szimbóluma - váltotta fel.²¹⁴ Ha a népek „kedvenc gondolata magukat az ősidőktől honosnak, földből születettnek, autochtonnak gondolni”,²¹⁵ akkor itt a „vízből születettség” univerzalisztikus élménye adatik meg valamennyi népnek, az egész

²¹² A víz, a vízözön és a hajó szimbólumához, ill. Noé történetének zsidó és keresztény felfogásához lásd: J. Daniélou: *Les symboles chrétiens primitifs*. Paris: 1961. 65-76; F.-J. Dölger: *Sol Salutis*. Münster: 1925. 272-287; Fröhlich Ida: „A vízözön-mítosz - a Biblia előtt és után”, in: *Világosság* 1974/12. 753-757; E. R. Goodenough: *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. VIII. New York: 1959. 157-165; J. P. Lewis: *A study of the interpretation of Noah and the flood in Jewish and Christian Literature*. Leiden: 1968; Vanyó László: *Az ókeresztény művészet szimbólumai*. Budapest: 1988. 136-141.

²¹³ „Halld meg könyörgő szavam, hisz hozzád kiáltok, kezemet kitárom, Uram, szent templomod felé!” (*Zsolt* 28,2); „Uram, mindennap téged hívlak, kitárom feléd a kezem.” (*Zsolt* 88,10); „Ameddig Mózes a kezét kitárva tartotta, az izraeliták fölényben voltak, de ha leeresztette a kezét, az amalekiták jutottak fölényhez.” (*II Móz* 17,11); „Ha kiterjesztitek imára kezeteket...” (*Iz* 1,15); „Azt kívánom hát, hogy a férfiak mindenütt tiszta lélekkel emeljék imára kezüket” (*I Tim* 2,8); „Oda föltekintsünk mi hozzá keresztények és imádkozunk, kitárjuk a kezünket, mivel ártatlanok e kezek...” (Tertullianus: *Apol.* XXX,4); „...kitárjuk kezünket s szenvedő Urunkat utánozva, megvalljuk Krisztust imádságunkban” (Tertullianus: *De orat.* XIV,1).

²¹⁴ Az Ószövetség ugyanazt a szót (héb. keset) használja JHWH haragjának jelképére, a nyílra, mint kegyelmének és szövetségének jelére, a szivárványra. A szivárványban megjelenő teljességet, mint az Úr dicsőségének jelenését, ragyogását írja le *Ez* 1,28.

²¹⁵ F. Rosenzweig: „A zsidó történelem szelleme és korszakai”, in: *Nem hang és füst*. Budapest: 1990. 53.

emberiségnek, s a történetben a mitikus elbeszélés „szelleme” a teogóniát etnogóniává változtatja át. Noah a bárkáját - miként majd Salamon a Templomot - az Úr pontos, aprólékos előírásainak megfelelően építi meg; hiszen, ahogy majd a Templomban is Izrael egész gyülekezetével (kol kahal) lesz jelen (*II Krón 6,3*), Isten spirituális népeként, ám betér az idegen is, „aki nem tartozik népedhez, de nevedért messze földről ide jön” (*I Kir 8,41*), úgy a bárka is az egész emberiséget, az egész élővilágot menti át az ígélet jövőjébe. Az Úr szavát adja Noahnak, hogy az ember miatt nem fogja többé megátkozni a földet, eltörölni minden élőlényt, s „amíg a föld áll, nem szűnik meg a vetés és az aratás, a hideg és a meleg, a nyár és a tél, a nappal és az éjszaka” (*I Móz 8,22*). A jövőre vonatkozó ígélet, s a szivárvány jelében megmutatkozó új szövetség-formula új korszakot, új világkezdetet jelent, s a minden népre és minden vallásra kötelező un. „hét noahi törvény”, Noah fiainak hét törvénye (*I Móz 9,1-7*) a rabbinikus magyarázatok szerint²¹⁶ az Izraelnek adott 613 parancsolat hatályát kibővítve immár az újjászülető emberi nem egyetemes és általános törvényévé, az emberi civilizáció alapjává és meghatározójává lesz.²¹⁷ Így válhatott Noah a zsidó hagyományon belül az új emberiség fejévé, bárkája „az élet magjává” (Philon: *De Abrahamo*, 46).²¹⁸

²¹⁶ lásd *Szanh. 56 b*

²¹⁷ Aligha véletlen, hogy a posztbiblikus irodalom Noah személyét megannyi különleges külső és belső tulajdonsággal látta el; több forrás mint prófétáról emlékezett meg róla (lásd pl. *Jub. 8,18*; Philón: *Quaest. in Gen. I,87*), vagy sorsát a prófétákéhoz hasonlította, ugyanis Noah tudta Isten szándékát, ám az embereket hiába figyelmeztette, azok nem hallgattak rá: gúnyolták és kinevették (lásd pl. *Szanh. 108 b*). Ő tanította meg az emberiséget új eszközök és szerszámok (balta, eke, sarló) használatára (*Jub. 4,28*), s vele kezdődött el a letelepedés és a földművelés új korszaka (Philon: *Quaest. in Gen. II,66*).

²¹⁸ A *Hénokh könyve* hasonlóan fogalmaz: „Azokban a napokban megjelent nekem az Isten Szava, és így szólt hozzám: - Noé, íme, magatartásod eljutott eléem, kifogástalan magatartás, a szeretet és a becsületesség magatartása. És most egy faépületet fognak készíteni az angyalok, és ha készen vannak azzal a munkával, ráteszem majd kezemet, és megőrzöm. Az élet magja kel majd ki belőle; a föld át fog alakulni, nehogy (ember nélkül) üres maradjon. Utódainak örök időtartamot adok majd színem előtt, és nem jut eszembe, hogy a nálad lakókat szétszórjam a föld színén; (ivadékod pedig) áldott lesz, és sokasodni fog a földön az Úr nevében” (*67,1-3*). A deuterokanonikus *Sirák fia könyve* Noét „új hajtás”-nak nevezi (*44,17*), s az ugyancsak deuterokanonikus *Bölcsesség könyve* a tutajon menedéket találó „világ reménységét” „új nemzedék magva”-ként említi (*14,6*).

A *Gilgames-eposz* özönvíz-történetében az egymással civakodó istenek szánják ugyan az elpusztított emberiséget, de „szövetséget” csak Um-napistivel kötnek: az istenek megbízásából hajót építő jutalomként megkapja a halhatatlanságot (*Gilgames-eposz, XI. tábla*). Jahve az áldozatokat illetően nem ad ugyan hangot sajnálatának, ám ígéletét és szövetségét az egész emberiségnek nyújtja át: a szent történelem nem az örök halhatatlanság ember által megközelíthetetlen isteni szférájában, hanem az emberi történelem világában folytatódik tovább.

A kereszténység - az Ószövetség más részeihez hasonlóan - Noah és a vízözön történetét is saját üdvtörténeti tudata előképeként, az újszövetségi események előjeleként fogta fel. Noé maga ugyan itt is tökéletes, „habár nem volt annyira az, amennyire tökéletesek lesznek Isten városának polgárai a halhatatlanságban” (Augustinus: *De civ. Dei*, XV,26). A keresztény értelmezés szerint a kiválasztottaknak víz általi megmenekülése az üdvösség, a keresztség előképe. Péter első levele így ír: „Noé idejében az Isten türelmesen várt, amíg a bárka elkészült, amelyben csak néhányan, mindössze nyolcan menekültek meg, épp a víz által. A vele jelképezett keresztség most titeket is ugyanúgy megment” (*I Pét* 3,20-21). Ennek megfelelően az egyházatyák exegézisében és a keresztény szimbolikában a hajó az egyház előképe, hiszen az egyház is megmenti az emberi lelket a bűn özönvizétől. „A gonosz világban, mint valami vízáradatban hánykolódó bárka Isten e világban zarándokoló városának, vagyis az egyháznak az előképe”, s a bárka három emelete a hit, remény és szeretet kifejezője (Augustinus: *De civ. Dei*, XV,26). Az üldözések és szorongatások viharos tengerén haladó hajó legénysége - miként azt a *Ps-Clementinák*ban olvashatjuk - az egyházi hierarchia teljes egészét jeleníti meg, ahol a hajó tulajdonosa az Úr, kormányosa Krisztus, irányjelző zászlósa (πρωρευσ) a püspök, a matrózok (ναυταί) a presbiterek, az evezősök irányítói a diakónusok, a vitorlák irányítói (ναυστόλογοι) a katekéták, az utasok a testvérek sokasága.²¹⁹ Augustinus geometriai ismereteit kamatoztatja, amikor hangsúlyozza, hogy a négyszögletű bárka a szentek állhatatos életét jelképezi, „ugyanis akármerre fordítod a négy oldalú hasábot, az megáll” (Augustinus: *De civ. Dei*, XV,26).²²⁰ Hippolütosznál a világ tengerén hánykódó hajó soha nem süllyed el, hiszen kapitánya Krisztus, kormánylapátjai a két szövetség, feszülő vitorlái Krisztus szeretete, s a hajó gerendázatát átfogó vaspántok Krisztus parancsai. A hajó tatja Kelet, fara Nyugat, szélessége Dél, s középen az Úr keresztje, mint a halál fölötti győzelem jele magasodik. Hippolütosz a hajó-szimbólumot eszkatológikus értelmezéssel látja el: a vitorlarúdra kozmikus grádicsaival felvezető létra (κλίμαξ), a fent és a lent világa közötti közvetítőként Krisztus királyságában való végső megnyugvás (αναπαυσις).

²¹⁹ lásd Epist. Clementis, 14,1-2. Rendkívül hasonló analógiákkal építkezik az *Apostoli konstitúció* liturgikus szövege (II,57).

²²⁰ A geometriai ismeretekre nagy szükség volt, hiszen azokra a támadásokra, amelyek Noé történetének hitelességét vonták kétségbe, azt állítván, hogy a bárka mérete nem lehetett elegendő az élővilág átmentésére, Órigenész kifejti, hogy Mózes, Istennek ez az embere, aki az Írás szerint a geometriát kedvelő „egyiptomiak minden tudományára szert tett” (*ApCsel* 7,22) a bárka méreteinek leírásakor voltaképpen geometriai könyökre gondolhatott, amely hatszor akkora, mint a jelenlegi (tudniillik a görögök és a rómaiak szerint 44 cm) (vö. Órigenész: *2.Homil. in Genes.*).

ιξ) lehetőségét kínálja.²²¹ Aszteriosz ugyancsak üdvörténeti távlatokat fogalmaz meg, amikor arról beszél, hogy eljön az „egyetemes hajótörés” (οικουμενικόν) ideje²²², s Isten segítségére van szükség ahhoz, hogy a viharban, mint egyfajta „eszkatológikus próbatételben”²²³ az igaz megkapja az üdvösség horgonyát a hánykolódó hajóhoz, s aki keresztény ne vesszen el a bűnösökkel együtt.²²⁴ Jusztinosz a számmisztikát is segítségül hívja, hogy rámutathasson arra, miszerint Noé feleségével, fiaival és azok asszonyaival nyolcadmagával volt a bárkán, ezáltal a családtagok „a nyolcadik nap szimbóluma voltak, amely napon halottaiból feltámadva megjelent Krisztus”, aki „egy másik nemzedék kezdete lett.” Az apologéta így érkezik el a keresztség szimbólumához, amikor „a fa, a víz és a hit által” való újjászületésről beszél, „amint Noét is a fa mentette meg, melyen övéivel a vízre ereszkedett.” Augustinus ugyancsak a fa szimbolikus, megváltói jelképét emeli ki, hogy aztán - minden anatómiai tudását mozgósítva - a bárka méreteiből és arányaiból Krisztus testére következtessen, „ugyanis a bárka hosszúságának, magasságának és szélességének mértéke azt az emberi testet jelképezi, amely valóságos testben Krisztus a jövődőlés szerint eljön az emberekhez” (Augustinus: *De civ. Dei*, XV,26), s „a bárka oldalán vágott ajtó azonos a Keresztrefeszített oldalán ejtett sebbel, amit egy lándzsa okozott” (uo.). Jusztinosz egyáltalán nem meglepő módon magától értetődőnek tartja, hogy a vízözönkor az Úr a hozzá hűséges népet mentette meg, azt „amelyé ezek a szimbólumok” (Jusztinosz: *Dial. CXXXVIII,1-2*). Tertullianus a bárkát azonosítja magával az egyházzal: „az a bárka az egyház alakját ábrázolta előre, mely a tengeren, azaz a világban, a hullámokon, azaz az üldöztetések és próbatételek által hányattatik” (Tertullianus: *De bapt. XII,7*). Az üdvözülésre vonatkozó végkövetkeztetése

²²¹ lásd Hippolitosz: *De Antichristo*, 59. Dölger hívta fel a figyelmet arra, hogy a szövegben említett magasba vezető létra, amely először Jákob álmában jelent meg (*I Móz 28,12*) megtalálható *Perpetua és Felicitas mártírártájában* (4,3), ahol a „csodálatosan hatalmas ércletra” a mennyeknek kertjébe vezet, s erről az emelőszerkezetről, mint Jézus Krisztus keresztyéről beszél Antiochiai Szent Ignác is az *Efezusiakhoz írt levelében* (IX,1). lásd F.-J. Dölger: im. 278.

²²² lásd Aszteriosz: *Hom. Psalm. XXI,17*

²²³ Vanyó László: *Az ókeresztény művészet szimbólumai*. im. 139.

²²⁴ Aszteriosz: *Hom. Psalm. XX,17*. A vihar eszkatológikus értelmezésével találkozhatunk a *XII pátriárka végrendeletei* c. zsidó apokrif iratban, ahol a 70 vagy 135 után keletkezett allegorikus szöveg Izrael szétszórására látszik utalni: „Mi pedig ott hányódtunk a viharos tengeren, a hajó megtelt vízzel, háromszoros vihar vette körül, majdhogynem összetörte. Akkor József egy kis csónakban elhagyott minket, mi meg különváltunk tíz deszkadarab tetején hányódtunk, de Lévi és Juda egyhelyen maradt. Mi mindannyian szétszóródtunk egészen a föld határáig.” (*Test. Neft. VI,5-7*)

ennélfogva nem is lehet más: „Aki a bárkában nincs, az nincs az egyházban sem” (Tertullianus: *De idol.* XXIV,4) - mondja ki megfellebbezhetetlen ítéletét Tertullianus, forrásául szolgálván az „extra ecclesiam nulla salus” cyprianusi és órigenészi gondolatának.²²⁵ Izrael népe az egyházon kívüliség, az üdvözülésből való kirekesztettség állapotába került, s bárkáját, az „élet magját” egy másik bárka igyekszik kiszorítani.

A kereszténység felismervén az üdvtörténeti irányultságot, s annak harcos evilági szolgálatába szegődve az ószövetségi nép hitét, vallását, nyelvét, hagyományait, szokásait, azaz teljes létmódját kívánva ellehetetleníteni igyekszik újra hasznosítani a korábbi pogány vádak egész sorát,²²⁶ miközben antijudaista irányultságát egyre határozottabban teológiai, metafizikai - és ha szükséges - politikai érvekkel próbálja alátámasztani. A pogány hagyományokhoz igencsak kritikusan viszonyuló kereszténység teljes egyetértéssel veszi át azokat az állításokat, miszerint a zsidóság „makacs, konok nép” (Ambrosius: *Ep.* 74,3; Augustinus: *Tract. adv. Jud.* 9), melyet a „császárság iránti tiszteletlenség” (Ambrosius: *Ep.* 40,21), s az „örökös lázadás szelleme” (Khrüszosztomosz: *C. Jud. et Gent.* 16) jellemez. Az Aranyshájú, ki „ethnosz polemopoión”-nak mondja a zsidóságot, a zsidó felkeléseket „Róma elleni büntett”-nek nevezi (Khrüszosztomosz: *In Matth. Hom.* 43,3), ezzel is bizonyítani igyekezve a kereszténység alattvalói hűségét és lojalitását a mindenkori hatalom iránt. „Rebellantes Judaei” - harsogják a latin egyházatyák, hogy aztán a római törvények megszegésének ürügyén²²⁷ a leghatározottabb fellépést követeljék meg az uralkodóktól, s váljanak a különböző helyi pogromok lelkes szószólóivá. Órigenész már-már védelmére kel a zsidóságnak, amikor - talán éppen Tacitus vádjait visszautasítva („egymáshoz megátalkodottan hűségesek és készségesen könyöröletesek, viszont mindenki mást ellenségesen gyűlölnék” - Tacitus: *Hist.* V,5) - azt hangsúlyozza, hogy a zsidók nem az egész emberiséget gyűlölik, csupán a keresztényeket.²²⁸ (A keresztény császárság korától kezdődően ez az állítás persze egészen más fajta jelentésárrnyalattal fog bővülni.) Ugyancsak

²²⁵ „Quod in arca non fuit in Ecclesia non sit” (Tertullianus: *De idol.* XXIV,4). Daniélou hívja fel a figyelmet a cyprianusi és órigenészi párhuzamra. Lásd J. Daniélou: *Les symboles chrétiens primitifs.* im. 75.

²²⁶A zsidóságot ért hagyományos és rendre visszatérő pogány vádakról, illetve azok keresztény átvételéről lásd: J. Juster: im. 45-48.

²²⁷ lásd Ambrosius: *De Tobia*

²²⁸ lásd Órigenész: *Hom. in Ps.* I,36

Tacitustól átvett agyszülemény, hogy a zsidók immorálisak, s gyermekszeretetük annak ékes bizonyítéka, hogy túlteng bennük a nemzési vágy.²²⁹

Mindamellet a kereszténység nem elégedett meg a pogányoktól örökölt vádak újraélesztésével, újraalkalmazásával, hanem új, eredetinek tekinthető ötletek egész sorát fogalmazta meg, mindenkori politikai vagy teológiai érdekeinek megfelelően. Így állíthatták olykor keresztény szerzők, hogy a zsidó vallás a bálványimádás közeli rokonának tekinthető,²³⁰ a zsidók pénzéhesek,²³¹ szeretik a luxust, a bőség minden formáját,²³² buják, érzékiek, gyilkolásra készek, s egyáltalán, mint a legfőbb rossz megtestesítői, minden tettük Isten elleni merényletnek fogható fel, azaz „az Úr gyilkosai, akik Istent gyűlölik és ellene láznak, a törvény gyalázói, a kegyelem elutasítói, atyáik hitének megtagadói” (Nüsszai Gergely: *In Christi resurr. orat.* 5).

A törvényét vesztett nép eljátszotta üdvtörténeti szerepét, s attól kezdve, hogy mindezt Isten gondviselő akaratának megfelelően a kereszténység vitte tovább, a régi népnek el kellett tűnnie a történelem süllyesztőjében, mintegy manifeszt módon jelenítvén meg az üdvrend módosulásának, s a szövetség megváltozott tartalmának és hordozójának újdonságát és egyetemességét.²³³ A 70-es, majd a 135-ös évek tragikus eseményeit, melynek során a római légiónak a zsidó lakosság egy részét elpusztítják, másik részét elűzik hazájából, kitiltják Jeruzsálemből, s a Templomot, a zsidó vallási kultusz ősi szimbólumát földig rombolják, a keresztények - beleértve azt az Euszebioszt is, aki az öregek, csecsemők, terhes asszonyok lemészárlásáról megemlékezvén a zsidó népet ért szerencsétlenségeket emleget (Euszebiosz: *Hiszt. Ekk. II,26*) - az idők jeleként köszöntik, hiszen a genocídiumot jogosnak, teológiailag igazolhatónak tartják. A pogány istenségek zászlói alatt felvonuló seregek - némi

²²⁹ lásd Tacitus: *Hist.* V,5. A kereszténység ezt az elképzelést is átvette a pogány világtól (lásd Aszteriosz: *Hom. 17 in ps.* 5; Joannész Khrüszosztomosz: *Adv. Jud.* 14; Afrahat: *Hom.* 18), s különös jelentést fog kapni akkor, amikor ezt a házasság intézményét elutasító szerzetesek fogják ismételni.

²³⁰ lásd *Levél Diognétoszhoz, III; Cod. Th.* 16,8,7

²³¹ Hieronymus a zsidók zsugoriságáról szándékozik lerántani a leplet, amikor arról számol be, hogy héber nyelvtanára túl sok pénzt mert kérni (*Praef. in Job. I*).

²³² lásd pl. Hieronymus: *In Is.* 2,8; *Ep.* 121

²³³ Paul Valadier jezsuita teológus „a keresztény eredetű antiszemitizmus forrásának” nevezi azt, amikor a kereszténység arról beszél, hogy „a régi szövetség eltöröltetett, a zsidó nép küldetése befejeződött, s immár nincs semmi oka a további létezésre.” Valadier még azt is hozzáteszi, hogy „ha a kereszténység megtagadja Izrael küldetésének aktualitását, megtermékenyíti az antiszemitizmust.” P. Valadier: „Juifs et chrétiens. Indépassable rivalité?”, in: *Études* 1989/nov. 514-515.

csúsztatással - az Úr méltó büntetésének, a gondviselő ítélkezésének közvetítőivé magasztosulnak. Noha némely részletet illetően megoszlottak a vélemények,²³⁴ a keresztény szerzők többsége azonban mégis azt hangoztatta, hogy Izrael végzete, a város rombadölése, az emberek legyilkolása, a zsidók szétszóródása jogos következménye volt annak, hogy a Megváltó elleni összeesküvéssel és keresztrefeszítésével a zsidók elkövették az emberiség elleni legnagyobb bűnt és gyalázatot, s emiatt a jóvátehetetlen vétkek miatt Izrael most méltó megtorlásban részesül.²³⁵ „Így érte végül is utol az isteni büntetés a zsidókat, akik kezertek vetni Krisztusra” - írja Euszebiosz (*Hiszt. Ekk. II,6,8*) másokhoz, így Órigenészhez és Tertullianushoz hasonlóan,²³⁶ s lényegében követve Szent Pál patinás sorait: a zsidók, „akik

²³⁴ Hégészipposz - miként azt az őt idéző Euszebiosztól tudjuk - a legtöbb keresztény szerzőtől eltérően, de a „bölc zsidókkal”, például Josephus Flaviusszal egyetértve azt vallotta, hogy Jeruzsálem ostroma Jakabnak, „a Krisztusnak nevezett Jézus testvérének” vértanúhalála miatt zúdult a városra (Euszebiosz: *Hiszt. Ekk. II,23,19-20*).

²³⁵ Az istengyilkosság, a deicidium vádjával Szardeszi Meliton él elsőként, aki *Húsvéti homiliájában* (esetleg nagypénteki?) egyes ószövetségi fejezetek tipológikus értelmezése után - ahol a kivonulás, a törvényadás vagy Izsák feláldozása mint a krisztusi megváltás előképe jelenik meg - himnikus sorokban számol be Krisztus kivégzőiről, az istengyilkos népről: „Népek családjai, mindnyájan halljátok és lássátok: megint gyilkosság történt Jeruzsálemben, a törvény városában, a héberek városában, a próféták városában, az igazságosnak tartott városban. Kit öltek meg? Ki a gyilkos? Szégyellem megmondani, s kénytelen vagyok beszélni. Ha legalább éjszaka történt volna a gyilkosság, avagy a pusztában ölték volna meg, könnyű lenne a hallgatás! Most azonban az utca és a város kellős közepén, a város közepén mindenki szemeláttára történt az igaz igazságtalan legyilkolása. Így emelték fel a fára és feliratot raktak föléje, mely jelezte, kit öltek meg. Ki volt ez? Nehéz megmondani, és még félelmetesebb meg nem mondani. Halljátok azonban remegve, azt, aki miatt rengett a föld: megfeszítették azt, aki felfüggesztette a földet, felfeszítették azt, aki kifeszítette az egeket. A fára függesztették azt, aki megszilárdította a mindenséget. Az Urat alázták meg. Istent gyilkolták meg. Izrael királyát egy izraelita jobbjára emelte a magasba. Micsoda soha nem látott gyilkosság, milyen hallatlan igazságtalanság! ... Ó Izrael ... Elhagyta az Urat, és Ő sem fog megtalálni téged. Eltiportad az Urat, téged is földig rombolnak. És te holtan fogsz feküdni...” (94-99). Melitonról lásd: N. Hyldahl: „Zum Titel Peri pascha bei Meliton”, in: *Studia Theologica* 19 (1965), 55. skk; E. Werner: „Melito of Sardes, the First Poet of Deicide”, in: *Hebrew Union College Annual*, XXXVII (1966), 191.sk

²³⁶ lásd Órigenész: *C. Cels.* I,47; Tertullianus: *Adv. Jud.* 13; Euszebiosz ugyanerről még: *Hiszt. Ekk. I,1,2; II,23,19*. A *Didaskália* a zsidókat még a hitükből (és nevükből) is igyekszik kitagadni, egy teológiailag legalábbis megkérdőjelezhető lendületes csúsztatással: „Összegyűlnek zsinagógájukban és sohasem maradnak távol, nem vetik meg zsinagógájukat és nem fordulnak el hiábavalóságaiktól. Pedig ők elvesztették az ige erejét, mert nem hittek, sőt elvesztették a »zsidó« nevet is, melyet maguknak adtak. Zsidó ugyanis annyit tesz, mint hitvallás. Ezek viszont nem hitvallók, mert nem vallották meg Krisztus meggyilkolását, melyet a törvény ellenére követtek el. Így tehát nem térhetnek meg és nem menekülhetnek meg.” (*Didask. XIII.*)

Urunkat, Jézust és a prófétákat is megölték, minket pedig üldöznek, ezért az Isten előtt nem kedvesek, és az embereknek is ellenségei ... Így betelik egyszer s mindenkorra bűneik mértéke, s már rajtuk is az Isten haragja, végérvényesen” (*I Tesz 2,15-16*). Jézus jövendölése beteljesült (*Mt 24,15-16; Mk 13,14-15; Lk 21,20-21*), a szent város többé nem a zsidók városa, a régi törvény a régi törvény népével pusztul el, s adja át helyét az Egyháznak, az új szövetség új népének: „A zsidók elkövették a legszönyorosabb gáztettet, összeesküvést szövének az emberiség Megváltója ellen, éppen abban a városban, ahol a hagyományos kultuszukkal Istennek áldoztak. Úgy is kellett hát történnie, hogy a város, ahol Jézus kiszenvedett, a földdel váljék egyenlővé, a zsidók üldözöttekké legyenek, s az Isten immár másokat hívjon meg üdvözült kiválasztottságra” (Órigenész: *C. Cels. IV,23*). A keresztények körében teljes az egyetértés Hadrianus intézkedését illetően, aki Jeruzsálemnek még a környékéről is kitiltotta a zsidókat (Jusztinosz: *I.Ap. 47*; Euszebiosz: *Hiszt. Ekkl. IV,6,3*), s „a te ellenséged az én ellenségem” alapelvére épülő barátság reményében Jusztinosz arra hívja fel Róma figyelmét, hogy „Barkhokheasz, a zsidó felkelés vezére csupán a keresztényeket büntette meg keményen” (Jusztinosz: *I.Ap. 31,6*).

Órigenész, aki az Alexandriában uralkodó „szinkretista” állapotokat és szokásokat közelről ismeri, s a keresztényeket a zsidó kultusz konkurencijától félti, pedagógiai élel hangsúlyozza, hogy az Úr azért rombolta le a jeruzsálemi Templomot, hogy egyszer és mindenkorra megszüntesse a zsidó kultusz csábító erejét.²³⁷ A legtöbb keresztény szerző azonban az események menetében a leghatározottabb üdvtörténeti jelzést látta, amely a zsidóság üdvtörténeti feladatának beteljesedését,²³⁸ történelmi szerepének bevégezését fejezte ki. Ámde ezt a zsidók nem ismerték fel, s ezért - Euszebiosz szerint - a rómaiak büntetésként állami létüket eltörölték, szétszórták a zsidókat, más népek szolgálivá tették őket, s örök időkre megsemmisítették Jeruzsálemet és a Templomot.²³⁹ Joannész Khrüszosztomosz a zsidó kultikus gyakorlatból indul ki, amikor emlékeztet arra, hogy Isten egykoron szuverén hatalomként fogadta el Ábel, és utasította el Káin áldozatát. A Templom lerombolása a zsidók egész kultikus gyakorlatának, ünnepeinek és áldozatainak végső elutasítását jelentette.²⁴⁰ Ez pedig éppen azt fejezi ki, hogy a zsidó kultusz illegitimé, a

²³⁷ lásd Órigenész: *Hom. in Num. 1; Comment. in Joh. 10,14; Hom in Levit. 10,1*

²³⁸ lásd Euszebiosz: *Dem. evang. 1,6,38*

²³⁹ lásd uo. 8

²⁴⁰ lásd Joannész Khrüszosztomosz: *Adv. Jud. 1,7*

törvény pedig érvénytelenné vált.²⁴¹ Ahogy Isten egykor elhatározta, hogy Jeruzsálemet a zsidó kultusz központjává teszi, úgy a Templom lerombolásával éppen azt fejezte ki, hogy nem akarja sem a zsidó kultuszt, sem a zsidó vallás további fennmaradását.²⁴² „Ha nem ezt akarta volna elérni, akkor ezt a kultuszt annak idején miért csak egy helyre koncentrált, amikor Ő mindenütt jelen van. Miért kötötte az imádkozást az áldozatokhoz, az áldozatokat egy helyhez, a helyet egy időhöz, az időt egy városhoz, és a várost miért rombolta szét?” (Joannész Khrüszosztomosz: *Adv. Jud.* 4,4).

Rendkívül veszélyes, ám a későbbiekben annál népszerűbb teológiai argumentumot fogalmaz meg Khrüszosztomosz, midőn azt hangsúlyozza, hogy nem a római császár romboltatta le saját ösztönzésére a Templomot, hanem a zsidókra haragvó Isten volt az, aki a pusztítást a római hadakkal elvégeztette. Ez az álláspont igazolhatónak és magasabb, transzcendens szempontok alapján jogosnak tart (az elkövetkezendő évszázadok erre bőven szolgáltatják majd a példákat) minden zsidóellenes intézkedést vagy fellépést, arra hivatkozva, hogy az isteni igazságszolgáltatás emberi közvetítéséről van szó.

Khrüszosztomosz egyébként a törvény hatályon kívül helyezésének bizonyítékát is a Templom lerombolásában látja, hiszen az előírások egy részének - például annak, hogy „évenként háromszor jelenjen meg minden férfi az Úrnak, az Istennek színe előtt” (*II Móz* 23,17) - már nem lehetett eleget tenni.²⁴³ Ugyanígy a zsidó papság is képtelen feladatát ellátni, s szerepe - Khrüszosztomosz szerint - kifejezetten komikussá vált, hiszen a törvényben előírtaknak megfelelően többé nem tudják az áldozatot bemutatni. De erre már nincs is szükség, mert - miként azt a próféták megjövendölték - Krisztus egyetlen áldozata feloldotta és megszüntette az összes többi áldozatot.²⁴⁴

Nem véletlen az a dühödt türelmetlenség, amely keresztény részről minden esetben hangot kapott, mihelyt bárki, bármilyen módon és formában kísérletet tett a zsidó politikai és vallási önállóság legfőbb szimbólumának, a Templomnak a restaurációjára, hiszen minden ilyen szándék és akarat az isteni terv ellen irányul, s csak Isten büntetését vonhatja maga után. Julianus fellépését keresztény részről többek között ezért kísérte mérhetetlen gyűlölet, holott a

²⁴¹ Az egyházatyák antijudaista apológiájának egyik legelterjedtebb argumentumáról van szó. Így - többek között - megtalálható Juszтынosznál (*I Apol.* XLVII,1-6), Órigenésznél (*C. Cels.* 1,48; 4,23), Hippolitosznál (*Dem. c. Jud.* 7) és Tertullianusnál (*Adv. Jud.* 13; *Adv. Marc.* 3,23).

²⁴² lásd Joannész Khrüszosztomosz: *Adv. Jud.* 4,6

²⁴³ lásd Joannész Khrüszosztomosz: *Adv. Jud.* 7,1

²⁴⁴ lásd Joannész Khrüszosztomosz: *Adv. Jud.* 7,2

császár nem becsülte sokra a zsidók istenképét, ám Jeruzsálem és a Templom újjáépítésével és a szétszóródott zsidóság összegyűjtésével egyfajta rezervátumot akart kialakítani.²⁴⁵ Julianus tervét hatalmas felzúdulás követte, hiszen egykor Jézus megjövendölte, hogy „nem marad itt kő kövön, amit le nem rombolnak” (*Mk 13,2*), s ha most a Templom újraépül, azt a kereszténység fölötti győzelemként kell majd elkönyvelni. Nem tudható pontosan, hogy Nazianszosi Gergely sorai milyen mértékben tekinthetők a valóság realisztikus tükörképének, avagy inkább kissé túlzó költői látomásról lenne szó, de - akár így, akár úgy - megfogalmazásában egészen tisztán érzékelhető az elkötelezett aggodás, amely a zsidók templomépítő elszántságára való tekintettel, már-már az egész keresztény tanítást, s annak igazságértékét látja veszélyeztetve. „Amikor Julianus elkezdett a tervvel foglalkozni ... a zsidók fejükbe vették, hogy újra felépítik a Templomot és önszántukból felkeresték az építményt. Azok, akik csodálják a zsidókat, elmesélték, hogy miként mondtak le az asszonyok saját ékszereikről a munka javára, s hogyan hordták el mellükön a hordalékot, mivel azt hitték, hogy ezzel Istent szolgálják. Nem voltak tekintettel sem drága ruháikra, sem törekeny tagjaikra nem figyeltek, semmi nem tudta elvenni a kedvüket” (*Orat. 5,4*). Ám amikor a vállalkozás - feltételezhetően földrengés és tűzvész következtében - abbamaradt,²⁴⁶ a keresztény teológusok mindezt látható és egyértelmű csodaként értelmezték,²⁴⁷ égi jelet láttak benne, Istennek a zsidókkal és a vakmerő császárral szembeni beteljesedett ítéletét, s Krisztus jövendölésével való szembeszegülés következményét. Ugyanakkor Julianus vállalkozásának sikertelensége a keresztény antijudaizmus egyik fontos érve lett, miközben a kereszténységet rendkívüli módon megerősítette abban a hitében, hogy Isten a zsidókat végleg elvetette: az ószövetségi pozitív jövendölések az egyházra, mint „igaz Izraelre” vonatkoznak, s a zsidóság mindenfajta jogi korlátozása immár transzcendens módon is jóváhagyatott.

A *Didaskália* a Megváltó keresztfeszítését még csak a zsidó nép öngyilkosságának nevezi (*Didask. XXI*), ám a sorozatos törvényszegés, s végül a deicidium ténye csakis a zsidó nép teljes elnyomorodását, s végső pusztulását vonhatja maga után. Ireneusz olvasatában Máté evangéliumának a gyilkos szőlőművesekről szóló parabolája (*Mt 21,33-43*) már egyértelműen a zsidó népről szól, a gyűlöletes népről, akik megölték Isten Fiát, üldözték

²⁴⁵ Julianus a tervét 362 nyarán osztja meg egy zsidó küldöttséggel Antiochiában (lásd Szodzomenosz: *Hiszt. Ekl.* 5,22,1).

²⁴⁶ Ammianus Marcellinus erről így ír: „a fundamentum közelében borzalmas lángnyelvek törtek minduntalan elő, amelyek sokszor a munkásokat is megégették, és a helyet hozzáférhetetlenné tették. Mivel így az elem is makacsul ellenszegült, a vállalkozás abbamaradt” (*Res gestae* 23,1).

²⁴⁷ lásd Efrém: *Carm. in Julian. Apost. 4,18-20*

tanítványait és elvetették tanait. Az Úr ezekért a bűnökért kivetette őket a szőlőből, s annak művelését a pogányokra bízta, akik a megfelelő időben visszaszolgáltatják majd a termést (Ireneusz: *Adv. haer.* IV,36,2). Az istengyilkos zsidók (Euszebiosz: *Vita Const.* 3,24; Nüsszai Gergely: *Or.* 5; Aszteriosz: *Hom in Ps.* 5,16) nem szabad akaratukból ölték meg Krisztust, hanem látva gyógyíthatatlan hibáikat, Isten pusztulásra ítélte őket. A gaztett felelőssége az egész népet terheli,²⁴⁸ hiszen Krisztus meggyilkolása, s Izrael elvettetése jelzi e nép természetében rejlő végtelen romlottságot, s azt, hogy méltatlannak bizonyultak választott szerepükre.²⁴⁹ Krisztus keresztfeszítése végeredményben betetőzése volt a törvényszegés és mindenféle egyéb gaztett szűnni nem akaró történelmi folyamatának, amelyre az *Apostolok cselekedetei* tanúsága szerint István is kitér a Szanhedrin előtt mondott beszédében (*ApCsel* 7,51-52).

Tertullianus a zsidók hatalmas bűneinek tulajdonítja azt, hogy „szétszóródtak, nyakukba vették a világot, hazájuk egétől és talajától száműzötten ténferegnek a föld kerekiségén, sem Isten, sem ember nem királykodik rajtuk, s még azt sem engedik meg nekik, hogy legalább a jövevények jogán lábuk nyomával üdvözljék a szülőföldjüket” (Tertullianus: *Apol.* XXI,5). Khrüszosztomosz a zsidók bukásának, szolgaságának és rabságának okát szintén az Úr egyszülött Fia elleni merényletnek tulajdonítja, a bűnt megbocsáthatatlannak nevezi, ám féltő aggodalommal hívja fel az emberiség figyelmét arra, hogy a zsidók a szétszóratásban „szemérmetlenségre, tébolyodottságra, paráználkodásra, házasságtörésre, gyilkolásra, azaz a bűn valamennyi fajtájára fogják oktatni a népeket” (Khrüszosztomosz: *Comm. in Ps.* VIII, 5). Ez annál is inkább valószínű, mivel a zsidók örök bűnösségben, s mindig az isteni törvények ellenére éltek: amikor azokat be kellett volna tartaniuk, folyamatosan megszegték szinte valamennyit, amióta pedig a törvényeket az Úr hatályon kívül helyezte, azóta konokul kötődnek azokhoz.²⁵⁰

Augustinus az apró részletekre is ügyelve mutatja be azt, hogy Isten miért hagyta el a zsidóságot: Krisztust „a zsidók elfogták, megalázták, szorosán megkötözték, töviskoronát tettek a fejére, köpéseikkel megszégyenítették, gyalázták, keresztre feszítették, testét lándzsával átdöfték, és végül magára hagyták” (Augustinus: *De symb.*, IV,10). Prudentius himnikus soraiban számol be a bolygó zsidóról, aki megérdemelt hazátlanságát, hontalanságát, s örökös száműzetésben való kínlódását a gasztetteinek köszönheti, hiszen - a

²⁴⁸ lásd többek között: Euszebiosz: *Vita Const.* 3,24; Nüsszai Gergely: *Or.* 5; Aszteriosz: *Hom. in Ps.* 5,16

²⁴⁹ lásd Órigenész: *C. Cels.* 4,32

²⁵⁰ lásd Joannész Khrüszosztomosz: *Adv. Jud.* I,2

költő klasszikusan veretes megfogalmazásában - „Krisztus vére visszafröcskölt rájuk” (Prudentius: *Apoth.* 544).²⁵¹ Órigenész már egy új üdvrend optimista vonulatát jelöli ki, s a földi és égi ellentétpár alkalmazásával Izrael véglegesen megszűnt evilági perspektíváit cseréli fel a kereszténység spirituális távlataira: „Ha Jeruzsálembe érkezve egy földig lerombolt városba ütköznél, ne sírj, miként ezt a gyermek tenné, ne jajveszékelj, hanem a földi város helyett keress egy égit. Nézz odaföl, és megtalálod az égi Jeruzsálemet, mindnyájunk anyját. Isten jóságának köszönd, hogy földi örökséged felemelkedett, és azt a mennyekben keresheted” (Órigenész: *Hom. in Jos., XVII, 1*).

A földig lerombolt város fölött tornyosuló mennyei Jeruzsálem képe vizualizálja Izrael és az Újszövetség népének az üdvtörténeti távlatokban megjelenített helyzetét és szerepét, de egyúttal érzéki formában jeleníti meg a kereszténység azon igyekezetét, hogy - az üdvtörténeti perspektíva anticipációjaként - a kereszténységnek alávetett zsidóság teológiai és teoretikus előfeltevését mielőbb átültesse a gyakorlatba, s a konstantini fordulatot követően akár a legkülönbébb jogi szabályzók igénybevételével ezt immár a közvetlen jelen számára is kifejezésre juttassa. Tertullianus a teológiai posztulátumot abból igyekszik levezetni, hogy „az idősebb nép” a Szentírás tanúsága alapján örök bűnös, hiszen „mindig bálványimádó volt”, s az is maradt. A „fiatalabb nép” azonban, amely korábban szintén bálványokat szolgált, elhagyta azokat, s „megtért ahhoz az Istenhez, akit Izrael már elvetett magától. Így a fiatalabb nép túlemelkedett az idősebb népen, s megszerezte magának az isteni kegyelmet, amelyből Izraelt kivetették” (Tertullianus: *Adv. Jud. 1*). Az V. századtól megszorodó antijudaista törvények, - amelyek a missziós tevékenység megtiltásától a vegyes házasságok bűncselekménnyé minősítésén és a nyilvános hivatalokból való kizáráson át a diszkriminatív öröklési jogig terjednek - teológiai igazolását nyújtja az *Altercatio Ecclesiae et Synagoga* c., korábban Augustinusnak tulajdonított (valójában nem ő az írás szerzője), s ezért a későbbiekben igen nagy hatással és befolyásoló erővel bíró vallási színjáték, ahol az Egyház allegorikus alakja ekképpen fordul a Zsinagóga allegorikus nőalakjához: „Képtelen vagy a változásra, mert mindig csak tagadsz, és noha tévedésben leledzel, mégis vitatkozol azon,

²⁵¹ Prudentius költői ihletettségu átiratában *Máté evangéliumának* nevezetes sora köszön vissza („Vére rajtunk és fiainkon” - *Mt 27,25*), amit a IV. századtól kezdve a kereszténység mint a zsidóság elvettetésének és nyomorúságos helyzetének legfőbb magyarázó elvét szokta idézni. Ám gyanítható, hogy valójában itt csupán az antik Kelet jogrendjére visszautaló mozzanatról van szó (lásd *II Sám 1,16*; a későbbiekben: *ApCsel 5,28; 18,6*), amelynek lényege, hogy ha a bíró nem talál semmi olyan tény, ami okot adhatna a kivégzésre, úgy a bekiabálók készek arra, hogy a vádlott megöletésének a felelősségét magukra vállalják. lásd *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden*. (ed: K. H. Rengstorf - S. von Kortzfleisch), I. im. 34.

hogy mi a hamis. A korábbiakban azt mondtam neked, hogy te valamikor irányítottál, akkor, amikor még Izrael népe hatalmas birodalmat mondhatott magáénak. Ha te még mindig irányítanál, akkor - felteszem - szabad lennél, és nem lennél az én szolgálatomnak alávetve. Ám nézz a légiók jelére és ott a Megváltó nevét találod; vagy nézd Krisztus hitvallóit, az uralkodókat, és ismerd el, hogy ki vagy zárva a hatalomból. Lásd be, hogy a Testamentum ígéretének megfelelően szolgálj. Fizeted nekem a hadisarcot vagy az adót, nem kerülhetsz kormányzásra, nem vagy benne egyetlen prefektúrában sem, egy zsidó sem lehet „comes”, és tiltott a szenátusba való belépésed is. Katonai szolgálatra nem lehet alkalmazni, a gazdagok rendjéhez nem engedünk oda téged, és minden tiltott számodra: még a szükséges ételt is tőlünk kapod. Mivel pedig nem tudod, mi a leghatalmasabb és legjelentősebb, olvasd csak, mit mondott az Úr Rebekának, amikor az ikreket szülte: »Két nép van a méhedben, méhedből két törzs válik el: az egyik törzs legyőzi a másikat és az idősebb szolgálni fog a fiatalabbnak.« (I Móz 25,23).”²⁵²

A pogány (görög-római) világ zsidóellenessége túlnyomórészt absztrakt és sajátosan arisztokratikus karakterrel rendelkezett, s a pillanatnyi érzelmek spontán megnyilvánulásaként manifesztálódott.²⁵³ A keresztény antijudaizmus, - amely az exegéták révén, különösen Krisztus halálának következtében - a Bibliát, mint a választott nép elleni hosszú vádiratot fogta fel propagandisztikus, vulgarizáló, népszerűsége törekvő, populista, „racionálisan indokolt”, a teológiai gondolkodásnak alárendelt, azt szolgáló, s abból táplálkozó, rendszerezett, irányított és szervezett, s célja az, hogy az állami, politikai, hatalmi szférába beépülve hivatalos rangra emelkedjék.²⁵⁴ A IV-V. századi törvényhozónak a zsidóság már nem a császárság egy különös népe, hanem, mint Krisztus gyilkosai, gyűlölt fajta, s így a törvénykezésnek az a célja, hogy Isten szent tervének történelmi realizálódását segítse elő és azt tükrözze. A semleges törvényhozással összeférhetetlen, sértő, bántó kifejezések a törvénykezésben felbukkanó teológiai motívumokról árulkodnak: így fordulhatnak elő a

²⁵² lásd Migne, PL 42, 1132

²⁵³ Az eltérő vonásokhoz lásd: Frenyó Zoltán - Gábor György: „Pogányok, zsidók, keresztények, A keresztény filozófia születésének háttéréről”, in: *Világosság* 1988/4. (Melléklet) 8. skk

²⁵⁴ lásd J. Juster: im. 335-336.

törvénytárban olyan, az objektivitás látszatát is feladó megállapítások a zsidóságról, mint „vészes, istentelen szekta”, „utálatos, gyalázatos, visszataszító, babonás gyülekezet” stb.²⁵⁵

A zsidók jogi státusza állandóan rosszabbodott, s noha léteztek rendeletek, amelyek például a zsinagógák védelmét szabályozták,²⁵⁶ amelyek kimondták, hogy a zsidók vallása nem tiltott, s hitük miatt nem lehet ócsárolni őket,²⁵⁷ vagy amelyek az ünnepekhez való jogukat deklarálták,²⁵⁸ mégis a zsidókat érintő törvény legtöbbje határozott zsidóellenes jelleget öltött. A kereszténységnek való alávetettség teológiai követelményének erősödésével párhuzamosan vált a zsidóság - életlehetőségének fokozatos korlátozásával - egyre kiszolgáltatottabbá. Az új keresztény társadalom kívülállóivá lettek, s a pogányokkal és eretnekekkel együtt potenciális forradalmárokként vagy felbujtókként jelentek meg.²⁵⁹ A külvilág számára változatlanul vonzó, s így a kereszténységnek komoly konkurenciát jelentő zsidóságot rendeletek egész sorával próbálták izolálni, s a pogány világból betérni szándékozó kedvét véglegesen elvenni attól, hogy lelki üdvét Jézus követése helyett a mózesi törvényekben találja meg. A keresztény hitre áttért zsidó különleges védelmet élvezhetett,²⁶⁰ s örökségéből nem zárhatták ki rokonai,²⁶¹ ám a zsidóságba betérő teljes vagyonek Kobzásra számíthatott,²⁶² s elveszítette annak jogát, hogy végrendeletet készíthessen.²⁶³ Rendeletek egész sora öleli át féltő gonddal a zsidókhoz meggondolatlanul közeledni vágyót: a gettósításhoz vezető folyamatok egyik korai formájának tekinthetjük azt a rendelkezést, amely tiltotta a zsidók és keresztények közötti vegyes házasságot, s amit ugyanolyan szigorral bírált el, mint magát a házasságtörést.²⁶⁴ Zsidók nem teljesíthettek katonai szolgálatot,²⁶⁵ és sem ügyvédi,²⁶⁶ sem bármilyen más nyilvános hivatal nem viselhettek.²⁶⁷

²⁵⁵ „feralis secta”, „nefaria secta”: *C. Th.* 16,8,1 (315-ben); „sacrilegi coetus”: *C. Th.* 16,8,7 (357-ben); foedum taetrumque Judaeorum nomen”: *C. Th.* 16,8,19 (401-ben); „nefanda superstitio”: *C. Th.* 16,9,4 (417-ben); „abominandi Judaei”: *C. Th.* 16,8,26 (423-ban)

²⁵⁶ 412-423 között több ilyen rendelet lát napvilágot: lásd *C. Th.* 16,8,20; 21; 25; 26; 27

²⁵⁷ lásd *C. Th.* 16,8,9; 21

²⁵⁸ lásd *C. Th.* 16,8,20; 8,8,8; 2,8,6; *C. Iust.* 1,9,13

²⁵⁹ lásd *C. Th.* 16,8,26

²⁶⁰ lásd *C. Th.* 16,8,5

²⁶¹ lásd *C. Th.* 16,8,28; *C. Iust.* 1,5,13

²⁶² lásd *C. Th.* 16,8,7; *C. Iust.* 1,7,1

²⁶³ lásd *C. Th.* 16,7,3

²⁶⁴ lásd *C. Th.* 9,7,5; *C. Iust.* 1,9,6

Az állami hatalom Istentől kapott megbízást, hogy az abszolút igazság birtokában lévő keresztény hitet védelmezze és hatalmi eszköztárát annak terjesztésére mozgósítsa. Az állami rendelkezéseket - ennek megfelelően - mintegy kiegészítették és specifikálták azok az egyházi jogi határozatok, amelyek igyekeztek minél jobban távol tartani a keresztényeket a zsidóktól. A IV. század elején üléselő Elvirai Zsinat (kb. 300-303) XVI. kánonja a vegyes házasságot tiltja (ugyanazt erősíti majd meg a 451-es Khalkedóni Zsinat XIV. kánonja), kimondva, hogy katolikus lányokat „sem zsidóhoz, sem eretnekhez ne adják, ... mert hívőnek a hitetlennel nem lehet semmi közössége” (*Elv. Zs. XVI.*), s az L. kánon a zsidókkal való közös étkezésektől óvja az egyszerű hívőt és klerikust. De ugyanennek a zsinatnak a határozatából értesülhetünk arról, hogy a zsidók áldása „érvénytelenné és hatálytalanná” teszi a keresztények áldását, ezért az Istentől kapott termést óvni kell zsidó közelségétől.²⁶⁸ A Laodikeiai Zsinat (IV. század 2. fele) zsidó szokások gyakorlásától, a szombati pihenéstől tiltja el a keresztényeket, hangsúlyozván, hogy „ha mégis zsidó szokások követésén érik őket, legyenek kiközösítve Krisztus színe előtt” (*Khalk. Zs. XXIV.*). A XXXVII. kánon kimondja, hogy zsidókkal és eretnekekkel nem szabad közösen ünnepelni, s ajándékot elfogadni tőlük (az *Apostoli Kánonok VII.* pontja ugyanazt hangsúlyozza, hozzátéve, hogy zsidó pészáhsor tilos húsvétot tartani), a XXXVIII. kánon pedig azt emeli ki, hogy zsidóktól nem szabad kovásztalan elfogadni és istentelenségeikben részt venni. Csak sejthető, mi válthatta ki a XVI. kánonban olvasható utasítást: „szombatonként (a templomban) evangéliumokat és más szent iratokat kell felolvasni.” A II. Troulloszi Zsinat (692) bizonyos részletkérdéseknek tűnő elemeket is fontosnak talál megemlíteni: „Keresztény nem ehet zsidók kovásztalan kenyereből, nem közeledhet hozzájuk bizalmaskodva, nem fogadhat el tőlük gyógyszert és nem fürödhet velük közösen” (*XI.*).

Az állami rend és a vallási kultusz összefonódásának ösztönző hatása egyértelműen kimutatható azon püspökök, vezető egyházi személyiségek tevékenységében, akik hangsúlyozván, hogy a hatalomnak a legfőbb igazság szolgálatába kell szegődnie, nagy buzgalommal váltak egy-egy helyi zsidóüldözésnek, pogromnak vagy zsinagóga felégetésének lelkes szószólóivá, avagy gyakorlati megszervezésének és lebonyolításának szorgos kivitelezőivé. A korabeli vallásos disputa meglehetősen sajátos (ám a későbbi

²⁶⁵ lásd *C. Th. 16,8,16; 16,8,24*

²⁶⁶ lásd *C. Th. 2,6,8*

²⁶⁷ lásd *C. Iust. 1,5,12,6*

²⁶⁸ lásd *Elv. Zs. XLIX.*

történelemre igen nagy hatást gyakorló) formáját jelentette az a határtalan kedv és szorgalom, amely a tévúton járó vallás szent helyeinek, közösségi házainak, templomainak elpusztításában lelte meg az igaz ügy szolgálatának egyik hathatós módját. Az észak-afrikai Tipasa városában a zsinagógát keresztény templommá alakítják át, a spanyol Tortosában a helyi püspök vezeti híveit a zsinagóga elleni rohamra, Edessa zsinagógája szintén a helyi püspök, Rabulas jóvoltából metamorfizálódik Szent Péter templomává, a nagy tiszteletnek és tekintélynek örvendő Stilita Simeonnak pedig még az oszlop tetején is volt gondja arra, hogy az antiochiai zsidók ne kaphassák vissza korábban elkobzott zsinagógájukat.²⁶⁹ A palesztinai Bar Saumán fanatikus szerzetesek hada dühöng és mészárolja a helyi zsidó lakosságot, 414-ben pedig Alexandriában a helyi praefectus és Kürillosz püspök barátságosnak éppen nem nevezhető hatalmi rivalizálásának eredményeképpen a számtalan provokációt követő konfliktust végül a püspök a zsidó lakosság vagyonának és imaházainak elkobzásával, s a városból való száműzetésükkel vélte feloldani.²⁷⁰ Minorcán 418-ban ugyancsak a helyi püspök és klérus ösztönzésére Szent István ereklyéinek szállításakor robban ki súlyos konfliktus, amelynek záró akkordja - az események törvényszerű menete szerint - a zsinagóga kifosztása és felgyújtása.²⁷¹

Zsidó közösségek és zsinagógák pusztulnak el nem csekély számban, ám mind közül a leghíresebb, legtanulságosabb és az események végső kimenetelét illetően rendkívül szimptomatikus a kallinikoni zsinagóga felgyújtásának esete, ugyanis az ezt követő jogi procedúrába maga Ambrosius avatkozott be, tekintélyének, befolyásának és hatalmi erejének minden súlyát latba vetve.²⁷² A megtörtént eset meglehetősen szokványos: 388 nyarán a kis mezopotámiai határváros felheccelt keresztény lakói a helyi püspök unszolására - és az ottani szerzetesek hathatós támogatásával - lángba borították a zsinagógát. A helytartó tájékoztatta a történelekről I. Theodosius császárt, aki - feltételezhetően - a püspök mellett a szerzeteseket találta bűnösnek,²⁷³ s az érvényben lévő törvényre hivatkozva rendeletben kötelezte a püspököt, hogy kártalanítsa a zsidó közösséget, saját költségén építtesse újjá a zsinagógát és a

²⁶⁹ lásd J. Juster: im. 461-469.

²⁷⁰ lásd Szókratész: *Hiszt. Ekk. VII,13*

²⁷¹ lásd Sulpicius Severus: *Epist.*, Migne, PL 20, 731 skk

²⁷² lásd Ambrosius: *Ep. 40*. Ez a levél az egyetlen forrás, amelyből értesülhetünk a történelekről. lásd még ehhez: J. R. Palanque: *Saint Ambroise et l'Empire romain*. Paris: 1933. 205-207.

²⁷³ lásd *C. Th. 16,3,1*, lásd még Ambrosius: *Ep. 40,16*, valamint: *C. Th. 16,3,2; 9,40,16; 11,30,57*.

gyűjtogatókat az előírtaknak megfelelően büntesse meg.²⁷⁴ A több ezer kilométerrel odébb, Milánóban székelő Ambrosius püspök értesülván a történekről, nyomban nagy vehemenciával interveniál, s felháborodottan veti a császár szemére, hogy keresztény uralkodónak nincs joga zsidókat pártfogolni. A korabeli keresztény világban abszolút tekintélynek örvendő püspök arra hívta fel a császár, és az egész akkori művelt világ figyelmét, hogy zsinagógákat igenis fel lehet gyújtani, hiszen Isten megengedte ezen épületek lerombolását, sőt maga is elátkozta a hitetlenség helyét, az istentelenség templomát, az örület házát, s ha elpusztításukat a törvények nem teszik lehetővé, az a törvények hibája. Ambrosius fájjalja, hogy a milánói zsinagógát nem gyújthatta fel, ugyanis az leégett egy villámcsapás következtében, bár - teszi hozzá -, ha tudta volna, hogy tilos zsinagógát felgyújtani, akkor ő megtette volna ezt. A zsidók rágalmainak egyébként sem szabad hinni, hiszen mily rágalmozásokra lehetnek képesek azok, akik az Istenre való hivatkozással hazudni szoktak. Akarod, óh császár - teszi fel a kérdést Milánó püspöke -, hogy a zsidók az egyház fölött triumfáljanak, hogy ujjongjanak ezek a hitetlenek a zsinagóga győzelmén és az egyház gyászán? A zsidók ezt a napot az ünnepek között fogják számontartani, emléknappá fogják nyilvánítani, hiszen ezen a napon győzték le a keresztényeket.

Theodosius még kitart álláspontja mellett, ám Ambrosius kiközösítéssel fenyegeti meg,²⁷⁵ s a császár meghajlik: második rendeletében kénytelen enyhíteni az elsőt, míg harmadik rendeletében a korábbiakat hatálytalanítja, s visszavonja a zsidó közösség kárpótlására tett utasítását. S noha Theodosius kapitulált Ambrosius előtt, ám 393-ban újra kimondja, hogy a zsidó vallás nem tiltott vallás, és a zsinagógák lerombolását továbbra is elítéli a törvény.²⁷⁶ A határozatnak azonban vajmi kevés foganata lehetett, ugyanis - minden bizonnyal - ezért kellett újra és újra megismételni azt 397-ben, 412-ben és 418-ban,²⁷⁷ de mindhiába. A kereszténység által igazából soha komolyan nem vett törvények - értelemszerűen - a későbbiekben fokozatosan enyhülnek, egyre megengedőbbekké válnak: a 423-ban egymást követően (február, április, június) megjelent rendelkezésekben már szó sincs arról, hogy a felelősök költségén kellene elvégezni a lerombolt zsinagóga rekonstrukcióját,²⁷⁸ ám ha az elkobzott zsinagógát a keresztények saját céljaikra már

²⁷⁴ lásd Ambrosius: *Ep.* 40,6,18

²⁷⁵ lásd Ambrosius: *Ep.* 41. Ehhez még: J. R. Palanque: im. 214-217.

²⁷⁶ lásd *C. Th.* 16,8,9

²⁷⁷ lásd *C. Th.* 16,8,2; 16,8,20; 16,8,21

²⁷⁸ lásd *C. Th.* 16,8,25-26-27

igénybe vették, azt nem kellett visszaszolgáltatniuk, hanem - némi kártérítés ellenében - a zsidók egy kijelölt helyen - immár saját költségeikből - felépíthették az új zsinagógájukat.²⁷⁹ A meglepően engedékeny szöveg a zsinagógák megszerzésének és keresztény célokra való átalakításának hallgatólagos támogatásaként is értelmezhető, ámde még mindig ideálisabb állapotot tükröz, mint azok a későbbi szövegek, amelyek már egyenesen tiltják zsinagógák építését, felújítását vagy megnagyobbítását, s az egyszerű javítási munkálatok is speciális, a helyi hatalmasságok mindenkor kényének-kedvének kiszolgáltatót engedélyekre szorultak. Tiltott építkezés vagy felújítás esetén a zsinagógát le kellett rombolni.²⁸⁰

I. Theodosius és Ambrosius konfliktusa tisztán tükrözi a korabeli állami és egyházi ellentéteket. A császár kezdetben úgy tesz, ahogy római uralkodónak tennie kell: törődik a renddel, a törvények szellemével, az igazságszolgáltatás akadálytalan működésével, valamint a szabad vallásgyakorlás törvényben is kifejezett eszméjével. Ám Ambrosius erőszakos, a jogrendet a hit világának alárendelő fellépésében tapasztalnia kell, hogy keresztény császárként már nem lehet tisztán érvelni az igazságra vagy a nyilvánvaló jogtalanságra apellálva. Hatalmát hitének alárendelve immár annak szolgálatára kell felhasználnia, hogy az Isten által előírt úton haladjon, s ha a törvényhozó hatalom, vagy a pogányságtól örökölt jogrend őt Istennek tetsző tevékenységében akadályozná vagy gátolná, minden további nélkül meg kell szüntetnie, egy tollvonással átírnia az üdvrend kibontakozását gátló törvény és rendelet bármelyikét. Ambrosius egy másik - noha legalább ennyire jellegzetes, a Victoria-oltár visszaállítása ürügyén kirobbant - vitában teszi egyértelművé a keresztény uralkodó kötelességét: „keresztény uralkodó csak Krisztus oltárát tanulta meg tisztelni. Miért akarják arra kényszeríteni, hogy istentelenségüket (mármint a pogányokét - G.Gy.) támogassa?” (*Ep. 18,31*).

A fenti esetek igazi tanulsága persze nemcsak az a teológiai álláspont, amely szerint azok a vallási kultushelyek, ahol nem az igazi - vagy igazinak vélt - Istent tisztelik, az Úr számára visszataszítóak (s ez indokolja mind a pogány mind a zsidó templomok, szent helyek szorgos pusztítását), hanem az a mögöttes tény, amely immár elképzelhetővé és lehetővé teszi azt, hogy nagy tekintélyű keresztény teológusok, mint például Ambrosius, Joannész Khrüszosztomosz vagy Alexandriai Kürillosz az állami-birodalmi törvényeket teológiai megfontolások tárgyává tegyék, s ennek megfelelően azokat megkérdőjelezzék, semmisnek tekintsék, vagy akár maguk kezdeményezzék új törvények és rendeletek kibocsátását.

²⁷⁹ lásd C. Th. 16,8,25

²⁸⁰ lásd C. Th. 16,8,22

Ambrosius a zsinagógákra vonatkozó jogszabályok megalkotását kivenné az állami törvénykezés kezéből, hiszen álláspontja szerint azok - természetüknél fogva - egyházi hatalomnak vannak alárendelve.²⁸¹ Vagy megemlíthető Joannész Khrüszosztomosz, aki Konstantinápolyba érkezvén Arkádiosz császárt arra veszi rá, hogy a korábbi, 396-ban és 397-ben kibocsátott törvényeit - melyek zsidóknak szóló kiváltságokat tartalmaztak²⁸² - visszavonja, és zsidóellenes törvényeket adjon ki. Ám jellemző, hogy Khrüszosztomosznak Konstantinápolyból való kiutasítása után a császár revideálja nézeteit, s újra a korábbiakhoz hasonló, a zsidók számára kedvező törvényeket jelentetett meg.²⁸³

Izrael nem pusztán az üdvözülésből való kirekesztettség állapotába került, hanem az egész üdvrend veszélyeztetőjévé is vált, félelmetes ellenséggé, a „nyáj körül prédára leselkedő farkassá” (Khrüszosztomosz: *Adv. Jud.*, 2). Történelmét (mely a kereszténység számára a hitehagyás történetévé szimplifikálódott), mint a szakadatlan törvényszegés folyamatát átélő zsidóság - üdvtörténeti értelemben - törvényeivel vesztí el létjogosultságát, s az Úr pusztulásra ítélte őt. Az országát, földjét, politikai hatalmát, törvénykezését és nyelvét vesztett nép életben maradása, fennmaradása egyfelől metafizikai ellentmondás, „botrány”, másfelől teológiai szükségszerűség. Ha Krisztus meggyilkolásáért a zsidóság örökre elvettetett,²⁸⁴ akkor miért a haladék? Augustinus a zsidókat, mint a kinyilatkoztatás egykori letéteményeseit tanúknak tekinti, akik a könyvet pusztán megőrzésre, mintegy letétbe kapták, s akik a prófétáik által hirdetett hit és az isteni igazság mellett tanúskodnak: a zsidók „a saját jogtalanságaik és a mi igazságaink tanúi” (Augustinus: *Enarr. in Ps. 58,1,22*). Jelenig tartó létezésükkel bizonyítják az Ótestamentum ősiségét és igazságát, tanúi a keresztény vallás régiségének, amely virtuálisan attól kezdve létezett, hogy az Úr átadta Mózesnek a törvényt, tanúi a próféták beteljesedett jövendöléseinek, s tanúi magának a Krisztus-eseménynek. Isten Izrael népét a körülmetélés jelével látta el, amely - mint már a korábbiakban láthattuk - Káin-jelként értelmezhető, hiszen az Úrnak az volt a szándéka, hogy „senki, aki találkozik vele, meg ne ölje” (*I Móz 4,15*), ugyanis Izraelnek küldetése van, s ezért védetté kell válnia.²⁸⁵ A zsidók létezését semmi egyéb nem indokolja, mint már a próféták által megjövendölt sok szerencsétlenség, ami annak egyenes következménye, hogy megtagadták Krisztust.

²⁸¹ lásd Ambrosius: *Ep. 40,7*

²⁸² lásd *C. Th. 16,8,10,11,12,13*

²⁸³ lásd *C. Th. 16,8,15*

²⁸⁴ lásd Joannész Khrüszosztomosz: *Hom. adv. Jud. 6,2*

²⁸⁵ lásd Augustinus: *Enarr. in Ps. 58,1,22*

A zsidóság léte a kereszténységgel együtt a két civitasnak, Isten és a Sátán államának történelmi harcát jeleníti meg, ahol Krisztus népe mellett a zsidóság az Antikrisztus népévé démonizálódik, ám amely nép - a civitas diabolihoz hasonlóan - az idők végezetén végleg le fog győzni.²⁸⁶ A genealógiai eltérésekre is gondosan ügyelő egyházatyáktól értesülhetünk arról, hogy míg a keresztények „az Úr Jézus Krisztustól származtatják magukat” (Arisztidész: *Apol. XIV,1*), addig a zsidók „az ördög ügyvédjei, viperafajzat, besúgók, sötét rágalalmazók, az agyak elhomályosítói, az álszenteskedés élesztői, démonok gyülekezete, förtelmes átkozódók, lincselésre készek, ellenségei mindannak, ami jó” (Nüsszai Gergely: *In Christi resurr. orat.5*).

Khrüszosztomosz - aki legjelentősebb antijudaista eszmefuttatásait a prédikáció rendkívül elterjedt, népszerű, nagy tömegekre ható és nagy tömegeket mozgósítani képes irodalmi műfajában önti formába - a zsidókat „démonoktól megszállottak”-nak (Khrüszosztomosz: *Hom. adv. Jud. 6*) nevezi, akik „mohók, csak a hasukért élnek, szemérmetlenek, falánkok, leginkább a disznókhöz vagy a kecskebakokhoz hasonlatosak, s mindössze egyetlen dologra képesek: szabadon engedni a mértéktelenség gyeplőjét; isznak és zabálnak” (Khrüszosztomosz: *Hom. adv. Jud. 1,3,4-6*). Khrüszosztomosz (Aranyszájú Szent János) retorikai képességeit csillogtatván egy helyen a zsidókat merész metaforával „munkára alkalmatlan jóllakott igavonó”-hoz hasonlítja (*Hom. adv. Jud. 1,4*), míg máshol megtudhatjuk róluk, hogy „kegyetlenebbek a vadállatoknál” (*Hom. adv. Jud. 1,6*). Ünnepek, a bűnbánati nap csupán alkalom arra, hogy szemérmetlen és erkölcstelen módon féktelenkedjenek, mezítelen lábbal táncoljanak a köztereken és elpuhult fiatalok bandába verődve rosszéletű nők társaságában menjenek a zsinagógába (*Hom. adv. Jud. 1,4*), amely hol „minden gonoszság helye, az ördög fellegvára, démonok menhelye, lelkek elveszejtője, az elkárhozás szakadéka, s ami még elmondható róla, az is csak alatta marad annak, amire rászolgált” (*Hom. adv. Jud. 6,5*), hol csak egyszerűen kocsmá vagy bordélyház. Khrüszosztomosz boldogan talál rá Jeremiás soraira („úgy tartod homlokod, mint a céda asszony, s nem akarsz pirulni” - 3,3), s miért, miért nem, e biblikus metafora nála egyszeriben valóságossá válik és elmélyül: „A helyet, ahol a kurtizán tanyázik bordélyháznak hívják. De mit is mondok? A zsinagóga

²⁸⁶ Rendkívül jellemző, hogy a keresztények egymás között - afféle „belső szóhasználatban” - saját ellenfeleiket - legtöbbször minden teoretikus megfontolás nélkül, mintegy a rossz, a gonosz vagy a bűnös szinonimájaként - zsidónak nevezik. Szamoszatai Pauloszt ortodox ellenfelei mondják zsidónak, így például Joánnész Khrüszosztomosz (*Exp. in Ps. 109,1*), de az Aranyszájú ugyanígy szidalmazza az anomoianusokat (*Hom. adv. Jud. 1,1*), a szabellianusokat és az arianusokat (*De sacerdotio 4,4*). Athanasziosz „új-zsidóknak” nevezi az arianusokat (*C. Arian. 1,38; 2,16,17; 3,16,27*) és Augustinus is zsidónak mondja ellenfeleit, akik kegyelemtanával fordulnak szembe és a szabad akaratra helyezik a hangsúlyt (*Ep. 196,7*).

nemcsak bordélyház és színház,²⁸⁷ hanem rablóbandák barlangja, vadállatok odúja” (uo. 1,3),²⁸⁸ s a böjti sátor sem egyéb, mint ringyók és táncosnők éjjeli szállása.²⁸⁹ A zsidók kultusza - meglehet - egykor tiszteletre méltó volt és isteni, mára azonban „körükben minden nevetségessé és gyalázatossá vált” (*Hom. adv. Jud. 6,5*).

A zsidókat, akik istentelenek és kegyetlenek, akik bűnben és gyilkolásban nőttek fel, akik minden gesztusukkal az állatiasságukat fejezik ki, akik „harácsolók, kapzsik, szegényeket becsapók, tolvajok, üzérkedők” (uo. 1,7), akiknek papjai - különösen a Templom lerombolása óta egyszerű kalandorok, „kufárok, zsíros kereskedők, minden hájjal megkent csalók” (*Hom. adv. Jud. 6,5*) jobb messziről elkerülni, hiszen a zsidók „az emberiség szennye és pestise” (*Hom. adv. Jud. 1,6*),²⁹⁰ s népességük - a *Jelenések könyvének* szép biblikus kifejezésével - a „sátán zsinagógája” (*Jn 2,9; 3,8*). Imádkozás vagy zsoltáréneklés közben hangjuk állatok artikulálatlan üvöltésére emlékeztet: „disznóröfögés és számárorordítás” - mondja bensőséges kedélyeskedéssel Szent Hieronymus (*In Amos 5,23*), míg Tertullianus számára egyenesen vitán felüli, hogy az ördög nem tesz egyebet, mint a „zsidók kicsinyesen pontoskodó törvényét utánozza” (Tertullianus: *De praescript. haeret. XL,4*).

Érdemes persze szem előtt tartanunk, hogy az egyházatyák teremtette és a középkorban is virágzó irodalmi műfajnak, az *adversus Judaeos*nak vagy *contra*

²⁸⁷ Jellemző, hogy Órigenész egykor azért dicsérte a zsidókat, mert „mindent, ami az emberi nem kárára volt, eltávolították körükből, s csak a hasznosat fogadták el. Ilyen okból nem volt náluk birkózás, színjáték, kocsihajtás, és nem tűrtek meg maguk között olyan nőket, akik ifjúságuk virágát olyannak adták, akik csak az alacsonyabb vágyaikat akarták kielégíteni, és akik az emberi nem továbbvitelének természetes rendjét ezzel galád módon megsértették”, illetve „milyen jó lehet ama nép állami élete, ahol egy ilyen női személy nyilvánosan nem láttathatta magát. Csodálatos, hogy az örömlányok, akik a fiatalemberekben fellobbantják az érzéki örömeket, ki voltak űzve az államból” (*C. Cels. 5,42; 4,31*). Khrüszosztomosz a színházra, a bordélyházra és a prostituáltakra azért hivatkozik olyan gyakran, illetve azért állítja őket a legkülönbébb módon párhuzamba a zsidósággal, a zsidóság kultuszával, szent helyeivel, mert prédikációiban így volt képes a legegyszerűbb, legközérthetőbb és leghatásosabb módon befolyásolni hallgatóságát.

²⁸⁸ Hieronymus Ozeás szitkozódását kommentálva (2,4-7) a zsinagógát kurtizánnak nevezi (*fornicaria, adultera*, lásd *Comm. in Os. 1,2*), ám Hieronymusnál nincs többről szó, mint egy rosszízű hasonlatról, amely legfeljebb elvont értelemben veszi célba a zsinagógát. Khrüszosztomosz ténylegesen a zsinagógáról beszél, a kultusz helyéről, amelyet a borzalom, az utálat helyének tart.

²⁸⁹ lásd Joannész Khrüszosztomosz: *Hom. adv. Jud. 7,1*

²⁹⁰ A nevezetes kifejezést - „odium humani generis” - Tacitus még a keresztényekre alkalmazza (*Ann. XV,44*), Pál apostol azonban már a zsidókra érti (*I Tesz 2,15*).

*Judaeosnak*²⁹¹ a sajátos metaforarendszerét jelentős mértékben termékenyítette meg *János evangéliumának* a későbbi teológiai megfontolások nyitányául szolgáló gondolata: „A sátán az atyátok, és atyátok kedvére igyekeztek tenni, aki kezdettől fogva gyilkos” (*Jn 8,44*).²⁹² Luther kedvelt helyén, a wittenbergai templomban csakúgy, mint a kölni székesegyházban míves gonddal elkészített kő- és fadarabok - a *Biblia Pauperum* appendixei - hívják fel az egyszerű hívő figyelmét a szopósmalacok mellett térdeplő zsidóra, aki az anyadisznó emlőiből ördögi táplálékot vesz magához.

A zsidó nép véglegesen legyőzendő, pusztulásra ítélt ellenséggé, Izrael isteni örökségéből kitagadott története a jézusi esemény pusztá előhírnökévé vált a hitét - „őszövetségi önkritika” hiányában - nemegyszer masszív, babonás előítéletekre felcserélő kereszténység számára. Krisztus népének ellenségeként, az Antikrisztus népévé démonizálódva üdvtörténeti (és világtörténelmi) helyzete a világban munkálkodó „legfőbb rossz” szerepének betöltésére kárhoztatta a zsidóságot, a későantikvitástól egészen a XX. századig, magán viselve a démoni minden lehetséges attribútumát, az istengyilkosságtól az Oltáriszentség meggyalázásáig, a rituális gyilkosságtól a kútmérgezésig, avagy az egész világot behálózó, s a többi népet ördögi uralma alá hajtó összeesküvésig.²⁹³ Így válhatott a zsidóság magasztos céltáblájává a kereszténység két évezredes exorcizáló gyakorlatának, amely a kényszerkeresztelesektől a gettóba zárásig, a zsidóknak lakhelyükről való elkergetésétől a pogromokig és tömeggyilkosságokig - az ember mindenkori fantáziájával és alkotókedvével összhangban - egy meglehetősen tartós hagyomány különös folytatójaként számtalan alakzatban volt képes megjeleníteni az évszázadok során.

²⁹¹ A teljesség igénye nélkül e műfaj néhány neves képviselője: Pellai Arisztón (*Ad Vigilium episcopum de judaica incredulitate*), Tertullianus (*Adversus Judaeos*), Római Hippolitosz (*Apodeiktiké prosz Judaiosz*), Cyprianus (*Testimoniorum libri adversus Judaeos*), Pseudo-Cyprianus (*Adversus Judaeos*), Khrüszosztomosz (*Logói kata Judaión*), Torinói Maximus (*Contra Judaeos*), Augustinus (*Tractatus adversus Judaeos*), Pseudo-Augustinus (*Contra Judaeos paganos*), Szeleukeiai Baszileiosz (*Apodeiszisz kata Judaión*), Sevillei Izidor (*De fide catholica contra Judaeos*), Petrus Venerabilis (*Adversus Judaeorum inveteratum duritiem*), Joachim a Fiore (*Contra Judaeos*), Raimundus Lullus (*Liber predicationis contra Judaeos*), Chartres-i Fulber (*Tractatus contra Judaeos*) stb.

²⁹² *János evangéliumának* antijudaizmusát akkor is tényként kell kezelni, ha eközben igazat adunk Agusnak, aki arra hívja fel a figyelmet, hogy az Újszövetségi iratokban előforduló „zsidó” elnevezés olykor csak bizonyos zsidókra vonatkozott, máskor szinonimája volt a tömegnek, a jelenlévőnek vagy az ellenzéknek. Vö. J. B. Agus: *Dialogue and Tradition. The Challenges of Contemporary Judeo-Christian Thought*. im. 38.

²⁹³ A konszekrált ostya meggyalázásában vagy a keresztény gyermekeken elkövetett rituális gyilkosságokban a kereszténység a legördögibb tettnek, az istengyilkosságnak a folytatását, annak sorozatos megismétlését látta.

Az egyház kimagasló szentjei, doktorai, tanítói, vagy akár Isten földi helytartói a deicidiummal vádolt népről szóló tanításaikban évszázadok során nemegyszer nyújtottak bátorítást - afféle teoretikus hinterlandot - a csőcseléknek, s „szentesíthették” egy-egy zsidó közösség szétverésének vagy máglyára küldésének immár üdvözléstörténeti keretbe ágyazott aktusát. Zsinati határozatok döntöttek a keresztény Európa legkülönbözőbb országaiból való rendszeres kiűzetéseikről, a vegyes házasságok tiltásáról, megkülönböztető ruhák vagy jelek viseléséről, gettókba kényszerítésről, a Szentföld visszaszerzéséről és zsidótlanításáról, vagy az „üdvöt hozó kényszer” (saluti ferreae coactionis) intézményének, az inkvizíciónak a felállításáról. Örökös rabszolgánépnek aposztrofálták a zsidóságot, s ennek manifesztációjaként rendre különleges adók és járulékok megfizetésével vagy szimpla vagyonek Kobzással sújtották őket. Európa folklorisztikus gyakorlatává vált a nagypénteki zsidóverés, miként sokak zarándokhelyévé lettek azok a zsidóellenes kegyhelyek (pl. Trentó vagy Rinn), ahol - mint köztudott - a Sátántól megszállott zsidók keresztény gyermekek vérért szürcsölgették. Hol zsidók alatt lobban a máglya, hol „a hordozható haza”, a Talmud lapjai válnak a tűz martalékává. Voltak, akiket erőszakkal áttérítettek (s ha mégis titokban megtartották őseik hitét, közvetlen egyszerűséggel csak „marannusoknak”, „gyalázatos disznóknak” szólítottak), voltak, akiknek lakhelyét rendre víz alá kerülő, maláriás területen jelölte ki az előljáróság (Velence, Róma), voltak, akik szétvert zsinagógáik mellett dűnnyögték imáikat, mások meggyalázott temetőikben emlékeztek halottaikra, voltak, akiknek gyermekeit kényszerkeresztelés céljából örökre elrabolták, vagy akiknek álmát a hajnali istentiszteletről bevetésre induló, pravoszláv egyházi dalokat zengő feketeszázások verték fel, s voltak, akik a nagyüzemi emberirtás-termelés gyáraiban és kemencéiben végezték.

De vajon vezethet út az egyházatyáktól vagy a középkori zsinatok és pápai enciklikák világától a „mitológiai abszolútummá” váló, az abszolút szerződésszegést, törvényszegést jelentő (Kertész Imre) holocaustig? Természetesen nem, hiszen az abszolútumig nem lehet grádicsokon eljutni, a metafizikum (akár kezdet, akár vég) nem ismeri a „mennyiség átcsapásait”. Ugyanakkor Heller Ágnesnek csak részben van igaza, amikor azt vallja, hogy „a holocaust túl van a történelmen”. Ha az Isten *nélküli*, ethosz és telosz nélküli történelemre gondol, igaza van. Ha az *istentelen* történelemre gondol, téved, hiszen a holocaust innen nézve szerves része az európai *civilizációnak*, hiszen ami *megtörtént*, nem volt ellentétes a modern civilizációval, sőt éppen mintegy foglalatává vált a modern nagyipari termelésnek, racionalizációnak, szervezésnek és bürokráciának. A holocaust a modern civilizáció integráns része, s az is marad, ugyanis „érték a holocaust, mert felmérhetetlen szenvedések révén

felmérhetetlen tudáshoz vezetett; és ezáltal felmérhetetlen erkölcsi tartalék rejlik benne”, s „a holocaustot túlélte erkölcsiség tragikus világtudása, ha megőrződik, talán megtermékenyítheti még a válsággal küszködő európai tudatot” (Kertész Imre). Ámde a tagadás ördögi (nem mefisztói!) szelleme nemcsak kikezdi, kikezsdheti az *emlékezést*, hanem megteremti, megteremtheti a *felejtés* folytonosságát. S ha a felejtés az immár süketté és vakká vált történelemben kutakodik, azt talál benne, amit csak akar. Sohasem a jelmezekbe bújtatott, átfestett, kikozmetikázott, újraértelmezett történelmet „csapjuk be”, hamisítjuk meg (a történelmet legfeljebb egy orwelli, azaz metaforikus értelemben lehet meghamisítani), hanem mindig a mát, önmagunkat, a magunk jelenét, s a jelen hagyományait.

Márpedig történetileg és morfológiailag éppen a hagyomány szempontjából válik elgondolkodtatóvá a II. Vatikáni zsinat *Nostra aetate* kezdetű nyilatkozata, amelyet katolikus körökben „mértőköként”, valóságos áttörésként szokás emlegetni,²⁹⁴ s harminc éves kora ellenére mind a mai napig szellemiségében meghatározónak mondani. Történetileg hitelesen, és minden vallási és felekezeti előítéllettől mentesen valójában csak az a kérdés tehető fel, hogy „miért éppen Auschwitz után történik - mellesleg elégtelen - kísérlet a zsidók felmentésére az istengyilkosság és az elvettetés vádjá alól. A téma zsinati tárgyalása annak felismeréséről tanúskodik, hogy a katasztrófa eredete a hagyományon belül keresendő, míg a határozat elégtelensége arról, hogy a katasztrófát magát viszont nem vállalja mint a hagyomány világán belüli eseményt.”²⁹⁵ Nemcsak a dokumentum végének dodonai semmitmondására, mérsékelt indifferentizmusára gondolunk - „mélyen sajnálja az egyház... mindazt a gyűlöletet, üldözést és az antiszemitizmusnak sokféle megnyilatkozását, amely bármikor és bárki részéről a zsidók ellen irányult”²⁹⁶ -, s nem is azokra a mondatokra, melyekből újfent megtudhatjuk, hogy „Jeruzsálem nem ismerte föl a látogatás idejét, és a zsidók többsége nem fogadta el az evangéliumot, sőt sokan gátolták terjedését”²⁹⁷, avagy „a zsidó hatóságok és párthíveik Krisztus halálát követelték, mégsem lehet megkülönböztetés nélkül minden akkori zsidónak vagy éppen a mai zsidóságnak rovasára írni azt, amit övele

²⁹⁴ Így nevezi - többek között - Reinhard Neudecker SJ is *Az egy isten sok arca* című könyvének Bevezetőjében (Budapest: 1992. 13.). VI. Pál a *Nostra aetate* kihirdetésekor egyenesen az élő egyház bizonyítékának mondta a dokumentumot, „leheletnek”, „szónak”, „dálnak” aposztrofálva azt: im. 21.

²⁹⁵ Tatár Gy: „Volt egyszer egy apokalipszis”, *Pompeji és a Titanic*. im. 213.

²⁹⁶ A II. Vatikáni zsinat dokumentumai. A zsinati döntések magyarázata és okmányai. (Szerk.: Dr. Cserháti József és Dr. Fábián Árpád), Budapest: 1975. 412.

²⁹⁷ im. uo.

kínszenvedésekor műveltek”.²⁹⁸ A szöveg újra az előkép-jelleget hangsúlyozza - „a választott nép kivonulása a rabszolgaság földjéről magának az egyháznak az üdvösségét jelzi előre” -, s ennek megfelelően az egyház „a zsidókat továbbra is nagyon szereti *őseik* (kiemelés tőlem - G.Gy.) miatt”.²⁹⁹

A zsinati dokumentum mintha két kísértettel viaskodna: az egyik Izrael népe, amelynek jelenléte nem kívánatos immár két évezrede, amely érthetetlen, tűrhetetlen és felettébb anakronisztikus módon bolyong egy számára végképp idegenné vált világban, s amely spirituális népet a kereszténység - mintegy jó szándékát demonstrálandó - felcserélt (vagy lehetségesnek vélt felcserélni) az egyes zsidók sokaságára. A másik kísértet maga Karl Marx szelleme, amely a zsinat világra tárt ablakán keresztül suhanhatott be, s

²⁹⁸ im. uo.

²⁹⁹ im. 411-412. Önkényesnek tűnhet, hogy az elmúlt évtizedek hivatalos egyházi állásfoglalásai közül csupán a II. Vaticanum fenti dokumentumára hivatkozunk, s látjuk el azt rövid kommentárral. Idézhetnénk - többek között - akár a Németországi Protestáns Egyházak Tanácsának (EKD) 1950-es Berlin-Weißensee-i zsinati nyilatkozatát, avagy az EKD 1975-ben közzétett tanulmányát (magyarul: *Keresztények és zsidók. A zsidókhoz való viszony teológiai újraértelmezése*. Budapest: 1944.), amelynek szövege sok figyelemre méltó újdonságot tartalmaz. Pl.: „A keresztényeket és az egyházakat... a zsidókkal szembeni ellenségeskedés régi, bűnös hagyománya is belevonja a holocaust előtörténetébe és történetébe. Ez a hagyomány is hozzájárult a zsidók elleni bűnök talajának előkészítéséhez” im. 18; „Antijudaizmusnak nevezzük a keresztény egyházak története folyamán fellépett zsidóellenes megnyilvánulásokat és a zsidó hit becsmérlését. Az antijudaizmus kétségtelenül hozzájárul az antiszemitizmus vallási megalapozásához” im. 24; „Hatástörténetében végzetesnek bizonyult az a keresztények közt széles körben elterjedt vélemény, mely szerint Krisztus halálával és feltámadásával Istennek és népének » régi szövetsége « érvényét veszítette” im. 27; „Az egyház történetében szakadatlanul élt a polémia, a kritikának, a zsidóság és a zsidó ember lebecsülésének hagyománya, amit bármikor fel lehetett eleveníteni... Az egyháztörténetírásban helyet kell kapniuk a zsidó embereknek a maguk saját hitével, saját cselekvésmódjával. A keresztények és zsidók viszonyának történetében pontosan meg kell vizsgálni az ok-okozati összefüggéseket és a tettes-áldozat viszonyát. Hiszen évszázadokon, szinte évezredek át a kereszténység államvallásként lépett fel a zsidókkal szemben” im. 31. stb. Ám - s végül is ez indokolta döntésünket - a katolicizmus centralizáltsága, a Tanítóhivatal szellemének szüntelen jelenléte, a „központi szellem és akarat” hangsúlyosabbá, mérvadóbbá és hatásában is meghatározóbbá tesz egy zsinati dokumentumot, mint amilyenre mindez a protestáns gyakorlatban válhat. Ugyanakkor külön tanulsággal szolgálhat annak vizsgálata, hogy a felső körökből származó ökumenikus szándékok miként jelennek meg (vagy nem) az egyházak mindennapi gyakorlatában, a prédikációtól a hittanoktatásig. Lásd ez utóbbihoz: *A gyerekeknek nem mindig mondják meg az igazat. A zsidóság a tankönyvekben és a hittankönyvekben*. (összeáll.: Raj Tamás), Budapest: 1994. A kötet anyagából különösen: Szécsi J.: *A magyarországi katolikus hittankönyvek zsidóságképe*. im. 49-63; Majsai T.: *A soá (holocaust) és a zsidóság napjaink református hittankönyveiben*. Uo. 65-115; Donáth L.: *Izrael és a zsidóság ábrázolása az evangélikus hittankönyvekben*. uo. 117-122.

„szellemiségében” termékenyítően hatott a zsinati atyákra. Marx felejthetetlen gondolatára - „A zsidó társadalmi emancipációja a társadalomnak a zsidóságot alól való emancipációja”³⁰⁰ - a zsinat - tudatosan vagy öntudatlanul - a zsidóság emancipációjának megoldásaként talált rá, csupán annyi módosítással, hogy a végeredmény az egyháznak a zsidóságot alól való végleges emancipációját fejezhesse ki. Martin Buber 1932-es kijelentése, amely a nyugati nemzetek emancipációs politikájára vonatkozott sajátosan igaz a fenti összefüggésben is: Izraelt „nem Izraelként fogadták el, hanem mint zsidó individuumok sokaságát.” Izrael népének száműzöttsége, történelmen kívülsége, „odaáttsága” a népet véglegesen spirituális néppé, spirituális entitássá emelte, miközben a (313 óta immár meghatározó módon) történelmen „innen” lévő kereszténység a nép mivoltában, közös hitében és kollektivitásában Istenhez kötődő Izraelt vallási emlékezetéből mindjobban kitörölte, s - nemegyszer éppen a történelmi nemzetek nacionalizmusára támaszkodó nemzetek fölöztiségének magabiztos tudatával - Izrael népét az idők végezetéig a bizonyosan megtérő zsidó egyedek sokaságával próbálta helyettesíteni. Holott a zsidóság népként szólított meg már a kezdet kezdetén - „nagy néppé teszlek” (*I Móz 12,2*) -, s a zsidó történelem a nép és a vallás történetének elválaszthatatlan egységeként feszül a kinyilatkoztatás és a történelem közegében zajló megváltás végső bizonyossága között. A zsidó önfelfogás az emlékezés, s a hetiszakaszok, a szidrá-párása által biztosított örökös „szövegben levés” révén a múltban a máig tartó jelent látja, s minden Izraelen kívüli eseményt, legyen az Egyiptom, AsszírIA vagy Róma, önmagához viszonyítva értelmezi. Ám mit viszonyít önmagához a kereszténység, amelynek mindez nem története, s amely mindebben pusztán előképet lát? A keresztény történetírók sokszor a történet nélküliség Krisztusra vonatkoztatott rendjét írták meg, amennyiben az előképként felbukkanó zsidóság magába olvasztva immár maga mögött tudja azt a történelmet, amelyre a kereszténység rátelepült, s amelyben 313-tól császári hely illeti meg.

³⁰⁰K. Marx: *A zsidókérdéshez*. MEM I. Budapest: 1957. 377. Marx kuriózus antiszemitizmusáról lásd - többek között - J. Gabel: *Jobboldali és baloldali zsidóellenesség*. Budapest: 1995; R. Misrahi: *Marx et la question juive*. Paris: 1972; E. Silberner: *Sozialisten zur Judenfrage. Ein Beitrag zur Geschichte des Sozialismus vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis 1914*. Berlin: 1962; R. S. Wistrich: *Socialism and the Jews. The Dilemmas of Assimilation in Germany and Austria-Hungary*. London-Toronto: 1982. Mindenesetre Marxnak az a szép hagyományokra visszatekintő és még szebb hagyományokat megalapozó kijelentése, miszerint a zsidó világi kultusza a kufárkodás, világi istene a pénz (vö. K. Marx: *A zsidókérdéshez*. im. 373.) különös módon reinkarnálódott Ulrike Meinhofnak, a hírhedt Baader-csoport egyik vezetőjének szó- és fogalomkészletében: „Auschwitz jelentése nem más, minthogy hatmillió zsidót meggyilkoltak és Európa trágyadombjára vetettek, ugyanis a pénz megszemélyesítői voltak.” (idézi H. Arvon: *Les juifs et l'idéologie*. Paris: 1978. 52.)

A két fél legjobb és legbecsületesebb szándékai ellenére sem alakulhat ki igazi párbeszéd mindaddig, amíg a kereszténység Izrael népét az egyes zsidók matematikai összességének tekinti. A valóságos párbeszédet a múltra, a *hagyomány* múltjára való emlékezésnek kell bevezetnie, annál is inkább, mert a párbeszéd hagyományáról eddig nemigen lehetett szó. Amit Scholem a német-zsidó párbeszédéről, mint *történelmi jelenségről* mond, az - az említett 200 éves időtartamnak 2000 évesre való kiigazításával - teljes egészében igaznak tekinthető a keresztény-zsidó párbeszéd vonatkozásában is: „Párbeszédhez két egymásra hallgató félre van szükség, akik készek arra, hogy a másikat elfogadják olyannak, amilyen, és amit a véleménye jelent, és képesek arra, hogy ilyen minőségben válaszoljanak neki. Semmi sem lehet félrevezetőbb annál, mint hogy ezt a fogalmat használjuk azokra a nézeteltérésekre, amelyek az utolsó 200 évben a németek és a zsidók között zajlottak.”³⁰¹

S itt újra a hagyomány fogalmához értünk vissza. A zsidóság a négy betűs kimondhatatlan Nevet a jod, hé, váv, hé betűkből, a lenni ige volt (hájá), van (hove), lesz (jihje) alakjainak kezdőbetűiből alkotta meg, s ezért szólítja a Nevet Örökkévalónak.³⁰² De egyszeriben hirtelen a név kimondhatóvá válik, az idők végezetén, amikor a hagyomány, a múlt maga is egy pillanatba sűrűsödik össze és válik örökös jelenné. Ebből a nézőpontból azonban minden korábbi párbeszéd izgató kérdése kijelentéssé változik, s a *hagyomány* immár megrendíthetetlen végső bizonyossággá. Rosenzweignek barátjához, Rudolf Ehrenberg keresztény teológushoz írott levele nemcsak a zsidó önfelfogás aspektusából értelmezhető: „Amit Krisztus és egyháza jelent a világban, afelől egyek vagyunk: senki sem jut az Atyához, hacsak nem általa. Senki sem *jut* az Atyához - másként áll azonban a dolog, ha valakinek már nem szükséges az Atyához jutnia, minthogy már nála *van*. És ez Izrael népének az esete (nem az egyes zsidóé). Izrael népe, Atyjától kiválasztottan, mereven pillant világ és történelem fölött arra a végső legtávolabbi pontra, ahol ez az ő Atyja, ő maga, az Egy és Egyetlen - „minden mindenben”! - lesz. Ezen a ponton, ahol Krisztus megszűnik Úrnak lenni, szűnik meg Izrael kiválasztottnak lenni; ezen a napon veszíti el Isten azt a nevet, amelyen egyedül Izrael szólítja őt; Isten ekkor már nem az „ő” Istene. Eddig a napig azonban Izrael élete abban

³⁰¹ G. Scholem: „Ellenvélemény a német-zsidó párbeszéd mítosza ügyében”, in: *A kabbala helye az európai szellemtörténetben*. Válogatott írások. II. Budapest: 1995. 225-226.

³⁰² lásd ehhez: L. Jacobs: *A Jewish Theology*. im. 136-151; E. Landau: *Die dem Raume entnommenen Synonyma für Gott in der neu-hebräischen Literatur*. Zürich: 1888; A. Marmorstein: *The Old Rabbinic Doctrine of God*. London: 1927; G. Scholem: „Isten neve és a kabbala nyelvelmélete”, *A kabbala helye az európai szellemtörténetben*. Válogatott írások. II. im. 105-160.

áll, hogy ezt az örök napot előlegezze hitvallásában és cselekvésében, e nap élő előjele legyen, papi nép, a törvénnyel, saját szentségével szentelje meg Isten nevét. Hogy mi Isten e népének helyzete a világban, milyen külső (üldöztetés) és belső (megmerevedés) szenvedéseket vesz magára elkülönülésével, abban megintcsak egyek vagyunk.”³⁰³

Amikor Jokhanan ben Zakkai az ostromlott Jeruzsálemet - a hagyomány szerint halotti koporsóban - elhagyta, s Jabnéba helyezte át székhelyét, népét és a Tóra szellemét kivonultatta a történelemből, mintegy kimentette onnan, s a jabnéi tanházat az örök szellem honává változtatta.³⁰⁴ Így lett - immár „látható” módon is - a zsidó nép nem egy nemzet a többiek sorában, hanem Isten népe és tanúja valamennyi nemzetek között, megszentelt nép, amely Istenhez és nem ehhez a világhoz tartozik, s amelynek léte és sorsa örökös figyelmeztetés minden nép számára, hogy az emberiség nem az e világon (olam ha-ze), hanem az eljövendő világban (olam ha-ba) teljesedik be. Zsidóság és kereszténység végcélja tehát egy és ugyanaz, s nem is lehet más, miként a végső bizonyosság napja sem válhat a botrány idejévé. Ha tehát a párbeszédet két ellentétes nézetet valló dialógusának tekintjük, végképp le kell mondanunk a zsidó és a keresztény vallás közötti közlekedés eme módjáról, s jobban tesszük, ha azt - európaiságunk már-már mitikus bizonyítékaként - az obligát konferenciák üres unalmat árasztó termeibe utaljuk. Hiszen a közös igazság nem tételszerű kijelentésekben jelenik meg, hanem az igazság végső, eszkatológikus formájában és kiteljesedésében.

A hagyomány s az emlékezés,³⁰⁵ melyeknek oly fontos szerepük van a zsidóságban, s melyek a kinyilatkoztatást kötik össze a mindenkori jelennel, nemcsak kerítést vonnak a Tóra köré, hanem kommentárként az igazság örök kibontakoztatásában vezetik a bölcs tekintetét. Ez a tekintet azonban mindig Janus-arcu: a kezdet és a vég, a meghatározatlan kettősségek egyszerre jelennek meg látómezejében. A Talmud egyik traktátusában olvashatjuk: „Rabbi Abba mondta Rabbi Sámuel nevében: Sammaj és Hillél iskolája három éven át vitatkozott. Az előbbiek szerint a halakában az ő nézeteik alapján kell dönten. Az utóbbiak szerint a halakában az ő nézeteik alapján kell dönten. Egy isteni hang azonban szólott: az előbbi is, az utóbbi is az élő Isten ígéje, a halakában azonban most Hillél iskolája alapján kell dönten.”

³⁰³ F. Rosenzweig, „Levél Rudolf Ehrenberghez”, in: *Nem hang és füst*. im. 8.

³⁰⁴ A történelmen kívülség állapotát az antiszemitizmus a diaszpóra zsidóságának ál-történetesítésével próbálta megmagyarázni és értelmezni, leginkább a világuralomra törő zsidóság vagy a judeo-bolsevizmus rémképének megidézésével. Poliakov - találóan - a zsidóság történeti szerepének diabolikussá tételét említi: L. Poliakov: *La causalité diabolique. Essai sur les origines des persécutions*. I-II. Paris: 1980-1985.

³⁰⁵ P. Vidal-Naquet: *Les Juifs, la mémoire et la présent*. Paris: 1981.

(*Erubin 13 b*). A talmudi történet az egymásnak ellentmondó véleményeket és álláspontokat mint a sokszorosán tagolt, s az emberi elme által aligha felfogható közvetett valóság különös (és a „most”-tal világosan jelzett módon mindig időhöz tapadó) metszetét az egyetlen Isten közvetlen tulajdonának tekinti.³⁰⁶ A hagyomány azonban a szeretet belső törvényétől elkápráztatva egyszeriben kiűzte a világból az ősrégi igazság közös örökségét, s tragikus gyakorlatba (önnön iróniájába) fordította át a II. niceai zsinat (787) „átkozott legyen, aki elveti a hagyományt” elvi kijelentését.

Noah bárkájával az egész emberiséget mentette ki a vészből, s az újjászületés csodáját, *valamennyi nép* jövőjét az Úr ígérete biztosította. A *populus Christi* bárkája - melyen „nincs többé sem görög, sem zsidó” - immár kevesebb utassal a fedélzetén a „minden népek” bárkájának helyére próbál behajózni, s aki „nem tud” felkapaszkodni Noé hajójára, az a hullámokban leli halálát. Holott a „két” bárka azonos irányba halad, mindkettő fölött ugyanaz a szivárvány feszül. Egyikről sem lehet - nem is érdemes - a tenger mélyibe vetni senkit.

³⁰⁶ „A tan a növényhez hasonlóan tenyészik, növekszik” (*Chagiga 3b*).

V. A zsidó – keresztény polémia keresztény recepciója

(Egy vita „zsidó” résztvevője: a „keresztény rabbi”)

A barátság nagy dolog: kölcsönös bizalmon, szereteten és ragaszkodáson alapuló magasztos érzés, amelyet akár szentnek is nevezhetnénk, persze – a jelen alkalomra való tekintettel sietve hozzátéve – kizárólag metaforikus értelemben. Különösen lélekemelő, ha a „verba volant, scripta manent” elvének megfelelően írásban rögzül a barátság érzülete, mintegy kőbe véssett örök mementójaként egy meghitt viszonynak, bensőséges kapcsolatnak. Ha két ember írásban rögzített disputájában – egyebek mellett – azt olvashatjuk, hogy „immár barátomnak érezlek téged”³⁰⁷, „ne essen nehezedre elválásunk után úgy emlékezni ránk, mint barátaidra”³⁰⁸, vagy hogy „nagyon jó viszonyban voltunk... találkozásainkkor baráti beszélgetéseket folytattunk”³⁰⁹, akkor korántsem csupán a polémia kötelezőnek mondható stiláris és műfaji toposzait, az obligát akadémiai stílust kell érzékelnünk mindezekben, hanem ennél jóval többet.

Annál is inkább, minthogy noha a fenti idézetek két hasonló műfajú munkából származnak, ámde e két szöveget közel ezer esztendő választja el egymástól. Az időben előbbi, Jusztiносz keresztény apologéta „Párbeszéd a zsidó Trifónnal” c. műve valamikor 135 és 160 között keletkezett, míg az utóbbi, Gilbertus Crispinus bencés szerzetes „Egy zsidó és egy keresztény disputája” c. írása a XI. század utolsó éveiben. Nem hagyható figyelmen kívül továbbá, s mintegy előbbi feltételezésünket látszik igazolni az a tény, hogy a művekben szereplő vitapartnerek – a polémia természetes hevületétől eltekintve – elismeréssel szóltak egymásról, s jól érzékelhetően nagyra becsülték egymás szellemi képességét: „a társalgásból mindegyikünknek, neki is és nekünk is hasznunk legyen. Mert ez mindkét fél számára jó, és egymásnak kölcsönösen hasznára vannak”, „ők is utánam jöttek abban a reményben, hogy tőled valami hasznosat fognak hallani”, „megvallom, nagyon élveztem a társalgást... többet

³⁰⁷ Jusztiносz: *Párbeszéd a zsidó Trifónnal*, (a továbbiakban: *Dial.*), VIII,4. Jusztiносz munkáját az alábbi kiadás alapján idézzük: *A II. századi görög apologéták* (szerkesztette: Vanyó László), Budapest: 1984. Fordította: Ladocsi Gáspár.

³⁰⁸ *Dial.* CXLII,1

³⁰⁹ Gilbertus Crispinus: *Disputatio Iudei et Christiani*. Ajánlás, 1,3. Migne, *Patrologia Latina* (továbbiakban: PL) 159. 1005.

találtunk ugyanis, mint amit vártunk”³¹⁰, vagy a zsidó férfi „a vitáink során éles elméjét bizonyította”, „ellenvetései a témához illeszkedők és logikusak voltak, fejtegetései és magyarázatai nemkülönben”³¹¹.

Nos, mindezek után akár feltételezhetnénk is, hogy a fenti iratok a valóságos filozófiai és teológiai argumentációkat megjelenítve a kereszténység fellépését követő századok egyik legelterjedtebb műfajának, a leginkább csak olcsó propaganda- és pamfletelemeket felvonultatni kész megannyi „Contra” ill. „Adversus Iudaeos” ellendarabjai voltak. S mintha a két mű hitelességét, a dialógusok valódiságát, „non-fiction” jellegét kívánná aláhúzni a szakirodalom egy része, amely mindkét polémia zsidó érvelőjében egy-egy valóságosan létezett történelmi figurára igyekszik rátalálni: Trifón személyében kalandos módon a misna-tanítók második nemzedékéhez tartozó Tarphon rabbit köszönti³¹², feltételezhetően ontikus félreértésnek és nem kronológiai képtelenségnek tudván be azt az alig zavaró tényt, hogy Tarphon rabbi a dialógus idejét (135) megelőzően cca öt-hat évvel már halott volt, s Gilbertus Crispinus Disputációjának zsidó alakját az előzőhöz mérhető délibábos módon Rabbi Simon haHasziddal identifikálván.³¹³

Ha azonban sem Jusztinosz sem Gilbertus Crispinus zsidó szereplőjének nincs valóságosan megfeleltethető alakja, föl kell tennünk a kérdést: vajon a fenti keresztény szerzők kinek is adresszálták a barátságról és intellektuális megértésről tanúskodó soraikat: talán csak nem a konkrét realitást a szárnyakra kelő képzelőerő segítségével átformált

³¹⁰ *Dial.* I,2; CXLII,1

³¹¹ Gilbertus Crispinus: *Disputatio Iudei et Christiani*. Ajánlás, 1,2; 1,4. PL 159. 1005.

³¹² G. Archambault: „Introduction”, in: *Justin Martyr, Dialogue avec Tryphon*, I. Paris: 1909. XCII skk. (lásd a kérdés bibliográfiáját uo. XCIII. 5-ös jegyzet); M. Friemann: „Die Wortführer des Judentums in den ältesten Kontroversen zwischen Juden und Christen”, in: *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 1911. 556 skk. Az újabb szakirodalom megosztott a dialógus és a személyek valódiságát illetően. Túlnyomórészt szkeptikus, de továbbra is akad szerző, aki változatlanul a valóságos párbeszéd mellett érvel. N. Hyldahl (*Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins*, Kopenhagen: 1966. 96.) és J. C. M. van Winden (*An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Tryphon Chapters One to Nine*, Leiden: 1971. 20-21.) inkább elutasítja, míg L. W. Barnard (*Justin Martyr, His Life and Thought*, Cambridge: 1967.) inkább kitart mellette. A probléma általános tanulságait fogalmazza meg J. C. Fredouille: *Tertullien et la conversion de la culture antique* (Paris: 1972. 254 skk., lásd különösen 92-es jegyzet).

³¹³ J. Jacobs: *The Jews of Anglevin England*. London: 1893. 253 skk.; B. Blumenkranz: „La *Disputatio Iudaei cum Christiano* de Gilbert Crispin, Abbé de Westminster”, in: *Juifs et Chrétiens. Patristique et Moyen Âge*. London: 1977. 238.

fantazmagóriának, egy-egy pusztá fikciónak, amelyet megteremtésekor saját alkotója kifejezetten önnön képére és hasonlatosságára hozott létre? Azaz, netán önmaguknak?

Az alábbiakban, Jusztinosz *Dialógus*ára koncentrálnak azt kívánjuk illusztrálni, hogy Trifón semmiképpen nem lehetett sem valóságos, sem elképzelt (jobban mondván: valóságként elképzelt) rabbi, azon egyszerű oknál fogva, minthogy érvei, ismeretei és felkészültsége meglehetősen távolról, legfeljebb csak érintőlegesen idézte fel korabeli hús-vér kollégáinak gondolkodásmódját, argumentációs stílusát. Jusztinosz a posztmodern elmejátékokat anticipálva egy ténylegesen soha le nem zajlott vitát tár elénk, annak zsidó szereplőjét krisztianizálva, s ezzel mintegy beteljesítve, de egyúttal óhatatlanul új tartalommal is gazdagítva Szókratész iróniáját, amely szerint „a barátság... tárgya olyasmi, ami sajátunkként tartozik hozzánk.”³¹⁴

Ha előljáróban pusztán külsődleges-formai jegyeket idézünk fel, legalábbis elgondolkodtató, hogy egyáltalán érdemes-e még a dialógus műfaji megnevezésével illetni azt a szöveget, ahol a két vitapartner közül az egyik jobbra csak egyetértően bólogat a másik monológjai hallatán, avagy illedelmesen végszavazik partnerének egymást követő szöveghatárait között, s mindezek a megnyilvánulások együttesen is csak alig teszik ki az egész beszélgetés hat és fél százalékát. Továbbá, vajon mi köthette le Trifón figyelmét a párbeszéd utolsó harmadában olyannyira, hogy érdemben meg se szólaljon, s ezáltal válasz nélkül maradhassanak – egyebek mellett – olyan kérdések, mint például a kereszténységre vonatkoztatandó profetikus szövegek előkép-jellege (*Dial.* XC,2), a tömeg számára érthetetlen szentírási fejezetek enigmatikus volta (*Dial.* XC,2), a zsidókról, mint bálványimádókról és az igazak gyilkosairól szóló eszmefuttatások (*Dial.* XCIII,4), a 22. zsoltár krisztianizált exegézise (*Dial.* XCVII,3-CV,6), Krisztus preegzisztens voltának hangsúlyozása (*Dial.* C,4; CXXIX,4), az ábrahám örökség problémája (*Dial.* CXIX,5), valamint Lea és Ráhel tipologikus értelmezése (*Dial.* CXXXIV,3).

Miként a korabeli rabbinikus bölcselet legátfogóbb és legkiterjedtebb formáját az a jellegzetes szentírási exegézis képezte, amely biblikus alapokra kívánta helyezni a halákha jogi és az aggáda etikai hagyományát, akként a keresztény szöveginterpretáció elsődlegesen arra törekedett, hogy Jézust, a Messiást a héber Bibliából származtassa. Krisztus, az isteni Logosz jelen volt a kezdetekkor, a világ teremtésekor, ő haladt Izrael népének élén a pusztában, ő szólt a próféták által, s végül megtestesült az emberek között, hogy közvetlenül is szólhasson hozzájuk, mielőtt megváltói halálát elszenvedí. Jusztinosz célkitűzése, hogy ti.

³¹⁴ Platón: „Lüszisz” 221 e (fordította: Steiger Kornél), in: *Platón összes művei*, I. Budapest: 1984. 169.

„a ti szent és prófétai írásaitok magyarázataiból mutatom fel mindig az igazolást” (*Dial.* XXXII,2), tehát Krisztus szüztől való születését, fellépését, szenvedését, halálát, halottaiból való feltámadását és mennybemenetelét, ugyanis „az Írásokban mindezt előre hirdették” (*Dial.* LXXVI,6), önmagában abszolút következetesnek mondható. Ám ha csak egy pillanatra is elfogadjuk, hogy a dialógus Trifónja valamikor rabbinak készült, nem azon kéne gondolkodnunk, hogy vajon mely iskolákat látogatta, hanem inkább azon, hogy vajon mely iskolákat kerülte oly buzgón, s hogy miként is sikerült megőriznie teljes szellemi intaktságát egy olyan pályán és egy olyan korszakban, ahol és amikor – a hagyomány középponti szerepéből és a jól ismert történelmi szituációból következően – a legönállóbb gondolatok is a folyamatos eszmei-intellektuális hatásokhoz képest vagy azokhoz viszonyítva születhettek csak meg. Már az is kifejezetten szemet szűrő, hogy Jusztinosz Trifónja milyen ritkán hivatkozik szentírási szövegekre, az pedig egyenesen gyanút keltő, hogy ama ritka pillanatokban, amikor ezt mégis megteszi, vagy amikor vitapartnere szövegértelmezéseit hallgatja, mennyire nem él az immár hagyományosnak tekinthető, iskolákban oktatott s a rabbinikus bölcséletben folyamatosan alkalmazott érvelési formák, módok és technikák kínálta lehetőségekkel.

Miután Hillél a bibliai exegézis szabályait (middoth) kidolgozta, s lefektette a következtetési módok szisztematikus logikai-asszociatív formáit, ezt követően a két legjelentősebb iskola, R. Ismaél ben Elisa jesivája és R. Akiba tanítványi köre a hilléli hét alapszabály kibővítésével hosszú időre meghatározta a zsidó hermeneutika interpretációs elveit és struktúráját.³¹⁵ R. Ismaél ben Elisa szerint a Szentírás egy betű szerinti értelemmel (pesat) rendelkezik, továbbá egy mélyebb értelemmel, amelyet kutatni kell (daras). A Biblia

³¹⁵ Lásd ehhez: G. Aicher: *Das Alte Testament in der Michna*. Freiburg: 1906; A. Goldberg: „Rede und Offenbarung in der Schriftauslegung Rabbi Aqibas”, in: *Frankfurter Judaistische Beiträge* (8), 1980. 61-79; S. Rosenblatt: *The Interpretation of the Bible in the Mishnah*. Baltimore: 1935; Uő: *The Interpretation of the Bible in the Tosefta*. Philadelphia: 1974; J. Weingreen: *From Bible to Mishna. The Continuity of Tradition*. Manchester: 1976. 1-76; J. Bonsirven: *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*. Paris: 1939; E. Wiesenberg: „Observations on Methods in Talmudic Studies”, in: *Journal of Semitic Studies* 11. (1966), 16-36; F. Maass: „Von den Ursprüngen der rabbinischen Schriftauslegung”, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 52. (1955), 129-161; J. E. Ménard (szerk.): *Exégèse biblique et Judaïsme*. Strasbourg: 1973; W. S. Towner: „Hermeneutical System of Hillel and the Tannaim: A Fresh look”, in: *Hebrew Union College Annual* 53. (1982), 101-135; S. Zeitlin: „Les principes des controverses halachiques entre les écoles de Shammaï et de Hillel”, in: *Revue des Études juives* 93. (1932), 73-83; Uő: „Hillel and the Hermeneutic Rules”, in: *Jewish Quarterly Review* 54. (1963), 161-173; A. Schwarz: *Der hermeneutische Syllogismus in der talmudischen Literatur*. Karlsruhe: 1901; Uő: *Die hermeneutische Analogie in der talmudischen Literatur*. Karlsruhe: 1897;

az emberek nyelvén szólal meg³¹⁶, s a legfőbb feladat éppen ennek a nyelvnek az értelmezésében rejlik. Ha például Józsué a törvény éjjel-nappal való tanulmányozására szólít fel (*Józs.* 1,8), ez természetesen nem a kétkezi munka valamiféle tiltását jelenti, hiszen a *Deuteronomium* 11,14 éppen a mezei munkák végzését szorgalmazza, azaz az „éjjel-nappal” megfogalmazást csakis speciális jelentésében értelmezhetjük.³¹⁷ Végso soron R. Ismaél a szöveg betűjére koncentrál, s korántsem pusztá véletlen, hogy exegetikus gyakorlatában mindössze három helyen (*Ex.* 21,19; *Ex.* 22,2 és *Deut.* 22,17) alkalmazza az allegorikus módszert.³¹⁸

R. Akiba szerint az Írás szavainak, sőt minden egyes betűnek megvan a maga értelme, normatív funkciója, s ennek felderítéséhez – paradox módon – akár az analógiás módszer is igénybe vehető. Így például akkor, amikor az *Énekek énekének* kanonicitását éppen az allegorikus módszer segítségével tudta védelmezni³¹⁹, vagy akkor, amikor a *Numeri* 24,17-nek messianisztikus jelentést adván, azt egyenesen Bar Kochbára vonatkoztatta.³²⁰

Jusztinosz képzelt rabbija, Trifón a vita során hol a „szó szerinti értelem” mellett érvel (*Dial.* XXVII,1), hol pedig arra hívja fel vitapartnere figyelmét, hogy „minden próféta i szónak, amit csak idéztél, kettős értelme van” (*Dial.* LI,1), önfeledt boldogsággal csatlakozván ilyenkor ellenfelének azon megállapításához, hogy a próféták „sok mindenről burkoltan, példabeszédekben, misztériumokban és jelképekben szó lottak” (*Dial.* LXVIII,6). Ám – felettébb különös – Trifón mintha mindig akkor bliccelte volna el a tanház látogatását, amikor ott Hillél hét szabályáról vagy R. Ismaél harminc tételre kibővített dedukciós következtetési formulájáról esett éppen szó. Mert míg Jusztinosz vígan zsonglörködik legalábbis azokkal a hermeneutikai elvekkel, amelyeket a kereszténység már a legkorábbi időktől kezdve maga is felhasznált³²¹, addig Trifón szerényen hallgat, s csak olyan, még puha argumentációknak sem nevezhető mondatokra, indulatos felszisszenésekre vagy

³¹⁶ *Szifré Num.* 15,31; *Szanh.* 64 b; *Git.* 41 b.

³¹⁷ *Szifré Deut.* 11,14; *Ber.* 35 b.

³¹⁸ *Mekh. Ex.* 21,19; *Szifré Deut.* 22,17. Mindazokkal szemben, akik az allegorikus módszert kifejezetten Alexandria „szülöttének” tekintették, Ginzberg világosan kimutatta, hogy az allegorikus értelmezés Palesztinában már korábban ismert volt. Lásd L. Ginzberg: „Allegorical Interpretation of Scripture”, in: *On Jewish Law and Lore*. New York: 1977. 127-150. Így például *Hós.* 12,5 nem más, mint a *Gen.* 32,23-32 allegorikus olvasata, vagy a *Jubileumok könyve* 3,9 a *Lev.* 12-nek nyújtja az allegorikus értelmezését.

³¹⁹ *Jad.* 3,5

³²⁰ *Mekh. Ex.* 12,37

³²¹ lásd R. N. Longenecker: *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*. Michigan: 1975.

megengedő közbeszólásokra futja, mint például: „Mit beszélsz? Hogy közülünk nem fog örökölni senki semmit az Isten szent hegyén?” (*Dial.* XXV,5) vagy „Legyen úgy, mint mondtad, hogy megjövendölték Krisztus szenvedését ... Igazold hát nekünk, hogy valóban ő az, akiről ezeket megjövendölték” (*Dial.* XXXVI,1) vagy „Különösnek találom, és teljes egészében igazolhatatlannak is tűnik előttem ... hogy az idők kezdete előtt létezett Isten ez a Krisztus, majd embernek született” (*Dial.* XLVIII,1) vagy „Nem így értjük mi azokat a szavakat, amelyeket idéztél, hanem úgy...” (*Dial.* LX,1) vagy „Hihetetlen és szinte lehetetlen dolgot akarsz igazolni, mikor az Isten születéséről, emberré levéséről beszélsz” (*Dial.* LXVIII,1), és így tovább.

Ezzel szemben Juszminosz, a keresztény érvelő, aki majd minden levezetésében a zsidó hermeneutika megszokott elveivel operálva lépésről lépésre triumfál kissé felkészületlennek tűnő zsidó vitapartnere fölött, gazdagon alkalmazza a pesher idézetből és annak beteljesedéséből álló interpretációs formáját (pl. az új szövetség megkötése és annak beteljesedése: *Dial.* XI,2-5)³²², a qal wahomer (a csekélyből a jelentősre) következtetési módját (pl. ha Ábrahám előtt nem volt szükség körülmetélésre, most, hogy megszületett a bűn nélküli Jézus Krisztus, immár végképp nincs szükség erre: *Dial.* XXIII,3)³²³, az un. gezerah shawahot, az egyenlőség szabályaira épülő analógiás következtetést (pl. az áldozati bárány húsvéti feláldozása, akinek a vérével a hívők bekenték házaikat és Jézus Krisztus kereszthalálának azonossága: *Dial.* XL,1-5)³²⁴ vagy az un. kajose bo bemaqom aher hasonló példák felsorolásából álló dedukcióját (pl. a zsoltárokból vett exemplumok Krisztus Isteni mivoltának igazolására: *Dial.* XXXVI-XXXVII).³²⁵

Juszminosz sajátos dramaturgiájából és szereposztásából következően tehát a színen különös szerepcseréknek lehetünk tanúi: önmaga keresztény érvei nemegyszer zsidó jelmezt öltenek, ám eközben zsidó szereplőjét, a vélemény- és érv nélküli Trifónt statisztaszerepre kárhoztatja. Ugyanakkor elgondolkodtató, hogy valamennyi tartalmi kérdés szóba jöttekor Juszminosz Trifónt leginkább a teljes tudatlanságban leledző clown maszkja mögé bújtatja el.

³²² A pesher formája igen gyakori Jézus írásmagyarázataiban: lásd például a *Zsolt.* 118,22 „sarokkő” hasonlatának beteljesedését: *Mt.* 21,42; *Mk.* 12,10; *Lk.* 20,17 vagy az *Ezék.* 34-ben lévő pásztor-nyáj hasonlatának értelmezését: *Jn.* 10,1-18.

³²³ Az evangéliumokban és Pálnál is gyakran alkalmazott következtetési forma. Lásd például: *Mt.* 7,11; *Lk.* 12,5; *Róm.* 5,9; 2 *Kor.* 3,7-18.

³²⁴ Lásd például *Róm.* 4-ben, Ábrahám vonatkozásában.

³²⁵ Lásd például *Gal.* 3,8-ban, ugyancsak Ábrahámmal kapcsolatban.

Ami a *Dialógus* tartalmi összefüggéseit illeti, érdemes közelebbről szemügyre vennünk a zsidó-keresztény polémia néhány meghatározó elemét, legalábbis azokat a fejezeteket, amelyek úgyszólván valamennyi korabeli és későbbi disputa alapjául vagy kiindulópontjául szolgáltak.

Jusztinosz – sok más keresztény kortársához hasonlóan – krisztológiai érvnek, Krisztus-Logosz preegzisztens voltának bizonyítékeként értelmezi a *Gen.* 1,26 részét, az ember teremtésére vonatkozó isteni felszólításnak a többes számát: „Teremtsünk...” Így például a *Barnabás-levél* két helyen is azt állítja, hogy Isten a világ teremtésekor a lelkünkért szenvedő Úrnak, a saját Fiának mondta, hogy „teremtsünk” (V,5; VI,12). Ireneusz szerint az isteni felszólítás a Fiúnak és a Szentléleknek szólt, „Isten karjainak” (*Adversus Haereses* 1,24,1; 5,1,3.), s Jusztinosz számára egyértelmű, hogy „... akihez az Atya szólt, az a valaki, aki az Atyától kilépett szülött, aki minden teremtmény előtt az Atyával együtt volt” (*Dial.* LXII,4). Érthetetlen ezek után, hogy Trifón miért is hagyta mindezt szó nélkül, holott a zsidó hagyomány érzékelve a szövegben rejlő nehézségeket, folyamatosan készen állt a válaszadással. A többes szám problémája már Philónnál is megjelent³²⁶, aki – a kauzális okfejtés szempontjait szem előtt tartva, s későbbi teológiai eszmefuttatásokat mintegy megelőlegezve – annak adott hangot, hogy Isten az ember teremtésekor maga mellé vett másokat, hogy ne őt sújtsa a felelősség a rossz miatt.³²⁷ A rabbinikus hagyomány – értelemszerűen – elutasította azt a feltételezést, hogy Isten a Fiúval folytatott volna párbeszédet, kiemelve, hogy a Teremtő közvetlen környezetéhez, azaz az angyalokhoz szólt³²⁸, vagy – újabb érdekes adalékkal szolgálva az írott és orális hagyomány kérdésköréhez – aláhúzva, hogy valójában Isten és a Törvény közötti dialógusról volt szó.³²⁹ A *Toszefta Szanh.* pedig mintha már elébe menne a problémának, amikor kijelenti: „Az ember azért volt utolsóként megalkotva, hogy a minim ne mond hassák: lám-lám, az Istennek társa volt a teremtéskor” (7,17).

S hogy az érintett kérdés mennyire szervesen kapcsolódott a zsidó – keresztény viták egészéhez, azt jól tükrözi az a többször ismétlődő párbeszéd, amelyben a minimmel való vita vezérmotívumaként köszön vissza a nevezetes exegetikai probléma. «A minim kérdezték R. Simlait: „Mit jelent az, hogy Isten mondta: 'Teremtsünk embert a magunk képére és

³²⁶ Philón: *De opificio mundi* 72.

³²⁷ Philón: *De confusione linguarum* 168-190; *De fuga et inventione* 68-72.

³²⁸ *Num. R.* 19,3; *Gen. R.* 8,8; *Koh. R.* 7,21,1; *Sab.* 38 b.

³²⁹ Pirké R. Eliézer 3,19.

hasonlatosságára?,” Azt felelte nekik: „Nem az van írva, hogy teremtettek embert, hanem az, hogy Isten megteremtette az embert a maga képére.”³³⁰, vagy egy másik variációban: „A minim kérdezték R. Simlait: «Vajon hány hatalom teremtette a világot?» Azt felelte nekik: «A teremtés elbeszélését egységében kell szemlélünk.» A minim erre azt mondják: «Vajon mi van írva: „Kezdetben Isten (Eloha = egyes szám) teremtett?” Nem inkább Elohim, többes számban?” R. Simlai feleli: „Mi is van írva? Az, hogy Elohim teremtettek vagy az, hogy Elohim teremtett? Az ige egyes számban áll.” Amikor elérkeztek az ember teremtésének fejezetéhez, a minim felkiáltottak: „De hiszen itt többes számban van! „Teremtsünk embert a magunk képére.”” R. Simlai ezt felelte: „Mi is van írva a következő versben? Az, hogy ők teremtették az embert a saját képükre, vagy az, hogy ő teremtette az embert a saját képére?”³³¹ Mindenesetre szögezzük le: Trifón aligha lehetett a korabeli rabbinikus iskolák liblingje, ha Jusztinosz felvetése, s ennek alátámasztását szolgáló szentírási exegézise semmi egyebet nem váltott ki belőle, csupán csak annyit, hogy „barátom, valóban meggyőző, és sokféleképpen alátámasztott, amit mondasz” (*Dial.* LXIII,1).

Az isteni transzcendenciáról és Isten földi jelenlétének mikéntjéről, azaz – más oldalról – krisztológiai problémáról van szó akkor, amikor Jusztinosz az alábbiakat mondja a kezdet nélküli, kimondhatatlan Atyáról, a mindenség Uráról, aki a Fiúban nyilvánult meg: „Hogyan is beszélhetne (Isten) valakivel, miként jelenhetne meg valakinek is, miként tűnhetne fel a föld legkisebb részén is, mikor még az általa küldött dicsőséget sem bírta látni a nép a Sínai hegyen, még Mózes sem tudott bemenni a sátorba, melyet készített, ha megtöltötte azt az Istentől származó dicsőség... Sem Ábrahám, sem Izsák, sem Jákob, sem más ember nem látta csak úgy egyszerűen a mindenség és az őfelkentjének kimondhatatlan Urát és Atyját, hanem az ő akaratának megfelelően Isten, az ő Fia, és akaratának végrehajtó angyala, akire vonatkozóan az volt az elhatározása, hogy a Szűz által emberként szülessen, aki tűz is lett egykor a Mózessel folytatott beszélgetés közben a csipkebokorban.” (*Dial.* CXXVII,3-4).

A héber Bibliában számos szöveg azt a meggyőződést sugallja, hogy Isten jelen van népe körében. A 139. zsoltár megrendítően szép sorai Isten egyetemes jelenlétének érzését fejezik ki: „Hová is futhatnék lelked elől, hová szökhethném színed elől? Ha égbe szállanék, te ott vagy, ha leköltöznék az alvilágba, íme te ott is jelen vagy. Ha felölténém a hajnal szárnyait, s a legtávolabbi partokra szállanék, ott is kezed vezetne engem, jobbod őrizne biztonságban.” (139,7-10). Az alexandriai környezetben íródott görög nyelvű apokrif

³³⁰ *Ber.* 12 d.

³³¹ *Deut.* R. 2,13; lásd még *Gen.* R. 8,3; *Midr. Zsolt.* 8,2.

Bölcsesség könyve a bölcsesség (szophia) fogalmát a sztoikusok pneumájához hasonlóan az isteni dicsőség tiszta kiáramlásaként írja le: a bölcsesség „Isten erejének lehelete és a Mindenható dicsőségének tiszta kicsordulása” (7,25), mely Isten képmása (7,26), s amelyben lélek van, „értelmes és szent” (pneuma noeron, hagion – 7,22). Philón Logoszról beszél, amely köteléket jelent az isteni transzcendencia és a világ között: az Istenből kiáramló magvak (logoi szpermatikoi) teszik lehetővé, hogy az alak és határok nélküli Isten, az abszolút lét (to on), akiről csak annyi állítható, hogy „ő van” (ho ón), képes hatni az alakkal és határokkal rendelkező anyagra. A rabbinikus irodalom Sekhina fogalma ugyancsak egyszerre fejezi ki Isten manifeszt jelenvalóságát és rejtőzködését. A Templomot, amelyben a zarándok Isten arcát kereste, nem véletlenül nevezték Sekhina sátrának.³³² A Templom lerombolása után a fogalom főként arra szolgált, hogy vele jelöljék Isten jelenlétét a nép körében.³³³ A korai kereszténység számára, s ennél fogva Juszminosznál is a Fiú, mint isteni Logosz, s mint aki azonos a bölcsességgel egyfelől örök, másfelől megnyilatkozásaiban, jelenvalóságában egyúttal immanens is. A rabbinikus válasz – amely Trifón előtt ugyancsak ismeretlen volt – jól érzékelhető módon, határozott polemikus éllel éppen erre reagál: „a Sekhina soha nem ereszkedett le a földre, és Mózes és Élijáhu soha nem emelkedett az égbe, mivel írva van: «az egek az Úrhoz tartoznak, a föld azonban Ádámnak, s fiainak adatott.»”,³³⁴

A zsidó – keresztény polémia egyik kiinduló pontja a mózesi Törvény útját elhagyó, a megtérés, a megigazulás és a megváltás új és kizárólagos módját az evangéliumi üzenetbe és a „Jézus Krisztusba vetett hit” (*Gal.* 2,16) alapján definiáló kereszténységnek a – saját önfelfogása szerint – „ó”, azaz régi szövetséghez, a régi szövetség népéhez és Isten kijelentett akaratahoz, azaz a Törvényhez való viszonya. Minthogy Krisztus megszabadította az emberiséget a régi törvény gyámsága alól (*Róm.* 7,1-6), s a lelkievé változott törvényt a szívekbe írta be, s nem a kőtáblára (*2Kor.* 3,3), Juszminosz is – Jeremiás nyomán – a „szív körülmetélésére” (*Jer.* 4,4) szólít fel („metélkedjétek körül inkább a szívetekben” – *Dial.* XV,7).³³⁵ A körülmetélkedés immár megszégyenítő bélyeg, pusztá jele csupán annak, hogy

³³² F. Manns: *Le judéo-christianisme, mémoire ou prophétie?*, Paris: 2000. 126.

³³³ *Szota* 17 a.

³³⁴ *Szuk.* 5 a; *Mekh. Bahod.* 4.

³³⁵ A *Barnabás-levél* is ugyanerről beszél: „A körülmetélés is... eltöröltetett”, mert az Úr „nem azt akarta, hogy testi körülmetélés legyen...” (*IX*,4). A szövetség fizikai jelképe, Isten közösségéhez való tartozás jele a kereszténység számára a keresztség előképévé értékelődik át, s ezáltal egy új közösség nem emberkéz végrehajtotta, benső, rejtett, lelki szimbólumává válik, amelynek értelmében már elmondható, hogy „a körülmetéltek ugyanis mi vagyunk, akik lélekben szolgálunk Istennek” (*Fil.* 3,3). Ezért is mondja a Barnabás-

„csak ti szenvedjétek el, amit most méltán elszenvedtek, hogy a földetek pusztasággá lett, városaitok felégetve, gyümölcsseiteket a szemetek láttára most más eszi meg, és közületek senki sem teheti be a lábát Jeruzsálembe” (*Dial.* XVI,2). Jusztinosz még hozzáteszi: ha a körülmetélkedésre szükség lenne, „akkor Isten Ádámot nem fitymabőrrel teremtette volna meg, Ábel áldozatára sem tekintett volna le, mivel az körülmetéletlen testtel ajánlotta fel adományait; Hénok sem lett volna előtte kedves körülmetéletlenül ... Lót is körülmetéletlenül szabadult meg Szodomából, pedig őt az angyalok és maga az Úr vezette. Noé, az emberi nem (új) kezdete... körülmetéletlenül ment be a bárkába. A Magasságbeli papja, Melkicedek is körülmetéletlen volt...” (*Dial.* XIX,3-4). Jusztinosz hosszú fejtegetésére Trifón válaszként a rabbinikus bölcsélet helyett a hallgatás bölcsessége mellett döntött, miként Jusztinosz írja: „senki nem szólt egy szót sem” (*Dial.* XXIII,3).

Pedig szólhatott volna! Ha Trifón önálló véleménnyel nem is rendelkezett, de legalább felmondhatta volna szép sorjában mindazt, amit tanulmányai során, avagy csak úgy, jártában-keltében az övéi között innen-onnan hallhatott, hiszen a keresztény argumentumok zsidó részről rendkívül élénk reakciót eredményeztek. Már a Jusztinosz előtti időkből ismert az a félreérthetetlen polémia, amely a számszimbolika segítségével hívásával próbálja Ábrahám körülmetélkedését értelmezni. A *Barnabás-levél* a *Gen.* 14,14 versét a *Gen.* 17,23 és 27 verséhez kapcsolva bizonyosnak tekintette, hogy 318 férfi volt, akit Ábrahám házában körülmetéltek. „Két betű jelöli a tizennyolcat, az „ióta” (I = 10), és az „éta” (H = 8), így Iészouszt kapod. Mivel azonban a 'tau'-ban a kereszt a kegyelmet jelképezi, háromszázat is (T = 300) mond. A két betűvel Jézust teszi nyilvánvalóvá, az egy betűben a keresztet.” (IX,8). Ám eközben a judaizmus a háromszáztizennyolc szolga jelképét Eliézerre vonatkoztatta, ugyanis a név számértéke 318, s ehhez a R. Simeon ben Lákisnak tulajdonított hagyományhoz tért vissza a *Genesis Rabba* és a *Nedarim* egy-egy részlete.³³⁶

R. Akibának a körülmetélkedés védelmében kifejtett argumentációja rendkívül fontos, hiszen az érv szoros összefüggésben áll a zsidóság éppen azon alapvető bölcséleti-teológiai elvével, amely – saját önfelfogásán túl – ezt a hitvilágot lényegileg különböztette meg az ókor valamennyi vallásától. A Törvény a zsidóság számára nem valamifajta ráerőltetett normatíva, nem külső kényszer, amelynek merev automatizmusa szükségszerűen kell, hogy elvezessen a megtérés (tesúbá) életén inneni és életén túli megszentelt stádiumába, hanem az egyes

levél szerzője, hogy „aki először körülmetélkedett, Ábrahám, azért tette, mert a Lélekben előretekintett Jézusra” (IX,7).

³³⁶ *Gen. R.* 43,2; *Ned.* 32 a.

embernek, s Izrael egész közösségének tudatos és cselekvő állapotát feltételezi, tevékeny viszonyt, amelyben a Szinájnál egykor *megadatott* pillanat az egyes ember szabad döntésein keresztül a jelenben folyamatosan újraaktivizálódik. R. Akibának a mondatai, amelyeket egy filozófusnak, illetve Turnus Rufusnak, mondott el, különlegesen fontosak: „Turnus Rufus, a gonosz kérdezi R. Akibát: «Melyek az igazán tetsző cselekedetek? A Szent – áldassék! – tettei vagy az embereké?» R. Akiba így felelt: «Az embereké.» Újra kérdezi: «A körülmétkedést mi végre teszitek?» «Számítottam rá, hogy ezt megkérded, ezért is mondtam az előbb, hogy az emberek tettei tetszőbbek, mint a Szenté – áldassék!» R. Akiba elérakott gabonát és kenyeret. Ezt mondja: «A gabona a Szent műve – áldassék! –, a kenyér az emberé. Nem kellemesebb a kenyér, mint a gabona?» Turnus Rufus így felel: «Ha Isten akarta volna a körülmétkedést, nemde az embert körülmétkelten teremtette volna?» R. Akiba feleli: «A köldökszínór miért a gyermekkel együtt jön a világra, és miért ez köti az újszülöttet az anyjához, amit aztán el kell vágni? Miért nem születünk körülmétkelve? Azért, mert a Szent – áldassék! – úgy adta a parancsolatokat, hogy közben megkövetelte az ember tevékeny részesedését.»³³⁷

Egészen egyszerűen érthetetlen, hogy Trifón „rabbi” miért nem ismerte R. Akiba sorait, vagy legalábbis azt a hagyományt, amely R. Akiba nevéhez kötődve vált a tradíció részévé. De ugyancsak nehezen értelmezhető az, hogy Trifón miért nem reagált Jusztinosz fentiekben idézett eszmefuttatására – arra, hogy Isten vajon Ádámot miért fitymabőrrel teremtette –, amikor a rabbinikus bölcsélet szó szerint ugyanerre a felvetésre kínálja a minimmel folytatott viták során megszületett álláspontját. A szövegben szereplő filozófus – a hagyományos szóhasználat szerint – keresztény vitázóra enged következtetni. „Egy filozófus kérdéssel fordult R. Hosayához: «Ha a körülmétkedés valóban olyan fontos lett volna, Ádám miért nem volt körülmétkelve?» R. Hosaya feleli: «Ha ez így van, miért borotválod a fejed egy részét, s miért hagyod nőni a szakálladat?» A filozófus feleli: «Azért, mert az ostobasággal együtt növekedett a hajam.» R. Hosaya feleli: «Ha ez így van, miért nem szúrtad ki a szemedet, vágtad le a kezedet, s törted le a lábadat, amelyek szintén ostobasággal együtt növekedtek?» «Az érveid csak álokoskodások» – mondja erre a filozófus. R. Hosaya így válaszol: «Nem szeretnék téged üres kézzel utadra bocsátani. Mindaz, ami a teremtés első hat napján lett megalkotva, egy előkészítést igényel: a mustárnak

³³⁷ *Gen. R.* 11,6; *Tanhuma, Tazria* 5. R. Ismaél hasonlóképpen védi egyéb helyeken a körülmétkedést: lásd *Mekh. Ex.* 18,3; *Ned.* 3,11.

cukorra van szüksége... a búzának arra, hogy megőröljék, az ember pedig a körülmetélés által válik teljessé.»³³⁸

De a legérthetlenebb az, s Trifón hitelességét talán ez kérdőjelezheti meg leginkább, hogy zsidó létére nem reagált arra, ami – ha tetszik: politikailag is – az egyik legégetőbb és legtöbb vitát kiváltó aktuális problémájává vált a korszak zsidóságának. Mert a körülmetélkedés kérdését nemcsak a korabeli zsidó – keresztény viták élezték, hanem a történelmi helyzet, Hadrianus tiltó rendelkezése is.³³⁹ A császári interdiktum nemcsak a jól ismert felkeléshez vezetett, hanem súlyos belső vitákhoz is. A kérdések persze nagyon is gyakorlatias módon vetődtek fel: lehet-e minimalizálni a Törvényt, s az előírásokat feltétlenül betartandókra illetve járulékosokra osztani? A „hagyomány láncolatának” (sálselet ha-Kábbálá) szelektív mérlegelése eleve értelmetlennek bizonyult, főként annak tükrében, hogy a zsidó-keresztények számára megkérdőjelezhetetlenül egyértelmű volt, hogy üdvözülni csakis a zsidóság által lehetséges.³⁴⁰ Ámde a Dekalógus, amely mint egyfajta természeti törvény univerzális és örök, nem szólít fel a körülmetélkedésre, s noha sokan inkább a mártíriumot választották, semhogy áthágják ezt az előírást³⁴¹, mások éles vitákat folytattak arról, hogy vajon szükséges-e még egyáltalán mindezt megtenni?³⁴² A nyílt polémákat nyilvánvalóan szította a zsidó-kereszténység speciális helyzete, az, hogy ők a Dekalógust tekintették a szövetség jelének, s nem a berit milát. Mindenesetre Trifón élénk érdeklődése megmosolyogtató és zavarba ejtő: „És ha valaki még most is Mózes rendeleteit megtartva akarna élni, és hisz ebben a megfeszített Jézusban is, elismeri őt az Isten Felkentjének... az ilyenek üdvözülhetnek-e?” (*Dial.* XLVI,1). Innentől Jusztinosz már önnön diadalmenetét járja, s Trifónnak szegezett kérdése a triumfálás pillanatát megelőző retardáció dramaturgiai kelléke csupán: „Inkább azt mérlegeljük, vajon lehetséges-e mindazt megtartani most, amit Mózes elrendelt” (*Dial.* XLVI,2). Jusztinosz egérfogó jelenetét totális siker koronázza, Trifón válasza Izrael üdvtörténeti fantazmagóriájának teljes (ön)leleplezése, s a Templom romjai

³³⁸ *Gen. R.* 11,6.

³³⁹ *Vita Hadriani* XIV,2. Lásd ehhez: J. Juster: *Les juifs dans l'empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*. I. Paris: 1914. 265.

³⁴⁰ Ezt hangsúlyozza könyvében G. Hoennicke: *Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert*. Berlin: 1908.

³⁴¹ *Sab.* 130 a.

³⁴² T. Sab. 15,9. Lásd ehhez: E. Urbach: „The role of the Ten Commandments in Jewish Worship”, in: B. Z. Segal – G. Levi (szerk.): *The Ten Commandments in History and Tradition*. Jerusalem: 1990. 180.

alatt mindörökre betemetett kollektív álmoknak és reményeknek a kegyetlen karikatúrája. A keresztény Jusztiносz Trifónnal, saját „zsidó” kreatúrájával mondatja ki az üdvtörténeti végeredménynek szánt lesújtó konklúziót: „Nem. Mert jól tudjuk – ahogy te is mondottad –, hogy a húsvéti bárányt másutt nem lehet feláldozni, sem az engesztelési napra előírt bakokat, éppúgy a többi áldozatot felajánlani máshol nem lehet” (uo.).

A *Dialógus* Jusztiносznak Trifónhoz és zsidó társaihoz adresszált felebaráti jókívánságával záródik: „Mást, nagyobbát, nem kívánhatok nektek férfiak, mint hogy felismerjétek a boldogulás minden embernek adatott ezen útját, hogy Jézus az Isten Felkentje... alakítsátok át magatokat hozzánk hasonlóvá...” (*Dial.* CXLII,3). A keresztény Jusztiносz mindenesetre nem sokat teketóriázott, jó példával járt az élen: önmagához hasonlóvá alkotta meg Trifónt, a világtörténelem egyetlen Krisztus útját járó rabbiját.

VI. „Az utcákon bolyongó vakok”

(A zsidó alakja az érett középkor keresztény gondolkodásában)

„Bagahi laka basahé
 Lamak kahi asabahé
 Karraliosz
 Lamak lamak basaliosz
 Kabahasi szabaliosz
 Bariolász
 Lagozatha kabiolász
 Samahák et famiolász
 Karrahia!”

Ezek a felettébb egzotikusan csengő, ám – lássuk be – holmi szemantikai egyértelműségről aligha tanúskodó szavak vagy mondatok a XIII. század közepén íródott francia mirákulumban hangzanak el, a nevezetes Teofil-legendát feldolgozó műben, Rutebeuf *Teofil csodája* c. drámai munkájában.³⁴³ Jelentős felismerésekhez nemigen vezető, leginkább valamiféle filológiai túlbuzgóság kínálta délibábos fantazmagóriával kecsegtető vállalkozás lenne, ha a fenti szöveg szavainak hangtani-etimológiai vizsgálata merész konklúziók levonására készítené bennünket. De tágabb kontextusban alkalom nyílhat jóval egyértelműbbnek tűnő, s megfontolásra érdemes tanulságok megfogalmazására.

Mindenesetre nem árt szem előtt tartani, hogy a fenti szöveg az Ördög megigézésére szolgáló varázsigé, amelynek rendeltetésszerű használatakor a kísértő gonosz szellem – minősítse bár a neki is járó, s hasznosan eltöltendő szabadidő megzavarásának: „Jól elmondád az esetet, Mit tanultál, nem feleded. De újra zaklatsz!”³⁴⁴ – azonmód kénytelen megjelenni. Ámde az őt megidéző Salatin úrtól búcsúzkodván az alábbi módon interpellál: „Most elmegyek. Légy hozzám kíméletesebb; Ne nyögjem igézésedet, Salatin úr, Se héberül, se

³⁴³ Rutebeuf: „Teofil csodája”, in: *Akárki, Misztériumjátékok, mirákulumok, moralitások*. (válogatta Szenczi Miklós), Budapest: 1984. 120-121.

³⁴⁴ uo. 121.

latinul.”³⁴⁵ A Sátánt megidéző Salatin, a varázsló tehát héberül beszélt, amely nyelvet aztán a héberül nem tudó Rutebeuf a szent nyelvet illető teljes analfabetizmusban leledző nagyérdemű számára a legkézenfekvőbb módon, azaz egy maga kreálta, különös dallamú halandzsa-nyelven próbált érzékelhetővé tenni, egyúttal már a darab legelején ezzel a nyelvi trükkel jellemezve és félreérthetlenné téve az imígyen szóló idegen, érthetetlen, félelmetes, azaz fenyegető voltát.³⁴⁶

Azt már a görög-hellén kultúrfölényből táplálkozó pogány antijudaista élcelődések is hangsúlyozták, hogy az emberek átverésére kész bomlott agyú szélhámosok, akik varázstudományukat kívánták fitogtatni az örültségeik megbámulására mindig kész publikumuk előtt, sok egyéb képtelenség mellett olykor héberül beszéltek, miként tette ezt Lukianosz mezítelenül rohangászó, kezében sarlóval hadonászó és hullámozó haját vadul rázó álprófétája, aki „egyszer csak különös, hébernek vagy föníciainak hangzó gajdolásba kezdett”³⁴⁷. Egy kimeríthetetlenül gazdagnak bizonyuló előítélet-forrás nyílik meg ezzel, s már a zsidókat és keresztényeket egyként útszéli vádakkal illető Kelszosz is abbeli meggyőződésének ad hangot, hogy „a zsidók...buzgón űzik a varázslást..., amelyben Mózes volt a mesterük”, s „látszólagos csodatetteit Jézus csupán varázslattal vihette véghez”, valamint, hogy „a keresztények... bizonyos démonokat ráolvasással idéznek meg.”³⁴⁸ Nem meglepő, hogy a korai kereszténység – egyebek mellett – ugyanezeket a közvetlenül a pogányságtól átvett vádakokat s képtelen állításokat fogja továbbörökíteni antijudaista érvelésében ³⁴⁹, s a teológiai indíttatású argumentumok sorában főként a Joannész

³⁴⁵ uo. 122.

³⁴⁶ A héberül nem tudó középkori keresztény világ számára a nyelv és a betűkészlet idegensége, de azon kevesek számára is, akik valamilyen szinten tudtak héberül, a sok különböző misztikus betűmetafizikai eljárás, például a kabbalisztikus notarikon (rövidítés), a temurá (szavak betűinek áthelyezése, kombinációja) vagy a héber ábécé betűinek kombinációja a héber nyelv mágikus erejét és rontó hatalmát igazolták. lásd ehhez: J. Trachtenberg: *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*. New York: 1970.

³⁴⁷ Lukianosz: „Alexandrosz, az álpróféta”, in: *Lukianosz összes művei*. I. Budapest: 1974. 712. Fordította: Szepessy Tibor. A zsidó varázstudományról szóló könyvében Blau Lajos mágikus varázsszövegeket is közread: vö. L. Blau: *Das altjüdische Zauberwesen*. Budapest: 1898. 96 skk.

³⁴⁸ Órigenész: *Contra Celsum*. I,24 és I,6. MPG 11. 765-768. és 701-705.

³⁴⁹ L. ehhez J. Juster: *Les juifs dans l'empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale*. II. Paris: 1914. 209-210; M. Simon: *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire Romain*. Paris: 1964. 394-431.

Ha egyszer megszületik egy – feltételezhetően soha meg nem írható – könyv az előítéletek történetéről, a különböző előítélet-fajták szisztematikus áttekintéséről – empirikus alapvetésként fogadjuk el ilyenként G. W.

Khrüszosztomosz által artikulált okfejtés kerül előtérbe, amelynek legfőbb gondolata, miszerint a zsidók a varázslással kiszolgáltatták magukat a démonoknak, s ebben a végzetes állapotban történhetett meg, hogy előbb elvetették Jézus Krisztust, majd meggyilkolták őt.³⁵⁰

Nem ok nélkül feltételezhető hát, hogy a Rutebeuf mirákulumában halandzsa-héber varázsigét mormoló Salatin, aki ráadásul „akkor beszélhet az Ördöggel, amikor akar”³⁵¹, voltaképpen a kor keresztény elképzelése szerint megformált zsidó alak³⁵², aki talán éppen most érkezvén meg a „sátán zsinagógájából” (*Jelenések könyve* 2,9; 3,8) – ami nem más, mint az „ördög fellegvára, démonok menhelye, lelkek veszejtője, az elkárhozás szakadéka”³⁵³ – „démonoktól megszállottan” mintegy betölti János evangéliumának biblikus üzenetét: „A sátán az atyátok, és atyátok kedvére igyekeztek tenni” (*János* 8,44). Salatin ennek megfelelően a történet elejétől kezdve afféle fordított emberhalásként azon fáradozik, hogy

Allport: *Az előítélet* (Budapest: 1977. Fordította: Csepeli György) c. munkáját – meglepődve tapasztaljuk majd, hogy a legkülönbözőbb történeti korok előítélet-típusai szinte alig változnak, inkább ismétlődnek, rendre felelevenítődnek, s újra és újra bevetésre kerülnek. A zsidók mágikus praktikáira vonatkozó keresztény állítások lényegében nem voltak újak, hiszen korábban már pogány részről hasonló támadások érték a kereszténységet is. Minucius Felix *Octavius* c. dialógusában (MPL 3. 231-360) egy pogány szájába adva tárja fel a keresztényeket ért alpári gyanúsítások egész sorát (*Octavius*, IX-X). De ugyanígy a keresztény apologéták első egy-két nemzedékének is határozottan vissza kellett utasítania azokat a vádakat (kannibalizmus, rituális gyilkosságok, gyermekgyilkosságok, vérfertőzések, orgiák stb.), amelyekkel a pogány világ illette őket, de amelyeknek egy részét kollektív tudattalanjában megőrizte a kereszténység, hogy aztán a későbbiekben a zsidóságnak adresszálhassa ugyanazokat. lásd ehhez: Juszminosz: „Párbeszéd a zsidó Trifonnal”, X,1 in: *A II. századi görög apologéták* (szerkesztette: Vanyó László), Budapest: Szent István Társulat, 1984. 151. Fordította: Ladocsi Gáspár; Tatianosz: „Beszéd a görögök ellen”, XXV,7, in: *A II. századi görög apologéták*. im. 341. Fordította: Vanyó László; Athénagorasz: „Kérvény a keresztények ügyében”, III,1-2, im. 364-365. Fordította: Vanyó László. (Athénagorasz „oidipuszi közösülésről”, „thüesztikus lakomáról” beszél, hogy érthetően és ismerős nyelven fogalmazzon a pogány világ számára, s talán azért is, hogy a rágalmakat rögtön visszafordítsa a feladónak); Tertullianus: „Védőbeszéd”, VIII,1-9, in: *Tertullianus művei* (szerkesztette: Vanyó László), Budapest: 1986. 76-78. Fordította: Városi István. l. még: P. Waltzing: „Le crime rituel reproché aux chrétiens du 2e siècle”, in: *Académie Royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres*, Bruxelles: 1924. 205-239.

³⁵⁰ Joannész Khrüszosztomosz: *Hom. Adversus Judaeos* 8,6. MPG 48. 936.

³⁵¹ Rutebeuf: *Teofil csodája*. im. 116.

³⁵² G. Dahan: „Salatin, du Miracle de Théophile de Rutebeuf”, in: *Le Moyen Âge* 83. 1977. 445-468; K. Plenzat: *Die Theophiluslegende in den Dichtungen des Mittelalters*. Berlin: 1926. Ám találkozhatunk olyan véleménnyel is, amely szerint Rutebeuf alakja – szemben a legenda összes többi változatával – nem zsidó figura: l. *Œuvres complètes de Rutebeuf* (ed. E. Faral és J. Bastin), II. Paris: 1960. 179-203.

³⁵³ Joannész Khrüszosztomosz: *Hom. Adversus Judaeos* 6,5. MPG 48. 911.

az Ördög számára megszerezze a keresztény Teofil lelkét, éppen azért, hogy a gonosz szellem ezután mintegy újra megteremthesse, saját képére és hasonlatosságára formálhassa Teofilt, gazdagon felruházva őt az embergyűlölet, a dölyf és a fősvénység hamisítatlan zsidó tulajdonságaival.³⁵⁴ Valahogy úgy, ahogy tette azt később, a XIV. század közepe táján Giovanni Fiorentino itáliai író neves és a későbbiekben Shakespeare hasonló című drámájának mintájául szolgáló műve központi alakjának, a mestrei zsidó figurájának megrajzolásakor *A velencei kalmár* című novellájában. A jellegzetes zsidó fősvénység és dölyf itt már eltölpül a mérhetetlen embergyűlölet mellett, amely az írott szóhoz való „szórszálhasogató” ragaszkodásban gyökerezik, s amely kis híján egy már-már rituális gyilkossággént felfogható förtelmes rémtettbe torkollik bele.³⁵⁵

Ha Salatint, mint a *Teofil csodája* c. mirákulum egyik szereplőjét vizualizálni kívánnánk, mintegy testi valójában elképzelni³⁵⁶, talán a nagyszámú, már-már ikonográfiai kötöttségeket felmutató megjelenítés közül leginkább Hieronymus Bosch valószínűleg utolsó ismert műve, a genti *Keresztvitel* kínálja ehhez a legmegbízhatóbb és legfélreérthetlenebb adalékokat. A festmény középpontjában a kép egyetlen lágyan megfestett arca, a szelíd, jóságos és kissé világosbarna hajúra stilizált Krisztus látható, körülötte megannyi kegyetlenségben eltorzult állati tekintet, a gonoszság torzképei, a gyűlölet rabjai, vicsorgó sátáni arcélek, gonosztevők rémisztő profiljai, Krisztus küldetését fel nem ismerő, vérre szomjúhozó, kínzásra és gyilkosságra áhítózó bestiális hóhérok, álnok, kegyetlen gazemberek. A hisztériává fokozódott gonoszság manifesztációjaként a sötét háttérből előnyomuló csőcselék soraiban már nem is embereket láthatunk, hanem ördögöket, a lélek perszonifikálódott betegségeit. Közvetlenül Krisztus feje alatt, mintegy annak ellenpontjaként egy különösen ijesztő, görbe orrú sötét fizimiska látható, kiguvadt szemekkel: mintha maga a Sátán vigyorogna, izgatottan várva a tragikus végkifejletet.³⁵⁷ S ha akadna valaki, aki

³⁵⁴ Rutebeuf: *Teofil csodája*, im. 124-125.

³⁵⁵ I. Ser Giovanni Fiorentino: „A velencei kalmár”, in: *A rettentő Kukkubeusok, Régi olasz elbeszélők*. I. 190-212. Fordította: Majtényi Zoltán.

³⁵⁶ A népszerű középkori Teofil-legendának – amely a Faust-történetre is hatással volt – több ábrázolása ismert, így például egy XIII. századi kéziratos munkában (*Lambeth Apocalypse*, Lambeth Palace Library, London), ahol immár elmosódnak a határok Teofil, a közvetítő és a Sátán között: arcvonásaik, öltözetük, jellegzetes fejviseletük hasonló: mintha a Sátán egyenesen a zsidó közösség tagja lenne.

³⁵⁷ Bosch több festményén is – a korabeli ikonográfiai tradícióknak és teológiai vélekedéseknek megfelelően – könnyen és egyértelműen azonosítható motívumok sorával ábrázolja és teszi felismerhetővé a zsidóságot: így például *A királyok imádása* c. triptichon középső tábláján a tiszteletlenül leselkedő pásztorokat a Jézust elutasító

fantáziájában inkább plasztikusan kívánná megjeleníteni Salatin alakját, gondoljon a wittenbergai templomban vagy a kölni székesegyházban látható mives kő- és fafaragásokra, amelyek a maguk szolid visszafogottságában hívják fel az egyszerű hívő figyelmét a szopós malacok mellett térdeplő zsidóra, aki az anyadisznó emlőiből éppen ördögi táplálékát veszi magához.

Ha azonban a továbbiakban nem arra vagyunk kíváncsiak, hogyan is jelenítették meg az érett középkor folyamán a zsidó alakját „corporaliter”, hanem inkább arra, miként „spiritualiter”, akkor érdemes mindenekelőtt felidézni a legtárgyilagosabbnak tűnő helyeket és forrásokat, az objektív definíció igényével megalkotott kézikönyvek, szótárak és fogalomjegyzékek ide vonatkozó szócikkeit. Az alábbi meghatározások azért bírnak különös jelentőséggel, mert az ezeket tartalmazó művek nem elsősorban a szakembereknek, a szűkebb, „szakmai”, hanem a szélesebb olvasóközönségnek íródtak (ha egyáltalán maga az olvasni tudás ekkoriban vonatkozhatott a szűkebben vett közönségen kívül bárkire is), s a fogalmi értelmezések minden bizonnyal legalább kvintesszenciájukban tartalmazták azokat az eredményeket, amelyekre a hebraisztikai stúdiumok vagy a zsidó-keresztény polémiára szakosodott specialisták jutottak. Mindez egyúttal azt is jelenti, hogy a legjózanabb, legelfogulatlanabb vagy a legelőítélet-mentesebb szómagyarázat is alapvetően – és óhatatlanul – a teológia nyelvezetéből és egyre megszokottabbá váló érvrendszeréből táplálkozott.

A córdobai Paulus Alvarus a IX. század közepe táján egyik levelében egy húsba vágó kérdést szegezett vitapartnerének, Bodo-Eleazarnak: kinek van több joga Izrael nevére, „vajon inkább neked, aki hited szerint vagy zsidó, s nem fajtád szerint, avagy inkább nekem, aki hitem és fajtám szerint vagyok az?” A kérdés különös pikantériáját az a semmiképpen sem mindennapos helyzet adja, hogy Bodo-Eleazar, tehát az, akinek a kérdést föltették,

zsidósággal szokás azonosítani, a rozzant istállót a zsinagógával, s a benne álló különös alakot magával az Antikrisztussal. A bal oldali szárnyon ördögök hada sereglik Dávid király palotájának előterébe. A romos épület szintén a zsinagógát és az „elavult” régi törvényeket jelképezi, a sötétségbe vezető ajtónyílás és a mögüle felsejlő sötét kamra már a valóságos „sátán zsinagógáját” vizualizálja. lásd ehhez: L. von Baldass: *Hieronymus Bosch*. Wien: 1968; W. Bosing: *Hieronymus Bosch*. Köln – Budapest: 1993; E. Castelli: *Simboli e immagini*. Roma: 1966; J. Combe: *Jérôme Bosch*. Paris: 1946; W. Fraenger: *Hieronymus Bosch*. Budapest: 1982; M. J. Friedländer: *Die altniederländische Malerei. V. Geertgen van Haarlem und Hieronymus Bosch* Berlin: 1927; Ch. de Tolnay: *Hieronymus Bosch*. I-II. Baden-Baden: 1965. Mindamellett Bosch a zsinagógát és az eklézsiát egyesítő felsőbbrendű egyház eretnek gondolatát teszi láthatóvá több festményén is. L. ehhez: W. Bousset: *Hauptprobleme der Gnosis*. Göttingen: 1907. 127 skk.

kereszténynek született, ám betért a zsidó vallásba³⁵⁸, s az, aki a kérdést feltette, Paulus Alvarus, egykoron zsidónak született, ám érdeklődése pillanatában már hithű kereszténynek vallhatta magát. „A népek, amelyek nap mind nap betérnek Izrael hitébe Isten népévé válnak, ámde te a zsidók bűneivel lettél eggyé” – hangzik Paulus Alvarus saját kérdésére megadott *ad hominem* válasza, s a feleletben benne rejlik annak állítása, miszerint a kereszténység „Verus Israel”, az „igazi Izrael”.³⁵⁹ Mellesleg a zsidóból vehemens keresztény apologétává metamorfizálódott Paulus Alvarus önnön múltjára önfeledten fátylat borítva atyai jóindulattal igyekszik felhívni partnerének, s partnerén keresztül az egész megtévedt zsidóságnak a figyelmét arra a mindennapok gyakorlatából felismert körülményre, hogy „a ti népetek annyira megvetett, hogy ha valakit zsidónak hívnak, az bizony sértésnek számít.”³⁶⁰

Papias *Elementarium doctrinae rudimentum* c. munkájában *Iudei* szócikkének az elején arra hívja fel a figyelmet, hogy a zsidók Juda királyságáról kapták a nevüket az ország két részre való szakadása után: azelőtt ugyanis hébereknek hívták őket.³⁶¹ Valójában nem tesz hozzá lényegesen többet Johannes von Genua sem, inkább csak pontosítani igyekszik a zsidó elnevezést.³⁶² Az előbbi kettő szikár, tárgyilagos szakmai szempontokat szem előtt tartó megállapításaihoz képest lényegesen többet – úgy is mondhatnánk: mást – nyújt Petrus de Capua, aki korántsem geográfiai, etnikai vagy antropológiai elvek alapján dolgozza ki nevezetes „Iudeus duplex”-elméletét, amelyben megkülönbözteti az „exterior” és az „interior” zsidót. A *Distinctiones* szerzője immár jellegzetes keresztény teológiai szempontokat figyelembe véve veszi fel újra azt a szálát, amit a patrisztika hagyott el egykoron. Már Pál apostol élesen szembeállította a „test szerinti Izraelt” (*1 korinthusziakhoz 10,18*) azzal az Izraellel, amely „Isten igaz Izraelje” (*Galataiakhoz 6,16*), s ahol a törvényt a szívekbe írják (*2 korinthusziakhoz 3,3*). „Nem az a zsidó, aki látszatra az, s nem az a körülmetélés, ami a testen látható, az a zsidó, aki bensőleg az, s aki nem betű szerint, hanem lélek szerint körülmetélt.” (*Rómaiakhoz 2,28-29*). Ennek nyomán tette szóvá a *Barnabás-*

³⁵⁸ Amulo írja róla, hogy „teljes egészében zsidóvá vált, hitében, épp úgy, mint külsőségeiben.” *Liber contra Judaeos*, 42. MPL 116. 171.

³⁵⁹ A fogalom patrisztikus relevanciáit tárja fel M. Simon: *Verus Israel, Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, Paris: 1964. c. könyvében.

³⁶⁰ Paulus Alvarus: *Epistola 18,2*. MPL 121. 493.

³⁶¹ Papias: *Elementarium doctrinae rudimentum*. A kéziratban lévő szöveget az alábbi mű alapján idézzük: G. Dahan: *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris: 1990. 512.

³⁶² Johannes von Genua: *Summa grammaticalis valde notabilis, quae Catholicon nominatur*. Idézi: G. Dahan: im. uo.

levél, hogy amikor Mózes az előírásokat kapta „a Lélekben szólott, ők azonban a testi vágyaknak megfelelően fogtak fel”³⁶³ mindent, ezért dorgálta meg Juszminosz apologéta zsidó vitapartnerét, Trifónt, mondván, hogy „ti mindent csak testesen fogtok fel”³⁶⁴, szemben a keresztényekkel, az „igaz izraelitákkal”, „a szellemiekkel”³⁶⁵, s innen válik érthetővé és értelmezhetővé az apologéta nagyvonalú ajánlata, amelyben arra buzdítja a zsidókat, hogy „metélkedjete körül inkább a szívetekben”.³⁶⁶ Eme spirituális metamorfózis révén, a kereszténység szakavatott – és beavatott – tolmácsolásában (héberrel görögre és latinra) nyeri el valóságos értelmét Izrael egész történelme, törvény- és szokásrendszere, egyúttal ennek a közvetítő nyelvnek köszönhetően válik félreérthetlenné az Ószövetség népének az Újszövetség népével való történelmi és üdvtörténeti helycseréje. Mindenesetre a Szentírás „betűjéhez”, a törvény „szó szerinti értelméhez” ragaszkodó zsidóságot – legalábbis ahogy ezt a kereszténység tudni vélte – folyamatosan a materiális valósághoz való túlzott kötődés vádjával illetik a keresztény teológusok, no meg azzal, hogy az igazi szellemi értékek iránt semmi affinitással nem rendelkeznek.

Rabanus Maurus a *Iudaei* nevet továbbra is azokra a kereszténnyé vált zsidókra alkalmazza, akik megtérésükkel kiérdemelték a nemesebben csengő *Hebraei* vagy *Israelitae* elnevezést. Ez utóbbit, azaz a *Hebraei* kifejezést Rabanus Maurus akkor használja, ha a zsidókról, mint a héber Biblia megőrzőiről és továbbadóiról ejt szót³⁶⁷, nem úgy, mint Joannes Scotus, aki elvetve a hagyományosan pozitív csengésű megnevezést, a „hébereket” mint „bálványimádókat” fogja emlegetni.³⁶⁸ De Hrotsuithae Monialis Gandersheimensis is siet leszögezni, hogy Teofil nem követett el semmilyen hibát, amikor a megszólított zsidó mágust „héber”-nek nevezte, hiszen – írja a szerző – itt nem valamilyen indokolatlanul alkalmazott tiszteletteljes megszólításról van szó, hanem a beszélt nyelvre, a héberre való utalásról, amely köztudottan a mágusok nyelve.³⁶⁹ Rabanus Maurus a *Iudaei diffidentes* (hitetlen zsidók) kifejezéssel szembeállítja a kereszténnyé vált zsidókra alkalmazott *Iudaei fidelest*, a *Iudaei credentest* (hívő zsidók), a *Iudaei proselytest* (prozeliták) és a *Iudaei uerit*

³⁶³ *Barnabás-levél*, X,9. in: *Apostoli atyák* (szerkesztette és fordította Vanyó László), Budapest: 1980. 234.

³⁶⁴ Juszminosz: *Párbeszéd a zsidó Trifónnal*, XIV,2 im. 151.

³⁶⁵ Uo. XI,5. 148.

³⁶⁶ Uo. XV,7. 152.

³⁶⁷ Rabanus Maurus: *De clericorum Institutione*, 3,7. MPL 107, 383.

³⁶⁸ Joannes Scotus: *Expositiones super Ierarchiam caelestem S. Dionysii* 9,2. MPL 122. 216.

³⁶⁹ Hrotsuithae Monialis Gandersheimensis: *Lapsus et conversio Theophili*. MPL 137. 1104.

(igazi zsidó).³⁷⁰ Hasonlóképpen Haymonis, aki zsidóknak a kereszténnyé vált hívő zsidókat nevezte (Iudaei credentes)³⁷¹, azt hangsúlyozva, hogy test szerint Ábrahám a nem-hívő (értsd: nem keresztény) zsidók őse, ám hit szerint minden hívőnek, tehát kereszténnyé vált zsidónak vagy pogánynak is őt kell az elődjének tekinteni.³⁷² A „hitetlen zsidó” – „hívő nem zsidó” megkülönböztetés amúgy újszövetségi forrásokra vezethető vissza: elég, ha felidézzük az „első” hívőt, a római századost, azt, aki a kereszt alatt így szólt: „ez az ember valóban az Isten Fia volt” (*Márk 15,39*), avagy gondoljunk csak a közömbös pappal és a levitával szembeállított jó samaritánusra (*Lukács 10,33*). Amúgy a kialakulatlan vagy meglehetősen képlékeny terminológiai rendnek, a fogalmak következetlen használatának és kedélyes fölcserélésének szép példáját nyújtja Haymonis, aki hol az eretnekek széles táborát nevezi Izraelnek, mintegy szembeállítva ilyenkor Judával, azaz a keresztényekkel³⁷³, hol csak a zsidóságot, amely ilyenkor Judával, azaz az egyházzal áll oppozícióban.³⁷⁴

Petrus de Capua a *Iudeus* címszó alatt azt fejt ki, hogy a zsidó név Jákob negyedik fiának, Júdának nevéből ered: a testi értelemben vett, körülmetélt zsidó, aki az ételeket tisztákra és tisztátalanokra osztja fel, egykor elhagyva Egyiptomot száraz lábbal kelt át a Vörös-tengeren, Mózesnek engedelmeskedve bejárta a sivatagot, megküzdött Amálék népével, a Szinaj-hegyen az Úrtól megkapta a törvényeit, és végül elfoglalta helyét az Ígéret földjén. Ezzel a „külső” értelemben vett zsidóval állítja szembe a „belső” zsidót, azaz a keresztényt, aki lelkiekben éli meg mindazt, amit a „külső” zsidó testileg. A „külső” zsidó, aki amúgy a történelméről és a kultikus gyakorlatáról (körülmetélkedés, étkezési és tisztasági törvények stb.) ismerszik meg, Krisztus eljövetelkor átadta a helyét a „belső” zsidónak, aki számára minden korábbi törvény, hagyomány és praxis pusztá jelképpé, előképpé vagy árnyképpé egyszerűsödik. Ennélfogva a szerző a zsidó szónak egyszerre tulajdonít egy jó és

³⁷⁰ Uő: Iudaei diffidentes: *In Epistolam ad Romanos* 2,2. MPL 111. 1320; Iudaei fideles: *Commentariorum in Matthaeum* 1,4. MPL 107. 791; Iudaei credentes: *Commentarium in Ruth* 1. MPL 108. 1202; Iudaei proselytes: *Commentaria in libros duos Paralipomenon* 3,2. MPL 109. 422; Iudaei ueri: *Expositio in librum Esther* 11. MPL 109. 663.

³⁷¹ Haymonis: *In Epistolem ad Romanus*, 1. MPL 117. 372.

³⁷² Uő: i.m. 4. MPL 117. 397.

³⁷³ Haymonis: *In Osee* 1. MPL 117. 16.

³⁷⁴ Uő: *In Amos* 3. MPL 117. 112.

egy közömbös (tehát nem rossz!) jelentést: „Iudeus uno modo in bono, uno modo indifferenter.” (A zsidó név egyfelől jó, másfelől közömbös.)³⁷⁵

Paulus Alvarus a zsidók bűnre való fogékonyságáról értekezik, amely hajlamuk igencsak messzire vezethető vissza a történelemben, hiszen már jóval Krisztus megfeszítése előtt az aranyborjú imádásakor elhagyták az igaz Istent.³⁷⁶ A próféták számtalan bizonyítékát szolgáltatták annak a ténynek, hogy Isten levette kezét az eredendően bűnös népről, és a kereszténység új népét bírta meg az isteni feladat közvetítésével. Jeremiás által az Úr meghirdette az új szövetséget („jönnek napok, amikor új szövetséget kötök Izrael házával és Juda házával” – *Jeremiás 31,31*), Maleákhí által világossá tette azt, hogy elfordult a zsidóktól („Nem találok kedvemet bennetek, nem fogadom szívesen kezetekből az ételáldozatot” – *Maleákhí 1,10*), s amikor ugyancsak Maleákhival az Úr azt mondatja, hogy „nagy az én nevem a népek között” (*Maleákhí 1,11*), akkor – Paulus Alvarus szerint – Isten amint Jeremiásnál az Újszövetséget, itt egyértelműen a keresztény népet hirdette meg.³⁷⁷ Mindenesetre Würzburg püspöke, Bruno két évszázaddal Paulus Alvarus után, a XI. század első felében ugyancsak a zsidók eredendő bűnösségének ad hangot, hiszen – mint mondja – mindig is üldözték a prófétáikat, Krisztus üldözése csak ennek a folyamatnak volt a betetőzése, s istentelenségük az Úr keresztre feszítésével érte el csúcspontját.³⁷⁸

Arnaud Royard a *Synagogáról* írva a hét főbűn (peccata capitalia) közül mindjárt hármat is alkalmasnak talált arra, hogy általuk mutassa be az érdeklődő nagyközönségnek a zsidóság legkarakterisztikusabb vonásait: a gőgöt, a fősვნénységet és a bujaságot. A gőg a Krisztus idejében élt zsidók legjellemzőbb sajátja, a fősვნénység pedig, amely az egyik legelső előfordulása a későbbiekben közhellyé váló, zsidókkal szembeni előítélet-típusnak, itt igazi középkori értelmében bukkan fel, mint a „lélek pestise”, amely pénzsóvárrá és iriggyé teszi az embert.³⁷⁹ Salimbene de Adam – mint afféle precíz hivatalnok – a zsidó fősვნénység megfellebbezhetetlen bizonyítékát látja abban az értéktelen ajándéksomagban, amelyet a *Királyok könyvének* tanúsága szerint Jeroboám király küldött az Úr prófétájának, Ahijjának

³⁷⁵ Idézi G. Dahan: i.m. 512.

³⁷⁶ Paulus Alvarus: *Epistola 18,3*. MPL 121. 495.

³⁷⁷ i.m. 18,19, uo. 507.

³⁷⁸ Sanctus Bruno Herbipolensis episcopus: *Expositio psalmorum*, 68,32. MPL 142. 262.

³⁷⁹ I. G. Dahan: i.m. 513. „Auaritia est anima pestis” (A fősვნénység a lélek pestise) kifejezést Alanus ab Insulis használta. I. *De virtutibus et vitiis* (ed. O. Lottin), in: *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, VI. Gembloux: 1960. 72.

(*Királyok 1. könyve 14,3*). „Nem kell ezen meglepődni” – mondja a XIII. századi krónikás – hiszen „a király fősvény volt, s a zsidók természetét mondhatta magáénak.”³⁸⁰

Tanulmányosak azok a definíciók, amelyek leginkább a törvényhez való viszonyt szem előtt tartva azokat nevezik zsidóknak, akik a mózesi előírásokat „szó szerint” betartják: eme meghatározások a zsidó fogalmát szinte kizárólag a kultikus gyakorlat értelmében használják, és ebből következően azt jelképesnek tekintik.³⁸¹ Mindenesetre ez vezetett el a fogalom olykor kissé konfüzúnak tűnő alkalmazásáig, amelynek során a zsidó fogalom a maga szigorúan speciális-szakmai jelentésében megmaradva kétségtelenül pejoratív hangulatot árasztott. Miként egyes korokban és tájakon a fűszerest vagy a szatócsot hívták – etnikai vagy vallási hovatartozásától függetlenül – zsidónak³⁸², akként nevezték a középkor folyamán zsidónak vagy zsidózónak (judaizálónak) mindazokat, akik a bibliai exegézisükben a szó szerinti olvasat hívei voltak. Így fordulhatott elő az a kissé groteszk, ám a fentiekből egyenesen következő eset, amikor Richardus a Sancto Victore minden teketória nélkül „lezsidózta” kollégáját, Hugo de Sancto Victorét, aki kizárólag írói munkásságával, Jesája próféciájának betű szerinti értelmezésével érdemelte ki a súlyos szakmai kritikának beillő minősítést.³⁸³

A zsidó szónak a tanú szóval való rokonsága kizárólag teológiailag értelmezhető, s egyúttal innen válik értelmezhetővé keresztény szemszögből, hogy az isteni küldetését, a történelmi és üdvtörténeti szerepét eljátszott zsidóság miért is maradhatott fenn, ahelyett, hogy kultikus központjával, a Templommal együtt eltűnt volna a történelem süllyesztőjében. Már az egyházatyák fölvetették azt a kérdést, hogy ha Krisztus meggyilkolásáért a zsidóság örökre elvettetett³⁸⁴, akkor miért a haladék? Augustinus a zsidókat mint a kinyilatkoztatás egykori letéteményeseit tanúknak tekintette, akik a könyvet pusztán megőrzésre, mintegy letétbe kapták, s akik a prófétáik által hirdetett hit és az isteni igazság mellett tanúskodnak: a

³⁸⁰ *Cronica fratris Salimbene de Adam ordinis minorum*. (ed. O. Holder-Egger), Hannover-Leipzig: 1905-1913. 284.

³⁸¹ I. G. Dahan: im. 514.

³⁸² Loewenstein mutat rá arra, hogy a középkor óta a zsidókat az uzsorásokkal azonosítják, olyannyira, hogy „a keresztény uzsorásokat keresztény zsidóknak nevezték”. R. M. Loewenstein: „The Historical and Cultural Roots of Anti-Semitism” (ed. G. Roheim), in: *Psychoanalysis and the Social Sciences*. I. London: 1947. 311.

³⁸³ Richardus a Sancto Victore: *De Emmanuele* I,2. MPL 196. 607-608.

³⁸⁴ Joannész Khrüszosztomosz: *Hom. Adversus Judaeos* 6,2. MPG 48. 906-907.

zsidók „a saját jogtalanságaik és a mi igazságaink tanúi”.³⁸⁵ Jelenig tartó létezésükkel bizonyítják a Szentírás ősiségét és igazságát, tanúi a keresztény vallás archaikus jellegének, hiszen a kereszténység virtuálisan attól kezdve létezett, hogy az Úr átadta Mózesnek a törvényt, amely viszont Káin-jelként értelmezendő, ugyanis az Úrnak az volt a szándéka, hogy „senki, aki találkozik vele, meg ne ölje” (*Genesis 4,15*), minthogy Izraelnek küldetése volt, s ezért védetté kellett válnia. A zsidók létezését semmi egyéb nem indokolja, mint a próféták által már megjövendölt sok szerencsétlenség, ami annak egyenes következménye, hogy megtagadták Krisztust. A *Siete Partidas*, a tudósnak és költőnek is megbecsült kasztíliai király, X. (Bölcs) Alfonz átfogó jogi munkája ugyanennek ad hangot, amikor arra keresi a választ, hogy miért is tűri el az egyház, s miért engedélyezik a császárok, a királyok és a fejedelmek, hogy a zsidók a keresztények között éljenek. A kérdésre a feleletet örök rabságuk adja meg, amely tanúsítja azt, hogy a legbestiálisabb gyilkosok leszármazottai, azoké, akik egykor megfeszítették Jézus Krisztust.³⁸⁶

A legszélsőségesebb és egyúttal legképtelenebb megoldást azok a szerzők kínálják, akik Petrus de Capua „Iudeus exterior” és „Iudeus interior” elméletét ad absurdum fesszítették, azt hangoztatva, hogy a zsidó elnevezés „eredeti” vagy „valós” értelmében hitvallót (*confitens* vagy *confessor*) jelent, mivel valamikor felismerték az egy és igaz Istent, ámde mára leginkább a tagadók (*diffessores*) jelentés jár ki a fogalomnak. A zsidókat meg kell fosztani tehát nevüktől, vagy annak eredeti jelentésétől, hiszen Krisztust megtagadva ők maguk veszítették el nevük valós értelmét. Mintha már ezt sugallná a *Jelenések könyve*, amikor kijelenti, hogy vannak, „akik zsidónak vallják magukat, noha nem azok, hanem a sátán zsinagógája” (*Jelenések könyve 2,9*). Paschasius Radbertus – a fentieknek megfelelően – annak ad hangot, hogy az igazi Juda nem más, mint az egyház, a zsidók ugyanakkor méltatlanokká váltak arra, hogy viseljék nevüket, minthogy ők „a Sátán zsinagógája”.³⁸⁷ Ehhez sietett csatlakozni Ambrosius Autpertus a maga kommentárjával, leszögezve, hogy a fenti kijelentés az egész zsidó népre vonatkozik, hiszen, akik felmenőikkel és a körülmetélkedéssel kérkednek, azok elvesztették nevük viselésének jogát, mivel elvetették Krisztust.³⁸⁸

³⁸⁵ Augustinus: *Enarrationes in psalmos* 58,1,22. MPL 36. 705.

³⁸⁶ *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio*. (ed. G. Lopez), Paris: 1861. 4. 643-644.

³⁸⁷ Paschasius Radbertus: *Expositio in Matthaum* 1,1. MPL 120. 49.

³⁸⁸ Ambrosius Autpertus: *Expositio in Apocalypsin* (ed. R. Weber), Turnhout: 1975. 119.

Sedulius Scotus a páli levél nevezetes részére utalva („De ha te zsidónak mondog magad...” – *Rómaiakhoz* 2,17) különbséget tesz aközött, hogy „zsidónak lenni” és „zsidónak nevezetni”, hiszen ahhoz, hogy zsidók legyünk, rejtett módon a szívünkben kell körülmetélnünk.³⁸⁹ Cassiodorus még a korábbiakban azt emelte ki, hogy a zsidók megkapták Istentől a szakítólevelet, s ezentúl a keresztényekre vonatkozik a zsidó elnevezés, hiszen „jogunk van rá, minthogy a Megváltó Juda törzsből származik.”³⁹⁰ Rabanus Maurus lényegében ezt ismétli meg, hozzátéve, hogy a zsidók megkapták Istentől a váló levelet, s ezentúl a keresztényekre vonatkozik a zsidó elnevezés.³⁹¹ Gerhoh von Reichersberg ugyancsak azt hangsúlyozta, hogy a zsidók, mivel „régóta tagadják az igazságot, nem méltók arra, hogy zsidóknak (azaz hitvallóknak) nevezessenek.”³⁹² Guillaume de Bourges ennek megfelelően vonja le végső konklúzióját, amelynek értelmében a passió története óta a zsidó név nem Jákob fiára utal, hanem azokra, akik elárulták Krisztust.³⁹³ Tehát nem is a kereszténység fosztotta meg a zsidóságot a nevétől a név hitvallói (confitens) értelmében, hanem ezt maga a zsidóság tette meg, hűtlenné és méltatlanná válván önnön nevéhez, Istentől kapott identitásához, s mint a gondviselés egész menetében betöltött szerepéből annyit, ezt is kénytelen volt átruházni az üdvtörténeti váltófutásban a célegyenesre ráforduló kereszténységre.

Az irodalomtörténész számára minden bizonnyal nemes és egyúttal nagy minuciózítást igénylő feladat azoknak a forrásoknak a nyomára bukkanni, amelyeket Geoffrey Chaucer használhatott fel a XIV. század második felének nagy panorámájában, a *Canterbury mesék* c. művében. Ámde abban bizonyosak lehetünk, hogy *A zárdafőnöknő meséjének* történetéhez³⁹⁴ Chaucer nemcsak írott, hanem az orális hagyomány részét képező mendemondák egész sorából válogathatott kedvére, s olvasói épülésére. A történet azt meséli el, hogy egy ázsiai városkában, ahol a keresztény lakosság mellett uzsoráskodó zsidók egy csoportja is élt, egy keresztény kisgyermeknek, aki jártában-keltében az *Alma Redemptorist*

³⁸⁹ Sedulius Scotus: *Collectanea in omnes B. Pauli epistoles, In epistolem ad Romanos* 2. MPL 103. 28.

³⁹⁰ Cassiodorus: *Expositio in Psalmum*, 75. MPL 70. 540.

³⁹¹ Rabanus Maurus: *Expositio s. Ieremias*, 2,3. MPL 111. 827-828.

³⁹² Gerhoh von Reichersberg: *Expositio in Psalmos*. in: *Gerhohi Opera inedita*. II/2. köt. (ed. D. és O. Van Den Eynde és A. Rijmersdael), Roma: 1956. 717.

³⁹³ Guillaume de Bourges: *Liber bellorum Domini* (ed. G. Dahan), Paris: 1981. 128.

³⁹⁴ Az említett mese (*The Prioresses Tale*) hiányzik a magyar kiadásból, amely a teljesség látszatát keltve nem jelöli ennek hiányt. vö. G. Chaucer: *Canterbury mesék*, Budapest: 1961.

énekelgette, a hitvány zsidók a szívükben lakozó Sátán felbujtására miként veszik a véré, és hajítják be testét a pöcegödörbe. Chaucer regiszteráriája a középkori zsidóellenes érvek majd' mindegyikét tartalmazza, s az író remek költői és dramaturgiai érzékének hála ezek arányosan, mintegy egymással harmonizálva az esztétikum érzéki szférájába ragadják a befogadót.

A fenti, akár populárisnak is nevezhető előítéletes vélekedések, hazugság-toposzok megalapozásából azonban nem elhanyagolható mértékben vette ki részét a középkori teológiai gondolkodás, amely a masszív zsidóellenességet – ha a helyzet úgy kívánta – újabb kognitív munícióval látta el. A népek közötti bolyongásra kárhóztatott zsidó, a gyilkosságot elkövető, s nyugtot sosem lelő Káin-nép örök vándorlásának középkori eredetű motívuma azokban a legendákban bukkan föl először, amelyek tudni vélik, hogy Krisztus keresztre feszítésének egy tanúja, aki maga is gyalázta Krisztust, most békétlenül járja a vidéket, s várja Jézus visszatérését.³⁹⁵ Káin személye és története a középkori keresztény exegézisben a bűnös zsidóságnak válik az előképévé, amely nép – Káinhoz hasonlóan – a gyilkosság elkövetése után Istentől elátkozva hazátlanná vált, elveszítette földjét, országát, nyelvét és törvényét, s a népek undorral és megvetéssel fordulnak el az isteni szégyenbélyeget viselő, minden országból száműzött, földönfutóvá lett sehonnaitól.

A *Contra Iudaeos* (és sohasem *Tractatus de Iudaeis*) rendkívül elterjedt középkori keresztény teológiai műfajának egyik leggyakoribb, biblikus forrásokon alapuló antijudaista érve, miszerint a zsidók törvényei, vallási és rituális előírásai elavultak és használhatatlanok, Isten számára pedig ürességükben és tartalmatlanságukban egyenesen utálatosakká váltak. A régi törvény szolgávé tette azt, aki abban élt, ám Isten új törvénye felszabadította az embert. A vitázó szövegek szívesen hivatkoznak – egyebek között – *Maleákh* 1,10-re („nem fogadom szívesen kezeimből az ételáldozatot”) vagy *Jesája* soraira („ételáldozataitok füstje utálattal tölt el... Újholdjaitokat és zarándoklataitokat egész szívemből gyűlölöm... imáitokra nem hallgatok oda” – *Jesája* 1,13-15), hogy ezekből vezessék le a kereszténység egészére vonatkoztatva Jeremiás „új szövetségre”, új törvényre utaló próféciáját, amelyet – ahogy az Úr mondja – a „bensejükbe adom, és a szívükbe írom” (*Jeremiás* 31,31-33). Noha Jézus hangsúlyozta, hogy „nem megszüntetni” jött a törvényt (*Máté* 5,17), már az első évszázadok egyházatyái arról értekeztek, hogy a zsidók törvénye, a régi szövetség Jézus fellépésétől kezdve elveszítette érvényét, s „a Hórebnél kihirdetett törvényt, amely elévült” felváltotta

³⁹⁵ Y. Glikson: „Wandering Jew”, in: *Encyclopaedia Judaica*, 16. Jerusalem: 1971. 259-263.

„legtökéletesebb törvény”.³⁹⁶ A feladat tehát az, hogy a hatályukat veszített mózesi törvények és előírások helyett – amelyeknek egyébként már előképszerű jellegük is megszűnt³⁹⁷ – a lelkiesség új törvényeit kell követni, s – *Jeremiás 4,4* nyomán – eleget téve Jusztinosz felszólításának: „metélkedetek körül inkább a szívetekben”.³⁹⁸

A középkori kereszténység számára különösen a körülmetélkedés, valamint a sabbatra vonatkozó előírások és az étkezési törvények váltak anakronisztikussá. A sabbat előírásai nemcsak túlhaladtak, hanem embertelenek is, hiszen – miként ezt a keresztény érvelők a zsidók fejéhez vágják – arra alkalmasak csupán, hogy a zsidók hagyják elpusztulni akár még saját gyermekeiket is, pusztán azért, hogy a szombati „tétlenségnek és semmittevésnek” eleget tegyenek.³⁹⁹ Mindenesetre elgondolkodtató, hogy vajon az egyszerű tájékozatlanság és tudatlanság kap-e itt hangot, avagy az ilyen állítások utalhatnak-e inkább szándékos manipulációra? Hiszen tudvalevő, hogy a „pikkuah nefes” (életmentés, szó szerint: az élet nyílása) szabálya nemcsak lehetővé teszi, de egyenesen kötelezőként írja elő az életmentést (a gyorsaságra való tekintettel ilyenkor tilos rabbinikus beleegyezést kérni): inkább szakítsa meg az ember a sabbatot, hogy akit megment, az még sok sabbatot tarthasson ezután.⁴⁰⁰ Az elhangzott vád azért is érthetetlen, mert a keresztény érvelők közül többen is bizonyíthatóan jól ismerték a sabbatra vonatkozó parancsok lényegét, miként megfigyelhető mindez többek között Petrus Alphonsinál vagy Bonaventuránál.⁴⁰¹ A körülmetélkedést a keresztény exegéták a keresztség előképének tekintették, s ebben a jelentésében Isten és az emberi nem szövetségének jeleként értelmezték. Ez az interpretáció mindenesetre pont a leglényegesebb mozzanatában különbözött a zsidó felfogástól, hiszen a héber Biblia hagyományának megfelelően a zsidók számára Istennek nem az egész emberi nemmel, hanem csupán népével,

³⁹⁶ Jusztinosz: „Párbeszéd a zsidó Trifónnal”, XI,2, in: *A II. századi görög apologéták* (szerkesztette: Vanyó László), Budapest: 1984. 147. Fordította: Ladocsi Gáspár

³⁹⁷ Szókratész: „Hisztoria Ekklesiastiké”, V,22, in: *Szókratész Egyháztörténete*, Budapest: 1984. 354. Fordította: Baán István

³⁹⁸ Jusztinosz: *Párbeszéd a zsidó Trifónnal*, XV,7, im. 153.

³⁹⁹ H. Gilles: „Commentaires méridionaux des prescriptions canoniques sur les juifs”, in: *Juifs et judaïsme de Languedoc. XIIIe siècle -début XIV siècle* (ed. B. Blumenkranz – M. H. Vicaire), Toulouse: 1977. 26.

⁴⁰⁰ *Joma 85a; Sabbat 132a* A sabbatra három olyan tilalom vonatkozik, amelyet még életmentés címen sem lehet megtenni: gyilkosság, bálványimádás és szexuális erkölcstelenség (pl. vérfertőzés, házasságtörés – *Szanhedrin 74a-b*). Ha ez halálhoz vezet, a halottat mártírként (kiddus ha-sem) kell tisztelni.

⁴⁰¹ I. Petrus Alphonsi: *Dialogi in quibus impiae Judaeorum opiniones refutantur*. MPL 157. 535-672; Bonaventura: *Collationes de decem praeceptis*, in: *Opera omnia* 5, Quaracchi: 1893. 520.

Izrael közösségével való szövetségekötésének volt ez a jelképe. Az étkezési előírásokkal kapcsolatosan a keresztény szerzők – kozmológiai kérdéssé dimenzionálva az általuk vitatottakat – annak a felvetésnek adtak hangot, hogy Isten teremtő aktusa nem lehetett elhibázott, teremtése teljes egészében jó, s ebből következően nem létezhetnek tisztátalan állatok.⁴⁰²

A kinyilatkoztatás történeti és teológiai tényére hivatkozó kereszténység a *ratio* érveit az *auctoritas* megfellebbezhetetlen bizonyítékaira, a kinyilatkoztatást hordozó szöveg autoritásának, szentségének az alapjaira kellett hogy helyezze. Ezért tekinti Petrus Damiani a zsidókkal való vita két legfontosabb pillérének a racionális argumentumokat és a szentírási tanúságokat: „Betapasztani a zsidók száját érvekkel, és legyőzni őket a Szentírás tanúságával”⁴⁰³ – mondja, mintegy irányt mutató munkaprogramot adva az elkövetkezendő idők keresztény vitázóinak. Módszertanilag is rendkívül tanulságos az a jellegzetes középkori érveléstechnika, amely a személyes okfejtések, eszmefuttatások és bizonyítások mindegyikének verifikálhatóságát a Szentírásra való hivatkozás autenticitásának, az onnan kiemelt érvek relevanciájának és az így fölállított tézis plauzibilitásának függvényében tudja csak elképzelni. Gilbertus Crispinus zsidó partnerével folytatott vitájának alapelvét abban határozza meg, hogy a Szentírásból vett érvekkel vajon ki tudja tanúsítani és érvekkel cáfolhatatlanná tenni állítását, miszerint „azé lesz a győzelem, aki képes hivatkozni a Szentírás igazságára és autoritására.”⁴⁰⁴

Miután tehát a régi törvényt a kereszténység mint megkopott, elavult, külsődleges, üres, tartalmatlan, „szavatosságát veszített” szabálygyűjteményt szemlélte, a héber Bibliát (az Ószövetséget) csupán az Újszövetség jelképének, árnyképének tekintette⁴⁰⁵, amely – éppen emiatt – szó szerinti értelmezés helyett allegorikus magyarázatot követel⁴⁰⁶, s mihelyst a jelkép nyilvánvalóvá válik, „eredeti” vagy „eredetinek tűnő” értelmét rögvest el is veszíti. Kétségtelen, hogy a természeti törvényhez tartozó erkölcsi előírások minden emberre

⁴⁰² Gilbertus Crispinus: *Disputatio Iudei et Christiani* (ed. B. Blumenkranz), Utrecht – Antwerpen: 1956. 29-30; Alanus de Insulis: *Summa quadripertita*. MPL 210. 407-408.

⁴⁰³ Petrus Damiani: *Antilogus contra Iudaeos, ad honestum virum clarissimum*. MPL 145. 41.

⁴⁰⁴ Gilbertus Crispinus: i.m. 29. A dialógus zsidó vitázója éppen azokat az autentikus szentírási helyeket fogja keresztény partnerétől számon kérni, amelyek egyértelműen azt tanúsítanak, hogy az Isten emberré lett: i.m. 43.

⁴⁰⁵ I. H. De Lubac: *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. I/1. Paris: 1959. 305-363; M.-D. Chenu: „L'Ancien Testament dans la théologie médiévale”, in: *La Théologie au XIIe siècle*. Paris: 1966. 210-220.

⁴⁰⁶ Guibertus de Novigento: *Tractatus de Incarnatione contra Iudaeos*, VI. MPL 156. 519; Guillelmus de Campellis Catalaunensis episcopus: *Dialogus inter Christianum et Iudaeum de fide catholica*. MPL 163. 1048.

kötelezőek, ám a rituális törvények – amelybe Krisztus is beleszületett⁴⁰⁷ – csupán nevelési-pedagógiai funkciókat láttak el egykoron, legfőképpen azt, hogy a zsidókat távol tartsák a bálványkultuszoktól. Ám a rituális előírások Krisztus eljövételével értelmüket veszítették, sőt azóta ezek betartása kifejezetten bálványimádásnak minősíthető. A zsidó érvelők folyamatosan azt hangsúlyozták, hogy „a törvény, amelyet Isten keze maga alkotott” nem szűnt meg, hiszen Jesája próféciája (*Jesája 60,5*) arról az időről beszél, amikor a népek már mind megtérnek a törvény kötelékébe.⁴⁰⁸ Mások az Újszövetség emlékeztető helyére figyelmeztetnek, amely a zsidók törvényét nemhogy elutasítaná, hanem eleve jónak nevezi: „mi tudjuk, hogy a törvény jó” (*1. Timóteushoz 1,8*). Ha pedig a keresztények is azt vallják, hogy a törvényt Isten adta az embernek, miért van szükség az olyan diszkriminációra, amely megkülönbözteti az örökké érvényes és hatályban maradó törvényt a múlandó és megszűnő törvénytől?⁴⁰⁹ Nincs szükség arra, hogy a törvény rejtett értelme után kutakodjunk; Isten elrendelte azt, tehát maradéktalanul be kell tartanunk. Rossz úton jár a kereszténység, amely elutasítva a betű szerinti értelmet, a törvény jelképes tartalmát próbálja megfejteni.

A zsidók törvényei – hangoztatták a keresztény teológusok – elsősorban az ember külsődleges megnyilvánulásait szabályozták, a kemény nyakú nép megregulázását és fegyelem tartását szolgálták, ám a személy belső, lelki életére nem voltak képesek úgy hatni, ahogy tették azt a mózesi törvény helyébe lépő új, a lelki és morális fejlődést biztosító jézusi parancsolatok. Egyébként a törvény elégtelenségét bizonyítja a keresztény polemizálók véleménye szerint az a tény is, hogy a Szentföldről elszakadt zsidóság sem tartja be a parancsolatok egy részét, sőt mi több, nem is lenne képes követni maradéktalanul az előírásokat.⁴¹⁰ Hiába érvelnek a zsidók azzal, hogy Istentől csak teljes, tökéletes és örök törvény származhat, s mivel tökéletes és Istentől kapott, örökkön betartandó, azaz semmilyen más törvényre nem lecserélhető⁴¹¹, a keresztények azzal vágnak vissza, hogy amiként a pedagógusnak is alkalmazkodnia kell a gyermekkor minden egyes szakaszához, ugyanígy az isteni törvények is figyelembe veszik az emberiség lelki fejlődésének állomásait: ezen belül a

⁴⁰⁷ Aquinói Szent Tamás: *Summa theologiae*, Ia IIae, q.98, a.4.

⁴⁰⁸ Altercatio Aecclesie contra Synagoga (ed. B. Blumenkranz), in: *Revue du moyen âge latin*, 10. Strasbourg: 1954. 62.

⁴⁰⁹ Gilbertus Crispinus: i.m. 28.

⁴¹⁰ I. Petrus Alphonsi: *Dialogi in quibus impiae Judaeorum opiniones refutantur*. MPL 157. 593-594; Alanus ab Insulis: *Summa quadripartita*. MPL 210. 407-408.

⁴¹¹ Ilyen érvről számol be – egyebek között – Gilbertus Crispinus is: *Disputatio Iudei et Christiani*. i.m. 28.

zsidóság a testiségbe süllyedt gyermekkorak tekinthető, míg a kereszténység a lelkiiség felnőttkorát jelenti.⁴¹² A törvény a zsidóság számára a szabadság forrása volt (eleve csakis az Egyiptomból kivonuló, a szolgaság házából megszabaduló zsidóság kaphatta), a kereszténység azonban a bűnbeesés következményének tekintette azt, a zsidók tökéletesnek látták és megváltoztathatatatlannak, a keresztények tökéletlennek és befejezetlennek, amely végül Krisztusban teljeseedik be és válik abszolúttá. A középkori polémiákban minduntalan jelen lévő kettősség⁴¹³ a héber Biblia tipológikus olvasatában is folyamatosan visszaköszön.

A tipológizáló exegézis⁴¹⁴ a héber Biblia alakjait két részre bontva, egyfelől pozitív személyekként írta le azokat, akiket valamilyen módon Krisztus előképeiként törekedett bemutatni – ahogy tette ezt az *Apostolok cselekedetei* Józseffel és Mózással (7,9-18 ill. 7,20-37) –, másfelől negatív figuráknak, s így a zsidóság jelképeinek tüntette fel azokat, akik a Krisztus előképeiként felfogott szereplőkkel kerültek konfliktusba. Sevillai Izidor listájából⁴¹⁵ bőséggel meríthettek mindazok, akik maguk is arra törekedtek, hogy kimutassák, miként lehetett Ádám, Noé, Izsák vagy Józsué Krisztus előképe, hiszen „Krisztust a régi Törvény meghirdette, mind az emberek, mind a mező vadjai, mind az ég madarai által.”⁴¹⁶ Az egyik legkifejezőbb szembeállítás az Ábel-Káin-féle oppozíció, amely Szent Ágoston óta⁴¹⁷ rendre megjelenik a keresztény exegézisben – ahogy Káin megölte fivérét, úgy vált a zsidóság Krisztus gyilkosává –, s ez a gondolat ismétlődik a későbbiekben – többek között – Rupertus Tuitiensisnél vagy Étienne Langtonnál. De Jákob és Ézsau vagy Sámson és Delila alakjának szembeállítása is hasonló tipológikus szándékból fakadt. Ézsau az idősebb (mint a zsidóság), ámde Jákob az igazi örökös (mint a kereszténység), s így teljesedhetett be a Szentírás ígérete, miszerint „az idősebb szolgálni fog a fiatalabbnak.” (*Genesis* 25,23).⁴¹⁸ Amint Ézsau eladta elsőszülöttségi jogát egy tál lencséért, akként

⁴¹² Guillelmus de Campellis Catalaunensis episcopus: i.m. 1047.

⁴¹³ I. B. Smalley: „William of Auvergne, John of La Rochelle and St. Thomas Aquinas on the Old Law”, in: *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, II. Toronto: 1974. 11-71.

⁴¹⁴ I. J. Daniélou: „Qu'est-ce que la tiopologie?”, in: *L'Ancien Testament et les Chrétiens*, Paris: 1951. 199-205.

⁴¹⁵ Sevillai Izidor: *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae*. MPL 83. 97-130.

⁴¹⁶ Guillaume de Bourges: *Liber bellorum Domini*. i.m. 232-233.

⁴¹⁷ Augustinus: *Contra Faustum manichaeum*, XII,9. MPL 42. 258.

⁴¹⁸ Ezt az érvet már a korai kereszténység is felhasználta (pl. Tertullianus: *Adversus Judaeus*, I; Augustinus: *Epistola* 196,3,13), de a tipológikus okoskodás korántsem tekinthető kifogástalannak. Mindössze arról az apróságról látszik megfeledezni, hogy Jákob, a fiatalabb, a kiválasztott nép, a zsidóság ősatyja, aki még a nevét

mondanak le a zsidók a lelki törvényről a külsődleges, testi törvényért cserébe. Továbbá Ézsau külleme is félreérthetetlenül a zsidóságra utal, hiszen – mint tudvalevő – szőrös teste az érzékiség jele, vöröses színe pedig a Krisztus vérétől való bemocskolódást szimbolizálja. Amúgy a testvérek közötti rangkülönbség avatta a keresztény exegézisben Izmaelt, az idősebb, s otthonról elűzött fiúgyermeket is a zsidóság jelképes alakjává, s vált ezzel Izsák antitézisévé, akit viszont a kereszténység önmaga allegorikus megszemélyesítőjeként tisztelt.⁴¹⁹ A Delila-tipológiát Sevillai Izidor egy furcsa szójátékkal igyekszik egyértelművé tenni: Delila megfosztotta Sámson a hajától (*decalvavit*), ezért jelképezi ő a Zsinagógát, amely Jézust megfeszíttette a Koponyák helyén (*in loco Calvariae*).⁴²⁰ S ha a bölcs, jóságos és megbocsátó József jelenti a kereszténységet, akkor – értelemszerűen – Jákob többi fia kollektíven testesíti meg a bűnös zsidóságot.⁴²¹ A kezdetben az Úr által kedvelt, ám később egyre gyűlöletesebbé váló s Dávidot is megölni szándékozó Sault is a zsidó nép allegorikus alakjaként elemzi a középkori keresztény exegézis⁴²², a szövetség ládája előtt önfeledten táncoló Dávidot megvetően szemlélő Mikal a Krisztust gúnyoló Zsinagóga jelképévé lesz⁴²³, s a levelet kézbesítő, ám annak tartalmát nem ismerő Uriás arra a zsidó népre emlékeztet, amelynek hosszú időn át birtokában volt a Szentírás, mégsem volt képes felismerni tartalmának valódi értelmét.⁴²⁴

A középkor kedvelt és igen gyakori képi vagy plasztikus ábrázolása az Egyház és a Zsinagóga egy-egy nőalakban megszemélyesített megjelenítése, ahogy a tipologizáló

is Izraelre változtatta át, míg az idősebb, Ézsau, „kinek neve Edom” (*Genesis 36,1*) kizárattott az örökségből. A zsidó argumentumokban nem véletlenül Ézsau szerepel a gonoszként (a rabbinikus irodalomban Edom a pogány és a keresztény Róma elnevezése), „aki fogta a tállitot és helyet foglalt az igazak között a mennyekben. És a Szent – áldassék – kiragadta közülük és kitaszította onnan” (*Nedarim III,10*). Ézsau, aki a Talmudban a rossz szinonimája, s mint ilyen, gyakori elnevezése a keresztény császárságnak, illetve a tállitot, az imakendőt, a zsidó kultusz szimbólumát magához véve az örökséget kisajátító, az önmagát igaz Izraelnek tekintő keresztény egyház allegóriájává is vált. I. ehhez: G. D. Cohen: „Esau as Symbol in Early Medieval Thought”, in: *Jewish Medieval and Renaissance Studies* (ed. A. Altmann), Cambridge: 1967. 19-48.

⁴¹⁹ Ambrosius: *Commentaria in epistolam beati Pauli ad Galetas*. MPL 17. 363.

⁴²⁰ Sevillai Izidor: *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae*, 81. MPL 83. 112.

⁴²¹ I. Hildebertus Cenomanensis episcopus: *Applicatio moralis ex Veteri Testamento*, XV. – *Quid significat historia Ioseph*. MPL 171. 1266.

⁴²² I. Sevillai Izidor: *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae*. MPL. 83. 112; Bonaventura: *Sermo 2*. in: *Opera omnia*, IX. Quaracchi: 1901. 266.

⁴²³ Rupertus Tuitiensis: *De Trinitate et operibus ejus, in libros Regum*, II,27. MPL 167. 1127.

⁴²⁴ Rupertus Tuitiensis: i.m. II,34. 1135.

exegézisben Lea, az idősebb leánytestvér a zsidóságot, míg Ráhel, a fiatalabb és kedvesebb leánytestvér a kereszténységet szimbolizálta. (Ez a leggyakrabban így volt, ám ennek ellenére előfordult, hogy éppen fordítva, Ráhel jelképezte az „előbb kiválasztott” zsidóságot, míg Lea, a papi (Lévi) és fejedelmi (Júda) törzs, azaz a Messiás ősanja az egyházat, hiszen ő „a népek között van.”⁴²⁵) Ennek megfelelően – amint ez például a XIII. századból való genti Szent Péter-apátságából származó misekönyv egyik képén látható⁴²⁶ – amíg az Egyház koronás büszke leányként mutatkozik, kezében hatalmának attribútumaival, addig a Zsinagóga rossz küllemű, elhanyagolt, ápolatlan öregasszony, koronája éppen lefelé csúszik a fejéről, szeme lezárva (a zsidó vakság jeleként⁴²⁷), kezében törött jogar.

A zsidó nép szellemi és fizikai értelemben egyaránt vakká vált (Gautier de Châtillon az 1170-es évek elején írt Antikrisztus-költeményében – *Dum contemplor animo* – azt állítja, hogy maga az Antikrisztus volt az, aki Leát, azaz a zsidókat megvakította), s ennek tudható be, hogy a zsidó nép képtelen felismerni azt a jelentésváltozást, amelyen a Szentírás Krisztus eljövételét követően átesett. Guillaume de Bourges egy egész fejezetet szentelve a kérdésnek, a vakságot Isten büntetéseként értelmezi, amivel a zsidókat azért sújtotta, mert azok nem voltak hajlandók Krisztusban meglátni a Messiást.⁴²⁸ A kereszténység tipológikus exegézisének megfelelően éppen ezekről a zsidókról mondja a Szentírás, hogy „botorkálnak...mint a vakok, mert vétkeztek az Úr ellen (*Szofóniás 1,17*), s „vakokként bolyonganak az utcákon” (*Siralmak könyve 4,14*), más szóval „eltévedtek a világos és egyértelmű szövegben”, így hát „joggal nevezhetők vakoknak, mivel megkapták egykoron az

⁴²⁵ Rupertus Tuitiensis: De Trinitate et operibus ejus, in Genesim, VII, 27. MPL. 167. 473.

⁴²⁶ Musée de la Bylocke, Franciaország.

⁴²⁷ Pál apostol a *Rómaiakhoz* írott levelében (11,8) írja: „Isten mindmáig érteni nem tudó lelket és nem látó szemet, nem halló fület adott nekik.”

⁴²⁸ Guillaume de Bourges: i.m. 212-241. A középkori bestiáriumban, ahol némelykor a hálóját szövő pókra, máskor a hamisságot és csalárdságot kifejező skorpióra, az érzékiséget és a promiszkuitást jelentő békára (Bosch *A királyok imádása* c. triptichonjának bal oldali szárnyán, a betlehemi istálló ellentétének, a romos dávidi palotára mint a pusztulásra ítélt zsinagógának a jelképére egy békabálványt festett: l. W. Fraenger: Hieronymus Bosch, im. 311.), az ostoba számárra vagy a gyilkos marásáról ismert, kegyetlen viperára emlékeztet a zsidóság, olykor előfordul az is, hogy a választott nép – vaksága miatt – a bagoly állati alakját ölti magára. lásd ehhez: Alanus de Insulis: *Liber in distinctionibus dictionum theologicarum*, MPL 210. 1005; M. Bulard: *Le Scorpion, symbole du peuple juif dans l'art religieux des XIVe, Xve, XVI siècles*. Paris: 1935.

Ószövetséget, és mégsem képesek helyesen felfogni mindazt, ami abban áll.”⁴²⁹ Másfelől a zsidóságot azért tette vakká az Úr, s avégett zárta be a Szentírás szövegét megfejtésre váró jelképek, allegóriák és szimbólumok bonyolult rendszerébe, mert ezzel is védeni akarta az isteni textust a folytonosan lázadó és hitetlenkedő zsidó néppel szemben: hiszen – így a keresztény érvelők – még elgondolni is borzalmas, hogy mit tett volna a jelképek nélküli, világos terminusokban megszólaló szöveggel a hűtlen zsidóság (judaicam perfidiam), ez a rebellis nép.

Azt, hogy miként válhatott több keresztény írásmagyarázó szemében Isten kiválasztott népéből „istentelen” és „hitetlen” csőcselék, nehéz pontosan megválaszolni. Noha az „istentelenség” vádja már a késő-antikvitás időszakában is felmerült, de egy-két kivételtől eltekintve⁴³⁰ inkább csak az ókori pogány antijudaista munkákban bukkant fel, az ősi isteneket „megtagadó”, egyistenhívő, s monoteizmusával a pogány világ számára gyakorlatilag érthetetlen és értelmezhetetlen zsidóságot illetően.⁴³¹ A IX. század közepe tájékán Amulo – aki a zsidók ellen írott, pamfletjében a korábbi és későbbi antijudaista állítások szinte teljes leltárát nyújtja: „Isten ellenségei”, „a Sátán zsinagógája”, „rosszabbak az eretnekeknél”, „az ördög megszállottjai”, „az igazsággal szemben a meséket részesítik előnyben”, „utálatos, tisztátalan, elátkozott nép”, „a halál sötétsége, az elkárhozás sötétsége és az örök homály ereszkedett le rájuk” – alpári hangú munkáját a „hitetlen zsidók utálatosságának” kategorikus affirmációjával vezeti be.⁴³² A későbbi középkori exegétákat azonban már megosztotta a tizenharmadik zsoltár sokat idézett első sorának értelmezése: „Az esztelen azt mondja szívében: Nincs Isten!” (*Zsoltárok könyve 13,1*).⁴³³ Voltak, akik az „esztelen” személyét valamelyik nagy bálványimádóval azonosították (például Nabukodonozorral), míg mások a zsidókat nevezték esztelennek, akik megtagadták Jézus Krisztust. Ebben az összefüggésben a zsidók istentelensége még csak viszonylagos, hiszen

⁴²⁹ F. Cantera Burgos (ed.): *El tratado „Contra caecitatem Iudaeorum” de fray Bernardo Oliver*, Madrid–Barcelona: 1965. 68.

⁴³⁰ Így például a IV. században Jeruzsálemi Szent Kürillosz beszél egy helyen a zsidók „vallástalanságáról”: Jeruzsálemi Szent Kürillosz: *Katekézis VI,33*, in: *Jeruzsálemi Szent Kürillosz összes művei*, Budapest: A Budapesti Központi Papnevelő Intézet, 1995. 76 Fordította: Vanyó László; Nüsszai Szent Gergely: *Oratio 5*. MPG 44. 688.

⁴³¹ Így például Manethónnál vagy Apollóniosz Molónnál: I. Josephus Flavius: *Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról, I,26; II,14*, Budapest: 1984. 37-38; 70. Fordította: Hahn István

⁴³² I. Amulo: *Liber contra Iudaeos*, 1. MPL 116. 141.

⁴³³ Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus.

nem Istent, hanem csak Krisztus istenségét tagadták meg. Ugyanakkor ismertek azok a kommentárok, amelyek a bálványimádókat vagy az antik pogány filozófiai tanok – különösen Epikurosz bölcséletének – követőit nevezik esztelen istentagadóknak, hiszen ők nemcsak Krisztust, de az egyetlen és igaz Istent is elutasítják.⁴³⁴ Ám a XIV. századot követően a két értelmezés összekeveredett, s ennek nyomán immár a zsidók váltak azonosakká azokkal az esztelenekkel, akik Krisztust megtagadva magára Istenre mondtak nemet. Kérdés, hogy az ilyen és ehhez hasonló állítások politikai tudatosságból vagy teológiai tudatlanságból fakadóan keverték össze a zsidóságot az eretnekséggel. Mint ahogy az is kérdés, hogy a héber Bibliában önmaga előképét megtaláló kereszténység mennyire tekintette a szó valós értelmében eretneknek – az Ószövetség eretnekének, azaz hitehagyónak – azt a zsidóságot, amely vakságából, konokságából és esztelenségéből következően képtelen volt saját szent könyvében felismerni Krisztust vagy a Szentháromságot.

A tipologizáló exegézis fentiekben idézett példái azt mutatták, hogy a zsidóság a középkori kereszténység számára túlnyomórészt az ellenséget jelentette, a másik oldalt, a legyőzendő akadályt, a keresztény civilizáció esküdt ellenségét, az igaz szándékkal és jóakarattal szemben fellépő és az isteni gondviseléssel szembeszegülni próbáló gonoszságot, azaz mindazon vétkek, bűnök és sötét vágyak megtestesülését, amelyek ellen az igaz embernek kötelessége fölvenni a harcot. A keresztény teológusok közül többen úgy tekintenek az „idősebb testvérré”, a zsidóságra, mint a létező és elképzelhető ellenségek legnagyobbikára, benne fedezve föl az isteni üdvrend kibontakozásának legveszélyesebb és legaktívabb kerékkötőjét. Nem tudni, hogy a „Deus le volt!” („Isten akarja!”) felkiáltással a keresztes háborúba induló seregek „jobb útra való térítésének” szándéka, avagy már az 1096-os év egymást követő pogromjai – amelyek a mennyei Jeruzsálem földi másának visszafoglalásáért igyekvő keresztes seregek útvonalát kövezték ki egyebek között a speyeri, worms, mainzi, kölni, trieri, metzi, neussi, wevelinghofeni, elleri, xanteni, prágai zsidó közösségek elleni brutális támadásokkal⁴³⁵ – készítették Guibertus de Novigentot arra a buzdító felhívásra, amely új és világos perspektívát kínál „a keresztet csodálatos módon húsukba égetve viselő” harcosok számára: „Szándékunk az, hogy harcba szálljunk Keleten Isten ellenségeivel, roppant vidékeken átkelve, holott itt vannak a szemünk előtt a zsidók,

⁴³⁴ Így érvel például Sanctus Bruno Herbipolensis episcopus: *Expositio psalmorum*, 13,1 (MPL 142. 81.) és Gerhohus Reichersbergensis praepositus: *Commentarium in psalmus XIII* (MPL 193. 814.).

⁴³⁵ lásd ehhez: S. Runciman: *A keresztes hadjáratok története*. Budapest: 1999. 113-117. Fordította: Bánki Vera és Nagy Mónika Zsuzsanna

akik Isten legnagyobb ellenségei.”⁴³⁶ A bekövetkezett kegyetlen írtóhadjáratok és katasztrófák mindenesetre arról tanúskodnak, hogy a keresztes vitézek teológiai felkészítése meglehetősen hiányos lehetett: a keleti kereszténységnek a muszlim veszélytől való megmentésének fizikai szándéka, s a „pogánnyal nincs sem béke, sem barátság” (*Roland-ének*)⁴³⁷ stratégiai elve a zsidóságnak és a különböző eretnekségeknek mint az Isten Állama legfőbb ellenségeinek a teológiailag megalapozott fizikai (és metafizikai) megsemmisítésének azonnali óhajába transzponálódott.

Minden rossz a zsidóktól ered: a kutak és a források hangyaszorgalmú mérgezésével ő az okozója a legkülönbélebb pusztító járványoknak, a leprának, a pestisnek⁴³⁸, s az ördögtől elnyert toxikológiai szakértelmét kizárólag a kísérleti laboratóriumaként felfogott keresztény világban hasznosítja. Rémtörténetek terjednek arról, hogy magas méltóságú, grófi famíliák egy-egy családi perpatvart végleg elsimítandó miként veszik igénybe zsidó méregkeverő szakspecialisták extra szolgáltatásait a háznép megritkításának magasztos céljából⁴³⁹, s az egyház rendre különféle határozatokban, zsinati döntésekben siet hívei segítségére, akkor is, amikor – kizárólag higiénés okokra való tekintettel – megtiltja a keresztényeknek, hogy zsidó orvosokhoz forduljanak, azzal a megszorítással, hogy ha mégis kénytelenek ezt tenni, legalább a felírt orvosságot keresztény patikusnál készíttessék el⁴⁴⁰, s akkor is, amikor zsidó hús- és élelmiszerárusoktól tanácsolják el az egyszerű népet, akikre – köztudott – még a pult mögül is a fondorlatos méregkeverő leselkedik.⁴⁴¹

A zsidó egyszerre válik szellemi, fizikai és politikai ellenséggé, akit már csak preventív okokból is jobb minél előbb kiűzni a különböző városokból és országokból, mert ellenkező esetben ő lesz az, aki megsemmisíti a számára eredendően gyűlöletes keresztény

⁴³⁶ Guibertus de Novigento (Guibert de Nogent): *De vita sua*, II,5 (ed. E. R. Labande), Paris: 1981. 246.

⁴³⁷ A közvetlen szöveggörnyezet így hangzik: „Pogánnyal nincs sem béke, sem barátság! \ Fogadd el a hitet, mit Jézus hirdet, \ S keresztyénül testvérem léssz azonnal, \ Imádd és hidd Istent, a Mindenhatót!”, *A Roland-ének*, 3596-3599. Budapest: 1932. Fordította: Dr. Varga Bálint. Szimptomatikus, hogy míg az egyházatyák korától kezdve számos zsidó-keresztény polémia tartalmazó művet ismerünk, addig keresztény-pogány vitairat – egy kivételtől eltekintve – nem is született. A kivétel Gilbertus Crispinus *Disputatio Christiani cum Gentili de fide Christi* c. munkája.

⁴³⁸ R. Anchel: „Pastoureaux, lépreux et juifs”, in: *Les Juifs de France*. Paris: 1946. 79-92.

⁴³⁹ I. pl. Guibert de Nogent: *De vita sua*, III,16. i.m. 422.

⁴⁴⁰ Valladolid (1322), *Canon 21*. in: J. D. Mansi: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (továbbiakban: Mansi), 25. 720.

⁴⁴¹ Vienne (1267), *Canon 18*. in: Mansi 23. 1175.

univerzumot. Noha zsidó és keresztény körökben egyaránt ismertek voltak azok a valóságos történeti alapon nyugvó legendák, amelyek arról a rendkívül jelentős katonai segítségről számoltak be, amelyet zsidók nyújtottak Nagy Károlynak Narbonne 759-es ostromakor⁴⁴², mégis kiélezett politikai pillanatokban szinte menetrendszerűen láttak napvilágot azok a leginkább egy-egy jól irányzott följelentéssel beérő beszámolók, amelyek a zsidóságot rendre azzal vádolják, hogy lepaktálnak a keresztény világ ellenségeivel, s elárulják saját „gazdanépüket”. A zsidó-tatár kontinuitáselmélet nagy ívű és merész történeti konstrukciója, amelyet Matthaeus Parisiensis vetett papírra Krónikájában – hogy tudniillik a tatárok Izrael elvesztett törzséhez tartoztak – elegendő oknak bizonyult ahhoz, hogy különféle mendemondák kapjanak szárnyra arról, milyen csalárd és aljas módon váltak árulókká a kölni zsidók a tatárjárás idején. A későbbiekben szinte kimeríthetetlen gazdagsággal sarjadó motívumkincsekből építkező történetben, mint megannyi epitheton ornans, megjelenik a méreg (mérgezett bor), a titkos helyen (in loco secretissimo) megkötött összeesküvés, az árulás, a határokon túlélő („nemzetközi”) kapcsolatoknak a szűk pátria érdekei fölé való helyezése stb., és persze mindennek betetőzéseként, mintegy a történet eszmei mondandójából és erkölcsi tanulságából, valamint annak illusztrációjából következően, hogy a gondviselés elől nincs menekvés, az olvasó saját épülésére és megnyugtatózására rálelhet a történetben arra, hogy a fináléban a sors keze miként csap le a zsidókra, a kínvallatás, a börtönbe zárás és a kivégzés végső harmóniájában feloldódó crescendójában.⁴⁴³

A fenti vádakát továbbcizellálták és elmélyítették azok a már-már refrénszerűen visszatérő affirmációk, az antiszemita szöveghagyomány megannyi archetipikus eleme,

⁴⁴² Julianus toledói püspöknél (642-690) bukkan föl elsőként ez a történet (*Historia Rebellionis Pauli Adversus Wambam gothorum regum* 5 és 28. MPL 96. 766 és 794.), és később ez lesz olvasható a XII-XIII. században, a *Gesta Karoli Magni ad Carcassonam et Narbonnam*ban és a *Philomenában*. I. I. Levi: „Le roi juif de Narbonne et le Philomè”, in: *Revue des Études Juives* 48. (1904), 197-207; Uő: „Encore un mot sur le roi juif de Narbonne”, in: *Revue des Études Juives* 49. (1904), 147-150; J. Regné: „Étude sur la condition des Juifs de Narbonne du Ve au XIVe siècle”, in: *Revue des Études Juives* 55. (1908), 1-36; 221-243; 58. (1909), 75-105; 200-225; 59. (1910), 58-59; 61. (1911), 228-254; 62. (1911), 1-27; 248-266; 62. (1912), 75-99; A. Graboïs: „Demuto ha-agadit sel Karl ha-gadol...”, in: *Le Moyen Âge* 72. (1966) 5-41; J. Shatzmiller: „Politics and the Myth of Origins: the Case of the Medieval Jews”, in: *Les Juifs au regard de l'histoire. Mélanges en l'honneur de Bernhard Blumenkranz* (ed. G. Dahan), Paris: 1985. 49-61.

⁴⁴³ Matthaeus Parisiensis: *Chronica maiora* (ed. H. R. Luard), IV. London: 1877. 131-133. Az *Anales Marbacenses* (ed. H. Bloch, Hannover-Leipzig: 1907. 89-90.) kevésbé színesen, az árulás motívumát elhagyva, de ugyancsak a zsidók hallatlan örömről és vígságáról számol be, amelynek kiváltó oka – mi más is lehetne – egy Köln felé közeledő idegen katonai hatalom volt.

amelyek a vallásgyalázás legkülönbözőbb módjait, a különféle relikviák, az ostya- és a szentképek rendszeres meggyalázását tulajdonították a zsidóságnak. A sok-sok, egy kaptafára készült, unos-untalan hangoztatott, közhelyszerű ráfogások és denunciációk sorából a minden újszerűnek kijáró tisztelettel köszönhetjük azt a szellemi csemegét, amelyről ugyancsak Matthaeus Parisiensis gondoskodott az ő nyájas olvasóközönsége okulására, s amely a fertelmes gonosztetteket generalizálva szinte kozmikus méretűvé dagasztja a zsidó szennyet: történetének hőse egy Ábrahám nevezetű zsidó, aki vásároltatott magának egy pietà szobrocskát, csak azért, hogy aztán gondosan belehelyezze az árnyékszékbe. Később Ábrahám megöli az ellene forduló feleségét, majd amikor börtönbe kerül, fény derül egyéb bűneire is, így – egyebek mellett – a hamis pénz forgalomba hozatalának vétkééről is lehull a lepel.⁴⁴⁴

Ezek a vádak és rágalmak kiegészülve mindazokkal, amelyeket már az előbbieken érintettünk, együttesen keltik a zsidóságról azt az egyre határozottabbá és megfellebbezhetetlenebbé váló képet, hogy Isten nemcsak elfordult a bűnös néptől, hanem egyenesen hagyta, hogy egykori választottja az ördög prédájává és eszközévé, a gonosz szándékainak engedelmes végrehajtójává, az Antikrisztus cinkosává, a Sátán népévé váljék. A nevezetes újszövetségi források nyomán – „a sátán az atyátok” (*János 8,44*), „a sátán zsinagógája” (*Jelenések könyve 2,9*) – a zsidóság és az ördög között egyértelműen meglévő szoros kötelék mintha csak beigazolódni látszana a középkor lázas, képzeletet és valóságot sokszor tetszőlegesen fölcserélő világában, ahol akár a történelmi jelentőségű politikai események, akár a mindennapok praxisa vagy a természetben lejátszódó folyamatok sajátos alakulása, megmagyarázhatatlan vagy értelmezhetetlen volta olyan egyéni és kollektív félelmeket szült, amelyek végső tárgyukat a „legfőbb rossz”-ban, a „mi” világunktól idegen, tehát szükségszerűen ellenséges „másik” világában találták meg. Az integrációs erővel rendelkező isteni legitimációt magáénak tudó középkori keresztény társadalom a saját univerzumán kívülre helyezett zsidóságban – a párianépben – fedezte fel valamennyi félelmének végső okát és mindennemű frusztrációjának legfőbb kiváltóját, s a járványoktól, a háborútól, a nyomortól és az éhezéstől való rettegés légkörében az éppen adott jelenség megértését megkönnyítette a megbízható sztereotípiakészlet jól bevált alkalmazása. A végső gonosz képét externalizálták a zsidóságra (máskor a muszlimokra vagy az eretnekekre) – „a zsidó a gonosz szellemmel azonosítható...Őtőle ered a Gonosz ezen a földön, minden, ami a

⁴⁴⁴ Matthaeus Parisiensis: i.m. V. London: 1880. 114-115.

társadalomban rossz...”⁴⁴⁵ –, s a képzeletbeli bűnöket felsorakoztató koholmányok, kimérikus állítások⁴⁴⁶ ösztüzét zúdítva Isten egykor még kedvelt népére, diabolizálták, démoni vonásokkal ruházták fel önnön üdvtörténeti előképüket.⁴⁴⁷

A zsidóknak a Sátánnal való közvetlen kapcsolatát jelzi a középkori kereszténység számára az is, hogy mágikus tudományukkal hatalmukban tartják és praktikáikkal képesek befolyásolni a démoni erőket. Marbodus Redonensis költő és püspök Teofil legendáját feldolgozó munkájában Teofil és az Ördög közötti közvetítőről úgy emlékezik meg, mint aki „pestises ember és mágus, a zsidó nép szülötte, az ördög minden hatalmával felruházva”, s – mihez tartás végett – egyenesen a fenti alak szájába adja, hogy „a Sátán az Uram”⁴⁴⁸. Legendák számolnak be a Gonosz nevével visszaélő és a név kimondásával pusztítani képes zsidókról: a *Legenda aurea* mondja el azt az esetet, amikor Zambri, a tudós zsidó a Constantinus császár előtt zajló zsidó-keresztény elméleti hitvitát egy felbőszült bika megölésének empirikus gyakorlatával próbálta befolyásolni, ám Szilveszter pápa Jézus Krisztus nevével életre keltette és megszelídítette a fékezhetetlennek tetsző állatot.⁴⁴⁹ Angliában királyi rendelet tiltotta a zsidóknak a koronázási ünnepségeken való részvételt,

⁴⁴⁵ J.-P. Sartre: *Vádirat az antiszemitizmus ellen*. Budapest: 1991. 37. Fordította: H. Perci Éva

⁴⁴⁶ „A kimérikus állítások olyan kijelentések, melyek nyelvtani szerkezetük révén teljes bizonyossággal olyan jellemzőket tulajdonítanak a külső csoportnak és tagjainak, melyeket empirikusan soha nem figyeltek meg.” in: G. L. Langmur: „Kísérlet az antiszemitizmus definíciójára”, in: *A modern antiszemitizmus* (szerkesztette: Kovács András), Budapest: 1999. 64. Fordította: Greskovits Endre

⁴⁴⁷ B. Lazare: *L'antisémitisme, son histoire, et ses causes*. Paris: 1900; J. Trachtenberg: *The Devil and the Jews*. New Haven: 1932; J. Parkes: *The Conflict of the Church and the Synagogue*. London: 1934; Uő: *The Jews in the Medieval Community*. London: 1938; T. Allan: „The Dark Age of Medieval Jewry: Persecution, Expulsion. The End of Paris Synagogue”, in: *Commentary*, 20. 1955. 228-239; J. Isaac: *Genèse de l'antisémitisme*. Paris: 1956; L. Poliakov: *Histoire de l'antisémitisme*. I. (*Du Christ aux Juifs de Cour*), Paris: 1955; Uő: *Histoire de l'antisémitisme*. II. (*De Mahomet aux Marranes*), Paris: 1961; B. Blumenkranz: *Juifs et chrétiens dans le monde occidental. 430-1096*, Paris: 1960; Uő: „Anti-Jewish Polemics and Legislation in the Middle-Ages: Literary Fiction or Reality?”, in: *Journal of Jewish Studies*, 15. 1964. 125-140; J. R. Marcus: *The Jew in the Medieval World*. New York: 1972; H. A. Oberman: *The Roots of Anti-Semitism in the Age of Renaissance and Reformation*. Philadelphia: 1984.

⁴⁴⁸ Marbodus Redonensis: *Historia Theophili metrica*. MPL. 171. 1594-1595. Guibert de Nogent Önéletrajzában jól informált szerzőként számol be arról a zsidóról, aki mágikus tudását felhasználva közvetített egy szerzetes és a Sátán között: *De vita sua* (ed. E.R. Labande), Paris: 1981. 202.

⁴⁴⁹ Jacobus de Voragine: *Legenda aurea*. Budapest: 1990. 40. Fordította: Déri Balázs

ugyanis félő volt, hogy hitvány praktikáikkal rossz irányba befolyásolnák az eseményeket⁴⁵⁰; zsinati határozatok szólították fel a zsidókat, hogy mielőbb szüntessék be az istenkáromlást, az uzsoraszedést valamint a mágiát⁴⁵¹, s rendeletek tiltották el a keresztényeket attól, hogy zsidókhoz forduljanak gondjaik varázslat általi megoldásának reményében.⁴⁵²

Már az egyházatyák közül többen annak a határozott meggyőződésüknek adtak hangot, hogy az Antikrisztus „a gonosz démon fia, aki a sátán és az ördög”⁴⁵³, zsidónak született, s a zsidók, akik Krisztusban egykor az igazságot utasították el, most az Antikrisztus személyében elfogadják a hazugságot.⁴⁵⁴ Jeruzsálemi Kürillosz az Antikrisztusról szóló katekézisében említi, hogy eljövetelekor különböző mágikus mutatóványokkal, szemfényvesztéssel és hazug csodákkal fogja elkápráztatni és hatalma alá vonni a zsidókat, akik ettől kezdve benne látják majd a várva várt Messiást.⁴⁵⁵ Az ezredfordulóhoz közeledő középkori kereszténység újra feleleveníti arról a Végső Ellenségről szóló tanításokat, aki, miként Krisztus minden jóságot, úgy ő minden gonoszságot összefoglal, akinek a teste a legfőbb gonosz betetőzése és foglalata (anakephalaioszisz, recapitulatio), minden gonosztevő összessége, s – miként erre Rupertus Tuitiensis Apokalipszis-kommentárjának egy helyén rávilágít – mindennek látható jeleként teste magában foglalja a zsidókat, a rossz uralkodókat, a simóniákusokat, a mágusokat, továbbá – valamennyi iszonyat és fertelem betetőzéseként – a költőket és a filozófusokat.⁴⁵⁶ Az Antikrisztus figurájára és szellemiségére, szándékaira és tetteire, valamint követőire való különféle utalások a középkori gondolkodás és érvrendszer fontos elemeivé váltak: a teológiai bölcseletnek épp úgy megszokott részeivé lettek, miként a politikai argumentációnak, a költői nyelvezetnek vagy a maguk képzeletgazdag vizualitásában kibontakozó középkori művészeti alkotásoknak. De gondoljunk akár a középkor egyik legismertebb Antikrisztus-színjátékára (*Ludus de Antichristo*), ahol az Antikrisztust követő Gentilitast (pogányság) és Synagogát (zsidóság) az Ecclesia fogja legyőzni és megleckéztetni, vagy akár Signorelli freskójára az orvietói dómban, ahol a félreérthetetlen ikonográfiai

⁴⁵⁰ Matthaueus Parisiensis: *Historia Anglorum*, II. (ed. F. Madden), London: 1866. 9.

⁴⁵¹ *Canon* 23. in: Mansi 23. 882.

⁴⁵² *Canon* 30. in: Mansi 23. 530.

⁴⁵³ Órigenész: *Contra Celsum*, 6,45. MPG 11. 1368-1369.

⁴⁵⁴ Jeromos: *Epistola* 121,11. in: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*. CSEL 66/2. 55.

⁴⁵⁵ Jeruzsálemi Kürillosz: 15. *Katekézis*, 11-12. in: *Jeruzsálemi szent Kürillosz összes művei*. Budapest: 1995. 170. Fordította: Vanyó László

⁴⁵⁶ Rupertus Tuitiensis: *Commentaria in Apocalypsin* 9,16. MPL 169. 1124-1125.

jelzésekkel megfestett és egyértelműen szituálizált Antikrisztus prédikációját különös alakok hallgatják önfeledten, bizvást leszögezhető, hogy a Gonosz népe között, a világtörténelmi Rossz mellett elkötelezettek táborában üdvtörténeti súlyuknak megfelelően nagy számban ott találhatók a zsidók is, akiket az idők végezetét megelőző végső összecsapásban Krisztus, mesterükkel együtt fog legyőzni és megsemmisíteni.⁴⁵⁷

A zsidók ördögi tettei közül kiemelkedik az a cselekedetük, amely a legkézenfekvőbb módon bizonyítja a Sátánhoz való szoros tartozásukat, s ez nem más, mint Isten egyszülött Fiának keresztre feszítése. A deicidium vádja, a zsidóknak Krisztus gyilkosaiként való megnevezése végigkövette az első századok kereszténységének történetét, s a középkorban is a vitairódalom állandó elemeként a leggyakoribb érvnek számított, amely mindenki számára egyértelművé és megfellebbezhetetlenné igyekezett tenni a zsidók elvetemültségéről és bestialitásáról szóló kijelentések jogosságát és megalapozottságát. Hosszú évszázadok keresztény szerzői között teljes az egyetértés abban, hogy a zsidóknak a világban való szétszóródását büntetésként, Krisztus meggyilkolására adott isteni válaszként kell értékelni.⁴⁵⁸ Vespasianus és Titus kegyetlen hadai a keresztény történetírók munkáiban már a legkorábbi időktől kezdve az Úr méltó büntetésének közvetítőivé magasztosultak⁴⁵⁹, s a későbbiekben, az idő múlásával arányosan az állítás még hangsúlyosabbá lett: milyen hatalmas lehet az a bűn, amelyet ennyi idő után sem voltak képesek levelezekelni? Paulus Alvarus Bodo-Eleazarnak írott levelében arra emlékezteti a zsidóságba betért levelezőpartnerét, hogy a zsidók minden korábbi rabsága, szolgasága, száműzetése egyszer véget ért, ám ez a legutóbbi mintha sosem akarna befejeződni.⁴⁶⁰ Az Úr a zsidók korábbi bűneit, a lázongásokat, a bálványimádást, az erkölcstelenségeket ugyan rendre megbüntette, ám a vezeklő és bűnhődő népnek mindig megbocsátott. Azonban Isten mostani, szűnni nem

⁴⁵⁷ Rendkívül árulkodó Felice Felicianónak 1475-ben közzétett antijudaista „tudományos-asztrológiai” pamfletjének címe: *Pronosticum astronomicum de adventu antichristi, pseudo messie ac prophete hebreorum* (Asztrológiai jövődőlés az Antikrisztus eljövételéről a zsidók hamis Messiása avagy prófétája képében).

⁴⁵⁸ lásd például Cassiodorus: *Expositio in Psalmum* 73. MPL 70. 525; Sevillai Izidor: *De fide catholica contra Judaeos*, 2,9. MPL. 83. 514; Paschasius Radbertus: *Expositio in Matthaeum*, 10,23. MPL 120. 788; *Expositio in Lamentationes Jeremiae*, 1. MPL 120. 1087.

⁴⁵⁹ „És most Isten igazságszolgáltatása megbüntette azokat, akik annyi törvénytelenséget követtek el Krisztus és apostolai ellen, hogy egészen kitörölje azt az istentelen nemzedéket az emberek sorai közül.”, Eusebiosz: „História Ekklesiásztiké” III,5,3, in: *Eusebiosz Egyháztörténete*, Budapest: 1983. 99. Fordította: Baán István

⁴⁶⁰ Paulus Alvarus: *Epistola* 18,24. MPL 121. 512.

akaró gyűlölete azért sújtja a zsidóságot, mert megölték Krisztust, és e gáztett után még bűnbánatot sem hajlandóak tartani.⁴⁶¹

Vita voltaképpen csak a körül bontakozott ki, hogy vajon mennyire, milyen mértékben és mélységben terheli a felelősség a zsidókat Krisztus kínszenvedéséért és kereszthaláláért. Canterbury Szent Anzelm megkülönbözteti a tudatosan elkövetett bűnt a tudatlanságból elkövetett bűntől, s ezt mondja: „Isten megölését soha nem volna képes senki tudatosan még csak akarni sem, így akik tudatlanságukban megölték, nem estek bele abba a végtelen bűnbe, amihez egyetlen más bűn sem hasonlítható.”⁴⁶² A *felix culpa* nevezetes elméletével Anzelm érzékeltetni igyekszik, hogy a zsidók bűne végső soron gazdagította a világot, hiszen Jézus keresztre nélkül nincs feltámadás és mennybemenetel, s miután „Krisztus gyilkosai is eljuthatnak bűnük bocsánatára”⁴⁶³, Anzelm a zsidók bűnösségének a mértékét a hagyományos keresztény felfogáshoz képest minimalizálni látszik.

Abaelardus más következtetési úton haladva ugyanide érkezik el. *Etikájában*, ahol a cselekedetek erkölcsi értelmezhetőségének és megítélésének kritériumául a jó szándékot állítja, így érvel: „Ha...megkérdezi valaki, hogy vajon a...Krisztust üldözők vétkeztek-e azt cselekedvén, amiről azt hitték, hogy Istennek tetsző, és megtehették volna-e bűn nélkül, hogy elmulasztják annak teljesítését, amiről azt hitték, hogy nem szabad elmulasztaniuk, akkor nem válaszolhatjuk azt, hogy az említettek vétkeztek, tehát, hogy a tudatlanság vagy akár a hitetlenség – amely pedig kizárja az üdvözülést – bűn lenne. Akik nem ismerik Krisztust, és e tudatlanság miatt elvetik a keresztény hitet, mert Isten-ellenesnek hiszik, miért vetnék meg Istent, amikor éppen Istenért cselekszenek, úgy ítélve, hogy jól teszik ezt... Azaz, ha nem cselekszünk lelkiismeretünk ellen, nem kell attól félnünk, hogy Isten szemében bűnösök vagyunk.”⁴⁶⁴ Abaelardus hihetetlenül messzire megy erkölcsi érvelésében, amikor ehhez még azt is hozzáteszi, hogy Krisztus üldözőinek vétké „sokkal súlyosabb lett volna, ha lelkiismeretük ellenére, megkímélik Jézust”.⁴⁶⁵

⁴⁶¹ Petrus Damiani: *Dialogus inter Judaeum requirentem, et Christianum e contrario respondentem*, 1. MPL. 145. 65.

⁴⁶² Canterbury Szent Anzelm: *Miért lett Isten emberré?*, Budapest: 1993. 133. Fordította: Dér Katalin

⁴⁶³ Uo.

⁴⁶⁴ Abaelardus: *Etika*. Budapest: 1989. 84. Fordította: Turgonyi Zoltán

⁴⁶⁵ im. 92. Alexander von Hales úgy véli, hogy a zsidók körében csak az egyszerű emberek nem tudták, hogy Krisztus a messiás, ám a tekintélyes és tanult emberek, azaz a zsidók vezetői jól tudták ezt, ámde az irigység és a gonoszság hajthatatlanná tette őket: *Glossa in IV libros Sententiarum*. III. Quaracchi: 1954. 329.

Petrus Pictaviensis neves perplexió-elméletével kísérel meg választ adni a fenti problémára. Amikor egy embernek két rossz között kell választania, zavar lesz rajta úrrá, ám az egyik rosszat el fogja követni. A Krisztust keresztre feszítő zsidók példája jól illusztrálja a fenti helyzetet. „A zsidók minden bizonnyal ebben a helyzetben lehettek, mivel a lelkiismeretük azt súgta nekik, hogy Krisztus a törvényt akarja lerombolni, ezért meg kell őt feszíteni. De a lelkiismeretük azt is súgta, hogy ez az ember igaz és ártatlan... Akárhogy is volt, a zsidók a halálos bűn csapdájába kerültek.”⁴⁶⁶

Petrus Lombardus – jól érzékelhetően Anzelmmel és Abaelardussal vitatkozva – szembeállítja egymással az emberi akaratot és az isteni akaratot, s ez utóbbiról azt mondja, hogy emez beteljesedhet az ember rossz akaratán vagy szándékán keresztül is. Amit Isten a saját jóakaratóval szándékozott, azt akarták a zsidók a rosszakaratukkal, ámde Isten nem akarta a zsidók gaztettét.⁴⁶⁷

Bonaventura azzal a Petrus Lombardus-féle állítással száll vitába, amely szerint Isten nem akarta a zsidók tettét, hiszen az rossz volt. Bonaventura ezzel szemben éppen azt hangsúlyozza, hogy „ha egy tett oka rossz, a következmény sem lehet más, mint ugyancsak rossz”, márpedig a Passió következménye jó volt. Ámde ez az elv csak a természet területén (in genere naturae) működik; ami az etika területét illeti, itt nem a zsidók tettének következménye a jó, hanem az Úr jó szándékának eredménye: ennél fogva a zsidók tettét rossznak kell minősíteni.⁴⁶⁸ Azaz, ha a tettet és annak következményeit oly módon szemléljük, mint ami az emberi nem üdvözülésének szükséges előjátéka, akkor elmondható, hogy Isten feltétlen akaratából valósult meg; ha azonban egy ártatlan lény brutális meggyilkolásaként fogjuk fel a történetet, akkor azt a zsidók tevékenységeként kell értelmeznünk.

A teológiai érvekben és a jogi formulákban egyaránt manifesztálódó zsidóellenesség⁴⁶⁹ itt-ott már a későbbi antiszemitizmus eszmeiségét anticipálta, amennyiben az érvek – és az ezeket követő tettek – nemegyszer immár faji alapokra helyezkedtek, s a vér

⁴⁶⁶ Petrus Pictaviensis: *Sententiarum libri quinque*, V. MPL 211. 1227-1280.

⁴⁶⁷ Petrus Lombardus: *Sentences*, I,48,2. in: *Magistri Petri Lombardi Sententiae in IV libros distinctae*. Grottaferrata: 1971. 325-326.

⁴⁶⁸ Bonaventura: *Commentaria in libros Sententiarum*. I. Quaracchi: 1934. 683-684.

⁴⁶⁹ J. Aronius: *Regesten zur Geschichte der Juden in frankischen und deutschen Reichen bis zum Jahre 1273*. Berlin: 1902; G. Kisch: *The Jews in Medieval Germany: A Study of their Legal and Social Status*. Chicago: 1949; Ch. Klein: *Theologie und Antijudaismus: Eine Studie zur deutschen theologischen Literatur der Gegenwart*. München: 1975; S. Grayzel: *The Church and the Jews in the thirteenth Century*. New York: 1966.

tisztaságának magasztos eszmeiségére hivatkozva a teljes vallási és kulturális asszimiláció ellenére is betolakodóknak és idegen testnek kiáltották ki a keresztény társadalmon belül a zsidóságot. Korábban a kikeresztelkedés aktusa minden kétséget kizáróan még teljesen azonos jogokat biztosított a keresztény közösség újdonsült tagjának, s a XII-XIII. században nem is fordulhatott elő, hogy az egyházon belül bárki is a legcsekélyebb rosszindulattal emlékezett volna meg a kikeresztelkedett származásáról: a nevezetes vitában gyakorlatilag semmilyen hatása nem volt annak, amikor a politikai indulat hevében Clairvaux-i Szent Bernát, II. Ince pápa elkötelezett híve felemlegette II. Anaklé ellenpápa zsidó származását. A XVI. századi Spanyolországban azonban már végképp megszilárdult az az elv és gyakorlat, amely nem tette lehetővé többé, hogy a kikeresztelkedett zsidók világi vagy egyházi vezető funkciókhoz jussanak, s az ezekre pályázóknak dokumentumokkal kellett igazolniuk a szent inkvizíció előtt azt, hogy „fajilag” tiszták, nincsenek zsidó elődeik.⁴⁷⁰ De ugyanígy, egyértelműen a vér tisztaságának magasztos szempontja mondatta X. Alfonz rendeletében, a Siete Partidasban azt, hogy „sok botrányos dolog megyesik keresztény férfiak és zsidó nők között, avagy keresztény nők és zsidó férfiak között, minthogy emezek ugyanúgy öltözködnek, mint amazok. A bajt és fertelmet elkerülendő, elrendeljük, hogy minden királyságunkban élő zsidó férfi és nő viseljen a fején valamely sajátos jelet, mely legyen olyan, hogy az emberek messziről lássák viselőjéről, hogy az illető zsidó.”⁴⁷¹

A zsidóság temérdek bűnét, ördögi gonoszságát, sátáni elkötelezettségét, s bűnös közreműködését a Passióban nem követheti más, csak Izrael végső bukása, amelynek mintegy nyitányaként vált romhalmazzá a Templom, és szóródott szét az egész nép. Robert Grosseteste igazolni igyekszik a zsidóság mindennapi helyzetének és jogi státuszának állandó romlását, hangsúlyozva, hogy szétszóródásuk és megalázó szolgálai helyzetük méltó

⁴⁷⁰ C. Roth: *A History of the Marranos*. Philadelphia: 1947; Y. Baer: *A History of the Jews in Christian Spain*. II. (*From the Fourteenth Century to the Expulsion*), Philadelphia: 1966; R. R. Ruether: *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*. New York: 1974.

⁴⁷¹ Siete Partidas VII,24,11. A zsidókat a legkülönbözőbb megkülönböztető jelek és ruhadarabok viselésére kötelezte a középkori keresztény Európa. Ezek közé tartozott a sárga (pl. Németországban) vagy vörös (pl. Magyarországon, Dél-Lengyelországban) posztókarika (rodela, rouelle vagy rotella), amelyet a háton vagy a mellen, olykor mindkét helyen hordani kellett. A XIII. századi Franciaországban és Angliában a jellegzetes, középkori festményeken gyakran látható csúcsos kalap (judenhut) tette egyértelművé viselőjének hovatarozását, Bécsben inkább a henger alakú füles sapka (cornutus pileus), Frankfurtban a pomponos sapka, Közép-Európában és Németország nagy részén a fekete gyapjú- vagy posztókalap, Itáliában pedig a sárga kalap jelezte a keresztény világnak a rá leselkedő veszélyt. A zsidó nők legtöbbször kék csíkkal ellátott fátyol (oralia vagy orales) viselésére voltak kötelezve.

következménye annak, hogy kigúnyolták és megfeszítették a világ Megváltóját. „Ez a nép – miként Káin – elátkozott volt, s az is marad mindaddig, ameddig kitart a hitetlenségében és az istenkáromlásban... Ez a nép bolyong a szétszórásban és messzire kerül otthonától, Jeruzsálemtől, bujdokolva a bizonytalanban és rettegve a haláltól.”⁴⁷²

Ha immár végérvényesen bebizonyosodott a felelősségük Krisztus halálában, s szerepük azokban az ördögi gaztettekben, amelyek a keresztény világot időről-időre sújtják, ha az Úr valóban elfordult ettől a néptől, kitagadva egykori választottjait isteni örökségükből, s új szövetséget kötve az emberiséggel, ha a régi és elavult törvényt mára új és korszerű, a lélekbe írott parancsolatok váltották fel, vajon minek tulajdonítható, hogy a zsidóságot Isten nem törölte el végérvényesen a föld színéről? Miért létezhetett még ez a népség, holott a középkori városokban rendre lezajló gyilkos pogromok, az inkvizíció máglyái, a koncepciók perek, a vérvádak, a rendelkezések, amelyek elemi létmódjukban törekedtek ellehetetleníteni a zsidóságot, a fizikai elkülönítésük, a megkülönböztető – hol a leprásokéval, hol a prostituáltakéval, azaz a társadalom kivetettjeiével megegyező – viselet kötelező jellege, a nagypénteki liturgiának a hűtlen zsidókért (judaicam perfidiam) mondott imáját követő folklorisztikus gyakorlattá vált zsidóverések és kegyetlenkedések, a szent könyvek égetése mind-mind az üdvtörténeti kiteljesedés földi kísérelésekként volt hivatott jelezni, hogy az evilági történelem nem független a szent események láthatatlan folyamatától, hanem – éppen ellenkezőleg – annak részét képezi.

A keresztény teológiai gondolkodás ezt a látszólagos ellentmondást abban a sajátos ambivalenciában kísérel meg feloldani, ami a judaizmus egészére vonatkozó álláspontjára oly jellemző, s amely híven kifejezésre juttatja az Egyház attitűdjét a Zsinagógával szemben. A múlt emléke, amelyben kitörölhetetlenül ott van a választott nép, s az Úr szövetségkötése Izrael házával, a feszült várakozásteljes jelen és a végső boldogság reményét, Krisztus visszatérését ígérő jövő hármas dimenziója közötti dinamikus, ám kétségtelenül nyugtalanító kapcsolat egy különös és sokszor csak nagy nehézségek árán tisztázható eszkatológikus látásmódhoz vezetett. Mindenesetre rendkívül jellemző, hovatovább árulkodó, hogy a zsidóság túlélésének és életben maradásának bibliai alapokon nyugvó teóriáját a múlt – jelen – jövő perspektívájában fogalmazza meg és fejt ki a középkori keresztény bölcsélet.

A múltra vonatkozó érv bibliai exempluma a *Genesis* könyvének Káin példázata, ahol a kereszténység tipológikus szövegértelmezésének megfelelően Ábel alakja a kereszténységet, Káin alakja pedig a zsidóságot allegorizálja. Ennek megfelelően a zsidók csupán azért

⁴⁷² Robert Grosseteste: *Epistolae* (ed. H. R. Luard), London: 1861. 34.

maradtak életben, hogy az őket sújtó büntetés hiánytalanul beteljesedhessék rajtuk, s a gyilkosság miatti vezeklés a bűn és bűnhődés együttesében, a „Vére rajtunk és fiainkon!” (Máté 27,25) súlyos felelősségének vállalásában nyerhesse el valódi tartalmát. Az átok öröksége csakis így hathat minden nemzedéken át, egészen az idők végezetéig.⁴⁷³ Noha a teológiai argumentum mögött világosan felsejlik a törvény és kegyelem szembeállításának ténye, hiszen Isten kegyelméből még a bűnös is halál helyett életet kap, s minél nagyobb a bűn, annál nagyobb a kegyelem („amikor elhatalmasodott a bűn, túláradt a kegyelem” – *Rómaiakhoz* 5,20), ám minden ilyenfajta antijudaista indíttatású érv legmélyén az a jól kitapintható üdvtörténeti bizonyosság húzódott, amely a zsidóság folyamatos elerőtlenedésének és végső pusztulásának reményéből, hitéből és meggyőződéséből táplálkozott.

A jelen számára szóló érv, amely a zsidó nép tanúskodásának már érintett szerepét helyezi előtérbe, a „Ne pusztítsd el őket Istenem, hogy népem ne feledje!” (*Zsoltárok könyve* 59,12) biblikus textusán nyugszik, s Szent Ágostonra vezethető vissza.⁴⁷⁴ A zsidók tanúskodása különösen becses, hiszen az ő esetükben az ellenség pozitív tanúságtételéről van szó, ráadásul olyan önkéntelen tanúskodásról, amely rögtön ellenük fordítható.⁴⁷⁵ A zsidók élő tanúi a megtestesülés misztériumának, a Passiónak és Krisztus feltámadásának, s ezeket a tanúságokat fel lehet használni a pogányokkal szemben is. Másrészt bukásukkal akaratlanul is tanúivá válnak a beteljesedett próféciáknak, annak, hogy Isten szava és akarata szükségszerűen realizálódik. A zsidóságnak a világban való szétszóródását az isteni gondviselés azzal legitimálja, hogy az ószövetségi nép tanúskodását immár missziós jelentéssel és szereppel ruházza fel, a pogány népek számára a „jó hír” közvetítésének egyik igen fontos eszközévé avatva őket.⁴⁷⁶ Ugyancsak Szent Ágostontól ered a zsidók „könyvhordozói” szerepe, mint akik a könyvet pusztán csak megőrzésre kapták, avégett, hogy demonstrálják a kereszténységnek a próféták hitét, és a bizonyítékok súlya alatt minden nép

⁴⁷³ Ezt az érvet alkalmazza – többek között – Petrus Venerabilis (*The Letters of Peter the Venerable* I. – ed. G. Constable –, Cambridge: 1967. 327-330.) és Robert Grosseteste (im. 34.).

⁴⁷⁴ lásd Augustinus: *De civitate Dei*, XVIII,46. MPL 41. 608-609; *Enarrationes in Psalmos*. MPL 36. 569.

⁴⁷⁵ Thomas de Chobham: *Summa confessorum* (ed. F. Broomfield), Louvain – Paris: 1968. 434.

⁴⁷⁶ lásd Petrus Damiani: *Epistola II,13*. MPL 144. 284-285; S. Bruno Astensis Signiensis episcopus: *Expositio in Psalmos*, 58. MPL 164. 909-910; Remigius Monarchus S. Germani Antissiodorensis: *Enarrationes in Psalmos*, 58. MPL 131. 439.

számára egyértelművé tegyék az általuk hirdetett igazság fensőbbiségét és isteni eredetét.⁴⁷⁷ Szent Bernát egyenesen „élő betűk”-nek nevezi a zsidóságot, akik folyamatosan megjelenítik a Passiót⁴⁷⁸, s mintha ez a gondolat hatott volna inspirálólá Petrus Blesensisre, akiben minden bizonnyal az antropológiai arckarakterológia egyik előfutárát köszönhetjük, midőn így ír: „nemcsak az írásaikból olvashatjuk ki Krisztus Passióját, hanem az arcukból is.”⁴⁷⁹

Végül következzen a beteljesedő jövő perspektívájából született érv, amely az üdvözüléshez kötődik, s amelynek szentírási megalapozását két páli levélrészlet jelenti: „a maradék üdvözül” (*Rómaiakhoz* 9,27) és „majd egész Izrael elnyeri az üdvösséget” (*Rómaiakhoz* 11,26). Az apostoli kijelentésnek be kell teljesednie, ám ennek egyik feltétele, hogy Izrael életben maradjon.⁴⁸⁰ A kérdés és a további viták tárgya inkább az volt, hogy vajon Izrael kis része („A maradék megtér” – *Jesája* 10,21) fog csupán üdvözülni, vagy Izrael egészére vonatkoznak a páli sorok. A disputa korántsem elhanyagolható, hiszen a látszólag csak statisztikai vitát kiváltó megfontolások mögött valójában egy rendkívül fontos teológiai felvetés vár megoldásra, mégpedig a megtérés (héb. tesúva, gör. metanoia) hitbeli és magatartásbeli folyamata, amelynek során az ember felhagy az Isten iránti engedetlenségével. A zsidóság számára a megtérés – és erről mintha a kereszténység elfeledkezni látszana – nem individuális jellegű, hanem kollektív, azaz az egész népre, az egész gyülekezetre (kól kahal) vonatkozó fogalomkör (*Exodus* 24,3; *Józsua* 24,14), amelynek végső célja Isten (*Jesája* 30,15; *Jeremiás* 3,14; 4,1; 8,5). A keresztény gondolkodásban a megtérés Krisztus személyére irányul – hiszen Isten Országá Jézusban jelent meg (*Máté* 3,3) –, s a törvény igájába bezárt zsidóság, ha szembefordul eddigi kötöttségeivel, a „hiábavaló dolgokkal” és bűnbánatot tart (*Apostolok cselekedetei* 3,19), az Úr megnyitja szemüket, hogy visszatérjenek „a sötétségből a világgosságra, a sátán hatalmából az Istenhez” (*Apostolok cselekedetei* 26,18).

A vita kiszélesedik, s rendkívül aprólékos megfontolások tárgyát fogja képezni, hogy vajon mi lesz jobb a világnak: ha egész Izrael üdvözül vagy ha annak csak egy töredéke.⁴⁸¹

⁴⁷⁷ Ehhez csatlakozik – egyebek mellett – Petrus Blesensis (*Contra perfidiam Iudeorum*. MPL 207. 825), valamint Robert Grosseteste: im. 35.

⁴⁷⁸ Clairvaux-i Szent Bernát: *Epistola* 363. in: *Sancti Bernardi Opera* (ed. J. Leclercq - H. Rochais), VIII. Roma: 1977. 316.

⁴⁷⁹ Petrus Blesensis: *Contra perfidiam Iudeorum*. MPL 207. 825.

⁴⁸⁰ Így érvel például Remigius Monarchus S. Germani Antissiodorensis: im. uo.

⁴⁸¹ Ehhez I. F.J. Caubet Iturbe: „Et sic omnis Israel salvus fiet, Rom 11,26. Su interpretacion por los escritores cristianos de los siglos III-XII”, in: *Estudios biblicos* 21. (1963), 127-150.

A gondosan mérlegelő számítások, precíz kalkulációk mellett azonban felbukkannak már olyan érvek is, amelyek Izrael életben tartásának szükségességét egészen más megfontolások alapján vallották elengedhetetlennek. Pseudo-Bede Venerabilis az 58. zsoltárhoz írott kommentárjában Pál apostol nevezetes sorának – „nem te hordozod a gyökeret, hanem a gyökér téged” (*Rómaiakhoz 11,18*) – analógiájára ezt mondja: „Nem kell elpusztítani a testüket, mert az oltvány nem felejtetheti el azt a népet, amelyhez kezdetben hozzátartozott, azaz ha Isten nem kíméli a természetes hajtásokat, akkor az oltványt sem fogja megkímélni.”⁴⁸²

Természetes hajtást és oltványt egyazon gyökér hordozza, s közös gyökérről tör mindkettő az ég felé. Az égbolt elérhetetlenül távol van, ám az életet adó remény fényét egyformán szívják magukba. A sötétség mindkettő pusztulását jelentené.

A nevezetes történet szerint Erekhtheusz király ifjú leánya, Órethüia társnőjével éppen az Athén melletti Ilisszosz patak hűs vizénél játszott, amikor hirtelen a messzi trákiai otthona felől viharos erősséggel megérkezett Boreasz, az északi szél istene, és a szépséges kiráylányt magával ragadta. A későbbi korokban sokan kutakodtak ezen a vidéken, amolyan „jól informáltak”, akik időről időre felkerekedtek, hogy rátaláljanak Boreasz és Órethüia félelmetes és titokzatos egyesülésének pontos helyére. Egy alkalommal – amint ezt Platónról tudjuk – közös sétájuk során Phaidrosz és Szókratész is azon tanakodott, hogy hol történhetett az eset: vajon talán éppen ott, ahol állnak, avagy „úgy két-három sztadionnal lejjebb, ahol az Agra szentélyéhez kelünk át”.⁴⁸³ Ám ekkor Phaidrosz egy mellékesnek tűnő kérdést szegez Szókratésznek: „hiszed, hogy igaz ez a mitikus elbeszélés?”⁴⁸⁴ A kérdés – nem túlzás – világtörténelmi jelentőségű. Egy másik Platón-dialógusból tudhatjuk, hogy meg kell különböztetni a bizonyítás nélküli puszta elbeszélést vagy mesét, azaz a mítoszt az érvelés és

⁴⁸² I. Pseudo-Bede Venerabilis: *In Psalmum 58*. MPL 93. 790. A szöveg természetesen nem a toleranciáról szól (ne feledjük: a *tolerantia* = tűrés a sztoikus etikából származó *patientia* = türelem fogalmát váltotta fel). Sokat elárul, hogy a későbbiekben – főként Lessingnél – híressé vált parabolát a három gyűrűről több középkori szerzőnél is megtalálhatjuk, így olyan jeles írónál is, mint Boccaccio, ám korántsem az igaz *versus* hamis vallások megkülönböztetése értelmetlenségének és feleslegességének példázataként, hanem a „fösvény”, „uzsoráskodásból élő” zsidó bölcsességének illusztrációjaként: Boccaccio: „Dekameron”, I.3. in: *Boccaccio művei*. I. Budapest: 1975. 366. Fordította: Révay József

⁴⁸³ Platón: „Phaidrosz” 229c, in: *Platón összes művei*. II. Budapest: 1984. 717. Fordította: Kövendi Dénes

⁴⁸⁴ Uo.

megokolás fogalmi bizonyításának útjától, a logosztól.⁴⁸⁵ Nos, Phaidrosz kérdésére Szókratész a tőle megszokott iróniát is felülmúlva adja meg a választ: „Ha a mai »bölcsek« módjára nem hinnénk benne, nem keltenénk feltűnést; és szofista szokás szerint elmondanám, hogy Boreasz szele sodorta le a közeli sziklákról a lányt...mert ez a szóbeszéd is járja, hogy onnan s nem innen ragadta el...Nekem bizony egyáltalán nincs időm ilyesmire, s ennek oka, barátom, a következő: még nem vagyok képes – a delphoi felirat értelmében – »megismerni önmagam«⁴⁸⁶, s nevetségesnek látszik előttem, hogy míg azt nem ismerem, tőlem idegen dolgokat vizsgáljak.”⁴⁸⁶ Phaidrosz kérdése arra irányult, hogy lehet-e ítéletet alkotni a tények gondos megvizsgálása és mérlegelése előtt, mindenfajta megelőző tapasztalatok híján, elegendő bizonyítékok nélkül. Szókratész metsző felelete azt sugallja, hogy természetesen lehet – a pszichológia ezt nevezi majd *praejudiciumnak*, előítéletes gondolkodásnak – csak éppen minek?

Ha a költőnek igazat adunk – „hiába füröszköd önmagadban, csak másban moshatod meg arcodat” –, akkor nem tehetünk egyebet, mint vigyázunk a másikra, óvjuk annak arcát. Nem lehet mindegy (vagy ha igen, akkor már úgyis minden mindegy), hogy milyen szempárban látom visszatükröződni önmagam, hiszen a másikban saját istenképmásúságomat kell felfedeznem. A Talmud metaforája félelmetesen és egyben megnyugtatóan pontos: „Az első emberhez a port a világ minden részéből gyűjtötték össze.”⁴⁸⁷ S amikor a Vörös-tengernél elpusztuló egyiptomiakat látva az éppen szolgálatot teljesítő angyalok örömeükben dicsőítő éneket akartak zengeni, a Szent – áldassék – így szólt: „Kezeim műve a tengerbe veszett, és ti dalolni akartok?”⁴⁸⁸ Az Úr kérdésére a gyász mélységes csöndje adta meg a feleletet.

⁴⁸⁵ „mondjak-e el egy mítoszt bizonyítéku, vagy inkább a fogalmi bizonyítás útját járjam végig?” Platón: „Prótagorasz”, in: im. I. 194. Fordította: Faragó László

⁴⁸⁶ Platón: *Phaidrosz*. im. 718.

⁴⁸⁷ *Szanhedrin* 38a

⁴⁸⁸ *Szanhedrin* 39b

VII. Elválasztás és közvetítés

(A héber nyelv a középkori keresztény gondolkodás tükrében)

„A tudomány szeretete vezetett el téged Párizs városába, s így hát rátaláltál erre a Jeruzsálemre, amelyre oly mohón vágyódtál. Mert csakugyan, itt Párizsban pengeti tízhúrú hárfáját Dávid király, s zsoltárait itt tölti meg misztikus érzülettel, itt olvassák és értelmezik Izajás próféciáit, a többi próféta is itt énekli verseit egybehangzó dallammal, s itt fogadja a tanulni vágyókat bölcs Salamon. Ide tódulnak nagy tömegben a klerikusok, s számuk lassan már meghaladja a laikusok népes táborát is. Boldog város az, ahol a szent könyveket nagy buzgalommal forgatják, s rejtélyeit a Szentlélek adta csodás képességgel tárják fel; boldog az a város, ahol sokan olvasnak, sok kitűnő professzor él, s ahol a teológia tudománya oly fejlettséggel nevezhetjük hát Párizst a tudományok városának.”⁴⁸⁹

A XII. század második felében Philippus de Harveng premontrei apát vetette önfeledten papírra ezeket az elragadtatott és forró lelkesültségtől átitatott sorokat valamelyik nagy reménységű ifjú tanítványának írott buzdító levelében, hogy tovább fokozza annak csillapíthatatlan tudásslomját, s kissé kiszíneze a nagyvárosba igyekvő ambiciózus fiatalember előtt a metropolis lenyűgöző tudományos kínálatát. Nem tudhatjuk persze, hogy a középkor képzeletet és valóságot sokszor tetszőlegesen fölcserélő, az imagináció és a tapasztalati világ határait „spiritualizáló”, a realitást és a fantasztikumot könnyedén összemosó lázas atmoszférájában a levelet olvasó ifjú tudóspalánta minő ábrándképekkel ékesítette fel képzelőtehetségét: vajon lelki szemei előtt önmagát látta-e, mondjuk a Szabad Művészetek Karának hallgatójaként, amint nagy buzgalommal kommentálja Arisztotelész logikai munkáját, vagy kissé remegő lábakkal éppen felkészültségéről ad számot a magiszterek szigorú vizsgabizottsága előtt, netán valamelyik könyvmásoló műhelyben szorgosan tevékenykedve, hogy egyetemi ösztöndíját szerény jövedelmével kiegészíthesse, esetleg a világi papok és a szerzetesek közötti végeérhetetlen (és sokszor a tettelegesség fajuló) viták és összezapások egyik hangadójaként vagy történetesen a golyaavatás (béjaune) felszabadult mókázásának valamelyik víg (és persze kissé kaptos) résztvevőjeként. Avagy –

⁴⁸⁹ Philippus de Harveng: „Epistola ad Heroaldum”, III,17-18., *Migne, Patrologiae cursus completus, series latina* (továbbiakban: MPL) 203. 31.

mesterének pedáns útmutatását útikönyvszerűen némileg eltúlozva – barátunk élénk fantáziájában a Rive Gauche valamelyik szűk utcácskája elevenedett meg, az egyik ház falának támaszkodó, hárfáját pengető Dáviddal, kissé távolabb éppen felbukkant a Szent Genovéva-hegyről gondolataiba mélyedten lefelé bandukoló, egyenesen a tanítványaihoz igyekvő bölcs Salamon, vagy tisztán láthatóvá vált a Cité szigetének valamelyik kis terecskéje a szokatlan hanglejtésben és különös nyelven megszólaló próféták egy csoportjával.

Nem tudhatjuk mindezt, miként azt sem, hogy vajon Bonne-Espérance (Bona Spes) derék apátja, aki tudós kommentárokkal, hagiográfiai művekkel valamint oktatási kézikönyvével (*De institutione clericorum*) és kiterjedt levelezésével igyekezett egyengetni a gondjaira bízott lelkek előtt a megigazuláshoz vezető rögös utat, miként is vizualizálta kizárólag önmaga számára episztolájának képekben gazdag metaforáját? Hogyan képzelte el levelének írása közben a zoltárait éneklő Dávidot, az „egybehangzó dallammal” szöveget recitáló prófétákat vagy a tanulásra váró vendégeit köszöntő Salamont? Képzeletében milyen nyelven beszéltek a héber Bibliából megelevenedő hősök a Quartier Latin forgatagában? Fantáziájában vajon melyik ófrancia nyelvjárásban szólalt meg Dávid és Salamon, avagy inkább latinul, mondjuk Szent Jeromos veretes fordításában, a *Vulgatához* hűen tolmácsolták saját eredeti héber nyelvű szövegüket, esetleg héber eredetiben beszéltette a premontrei apát a két királyt és a prófétákat? S ha ez utóbbi fordult volna elő, akkor akadt volna-e olyan valaki a Rue de la Boucherie és a Rue de Garlande környékén – lett légyen az illető akár az egyetemet látogató vagy az egyetemen oktató értelmiségiek körének prominens személyisége –, aki megértette volna az elhangzottakat, vagy legalább képes lett volna beazonosítani az ismeretlen nyelvet?⁴⁹⁰

Feltételezhetően aligha. Pedig héberül – még a kereszténységnek is – tudni kell. A kinyilatkoztatás teológiai – és történeti – tényét középpontba állító zsidó és keresztény bölcsélet számára a *ratio* mellett – vagy inkább azt megelőzően – az *auctoritas*, a kinyilatkoztatást hordozó szöveg autoritása, szentsége alapvetően fontossá, minden további vizsgálendő kérdés és felvetett probléma fundamentumává válik. Ugyanakkor a szöveg a

⁴⁹⁰ Azt most talán ne is firtassuk, hogy egy Johánán Alemannóhoz hasonlóan gondolkodó miként vélekedett volna a héber nyelv pusztá hallatán. Alemanno, a reneszánsz tudós (a nyelvtudomány területéről hirtelenjében egészen más vizekre evezvén) ugyanis annak a szilárd meggyőződésének adott hangot, miszerint a huszonnégy héber betű kiejtésváltozatai leginkább állathangokhoz (disznóröfögéshez, békabrekegéshez vagy darvak gágogásához) hasonlatosak, vagyis – így a tudós – ez is ékesen árulkodik arról, hogy az idegen nyelveken beszélő népek helytelen életvitelt folytatnak. Idézi: U. Eco: *A tökéletes nyelv keresése*. Budapest: 1998, 44-45. Fordította: Gál Judit és Kelemen János

maga nyelvi meghatározottságában a megértés lehetőségének és képességének messze nem csak lingvisztikai, hanem sokkal inkább teológiai összetevőit és következményeit is determinálja. Gislebertus Crispinus nevezetes dialógusának zsidó résztvevője rendkívül pontosan érzékeli a kérdés leglényegét, s rövid eszmefuttatása a kereszténység elevenébe vág: „Mindazt, amit Dávid vagy a próféták mondtak vagy írtak, héberül mondták és írták, mégpedig a zsidók között. Következésképp minden, amit a bibliai szöveg értelmezéseként a Törvényből vagy a Prófétákból eltérő módon idéznek ahhoz a szöveghez képest, amelyet a zsidók kaptak meg, hamis interpretáció lesz, amely semmiféle autoritással nem rendelkezik.”⁴⁹¹ Tehát korántsem a kereszténységgel szembeni fellépés egyik módja és formája manifesztálódott akkor, amikor zsidó részről elutasították a Septuagintát éppúgy, mint Jeromos Vulgata-fordítását. Nem a tájékozatlanság, de nem is a képmutatás szól a polemizáló zsidóból, midőn keresztény vitapartnerének tudomására hozza, hogy sohasem hallott arról a hetven bölcstől, aki görög nyelvre fordította le a héber Bibliát.⁴⁹²

A kereszténység *in statu nascendi* maga is appercipálta a problémát, így nem meglepő, hogy már Szent Ágoston a Szentírás valódi értelmének, autentikus sugallatának megragadása érdekében határozottan leszögezte, hogy a jelek ismeretlenségéből (ismeretlen szó – *ignotum verbum*, ismeretlen kifejezés – *ignota locutio*), a szavak kétértelműségéből, valamint a fordításokban meglévő hibákból származó tévedéseinkre az igazi és hathatós „orvosság a nyelvismeret. A latin nyelvű embereknek, kiket oktatni igyekszünk, még két másik nyelvet kell elsajátítaniuk ahhoz, hogy megértsék az isteni írásokat: a hébert és a görögöt. Hiszen ha kételyeink támadnának a megannyi latin fordítás sok eltérő változatát olvasván, akkor a régi példányok szövegeihez kell visszatérnünk”, s nem is beszélve arról, hogy „könyveinkben jócskán fordulnak elő héber szavak – ilyenek, mint például ámen, halleluja, ráka, hozsánna és más hasonlók –, amelyek nincsenek lefordítva a mi nyelvünkre.”⁴⁹³ Mindamellett Szent Ágoston saját személyiségében hordozza azt a különös, ambivalens viszonyt, amelyet – mind az őt megelőző, mind az őt követő – kereszténység alakított ki a héber nyelvvel. Mert hiába teszi közzé a nyelvtanulásra vonatkozó örökbecsű

⁴⁹¹ Gislebertus Crispinus: *Disputatio Judaei et Christiano de fide christiana*. MPL 159. 1027-1028

⁴⁹² uo.

⁴⁹³ Augustinus: *De doctrina christiana*, II,11,16. MPL 34. 42. A *De doctrina christiana* jeleméleteéről, a mű szemantikai és hermeneutikai kérdésfelvetéséről l. B. D. Jackson: „Semantics and Hermeneutics in St. Augustine's »De doctrina christiana«,”, in: *Revue des études Augustiniennes* 14. (Paris), 1968. 238-240.; J. B. Darrell: „The Theory of Signs in St. Augustine's »de doctrina christiana«,”, in: *Revue des études Augustiniennes* 15. 1969. 9-49.; Adamik T.: *Antik stíluselméletek Gorgiasztól Augustinusig*. Budapest: 1998. 255-278.

bölcs tanácsait Hippo püspöke, útmutatását – az idők távlatából – méltán érezhetjük kissé fellengzősnek, álláspontját enyhén hipokritának, azon egyszerű oknál fogva, hogy tudniillik Szent Ágoston görögül alig tudott (s azt a keveset is csak rosszul, s – miként erre Marrou joggal hívta fel a figyelmet – „nem is tett semmit annak érdekében, hogy gyarapítsa ismereteit”⁴⁹⁴), héberül pedig egyáltalán semmit. Mindezen mit sem változtat az a tény, hogy exegetikai munkáiban Szent Ágoston olykor hivatkozik eredeti héber forrásokra, de ezekről tudjuk, hogy másodkézből valók⁴⁹⁵, ám az sem kizárt, hogy a Karthágó környékén egészen a VII. századig beszélt pun nyelv alapján (amely a sémi nyelvcsalád tagja) némely egyszerű nyelvi-lexikai elemet képes volt felismerni.⁴⁹⁶

Egészen bizonyosra vehető, hogy az egyházatyák között alig akadt, aki – akárcsak elemi szinten – tudott volna héberül: a görögök között legfeljebb csak egy-kettő, s a latinok sorában mindössze egyetlenegy: Szent Jeromos.⁴⁹⁷ Ami a „vir trilinguis” (latinus, graecus, hebraeus) tehetségéről kortársai által is megcsodált Szent Jeromost illeti, maga számol be betlehemi nyelvi és exegetikai tanulmányairól egy bizonyos Bar Khanina nevű rabbi mellett, s lydiai stúdiumairól is, ahol – mint arról füstölögve jegyzi meg – igencsak borsos áron vette az óráit.⁴⁹⁸ Valószínűsíthető, hogy Órigenész és Euszebiosz is valamilyen szinten ismerte a héber nyelvet, ámde mindenképpen túlzónak és megalapozatlannak tűnik Euszebiosz határtalan lelkesedése és csodálata Órigenész héber nyelvtudását illetően: „Órigenész annyira belevetette magát az isteni szavak nagyon pontos kutatásába, hogy még a héber nyelvet is megtanulta”⁴⁹⁹, holott Órigenésznek valójában csak elemi ismeretei lehettek, ám ezt a

⁴⁹⁴ H. I. Marrou: *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: 1958. 416.

⁴⁹⁵ l. pl. Augustinus: *De Genesi ad litteram*, I,18,36. MPL 34. 260. ; *Quaestiones in Heptateuchum*, V,3. MPL 34. 749. stb.

⁴⁹⁶ Vö: H. I. Marrou: *im. uo.*

⁴⁹⁷ Az egyházatyák héber nyelvtudásához l. C. J. Elliot: *Hebrew Learning among the Fathers* szócikkét, in: *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* (ed. W. Smith - H. Wace), London, IV. 859. és S. Krauss: *Church Fathers* szócikkét, in: *The Jewish Encyclopedia* (ed. J. Singer), New-York – London: IV. 80.

⁴⁹⁸ Vö. Jeromos: *Praefatio in librum Job I*. MPL 29. 62. Szent Jeromos héber tanulmányaihoz l. A. Bardy: „St. Jérôme et ses maîtres hébreux”, in: *Revue bénédictine* (46), 1934. 145. skk.

⁴⁹⁹ Euszebiosz: „Hisztoria Ekklesiásztiké”, VI,16,1. In: *Euszebiosz Egyháztörténete*. Budapest: 1983. Fordította: Baán István. Semmi értékelhető adattal nem rendelkezünk, amely utalna Órigenész tanító által vezetett módszeres hebraisztikai tanulmányaira. Jeromos arról ír, hogy Órigenész „a héber nyelvvel kora és származása ellenére saját természetét nevelte” (*De viris illustribus*, LIV. In: *Apostoli atyák*, Hieronymus

csekélynek mondható tudását feltétlenül hasznosította a *Hexapla* elkészítése, illetve az exegetikai munkássága során.

Okkal gyanítható, hogy az első évszázadok folyamán akár a szentírási szövegek fordítási problémáinak megvitatása, akár a viszonylag gyakran mondható exegetikai-szövegértelmezési kontroverziák élénkebb (mondhatni: mindennapos) zsidó-keresztény kapcsolatot feltételeztek, amelyben a héber nyelv ismerete (vagy nem-ismerete) igen fontos szerepet játszhatott, döntően befolyásolva akár egy-egy vita végső kimenetelét is.⁵⁰⁰ Ilyen esetre tesz célzást a Talmud akkor, amikor a „minim” (eretnekek, akik közé értendők a talmudi szóhasználatnak megfelelően Jezsua ben Pantera, azaz Jézus követői, a keresztények⁵⁰¹) egy csoportjával való vitája során R. Abbahu megemlíti, hogy „nekünk, akik gyakori kapcsolatban állunk veletek, szükséges alaposan tanulmányozni az Írást”⁵⁰²

Ámde mit sem értek a legkiválóbb rabbik, zsidó bölcsek rendkívül alapos szövegismeretére (és értelemszerűen: nyelvismeretére) támaszkodó argumentumok az olyan esetekben – s az ilyen szituációk korántsem voltak elszigeteltek, az első öt-hat évszázadban akár folklorisztikusnak is nevezhetnénk ezeket a maguk állandóan visszatérő elemeivel, s egymástól alig-alig eltérő variációival –, mint amire a legkorábban Jusztinosz apologéta szolgáltatta a példát: a zsidó Trifónnal folytatott párbeszédében (a művet talán helyesebb monológnek tekinteni, amelyben Trifón egy-egy bátortalan közbevetése inkább csak az

presbiter: A kiváló férfiakról - ford.: Ladocsi Gáspár, Budapest, 1980.). Könnyen félreérthető Órigenésznek a „zsidó mesteréről” szóló megjegyzése (*De principiis*. I,3,4. in: *Patrologia Graeca* - MPG 11. 148.), akire annak során hivatkozik, amikor a két szeráfot (*Iz* 6,3) allegorizáló módon a Fiúval és a Szentlélekkel azonosítja. Tudjuk ugyanis, hogy alexandriai Philón az egyik munkájában („De fuga et inventione” 100. in: *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* 17. - ed. E. Starobinski-Safran -, Paris, 1970.) az *Exodus* 25,18-ban szereplő két kerubot – allegoriaként kezelve – Isten két erejeként értelmezi. Így Órigenész említett utalása nagy valószínűséggel az általa jól ismert Philónra mint korábban élt zsidó gondolkodóra vonatkozik.

⁵⁰⁰ Gyakorinak mondható, hogy fordítási kérdések megoldásában keresztények rabbik véleményét és tanácsát kérték ki. Vö. Augustinus és Jeromos levelezését: *Epistola* 71,5. MPL 33. 242-243; 75,22. MPL 33. 263. A *Pesitta* ótestamentumi részének fordításánál is feltételezhető zsidókkal való együttműködés. Vö. A. Baumstark: *Geschichte der syrischen Literatur*. Bonn: 1922. 18.

⁵⁰¹ A „min”, „minim” értelmezéséhez lásd az alábbi műveket: M. Friedländer: *Der vorchristliche jüdische Gnostizismus*. Göttingen: 1898; P. Herford: *Christianity in Talmud and Midrash*. London: 1903; H. Strack: *Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben*. Leipzig: 1910; M. Simon: *Verus Israel, Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain*. Paris: 1964. 1996.

⁵⁰² *Aboda zara* 4 a.

apologéta epikus határtalansággal hömpölygő tipológikus írásmagyarázatának⁵⁰³ háttéréül szolgál) a textuális bizonyítékok egybegyűjtésének és belső ellentmondásoktól mentes kifejtésének fáradságos munkája helyett egy szokatlan (de egyre megszokottabbá váló) argumentum ad hominemmel kísérli meg a saját szempontjait alátámasztani, s az ellenfeleit halomra dönteni. Jusztinosz gyanakvó típus: „Én nem bízok a ti tanítóitokban, akik nem fogadják el helyes értelmezésnek azt az Írást, amelyet Ptolemaiosz, Egyiptom királya alatt az a hetven vén fordított, mert ők maguk akarják azok értelmét megmondani. Szeretném, ha ti is elismernétek, hogy megannyi szövegrészlet ... világos szavakkal beszél óróla, mint megfeszítettéről, hirdetik róla, hogy ember, akit keresztre szegeznek és meghal”⁵⁰⁴, s ezért aztán Jusztinosz féltő gonddal óvja a zsidókat, mondván „ne bízzatok meg a tanítóitokban, akik annak mernek hangot adni, hogy az a fordítás ... nem az igazságnak megfelelő”⁵⁰⁵, hiszen a nép vezetői nemcsak elferdítik az Írások szövegének valódi jelentését, hanem – mint ez köztudott – „az Írásokat saját kezük által folyamatosan megcsonkítják.”⁵⁰⁶ A modern pszichológia leginkább a projekció kifejezésével nevesíti azt az amúgy rendkívül tanulságos és önmagán túlmutató jelenséget, amely a fenti esetben a sértődés és a vádaskodás patológiás póttévékenységében manifesztálódott, ahelyett, hogy az öneszmélés normális állapotában Jusztinosz megtanulta volna azt a nyelvet, amelynek ismeretében módja lett volna ellenőrizni a „csonkításokat” és „hamisításokat”, vagy azokat az ominózus részeket, amelyeket a zsidók „saját tudatlanságaikkal és rögeszméikkel próbálnak cáfolni, és azt merészelik állítani, hogy azokat nem így írták meg.”⁵⁰⁷ Ám Jusztinosz csak rágalmaz és acsarkodik: ki tudja, milyen filológiai előmunkálatok és megfontolások alapján veti oda Trifónnak, hogy a zsidók a 95. zsoltár szövegét is meghamisították, mert „az Úr uralkodik a fáról” „eredeti” versét a zsidók már csak így adják vissza: „az Úr uralkodik” (*Zsoltárok könyve 95,10*)⁵⁰⁸: a szövegnek

⁵⁰³ J. Rogerson („The Old Testament”, in: *The Study and Use of the Bible, The History of Christian Theology*. II. (ed.: P. Avis), Michigan: 1988. 21.) rendkívül megengedő Jusztinosz tipológiáját illetően, azt hangsúlyozva, hogy bár legyen az olyan, amilyen, tudjuk be mindazt Jusztinosz Jézusba vetett személyes hitének.

⁵⁰⁴ Jusztinosz: Dial. 71,1. in: *A II. századi görög apologéták*, Jusztinosz: Párbeszéd a zsidó Trifónnal, Budapest: 1984. Fordította: Ladocsi Gáspár

⁵⁰⁵ Uo. 68,7.

⁵⁰⁶ Uo. 73,6.

⁵⁰⁷ Uo. 68,8.

⁵⁰⁸ Uo. 73,1

ugyan – csekélység – egyedül így van értelme, ámde akkor hol marad a zsolnáros Krisztusról tett tanúsága?

Pedig – még ha csak alapfokon is, de tudott volna valamit héberül – Jusztinosz ugyancsak megcselekedhette volna azt, amit egy-két emberöltővel őutána Órigenész tett meg. A keresztények által egyedül hozzáférhető ótestamentumi textus, a görög nyelvű *Septuaginta* szöveghűsége (amelyet a kereszténység – érthetően – sugalmazott szövegnek tekintett), a zsidóság körében egyre több kételyt támasztott.⁵⁰⁹ Nem véletlenül készültek el a szöveg újabb görög nyelvű fordításai (a Szümmakhosz-, a Theodotion- és az Aquilas-féle fordítás mellett több egyéb – feltételezhetően – részfordítás is létezett), s Órigenész a *Hexapla* paralel hasábjain ezen új fordítások mellé helyezte el a héber eredeti szöveget, az eredeti héber szöveg görög betűs transliterációját, valamint a sokat vitatott *Septuaginta* szövegét, a rágalmozások helyett imígyen ellenőrizvén a „hetvenes fordítás” hitelességét és pontosságát: a hiányosnak tetsző részeket főként Theodotion fordítása alapján egészítette ki, s minden kétségbe vonható, vagy gyanúsaknak mutakozó részt külön jellel látott el.

Mindenesetre felettébb érdekes és elgondolkodtató az a módszerbeli különbség, amely – akár a patrisztika, akár (mint majd látni fogjuk) a későbbi középkor időszakában – az egyes keresztény gondolkodók exegetikai-szövegértelmezési munkásságában vált nyilvánvalóvá éppen annak függvényében, hogy az írásmagyarázó mennyire tudott (tudott-e egyáltalán) héberül. A zsidó írástudók egyaránt alkalmazták a bibliaértelmezés során a szó szerinti (*sensus literalis*) magyarázatot (*peshat*), a haggadához közel álló midrást (amely a kontemporaneitás elvén nyugodva leginkább az olvasó közvetlen életproblémáinak, a praktikus mindennapoknak megfelelően közelítette meg a szöveget), a – főként Qumránban művelt – *peshert* (amelynek során a szöveget a közösség apokaliptikus szándékkal és célzattal önmagára vonatkoztatta) és az allegorikus módszert (amely – talán nem véletlenül – jórészt a hellenizálódott zsidóság körében, így Alexandriában terjedt el)⁵¹⁰, s ezeknek a különböző,

⁵⁰⁹ L. ehhez H. Strack – P. Billerbeck: *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und midrasch*. IV. München: 1926. 414.

⁵¹⁰ A rabbinikus zsidóság négy különböző exegetikai módszeréről l.: R. Longenecker: *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*. Michigan: 1975. 28-50. Lásd ehhez még: M. Fishbane: *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: 1985.; G. L. Bruns: „The Hermeneutics of Midrash”, in: *Midrash and Literature* (ed.: G. Hartmann - S. Budick), New Haven – London: 1986.; Uő: „Midrash and Allegory: The Beginnings of Scriptural Interpretation”, in: *The Literary Guide to the Bible* (ed.: R. Alter - F. Kermode), Cambridge: 1987. 625-646.; F. Kermode: „The Plain Sense of Things”, in: *Midrash and Literature*. im. 179-194.; R. Loewe: „The 'Plain'

tradicionálisnak nevezhető eljárásoknak a logikai keretét dolgozta ki Hillél a hét következtetési szabály (middot) megalkotásával. De már jóval korábban, az i.e. V. sz. közepén a nyelvváltáson átesett zsidóság számára a héber szöveg arámi nyelvű közvetítésére és értelmezésére vállalkozott a *Targum* hosszú ideig szóbeli s csak jóval később lejegyzett hagyománya, amelyen belül az egyes *Targum*-szövegek igen jelentős nyelvi, szintaktikai és morfológiai eltéréseket mutattak.⁵¹¹ Ezeket az eltéréseket akár természetesnek is tekinthetjük, hiszen a nyelv korábbi –mondhatnánk: ősi – állapotában az amúgy is dominánsabb érzéki-képi jellegnek – amely szorosan kötődött az adott kultúra önkifejező módjához, megszokottá vált nyelvi elemeihez – a későbbiekben fogalmi változásokon kellett átesnie, mintegy újra kellett „fordítania” és képszerűvé tennie önmagát. A nyelv „eredeti” érzéki-képi jellegének elhalványodásával párhuzamosan vált egyre erőteljesebbé, „kontrasztosabbá” a nyelv fogalmi-kognitív szférája, azaz magáról a nyelvről illetve az elhangzott beszédre való gondolkodásnak, a kommentároknak, az értelmezéseknek és az értelmezések újraértelmezéseinek műfaji szükségszerűsége. Elengedhetlenné vált tehát az, hogy a kötelezővé tett zsidó oktatási rendszerben⁵¹² meghatározó helyet kapjon a Tóra főbb részeinek fordítása és értelmezése,⁵¹³ ami, még ha nem is lehetett könnyű feladat a már arámi nyelven beszélő tanulók számára, mégis a mindennapi tanulás és a liturgikus élet természetes és megkerülhetetlen részévé vált. Másfelől a zsidóság újabb nyelvi fordulatát, a hellenizálódott diaszpóra-zsidóság görög nyelvűvé válását követően a héber szöveg görög nyelvre való átültetése nemcsak egyfajta nyelvújítási, „neológiai” mozgást és evolúciót tett szükségszerűvé a görög nyelven belül, hanem azt is jelentette, hogy bizonyos szavakat, fogalmakat és kifejezéseket csak körülírással, képi-metaforikus egységekkel, egy másik

Meaning of Scripture in Early Jewish Exegesis”, in: *Papers of the Institute of Jewish Studies*, London – Jerusalem: 1964. 140-185; J. Weingreen: *From Bible to Mishna. The Continuity of Tradition*. Manchester: 1976.

⁵¹¹ J. W. Bowker: *The Targums and Rabbinic Literature: An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*. Cambridge – New York – Melbourne: 1969. 3-28.

⁵¹² Az i.e. I. században Simon ben Setah neves Tóra-bölcs, a Szanhedrin elnöke rendeletben tette kötelezővé a gyermekek számára a tanulást (*jKetubot VIII*), később Josua Gamliél, az utolsóelőtti főpap megerősítette a 6-7 éves gyermekek kötelező oktatását (*Baba batra 21a*). A Talmud híven tanúskodik a kiterjedt iskolahálózatról, amikor beszámol arról, hogy a rómaiak 400 iskolát tettek a földdel egyenlővé (*Gittin 58a*). Ez a magas szám nem tűnik túlzásnak, hiszen a talmudi rendelkezés szerint el kell pusztítani minden olyan várost, ahol nincs iskola, ugyanis „a világot az iskolás gyermekek lehelete tartja fenn.” (*Sabbat 119b*)

⁵¹³ *Sabbat 11a; Taanit 24a*

kultúra nyelvi eszköztárának alkalmazásával lehetett megoldani.⁵¹⁴ A kánon nyelvi corpora a fordítás következtében a hagyomány transzkripcióját is elvégzi, s az interpretatio graeca mint egyfajta metanarratíva az adott kultúra kommunikatív kompetenciáját változtatja meg a „kézhez kapott” (tehát saját hagyományon kívüli) szöveget önmaga számára érthetővé téve, akkor, amikor önnön képére és hasonmására írja át a textus „mélyrétegű”, elsődleges jelentését. Éppen a fentiek alapján Hengelnek feltétlenül igazat kell adnunk, amikor az „Ehje aser ehje” („Vagyok, aki vagyok” – *Exodus 3,14*) görög fordításának („Egő eimi ho ón” „Én vagyok a létező”) kapcsán annak a meggyőződésének ad hangot, hogy végbement Jahve platonizálása: Isten sztoikus világelvvé vált, s az emlékező Isten helyét elfoglalta az az Isten, akiről elmélkednek.⁵¹⁵

Jóllehet a zsidóság a szentírási exegézisében a szó szerinti és az allegorikus módszert egyaránt alkalmazza⁵¹⁶ (Maimonidész a *More Nevukhim* előszavában ezt egyértelművé is teszi), mégis a kereszténység a zsidók szöveghez való túlzó és értelmetlen ragaszkodását rója fel rendületlenül, ebben mutatva rá szövegolvasatuk alapvető hibájára és hiányosságára, félreértéseik valamennyi forrására. Az egyházatyáknál, a teológiai antijudaizmus első dokumentumától, a *Barnabás-levéltől* és Juszminosz apologétától Ireneuszon és Alexandriai Kelemenen át Szent Ágostonig megfigyelhető, hogy a héberül egyáltalán nem tudó keresztény

⁵¹⁴ A héber és a görög gondolkodás-, beszéd- és kifejezésformák különbségeiről lásd O. C. Quick: *The Gospel of Divine Action*. London: 1933.

⁵¹⁵ M. Hengel: „Juden, Griechen und Barbaren: Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit”, in: *Stuttgarter Bibelstudien* 76. Stuttgart: 1976. 131. Érdemes talán utalni arra, hogy Maimonidész éppen az „Ehje aser ehje” kapcsán emeli ki, hogy „az alany azonos az állítmánnyal”, s a név azt jelzi, hogy „létezik valami, aminek léteznie kell”, „ami nem volt soha a lét hiányában”, s minthogy „nincs másra utalva”, ezáltal „az abszolút létet fejezi ki” (*More Nevukhim*, I,63.). Isten „léte azonos lényegével, s lényege létével”; „léte nem járulékos: létezik, de nem a lét által, él, de nem az élet által” (Uo: I,57.). Isten neve tehát „nem attribútum és nem derivátum” (Uo: I,63.). Gerschom Scholem – amúgy rendkívül szellemes – értelmezését – minden ironia nélkül – akár a „filozófia-mentes” filozófiának is nevezhetnénk: „A név, amelynek magyarázatát Mózes a csipkebokornál kapja meg, eközben még csak nem is neveződik közvetlenül a tetragrammának, noha a »Leszek, aki én leszek« etimológia éppen ezt a nevet előlegezi. Ha e magyarázatot – amelyet bizonyára nem filozófiai magyarázatnak szántak – a Tóra szellemében értjük, akkor leginkább mintha Isten szabadságát fejezné ki, Istenét, aki Izráel számára jelenvaló vagy jelenlévő lesz, függetlenül attól, hogy milyen formát vagy milyen megnyilvánulást ölt majd magára ez a lét vagy jelenlét.” (G. Scholem: „Isten neve és a kabbala nyelvelmélete”, in: *A kabbala helye az európai szellem-történetben. Válogatott írások*, II. Budapest: 1995. 109. Fordította: Bendl Júlia

⁵¹⁶ A. Graboïs: „L'exégèse rabbinique”, in: *Le Moyen Âge et la Bible* (ed. P. Riché – G. Lobrichon), Paris: 1984. 234.

exegéták⁵¹⁷ majd mindegyikénél a tipológikus és allegorikus módszer válik a jellemzővé és meghatározóvá (párhuzamosan az antiókhiai iskola szövegű értelmezési gyakorlatának fokozatos háttérbe szorulásával), s a továbbiakban a legtöbb esetben ezt tekintik igazán elfogadhatónak.⁵¹⁸ A *Barnabás-levél* gnosztikus felhangoktól sem mentes elmeszikrája, miszerint a zsidók, akik amúgy is „elveszítették”, sőt egyenesen „eljátszották” a szövetséget⁵¹⁹, „gonosz anglyaltól félrevezetve”⁵²⁰ a szöveget helytelenül, azaz szó szerint (szarkikosz) és nem szellemi (pneumatikosz) módon értelmezik, Ireneusz anakefalaiószisz gondolata, amely azt állítja, hogy a történelem egésze Krisztusban sűrűsödik össze⁵²¹, „akit a Törvény hirdet, akit a próféták megjövendöltek”⁵²² vagy Alexandriai Kelemen meglátása, hogy tudniillik az igazság enigmatikus módon rejtélyekben, szimbólumokban, allegóriákban s metaforákban jelenik meg⁵²³ alapköveivé válnak annak az útnak, amely a „héberén kívüli” bibliai exegézis számára – értelemszerűen – egyedül bizonyult járhatónak, s amely a tipológia „nyugati apostoláig”⁵²⁴, Szent Ágostonig vezetett el. Szent Ágoston az Ószövetség négyféle lehetséges értelmezéséről beszél, a történetiről, az aitiológiáiról, az analógról és az allegorikusról⁵²⁵, ámde – miként erre egyik levelében rámutat – az allegorikus értelmezést tekinti elsődlegesnek és meghatározónak.⁵²⁶ Rabanus Maurus VIII-IX. századi Benedekrendi teológus –Jeromos sajátos terminológiáját követve – azt állítja, hogy „a Zsinagóga rosszul teszi, ha beéri a lombozattal, azaz a betűvel: a kereszténység a lélek gyümölcset

⁵¹⁷ A *Barnabás-levél* szerzője persze lehetett akár zsidó is (kiléte a filológia számára máig nyitott kérdés), aki azonban mint Cipruson vagy Alexandriában született már aligha tudott héberül.

⁵¹⁸ Vö. J. Daniélou: *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*. Paris: 1950; H. de Lubac: *Exégèse Médiévale, Les quatre sens de l'Écriture*. I-IV. Paris: 1959-1964.

⁵¹⁹ *Barnabás-levél*, IV,7; IV,8. in: *Apostoli atyák*, Barnabás levele, Budapest: 1980. Fordította: Vanyó László

⁵²⁰ Uo.: IX,4.

⁵²¹ Ireneusz: *Adversus haereses*, III,18,1. MPG 7. 932.

⁵²² Uo.: II,30,9. MPG 7. 822.

⁵²³ Ennek megfelelően írja meg Alexandriai Kelemen a *Sztrómateisz* V. könyvének 5-9. fejezeteit: MPG 9. 45-93.

⁵²⁴ R. C. Sutherland: „Theological Notes on the Origins of Types »Shadows of Things to Come«, in: *Studies in the Literary Imagination* VIII. 1975. 10.

⁵²⁵ Augustinus: *De utilitate credendi*, III,5. MPL 42. 68.

⁵²⁶ *Epistola* 93, 8,24. MPL 33. 333-334.

szakítja le, amely ott rejtezik a történet és a törvény lombozata alatt.”⁵²⁷ Az egyház által örökbe fogadott héber Biblia – az Ószövetség kifejező nevét kapva a keresztség alatt – ezáltal pusztán előképpé egyszerűsödött, „törvényével, próféciáival, az események egymást követő rendjével, a tudás gyarapodásával a kereszténységbe való bevezetéssé”⁵²⁸, amelynek immár alig maradt közvetlen jelentése, s ha igen, azok csupán a zsidók által elkövetett bűnökre és engedetlenségekre vonatkoznak. Ám ezen túlmenően minden rejtett és enigmatikus formában a kereszténységről, Krisztus misztériumáról szól, és Isten új szövetségét készíti elő. Az Újszövetség valamiféle „Jelentések könyvévé” formálódik, amelynek segítségével, s amelyre bizton támaszkodva az isteni szándék (műsterion), valamint az Isten által egykor elrejtett titkos jegyek (risumim) feltárhatóakká és leleplezhetővé válnak.

Az egyház a Markionnal való vitája során mintha maga is megfertőződött volna, s ez az infekció a hagyomány megosztásának, a vonatkoztatás és az érintettség megkettőzésének bevett gyakorlatában vált igazán hevennyé. A nem tökéletes Ószövetségnek a tökéletes Újszövetséggel mint sorvezetővel való olvasata lehetővé tette, hogy a keresztény exegeták tévedhetetlen pontossággal válasszák szét a „rátok” illetve a „ránk” vonatkozó passzusokat, megindokolván mindezt a zsidó exkluzívizmus és a keresztény univerzalizmus kettősségével, s a hagyomány részévé avatván ezzel a „felettes énben” már rég legyőzöttnek vélt markionita dualizmust. A „felettes én” is kénytelen elhallgatni akkor, amikor a „tudattalan” oly erősen kíván manifesztálódni, amint történt mindez Honorius Augustodunensis esetében (is), aki a XII. században mindennek ekképpen ad majd hangot: „Mostantól fogva a két nép, a zsidók és a keresztények szemben állnak egymással. Sokan közülük két emlőből táplálkoznak: az egyik a betű, a másik az allegória. De ez a két emlő valójában nem más, mint a két Testamentum, s mindkettő mára már az egyház tulajdonába került. A második teljes egészében magába foglalja az első minden lényeges elemét.”⁵²⁹ A lényegtelen elemek – miként azok hordozói – amúgy is perifériálissá válnak az üdvtörténeti kiteljesedés visszafordíthatatlan és győzedelmes folyamatának egészében.

A létezés nyelven keresztüli megragadhatóságának heideggeri tétele furcsa történeti alakot ölt az egyház legkorábbi bölcselőinek munkásságában. „A nyelv a halál vonalán

⁵²⁷ Rabanus Maurus: *Expositiones in Leviticum libri septem*. IV,5. MPL 108. 388. Jeromos ugyanerről a következőképpen emlékezett meg: „a betű vagy az egyszerű történet hívei” nem húzódnak meg többé a szavak árnyékába, mert a gyümölcs egyszerre beérik, a lombzat leszárad és elpusztul. Vö. Jeromos: *Commentaria in Isaiam prophetam*, IX. MPL 24. 325-362.

⁵²⁸ Órigenész: *Contra Celsum*, 2,4. MPG 16. 802.

⁵²⁹ Honorius Augustodunensis: *Speculum Ecclesiae*, – *Dominica in media quadragesima*. MPL 172. 893.

elmélkedik önmagáról”⁵³⁰ – írja Foucault, ám a halott nyelvnek (nem azonos a holt nyelvvel) is vannak gondolatai önmagáról. Az „isteni nyelv halott”, de halálában is referál, s meghatározza tulajdon irodalmi formáját, azaz tematizálja saját magát. A szöveg nem-értéséből a meg nem értett szöveg „elegáns” és meglehetősen spekulatív teóriája fog kifejlődni (a *Barnabás-levéltől* kezdve), s mindez maga után vonja azt, hogy a tematikus rend, a műfaj, a forma vagy a kifejezési mód a nyelvi hiány miatt (vagyis azt pótolandó) a „nyelven túli” (azaz: a konkrét nyelv nélküli), a nyelv kötelékeit „nagyvonalúan” elhajító szellemi-gondolati kalandozásokra alkalmat adó formák után kutakodjon. Az elnémuló diskurzust, a felejtést immár nem köti semmi, a konvencionális nyelvi jelek önkényes struktúrákba szerveződnek, s a létező, a valós „grammatikát” a határtalan képzelőerő teremtetten mítosz végtelenbe vesző perspektívája váltja fel. Levinas megjegyzése – a mi esetünk tekintetében is – felettebb igaznak és indokoltnak tűnik: „A nyelv tehát része az igazság művének, amennyiben olyan tematizáció és azonosítás, amelybe a lét mintegy bele van foglalva, és amelyben előtűnik.”⁵³¹ A narráció, a múltból szóló elbeszélés végképp elcsöndesedni látszik, átadva helyét egy új beszédnek, amely a jelen, s az üdvtörténeti távlatokat öltő jövő fikcióját meséli el, s amely az „elmúlta” csak mint önnön preegzisztensére képes visszatekinteni. A nyelvi „hiány” szülte distancia a fentiekben nemcsak a nyelvi formától és alakzattól való természetes eltávolodást jelentette, hanem a *sensus literalis* immár megoldhatatlanná válásával párhuzamosan az „olvashatatlan” szöveg tartalmi-jelentésbeli absztrahálódását és spiritualizálódását is maga után vonta: így juthatott a betű és a lélek külön-külön literális és spirituális jelentéshez.⁵³²

A rövid középkori értekezés, a *Si egressus fuerit*⁵³³ célja, hogy rámutasson a zsidóság betű szerinti exegézisének lehetetlenségére: latin nyelvű szentírási idézetekkel próbál segítségére sietni a zsidó tudósoknak, hogy végre belássák tévedéseiket és felismerjék a Biblia „igazi” értelmét. Gislebertus Crispinus ugyanígy a betű szerinti értelem elégtelenségéről

⁵³⁰ M. Foucault: „A végtelenbe tartó nyelv”, in: *A fantasztikus könyvtár*. Budapest: 1998. 5. Fordította: Romhányi Török Gábor

⁵³¹ E. Lévinas: *Nyelv és közösség*. Pécs: 1977. 120. Fordította: Tarnay László. Avagy egy másik helyen: „Ám a narratív – s ennél fogva verbális, nyelvi – intencionalitás annyiban lényeges a gondolkodásra nézve, amennyiben a gondolkodás tematizáció és azonosítás.” (Uo. 114.)

⁵³² Keresztény hagyomány szerint a *gramma* (*littera*) és a *pneuma* (*spiritus*) megkülönböztetésének alapforrása Pál apostol levele (1. 2 *korinthusiakhoz* 3,6; vö még *Rómaiakhoz* 2,29; 7,46).

⁵³³ „Ein frühcholastik Traktat zur Bibelexegese der Juden” (ed. A. M. Landgraf), in: *Biblica* 37 (1956), 403-409.

értekeznek, hangsúlyozva, hogy „a törvény parancsait isteni értelmük szerint kell felfogni, mert ha emberi értelem szerint és szó szerint próbáljuk azokat megragadni, számtalan ellentmondásba fogunk ütközni.”⁵³⁴ Ám a keresztényekkel vitázó zsidó szereplőjének a szájába ezeket a szavakat adja: „ahol a betű jelentése nem egyezik a felfogásokkal, azt mondjátok, hogy a betű elrejtőzött az allegória és a jelkép mögé, amit aztán kényetkedvetek szerint fogtok magyarázni. A szent szöveget mindig saját érdekeiteknek megfelelően interpretáljátok.”⁵³⁵ Mindenesetre a zsidók érthetlenségének illusztrációjául szolgáló kedvelt példák egyike (Ecce virgo concipiet – *Jesája 7,14*) a majdani fordítási, fogalmi-szemantikai és teológiai disputák egyik alapját képezte, ugyanis a héber eredetiben szereplő *alma* szó fiatal nőt jelent, míg a szűz héberül *betula*.⁵³⁶

Nem tarthatjuk véletlennek, hogy a skolasztika időszakának keresztény exegetikájában jelentősen eltérő úton haladtak azok a kommentátorok, akik rendelkeztek héber nyelvi ismeretekkel, akik a nyelvi alapokat fontosnak tekintették, s akik működésük során szoros kapcsolatot tartottak fenn zsidó bölcsekkel, kommentátorokkal. Mindenesetre roppant kifejező és árulkodó, hogy a héberül tudó exegeták, így Hugo de Sancto Victore – aki munkásságában a történeti, az allegorikus és tropologikus értelmezés útját járja⁵³⁷ – és tanítványai, Richard és André, valamint Nicolaus de Lyra egyöntetűen a literális jelentést tartották a kiindulási alapnak, s mint Rasinak, a XI. század legjelentősebb franciaországi zsidó Tóra-kommentátorának tisztelői és követői⁵³⁸ (aki maga is a misztika parttalan eljárásaival szemben a literális értelmezést tartotta a legfontosabbnak) és mint a szövegű zsidó

⁵³⁴ Gislebertus Crispinus: *Disputatio Iudaei et Christiano de fide christiana*. MPL 159. 1008.

⁵³⁵ uo. 1014. Nem hagyható szó nélkül, hogy a westminsteri apát, Gislebertus Crispinus zsidó vitapartnerével kimondottan baráti viszonyt ápolt: kapcsolatukra a kölcsönös tisztelet és az egymáshoz való ragaszkodás volt a jellemző. Heves és kimerítő viták után is mindig barátságban váltak el egymástól, s az apát sorai sok mindent elárulnak: „Ez a zsidó, akivel nagyon bensőséges kapcsolatot tartottunk fenn, gyakran látogatott meg, hol ügyes-bajos dolgait intézendő, hol mert egyszerűen csak örömét lelte abban, hogy találkozhasson velem.” (Prolog.)

⁵³⁶ Akárhogy is, de az *alma* (fiatal nő) héber szónak a görög *parthenoszként* (Septuaginta) vagy a latin virgóként (Vulgata) való fordítása pontatlan, hiszen a héber a virgo intacta jelentésében a *betulát* használja („aki még nem volt együtt férfival” – *Genesis 24,16*), ám már a görög fordítás a *parthenoszt* egyformán alkalmazza a *betulára* (szűz), az *almára* (fiatal nő) vagy a *naarára* (leány).

⁵³⁷ Hugo de Sancto Victore: *Allegoriae in Vetus Testamentum*. MPL 175. 635-750.

⁵³⁸ Vö H. Hailperin: *Rashi and the Christian Scholars*, Pittsburgh: 1963; W. Neumann: „Influence de Rashi et d’autres commentateurs juifs sur les *Postillae perpetuae* de Nicolas de Lyre”, in: *Revue des études juives* 26 (1893), 172-182; 27 (1893), 250-262.

exegetikai módszer jó ismerői egyként a literális vagy történelmi értelmezést tekintik a helyes szövegmegértés fundamentumának. A túlzó allegorizálás helyett valamennyien az eredeti nyelv ismeretét emelték ki, a „hebraica veritast”, s azt, hogy a történelem mint a szent tudás princípiuma a szavak első vagy alapjelentéseiből olvasható ki.

Szimptomatikus, hogy a középkor legnagyobb keresztény gondolkodója, az amúgy héberül nem tudó Aquinói Tamás *Summája* egy helyén a Szentírás literális értelmének elsődlegességét vallja. Idézzük kissé hosszabban Aquinói Tamást: „A Szentírás ugyanazon szövegének nem lehet többféle (történeti vagy szó szerinti, allegorikus, tropologikus vagy morális és anagogikus) értelme. Egy írásban ugyanis a többféle értelem zavart, illetve megtévesztést okoz, és az érvelést bizonytalanná teszi, ezért a sok kijelentésből nem születik bizonyítás, hanem hamis okoskodások keletkeznek. A Szentírásnak azonban az igazság bemutatására minden tévedés nélkül alkalmasnak kell lennie. Tehát nem lehet ugyanazon szövegeknek többféle értelme... A Szentírás szerzője Isten, akinek hatalmában áll, hogy valaminek a jelölésére ne csak szavakat alkalmazzon (amit az ember is megtehet), hanem erre alkalmazza magukat a dolgokat is. Amíg minden tudományban a szavak a jelentés hordozói, a szent tudománynak az a sajátja, hogy benne a szavak által jelölt dolgok is jelentenek valamit. A Szentírás első értelme tehát az az első jelentés, amellyel a szavak a dolgokat jelölik. Ez a történeti vagy szó szerinti értelem. Azt a jelentést pedig, amellyel a szavak által jelölt dolgok ismét más dolgokat jelölnek, szellemi értelemnek nevezzük, amely a szó szerinti értelemre alapul és feltételezi azt... a szó szerinti értelem fejezi ki a szerző szándékát, a Szentírás szerzője pedig Isten... semmi zavar nem keletkezik a Szentírásban, hiszen valamennyi értelem az egy szó szerinti értelemre alapul. Egyedül ebből indulhat ki az érvelés – és nem az allegorikus értelemről... Ezáltal mégsem vész el semmi sem a Szentírásból, mivel a szellemi értelem semmi olyan hitigazságot nem tartalmaz, amelyet a Szentírás másutt, szó szerinti értelemben, világosan ne közölne... a három értelem (a történeti, aitiológiai és analóg) az egy szó szerinti értelemhez tartozik... a Szentírás szó szerinti értelmében sohasem lehet tévedés.”⁵³⁹

Childs nem véletlenül hangsúlyozza, hogy a literális értelmet előtérbe helyező bibliatudományt joggal lehetett mindig is a legerősebbnek tekinteni, s miként a reformáció idején (tehát a héber Bibliához való visszafordulás időszakában) a betű és a lélek nem vált ketté, hanem újra egyesült egy literális és egy spirituális jelentésben, ugyanúgy a XVIII.

⁵³⁹ Aquinói Tamás: *Summa theologiae*, I.I.10. Budapest: 1994. Fordította: Tudós-Takács János

század modern kritikai gondolkodása is újra a szöveg literális jelentése felé fordult.⁵⁴⁰ A reformációt megelőző évszázadokban azonban a kereszténység a szükséges gyázmunkát, a szeretett tárgy (a héber) elvesztése fölött érzett fájdalom „kihordását” nem végezte el, s a halotti tort inkább derús agapéra cserélte fel.

Pedig a héber nélkül aligha lehet meglenni. Hilarius már a IV. században⁵⁴¹ és Sevillei Isidorus a VI-VII. század fordulóján tájékozott egyértelművé tenni, hogy a héber is szent nyelv, hiszen a keresztfa feliratát három nyelven készítették el: „Feje fölé görög, latin és héber nyelvű feliratot tettek: Ez a zsidók királya.” (*Lukács* 23,38; *János* 19,20),⁵⁴² s hasonló érveléssel szintén ugyanezt az álláspontot ismétli meg a későbbiekben, a XII-XIII. század során egyebek mellett Hugo de Sancto Victore,⁵⁴³ Vincent de Beauvais,⁵⁴⁴ és Konrad von Mure.⁵⁴⁵ A keresztfa három nyelvű felirata a mediterrán világ görög nyelvén, a római birodalom latin nyelvén, s a szentföldi zsidóság héber nyelvén az eredeti pilátusi szándékon túlmenően a kereszténység számára Jézus királyságának egyetemességét kifejező theologumenonná nőtte ki magát, amit csak megerősít a maga befejezettségével a görög szöveg „ontósz esztin” alakja.⁵⁴⁶ S ha a görög nyelv a legvilágosabb, fogalmilag a legstrukturáltabban felépített a három közül, a latin a legfenségesebb, s mint ilyen uralkodói, a héber – mint Isten törvényének hordozója – a legnemesebb⁵⁴⁷, amely az égi és a földi szférák közötti mediátorként a „teológia legelső alapjait”⁵⁴⁸ közvetítette az emberek számára. Így a

⁵⁴⁰ B. Childs: „The Sensus literalis of Scripture: An Ancient and Modern Problem”, in: *Beiträge zur Alttestamentliche Theologie* (szerk. H. Donner), Göttingen: 1976. 88-99. Magyarul: „A Biblia szó szerinti értelmezése régen és ma”, in: *Protestáns Szemle*, 1993/3. 210-220.

⁵⁴¹ Hilarius: *Tractatus de Psalmo XV*. MPL 9. 891.

⁵⁴² Vö. Isidorus: *Etymologiarum*, IX,1,3. MPL 82. 326.

⁵⁴³ Vö. Hugo de Sancto Victore: *De grammatica*, (ed. J. Leclercq), in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge, 14. (1945), 269. Hugo de Sancto Victore-ről I. M. Grabmann: *Die Geschichte der scholastischen Methode*. II. Berlin: 1988. 229-323; H. de Lubac: *Exégèse Médiévale*. im. II/1. 287-359.

⁵⁴⁴ Vö. Vincent de Beauvais: *Speculum doctrinale*, I,44. (ed. de Douai), 1624. 32. Vincent de Beauvais-ről: J. B. Bourgeat: *Études sur Vincent de Beauvais, théologien, philosophe, encyclopédiste*. Paris: 1856; E. Boutaric: *Vincent de Beauvais et la connaissance de l'antiquité classique au treizième siècle*. Paris: 1875.

⁵⁴⁵ Konrad von Mure: *Ars prosandi*, idézi: A. Borst: *Der Turmbau von Babel, Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*. II/2. Stuttgart: 1957-1958. 800.

⁵⁴⁶ „Οντός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων,, (Lk 23,38)

⁵⁴⁷ Vö. Isidorus: *Etymologiarum*, IX,1,1. MPL 82. 325.

⁵⁴⁸ *Ysagoge in theologiam* (ed. A. Landgraf), in: *Écrits théologiques de l'école d'Abélard*, Louvain: 1934. 128.

hébert nemcsak „valamennyi nyelv anyjaként”⁵⁴⁹ tisztelték, hanem – Rupertus Tuitiensis nyomán – egyúttal „a Szentírás anyjaként”⁵⁵⁰ is.

Héberül tudni kell (kellene), s ezt a kereszténység is világosan érzékelte. Természetesen nem a filológiai pontosság és hiteleség, s nem a szövegkezelés technikai kérdései voltak azok, amelyek nyomasztólag és inspirálólag hatottak volna a keresztény értelmiségre. A nyelv ignorálása a zsidó-keresztény kontroverziákban mindenképpen számottevő hátrányt jelentett, s a Szentírás keresztény exegézise kedvezőtlen pozícióba került a zsidó írásértelmezéshez képest. Ez pedig – egyebek mellett – a missziós munkálatokban láthatta kárát, illetve jelentősen hozzájárulhatott ahhoz a félelemhez, hogy a zsidók idővel akár még a keresztény hívek egy részét is elhódíthatják. Nem véletlenül figyelmeztet Amulo a zsidók ellen írott, meglehetősen alpári hangot megütő munkájának egyik helyén arra a veszélyre, amit a keresztény papoknál jobban és felkészültebben tanító rabbik, zsidó tudósok jelentenek, hiszen sokszor előfordul, hogy még a keresztények is szívesebben hallgatják őket, s ennek gyakorta az a vége, hogy Krisztus hívei a zsidókkal együtt ülik meg a szombatot.⁵⁵¹ Ugyanakkor a szent, az isteni nyelvből való önkirekesztettség állapota meglehetősen furcsa, teológiaiilag legalábbis nehezen indokolható helyzetet eredményezett. Keresztény körökben egyenesen presztízskérdéssé vált tehát, hogy ki tud héberül, ki az, aki képes elboldogulni az Úr által kinyilatkoztatott Biblia „eredeti” szövegével és nyelvezetével. Bizarr, hovatovább groteszk helyzetek adódtak, melyeknek során egy-egy keresztény exegéta azon eltökélt erőfeszítésein álmélkodhatunk, ahogy az illető azt a látszatot kívánja kelteni, mintha ismerné a Szentírás nyelvét, ám a kényszeredett demonstrációkról rendre lehull a lepel. Sok keresztény exegéta hetvenkedik rabbinikus ismereteivel s héber nyelvtudásával, de ezek szinte kivétel nélkül másodkézből való ismeretanyag felhasználását jelentették. Így például Alcuin, aki büszkén vallja, hogy tudását és információit zsidó bölcsektől szerezte, holott azokat kivétel nélkül Jeromos különböző munkáiból merítette.⁵⁵² Radbertus Paschasius önelégülten

⁵⁴⁹ Honorius Augustodunensis: *Gemma animae*, 3,95. MPL 172. 667.

⁵⁵⁰ Rupertus Tuitiensis: *In Exodum commentariorum*, I,9. MPL 167. 576. Rupertus Tuitiensisről: H. de Lubac: *Exégèse Médiévale*. im. II/1. 219-238.

⁵⁵¹ Amulo: *Liber contra Judaeos*, 42. MPL 116. 170.

⁵⁵² „A zsidók így magyarázzák” vagy „a zsidók szerint” kezdetű mondatok bővelkednek Alcuinnál: *Interrogationes. et responsiones in Genesim*, 164, 202, 274. MPL 100. 536; 544; 557; *Commentaria super Ecclesiasten* I,1. MPL 100. 670.

hivatkozik mindarra, amit a legutóbbi alkalommal tanult a zsidóktól⁵⁵³, ám – tegyük hozzá – értelmezései nyomán elgondolkodhatunk azon, hogy voltaképpen mit is tanulhatott a derék bencés. Egy azonban bizonyos: ha tanult is valamit, azt semmiképpen sem tudós zsidóktól sajátította el. Azon a buzgó naivitáson meg már csak mosolyogni lehet, ahogy Szent Amandus életének dalnoka veretes poémájában a szent héber nyelvismeretéről szólva s azt mintegy bizonyítandó, lelkesen énekli meg, hogy Amandus gyakran használta az „ámen” szavát.⁵⁵⁴

Ámde – a közvetlen nyelvi összefüggések szempontjából – az igazán sarkalatos kérdés a keresztény gondolkodáson belül nem a zsidóságtól megörökölt (s kissé felelőtlenül elherdált) héber nyelvre vonatkozott, hanem a zsidóságot megelőző „metanyelvre”, a kinyilatkoztatás nyelvére, azaz arra, hogy milyen nyelven hangozhatott el az első isteni ige, a „Fiat lux”. Sokan tették fel ezt a kérdést, noha – miként ugyanezen a dilemmán elmerengve már Sevillai Isidorus is jelezte – meglehetősen nehéz erre megadni a feleletet⁵⁵⁵, holott a probléma komoly filozófiai és teológiai következményeket involvált. Mert ha az isteni bölcsességet a kinyilatkoztatás során valóban a héber nyelv közvetítette, akkor Roger Bacon meglehetősen sarkítottnak tűnő álláspontját a középkori teológiai gondolkodás semmi esetre sem hagyhatta figyelmen kívül: a teljes filozófia, valamennyi tudomány, egyáltalán, minden emberi tudás héber nyelven, a bibliai héber iratok közvetítésével fejeződött ki, s az egyiptomiak, a görögök vagy a perzsák becses és jelentős számú ismeretei semmi egyebek, mint pusztá átdolgozások, amelyek mind a héber eredeti forrásokra vezethetők vissza.⁵⁵⁶

A héber nyelv a kezdetek nyelve, Bábel „előtti”, tehát nemcsak a legelső az összes többi nyelv sorában, hanem egyúttal az a nyelv, amely romlatlan és teljes, s amely még a *confusio linguarum* után is képes volt a maga tökéletességében fennmaradni. A bibliai Bábel tornyának elbeszélését kommentáló középkori exegéták legtöbbje ezt a tényt emeli ki⁵⁵⁷, miként Dante is ennek ad hangot *De vulgari eloquentia* c. munkájában, amelynek egy helyén arról beszél, hogy az Isten a teremtéskor az ember lelkével együtt bizonyos szólásformát is

⁵⁵³ Radbertus Paschasius: *Expositio in Matthaum*. 2,1; 6,12; 12,27. MPL 120. 116; 477; 957.

⁵⁵⁴ Milo Monachus S. Amandi: *Sancti Amandi vita metrica* 1,5. MPL 121. 933.

⁵⁵⁵ Sevillai Isidorus: *Etymologiarum* IX,1,11, MPL 82. 327. „Cujusmodi autem lingua locutus est Deus in principio mundi cum diceret Fiat lux invenire difficile est.”

⁵⁵⁶ Roger Bacon: *Opus tertium*, X., in: *Opera quaedam hactenus inedita* (ed. J. S. Brewer), London: 1859. 32. (Rerum Britannicarum medii aevi Scriptores, 15.) lásd ehhez még: S. A. Hirsch: „Early English Hebraists: Roger Bacon and his Predecessors”, in: *Jewish Quarterly Review* 12. (1899-1900), 34-88.; Uő: „Roger Bacon and Philology”, in: *Roger Bacon Essays* (ed. A. G. Little), Oxford: 1914. 101-151.

⁵⁵⁷ L. ehhez: A. Borst: *Der Turmbau Babel*. IV. Stuttgart: 1963-1964.

megteremtett: „Ezzel a formával élt volna minden beszélőnek nyelve, ha az emberi nagyratörés bűne meg nem zavarta volna azt... A beszédnek e formájával szólott Ádám, és e formával szólottak minden utódai Bábel tornyának építéséig, mely a megzavarodás tornyának értelmezhető. A beszédnek e formáját örökölték Heber fiai, kiket erről neveztek hébereknek. És csupán ezek használatában maradt meg e zűrzavar után, hogy a mi Megváltónk, ki közülük volt származandó embersége szerint, ne a megzavarodás, a gyalázat és a szégyenkezés, hanem a kegyelem nyelvét használja. A héber nyelv volt tehát az, amelyet az első szőlőnek ajkai megalkottak.”⁵⁵⁸ S ha a héber volt az, amelyet egykor az Éden kertjében beszéltek, akkor csakis ez lehet az, amelyet majdan az égi Jeruzsálemben fognak beszélni. Hiszen az sem véletlen, hogy a liturgia legfontosabb szavait, az áment és a halleluját – miként a hozsannát – „noha le lehetett volna fordítani ezeket, ámde bizonyos szentebb hatalomra való tekintettel meghagytuk a maguk régi formájában”⁵⁵⁹ – a fordítók azért nem merték görögre vagy latinra átültetni, mert az angyalok is héber nyelven zengték valamennyit a dalukban.⁵⁶⁰

A héber tehát az első, s mint Istentől kapott nyelv, az „anyanyelv”⁵⁶¹, egyúttal maga a természetes nyelv, a „tökéletes nyelv”⁵⁶², amelyen még természet adta körülmények között is képes megszólalni az ember. Ez az emberi lélek és gondolkodás eredeti kommunikációs formája, s ha egy gyermeket kiszakítanánk a közösségi kötelékekből, akár egy lakatlan szigeten egyedül élve is ezen a nyelven szólalna meg. Egy XII. századi filozófiai értekezés pontosan erről a meggyőződésről tájékoztatja olvasóit: „Három alapvető nyelv létezik: a héber, a görög, a latin. A legtekintélyesebb a héber, mivel ez volt az első, mivel egyedül ez maradt fenn a nyelvek összezavarása után, s mivel ez az egyetlen, amelyen természetes módon tudja kifejezni magát egy gyermek, anélkül, hogy bármilyen oktatásban lett volna része.”⁵⁶³ A jó vadember mítoszának korai gyökerei bukkannak fel éppen a „civilizáción

⁵⁵⁸ Dante: „A nép nyelvén való ékesszólásról”, I,6. in: *Dante Alighieri összes művei*. Budapest: 1965. 355. Fordította: Mezey László. L. ehhez: H. Rheinfelder: „Dante und die hebraische Sprache”, in: *Judentum im Mittelalter* (ed. P. Wilpert - W. P. Eckert), Berlin: 1966. (Miscellanea Mediaevalia 4.), 442-457.

⁵⁵⁹ Augustinus: *De doctrina christiana II,11,16*. MPL 34. 42. Isidorus ugyanezt ismétli meg: vö. *Etymologiarum* 6,19,20. MPL 82. 253.

⁵⁶⁰ Rabanus Maurus: *De Laudibus sanctae crucis libri duo*, 2,22. MPL 107. 287.

⁵⁶¹ Jeromos: *Liber Sophoniae prophetae, III*. MPL 28. 1059.

⁵⁶² Rabanus Maurus: *De clericorum Institutione*, 3,3. MPL 107. 380.

⁵⁶³ „Tractatus quidam de philosophia et partibus eius” (ed.: G. Dahan), in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen Âge* 49. (1982), 189.

túli” természetes – azaz isteni – állapotok hangsúlyozásával⁵⁶⁴, amely a nyelv közegében is egyértelművé teszi a barbár versus civilizált fogalmak ellentétbe állításának teológiai képtelenségét (noha a nagy felfedezéseket követően a szembeállítás sokszor éppen teológiai-metafizikai alapokra helyeződött), hiszen az emberi szellemben minden körülmények között benne rejlik az Istentől kapott nyelv szerkezetének lenyomata, „képe és hasonlatossága”.⁵⁶⁵ A „böcálménú kidmúténú” („Alkossunk embert képünkre és hasonlatosságunkra”) bibliai verséből a celem (kép) és a dömút (hasonlóság) a bibliai antropológia alapvető sugallatának megfelelően a nyelvi adomány vonatkozásában is pontosan kifejezésre juttatja az Istentől kapott képességnek és az ember általi felhasználásának, az eredeti, tehát „önmagával azonosnak” illetve az eredetitől különböző, ám ahhoz hasonló „másságnak” a kettősségét. John of Salisbury mindezekkel teljes összhangban állítja azt, hogy a héber olyan nyelv,

⁵⁶⁴ A nyelvi robinzonádok elméletének hosszú történetéből – ám éppen a fentiekben tárgyalt történelmi időszakban – kuriozitásában is kiemelkedik a wittgensteini „a nyelv mint a filozófiai vizsgálat tárgya” szellemének különös anticipációja, II. Frigyes német-római császár empirikus kutatói munkásságában. Miként arról Salimbene da Parma *Krónikájában* beszámolt, II. Frigyes rendkívüli filozófiai és természettudományos érdeklődését és kíváncsiságát kielégítendő „ki akarta próbálni, milyen nyelvük lenne azoknak a gyermekeknek, akik a serdülőkorig jutva sohasem tudtak senkivel beszélni. Ezért azt rendelte a dajkáknak, hogy adjanak tejet a csecsemőknek..., de megtiltotta, hogy szóljanak hozzájuk. Ugyanis tudni akarta, vajon a héber nyelvet beszélke-e, amely az első volt, vagy a görögöt, vagy a latint, vagy az arabot; avagy mindig saját szüleik nyelvét beszélke-e, akiktől születtek. De hiába fáradozott, mert a gyermekek vagy csecsemők mind meghaltak.” Idézi: U. Eco: *A tökéletes nyelv keresése*. im. 15. A XVII-XVIII. század folyamán egyre több olyan munka lát napvilágot, amely az ember természeti állapotának leírása mellett a hébernek mint természetes nyelvnek a bemutatására vállalkozik, azt hangoztatva, hogy a héber az ember antropológiai és fiziológiai adottságainak (hangképző szervek elhelyezkedése, működése stb.) leginkább megfelelő nyelv. Ilyen – egyebek mellett – Mercurius van Helmont munkája a XVII. század második feléből, az *Alphabeti veri naturalis Hebraici brevissima delineatio*. Vö: U. Eco: im. 89.

⁵⁶⁵ Herder a későbbiekben nevezetes nyelvelméletének egy helyén éppen ezt az isteni „lenyomatot” fogja cáfolni annak érdekében, hogy kimutassa: a nyelv esetében „emberi dologról van szó”, „a nyelv egész építésmódja ... az emberi szellem kibontakozásának a módja”, s „a nyelv isteni eredete nem magyaráz meg semmit sem, és nem is lehet megmagyarázni belőle semmit sem...” J. G. Herder: „Értekezés a nyelv eredetéről”, in: *Értekezések, levelek*. Budapest: 1983. 231. Fordította: Rajnai László

amelyet az ember természettől fogva beszél (natura docente)⁵⁶⁶, s Roger Bacon az elmondottak alapján nyilatkozik a héberről mint univerzalisztikus és eredeti nyelvről.⁵⁶⁷

Persze a középkori keresztény szerzők között akadtak olyanok is, akik a héber nyelv helyzetéről és szerepéről bölcselkedve nyelvelméleti megfontolásaikat kevésbé a Biblia antropológiai üzenetének metszetében, inkább más jellegű antropológiai és teológiai elmélkedések fókuszában helyezték el. Ezek a gondolkodók a XII-XIV. században fel-felbukkanó teológiai antijudaizmus mentén alakították ki álláspontjukat a héber nyelvet illetően. Amiként a kereszténység túlhaladta a zsidóságot, s a „régí” törvényt és az immár idejétmúlt régi törvény népét új törvénnyel s Krisztus új népével cserélte fel, akként lépett a héber nyelv helyébe a görög és a latin. Ezzel együtt semmiképpen sem tekinthető tipikusnak Ralph Niger kuriozitásában is elborzasztó agyszüleménye, amely a nap járásával való ellentétes írás- és olvasásmóddal mint egyértelmű és megfellebbezhetetlen bizonyítékkal kívánta lerántani a leplet „a nap igazságával dacoló” zsidóságról, akik ráadásul maguknak is ártanak, hiszen körmükkel is ellentétesen róják a sorokat.⁵⁶⁸ Szerencsére az effajta érvelés nem volt gyakori, még akkor sem, ha a zsidósággal szembeni teológiai előítéletek olykor a héber nyelvvel szembeni elfogultságokban (is) hangot kaptak. Azt persze aligha tudjuk már kideríteni, hogy Bonaventura milyen egzakt összehasonlító fonológiai vizsgálatok nyomán alakította ki ama szilárd meggyőződését, miszerint a görög alkalmasabb nyelv az ékesszólásra, mint a héber.⁵⁶⁹

A héber nyelv tökéletességének legdöntőbb bizonyítéka az, hogy az alef-bét huszonkét betűje adja az emberi gondolkodás teljes és hiánytalan építményét, másrészt ennek az építménynek a csodája, hogy képes kifejezni az isteni dolgokat.⁵⁷⁰ Az első és eredeti nyelv betűi mint az isteni beszéd (dibbur elohi) alkotó elemei sajátos kombinációjuk révén hozzák létre a világ egészét – „Mózes fölment a hegyre, és találkozott a Szenttel, áldassék, aki ott ült,

⁵⁶⁶ Ioannis Saresberiensis episcopi carnotensis *Metalogicon Libri III. I,8.* (ed. C. C. J. Webb), Oxford: 1929. John of Salisbury-ről I. C. C. J. Webb: *John of Salisbury*. London: 1932; H. Liebeschütz: *Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*. London: 1980.

⁵⁶⁷ S. A. Hirsch: *Early English Hebraists: Roger Bacon and his Predecessors*. im.

⁵⁶⁸ I. A. Saltman: „Supplementary Notes on the Works of Ralph Niger”, in: *Bar-Ilan Studies in History* (ed. P. Artzi), Raman-Gan: 1978. 103-113.

⁵⁶⁹ Bonaventura: „In Sapientiam”, in: *Opera omnia*, 6., 1893. 109.

⁵⁷⁰ Rupertus Tuitiensis: *De victoria Verbi Dei*, 3,25. MPL 169. 1289-1290.

s aki koronákat font a betűk fölé”⁵⁷¹ –, miként maga a teremtés is a hang, a beszéd aktusa volt: „Alakot nem láttatok, csak hangot hallottatok” (*Deuteronomium* 4,12), s „JHWH szavára lettek az eget” (*Zsoltárok könyve* 33,6). A zsidó misztika, a kabbala éppen a betűk kombinációja mögött megbúvó „nyelv mögöttit” kutatja, azt, amit Becaleel, a szövetség sátrának készítője (*Exodus* 31,2) ismert, hiszen „tudta, hogyan kell összerakni a betűket, amelyekből megteremtették az eget és a földet.”⁵⁷² Az istenképmásúság hordozójaként az ember ezt a teremtő erejű isteni nyelvet kapta meg örökségül, s ennek révén alakította ki beszédének és gondolkodásának teljes szerkezetét. A középkori keresztény gondolkodáson belül szintén – miként már Danténál, úgy másoknál is hasonlóképp – különös jelentőséget kap az a tény, hogy Ádámtól a gögős vállalkozásig, a Babel tornyának építéséig az egész emberi nem ezen a nyelven beszélt⁵⁷³, s az emberi bűn, majd az ezt követő isteni büntetés sem szüntette meg a héber nyelvet: az Úr adományát Héber háza örökítette tovább a zsidók ősatyja, Ábrahám számára.⁵⁷⁴ Noha Szent Ágoston – anélkül, hogy a nyelv egyedülálló isteni természetét hangsúlyozta volna – ugyanezt a tényt emeli ki a *De civitate Dei* egy helyén: „a hébereket róla [Héber] nevezték el hebraeusoknak...Kétségtelenül igaz az, hogy Héberről hebraeusoknak nevezték őket, s azután egy betű elhagyásával hebraeusoknak. Ez a nyelv kizárólag csak azé az Izrael népe volt, melynek szentjeiben ott zarándokolt Isten városa, s amelynek egyetemességére pedig titokzatosan rávetette az árnyékát.”⁵⁷⁵

A középkori zsidó misztika értelmezése szerint a nyelv és annak alkotóelemei megelőztek minden létezőt, hiszen ezek voltak a hordozói az isteni gondolatnak és bölcsességnek: a betűk „kétezer évvel a világ teremtése előtt el voltak rejtve, és a Szent, áldassék, nézte azokat és gyönyörködött bennük.”⁵⁷⁶ Ám az univerzália-vitán edződött középkori skolasztikus bölcsélet számára éppen a fogalmi gondolkodás egyetemes jellegéből következően nem lehetett mindegy, hogy a nyelv vajon megegyezésen és megállapodáson alapuló járulék, akcidencia, s mint ilyen a dolgok „után” jött létre (post rem), avagy a teremtett lények és dolgok belső természetét, lényegét kifejező preegzisztens (universalia ante rem), amely ennél fogva egyszerre idea és forma. Nem véletlenül merülhetett fel a bibliai

⁵⁷¹ *Menahot* 29b

⁵⁷² *Berakhot* 55a

⁵⁷³ Beda Venerabilis: *De linguis gentium*, MPL 90. 1179.

⁵⁷⁴ Beda Venerabilis: *Hexaemeron* 3. MPL 91. 115-134.

⁵⁷⁵ Augustinus: *De civitate Dei*, XVI,3,2. MPL 41. 481.

⁵⁷⁶ *Zóhár I*, 2b

exegézis során az a kérdés, hogy Ádám vajon milyen rend szerint adta a neveket az állatoknak: a névadás teljesen önkényes módján, a betű- és hangalak tetszőleges megválasztásával, amely semmilyen különösebb megindokolást nem igényelt, avagy követve az állatok természetét s tulajdonságait, amely viszont már az elnevezett létező belső lényegéből következett, s amelynek alapján nem is adhatott volna semmilyen más elnevezést.

A XII. századtól a kereszténység növekvő érdeklődéssel fordul a zsidóság múltja, bibliai hagyományai, kultúrája, bölcslete és szent nyelve felé (a Szentföld iránti határozott érdeklődésről most ne beszéljünk), s a választott nép tanulmányozása egyes keresztény teológusok számára mondhatni divatjelenséggé válik.⁵⁷⁷ A pogány szerzők zsidókról szóló tudósításai éppúgy az érdeklődés homlokterébe kerülnek, mint Josephus Flavius történeti munkái (Josephus Flaviust már Jeromos felvette a *Kiváló férfiakról* írott regiszterébe⁵⁷⁸, Cassiodorus pedig egyenesen második Titus Liviusként aposztrofálta őt⁵⁷⁹, s lefordíttatta *A zsidók történetét* és az *Apión ellen* írt munkáját), amelyek a IX. századtól kezdve úgyszólván már valamennyi könyvtárban megtalálhatók.⁵⁸⁰ A héber stúdiumoknak megnő az ázsíójuk, s – miként azt Lubac hangsúlyozta – „immár megszokottá vált a héber szavak megmagyarázása, a héber szöveg kronológiájának a *Septuagintával* való összevetése, az újtestamentumi szerzők ótestamentumi citátumainak ellenőrzése, a különböző görög verziók összevetése, a jeromosi fordítás érdemeinek hangsúlyozása..., s egyes nyelvi és helyesírási problémák megvitatása.”⁵⁸¹ A héber nyelv ismerete keresztény körökben nem szűnt meg teljesen, köszönhetően Córdoba és Sevilla egyes iskoláinak, s Órigenész, Euszebiosz vagy Jeromos példája többeket is arra késztetett, hogy maguk is rabbikhoz forduljanak, akár nyelvtanulási szándékkal, akár konzultációs célokkal.

A héber nyelv felértékelődött, s egyenesen az igazi költészet nyelvévé lett, ugyanis a metrikus énekek sorából kiemelkedett a „carmen heroicum”, amelyet Mózes és Jób zengett, jóval Homéroszt megelőzően⁵⁸², Dávid volt az első himnuszköltő, Salamon alkotta meg a

⁵⁷⁷ Vö. G. Dahan: *Les intellectuels chrétiens et les Juifs au Moyen Âge*. Paris: 1990.

⁵⁷⁸ Jeromos: „De viris Illustribus”, XIII. in: *Apostoli atyák* (szerkesztette: Vanyó László), Budapest: 1980. 38-39.

⁵⁷⁹ Cassiodorus: *De institutione divinarum litterarum*, 17. MPL 70. 1133.

⁵⁸⁰1. Walafridus Strabus: *De subversione Jerusalem*, MPL 114. 966-967; Roger Bacon: *Compendium studii philosophiae* (ed. J. S. Brewer), im. 474.

⁵⁸¹ H. de Lubac: *Exégèse médiévale*. im. II. 1. 239-240.

⁵⁸² Isidorus: *Etymologiarum*, I,39,11. MPL 82. 119.

nászéneket⁵⁸³ és Jeremiás a siraloméneket.⁵⁸⁴ A héber nyelv ezenközben persze sokkal több és lényegesebb, minthogy azt az irodalmi vagy akár a filozófiai megnyilatkozások pusztá hordozójaként kezelhessék. Az *Ysagoge in theologiam* szerzője nem véletlenül ösztökéli kortársait, hogy jobban tennék, ha mielőbb belekezdenének ennek a nyelvnek a tanulmányozásába, minthogy idejüket vesztegessék regények olvasására, vagy üres és tartalmatlan filozofálgatásra.⁵⁸⁵ S persze lényeges volt – még ha kevésbé terjedt is el – Roger Bacon érve, amely – mint a fentiekben ezt már láthattuk – a hébert tekintette a bölcsesség legfontosabb nyelvének, de a legelemibb szempont mégiscsak az volt, hogy ez a nyelv a Biblia nyelve, amelynek minél pontosabb megértése, szövegének minél teljesebb elsajátítása megkövetelte a nyelvi alapismeretek megszerzését és továbbfejlesztését. Ezért is hangsúlyozza Gratianus, hogy „miként az Ószövetség megbízhatóságát a héber szövegek vizsgálatával kell ellenőrizni, akként az Újszövetséget a görög nyelvvel kezdődően.”⁵⁸⁶

De a héber nyelv ismeretét tették szükségessé azok az egyházi célok és szándékok, amelyek egyebek mellett éppen a zsidóság köreiben törekedtek missziós eredményeket felmutatni, hiszen a polémiák során, az érvek és ellenérvek csatájában – különösen abban a közegben, ahol súlyos, olykor megfellebbezhetetlen érvnek számított egy-egy bibliai szöveg értelmezése és az abból levonható következtetések megfogalmazása – aligha engedhette meg magának a kereszténység, hogy mellőzze a zsidókkal való biblikus-teológiai kommunikáció egyik legfőbb eszközét. Isten földi uralmának „kardmisszió” általi kiterjesztése mellett az un. „szómisszió” is egyre jelentősebb szerepet kapott, ámde a tudáshoz szükséges arzenál megteremtése olykor legalább akkora (de talán kevésbé látványos) szervezői feladatnak bizonyult, mint az evangélium hirdetésének, a „jó hír” terjesztésének fegyveres formája. A feladat megszervezése az egyéni kezdeményezésektől a tanítóhivatali rendelkezésekig szinte minden módon és formában érzékelhetővé vált, s erre szükség is volt, hiszen a XIII. század előtt nemigen akadt olyan keresztény bölcse, aki zsidó segítség nélkül képes lett volna eredeti héber szöveget elolvasni és értelmezni.⁵⁸⁷ Példaként megemlíthetjük Huntingdon, Lincoln egyházmegye főesperesének, kora jeles krónikásának esetét, aki közvetlenül a királytól kapott felhatalmazást, hogy igénybe vehessen zsidó segítséget egy értekezés

⁵⁸³ Radbertus Paschasius: *Expositio in psalmum, XLIV*. MPL 120. 993-1060.

⁵⁸⁴ Isidorus: *im. I,39,19*. MPL 82. 120.

⁵⁸⁵ *Ysagoge in theologiam*, *im.* 127.

⁵⁸⁶ Gratianus: *Decretum, I,9,6*, in: *Corpus iuris canonici* (ed. E. Friedberg), Graz: 1955.

⁵⁸⁷ Vö. G. Dahan: *Les intellectuels chrétiens et les Juifs au Moyen Âge*. *im.* 249.

lefordításának munkálatai során, amely mű egyébként éppen zsidók megtérítését volt hivatva szolgálni.⁵⁸⁸ Vagy említhetnénk a latin átírás gyakorlatát – főként a tanulásra szánt nyelvészeti művekben és a vitairodalomban fordulnak elő nagy számban –, ami híven jelzi, hogy az olvasásra képes keresztények számára a héber betűk ismeretlenek és megfejtethetetlenek voltak, de az említett tény egyúttal arra is rámutat, hogy azon keveseknek, akik képesek voltak héberül olvasni, milyen nehézségekkel kellett megküzdeniük például akkor, amikor olyan betűk átírására vállalkoztak, amelyek a latinban nincsenek meg: így a zajin, a chet, a cade és a sin.

Persze ne tévesszenek meg bennünket azok a latin nyelvű középkori munkák, amelyek olykor gazdagon tartalmaztak héber nyelvű utalásokat, héber betűket, szavakat vagy egyes kifejezéseket. A források legtöbbje⁵⁸⁹ valójában másodkézből való, leggyakrabban Jeromos munkáiból (pl. *Quaestiones hebraicae in Genesim*), pszeudo-Jeromostól (*Quaestiones hebraicae in libros Regum et Paralipomenon*), Szent Ágostontól, Cassiodorustól és más egyházatyáktól. De hasonlóképpen merítenek ezek a munkák egyes enciklopédikus érdeklődésű szerzők írásaiból – ilyen volt egyebek mellett Sevillai Isidorus vagy Rabanus Maurus –, akiknek bizonyos műveiben megtalálhatók a héber ábécé betűi, a hónapok héber nevei, istennevek vagy meghatározott szempontok szerint csoportosított szójegyzékek. Ám ugyanígy komoly fenntartásokkal kell közelednünk azokhoz az összeállításokhoz is, amelyek héber szavakat, bibliai kifejezéseket tartalmaztak és magyaráztak. Ilyen volt – többek között – Wilhelm Brito *Summája*⁵⁹⁰, vagy ennek rövidített, metrikus változata a *Brito Metricus*⁵⁹¹, amelyek számos tulajdonnevet, főleg személy- és helyneveket tartalmaznak, felsorolják a liturgiában megőrzött héber szavakat (halleluja, ámen, hozsanna), a mértékegységeket (bat, kab, éfa, hómer, hin stb.), néhány bibliai fogalmat (korbán - áldozat, *Máté* 7,11; efod - a főpapi öltözék része, *Exodus* 25,7; maranatha - Urunk, jöjj, Urunk eljött, *1 korinthusziakhoz* 16,22; mammon - gazdagság, *Máté* 6,24), továbbá megadják egyes bibliai nevek helyes kiejtési módját (Dalida helyett Dalilát, Nabugodonosor helyett Nabuchodonosort kell

⁵⁸⁸ J. C. Russell: „The Preferments and *Adiutores* of Robert Grosseteste”, in: *Harvard Theological Review* 26 (1933), 170.

⁵⁸⁹ Ezeket a forrásokat gyűjtötte össze M. Thiel: „Grundlagen und Gestalt der Hebräischkenntnisse des frühen Mittelalters”, in: *Studi medievali* 10/3 (1969), 3-212.

⁵⁹⁰ *Summa Britonis sive Guillelmi Britonis Expositiones vocabulorum Biblie* (ed. L. W. Daly - B. A. Daly), Padova: 1975.

⁵⁹¹ *Brito Metricus: a Mediaeval Verse Treatise on Greek and Hebrew Words* (ed. L. W. Daly), Philadelphia: 1968.

mondani). Érdekesség, hogy a *Brito Metricus* a Tetragrammról pontosan, a zsidó hagyománynak megfelelően számol be: „Írd, hogy jód és hé, utána vav és megint hé, de ne így olvasd, ahogy írod, s ez kimondva a megengedett Adonáj szót jelöli.”⁵⁹² S noha Wilhelm Brito ismeri a héber grammatika néhány elemét (pl. a többes számot helyesen használja: melek - malakim, kerub - kerubim stb.), de az elmondottak ellenére sem lehet őt képzett hebraistának tekinteni, csupán derék, érdeklődő értelmiséginek, aki szinte válogatás és mindenfajta megfontolás nélkül, a legkülönbélebb forrásokból gazdagon merítve jutott hozzá egynémely alapismerethez. De említhetnénk azokat a szószedeket is, melyeket egy-egy kompilátor állított össze, s amelyek a héber nevek magyarázatára tettek – több-kevesebb sikerrel – kísérletet (pl. az Étienne Langtonnak tulajdonított *Aaz apprehendens*, az *Aaron mons fortitudinis* vagy az *Assur a quo dominati* stb.), ámde ezek legtöbbje nem volt lényegesen más, mint a jeromosi hagyomány sokszor szolgai ismétlése vagy a már ismert (vagy félreértett) értelmezések reprodukciója: ezeknek a kompilációknak a valóságos tudományos hozadéka rendkívül csekély volt (ha egyáltalán lehet ilyenről beszélni), ámde a középkori keresztény exegézisre – hibás értelmezéseikkel együtt is – kimutatható hatást gyakoroltak.

A szigorúan vett héber nyelvtani munkák sorából átfogó jellegével és igényességével jelentőségében kiemelkedik Heinrich von Langenstein *De ideomate hebraico* c. 1388-ban készített műve⁵⁹³, amelynek elkészítését – bevallottan – szintén teológiai okok motiválták. A mássalhangzók és magánhangzók rendszerével, az átírási és kiejtési problémákkal⁵⁹⁴, a számokkal és a zsidók által használt eltérő írásmódokkal („textualis et notularis” – kvadrát-írás és kurzív) foglalkozó szakmunkához írott bevezetőjében a héber tudás adta magabiztosság és a zsidósággal szembeni mit sem változó előítéletesség mondatja a szerzővel, hogy szükséges a héber nyelv ismerete, hiszen csak ennek segítségével lehet korrigálni azokat a bibliai részeket, amelyeket a zsidók hitetlenségükben összezavartak.

XIII. századtól kezdve a nyelvek tanulásának szükségessége mint a missziós feladatok sikeres teljesítésének egyik feltétele már általánosan elfogadottá vált. Humbertus de Romanis domonkos generális 1255-ben határozottan annak adott hangot, hogy a nyelvekben való

⁵⁹² *Brito Metricus*, im. 3.

⁵⁹³ B. Walde: *Christliche Hebraisten Deutschlands am Ausgang des Mittelalters*. Münster: 1916. (Walde több eredeti forrást is közöl munkájában.)

⁵⁹⁴ A mássalhangzók és a magánhangzók kiejtésére vonatkozó javaslatokból kiderül, hogy az askenázi kiejtés Németországban már meggyökeresedett (pl. chet és kaf, illetve alef és ajin azonossága stb.).

járatlanság és tudatlanság igen nagy akadály Jézus Krisztus nevének terjesztésében a „hitetlen zsidók”, az álprófétáktól félrevezetett szaracénok, a bálványimádó pogányok és minden egyéb nemzet között.⁵⁹⁵ A *De officio ordinis* c. munkájában újra visszatér a nyelvtanulás szükségességére, és éppen a sikeres térítői fellépés érdekében szólítja fel nyelvtanulásra az erre alkalmas „testvéreket, akik hajlandók nekilátni szorgosan tanulni az arab, a héber és a barbár nyelveket az erre speciálisan kijelölt helyeken.”⁵⁹⁶ Raymundus Lullus, aki jó arabistának számított, ámde a héber nyelvben aligha volt járatos⁵⁹⁷, több ízben is kifejtette, hogy a térítési tevékenység során mennyire fontos és elkerülhetetlen a nyelvek ismerete, különösen az arabé és a héberé. Az ő eltökélt fellépése következtében fogadta el az 1311-1312-ben összehívott Vienne-i Zsinat azt a határozatot (*Inter sollicitudines*), amely a nyelvek oktatásának szükségességét mondta ki. V. Kelemen pápa a hitetlenek között végzett misszió fontosságára hívta fel a figyelmet, s hangoztatta, hogy az isteni üzenet továbbadása hiú ábránd anélkül, hogy a keresztény hitelesítés által célba vett népek nyelvét ne ismernék az üzenet közvetítői: „Azért hát, hogy eme népek nyelveiben kellő jártasságra tegyünk szert, eredményes oktatási módszert kell kidolgoznunk, és a szent szinódus támogatásával a fenti nyelvek iskoláit kell megalapítanunk, Párizsban, Bolognában és Salamancában, úgy ítélve, hogy ezen helyek mindegyike a keresztény emberek kedvére lesz, ahol megfelelő tudást szerezhetnek a héber nyelvből, az arabból és a kaldeusból. Nyelvenként két-két tudós lesz a felelőse ennek az oktatásnak, akik az illető nyelvek könyveit fordítják latinra, s akik nagy gonddal oktatnak és adják tovább képességeiket, azért, hogy a hallgatók elsajátítván eme nyelveket, Isten segedelmével elvigyék a hit várva várt gyümölcsét a hitetlenek közé.”⁵⁹⁸

Mindenesetre a fokozatosan intézményesülő héber nyelvoktatás – szerencsére – nem vette túlságosan komolyan Roger Bacon felettébb nagyvonalú, ámde kissé elhamarkodott megjegyzését, miszerint ugyan harminc esztendő szükséges a héber nyelv teljes elsajátításához, ámde már három nap is elegendő ahhoz, hogy megszerezzük azokat az ismereteket, amelyek segítségével a bibliai szöveg ellenőrizhetővé válik.⁵⁹⁹ Roger Bacon azt sem rejtette véka alá, hogy mindenütt akad olyan zsidó, aki alkalmas arra, hogy a nyelvet

⁵⁹⁵ Humbertus de Romanis: *Opera* (ed. J. J. Berthier), 2. Roma, 1889. 492-493.

⁵⁹⁶ Im. 187-188.

⁵⁹⁷ B. Altaner: „Raymundus Lullus und der Sprachkanon des Konzils von Vienne” (1312), in: *Historisches Jahrbuch* 53 (1933), 190-219.

⁵⁹⁸ Uo.

⁵⁹⁹ Roger Bacon: *Opus tertium*, im. 65.

tanítsa⁶⁰⁰, noha – miként ezt egy másik helyen megjegyzi – nincs minden zsidó annyira birtokában a nyelvnek, hogy annak nyelvtanát képes lenne továbbadni.⁶⁰¹ Ugyan ő maga is összeállított egy héber nyelvtant, ám a töredékesen fennmaradt írás a maga rendszertelenségével és a görög nyelvből vett indokolatlan analógiáival arról árulkodik, hogy szerzője, ha tudott is valamit héberül, maga sem volt képes azt tanítani.

A héber nyelv oktatásának egyik első bázisát éppen a misszionáriusi buzgalmukról nevezetes domonkosok hozták létre, erről azonban csak keveset tudunk.⁶⁰² Az 1240-1250 közötti években a párizsi kolostor alperjele, a konvertita Thibaud de Sézanne vezetésével készül el az *Extractiones de Talmut* kézírata, amely – feltételezhetően – egy, a hallgatóknak szánt talmudi bevezető kívánt lenni. Tudunk a Raimund de Peñafort alapította studia linguarumról (a tunisi 1250 után működött), s ismert az 1291-es estellai provinciális zsinat határozata, amely szentesítette a barcelonai studium hebraicum létrehozását, melynek kinevezett lektora a kor egyik képzett hebraistája, Raimundus Martini volt. 1291-ben a palenciai káptalan generálisa ad engedélyt egy kolostor számára studium hebraicum et arabicum létrehozására, s ennek számára kér az 1302-es saragossai helyi zsinat a tartományfőnököktől önkénteseket, akik részt vesznek az oktatásban. S egészen bizonyos az is, hogy az 1300-as évek elején Párizsban a héber nyelv oktatása katedrához jutott, ugyanis XXII János pápa egy 1326-ra datált levelében pontos tájékoztatást kér Párizs püspökétől az itt folyó munkáról, a héber, a görög, az arab és az arameus nyelv oktatásáról, a hallgatók létszámáról, valamint a katedra finanszírozásáról.⁶⁰³

Azonban a héber nyelv oktatásáról, formájáról és módszeréről megbízható információ alig áll rendelkezésünkre. Ámde okkal feltételezhető, hogy míg a Spanyolországban folyó tanítás inkább a misszionáriusi célkitűzéseket szolgálta, s sokkal inkább „alkalmazott”, gyakorlati jellege volt, addig Párizsban a hebraisztika elmélyültebb, tudományos, a biblikus és teológiai ismereteket előtérbe helyező oktatási formája dominált. Mindenesetre ezek a hivatalos, pápai jóváhagyással működő, s legfőképpen a domonkos rend által támogatott

⁶⁰⁰ Roger Bacon: *Compendium philosophiae*, im. 434.

⁶⁰¹ Roger Bacon: *Opus tertium*, im. 34.

⁶⁰² A. Berthier: „Les écoles de langues fondées au XIIIe siècle par les dominicains en Espagne et en Afrique”, in: *Revue africaine* 73 (1932), 84-103; A. Cortabarría Beitia: „L’étude des langues au Moyen Âge chez les dominicains. Espagne, Orient, Raymond Martin”, in: *Mélanges de l’Institut dominicain d’études orientales* 10 (1970), 189-248.

⁶⁰³ Vö. S. Grayzel: „References to the Jews in the Correspondence of John XXII”, in: *Hebrew Union College Annual* 23/2 (1950-1951), 43-44.

stúdiumok – kiegészülve a főként zsidó konvertiták, vezette, s a jeromoszi hagyományokat tovább ápoló, a személyes érdeklődésre és kezdeményezésre építő privát kurzusokkal – eredményezték azt, hogy a XII-XIV. század folyamán már több, viszonylag jól képzett keresztény hebraista működéséről tudunk, így – egyebek mellett – Herbert of Boshamról („aki a nyugati egyház legszakavatottabb hebraistájának számított Jeromos és Pico della Mirandola valamint Johannes Reuchlin között”⁶⁰⁴), Robert Grosseteste-ről, Raimundus Martiniről és Nicolaus de Lyráról.⁶⁰⁵ S hogy még a nyelvtanulásra is mennyire igaz az, miszerint nem az iskolának, hanem az életnek tanulunk, jól példázza ezt egy bizonyos Robert of Reading nevű egykori domonkos-rendi szerzetes, akit kitűnő szónoknak tartottak, s aki olyannyira bedolgozta magát a héber nyelvbe és a zsidó hagyományba, hogy hitehagyó lett, betért a zsidóságra, körülmetéltette magát, zsidó nőt vett feleségül és nevét Haggeusra változtatta.⁶⁰⁶

A héber nyelv és a zsidó kultúra iránti érdeklődés – túl annak teológiai-tudományos hozadékán – igazából a zsidó-keresztény kapcsolatokban gyümölcsöző: a Zsinagóga és az Egyház – még ha csak igen kevesek számára –, szellemi értelemben megfért egymás mellett. Kettejük útja más irányban haladt tovább, de az út elején (és ki tudja, talán a legvégén) az egymásra vetett tekintet ismerősre lel a másikon. Ámde végtelen vándorlásuk során – mert hisz az utak ilyenek – újra meg újra összetalálkoznak. Ilyenkor nem elfordulni kell, hanem egymásra tekinteni. Az emlékezet nem burkolózhat a felejtés homályába. A hosszú peregrináció tiszta emlékképeket kíván.

A nyelv pedig megértést. Azt, hogy a jel hordozta jelentés el ne némuljon, s ne feddjen be mindent a feledés homálya. Ha leereszkedik a sötétség, és a szó elhallgat, maradhat-e még tárgya az emlékezésnek?

„Csak jel vagyunk, s mögötte semmi,
kín nélkül vagyunk, s már-már elfeledtünk
beszélni is a messzi idegenben.”

(Hölderlin: Mnemoszüné - ford.: Bernáth István)

⁶⁰⁴ R. Loewe: „Herbert of Bosham’s Commentary on Jerome’s Hebrew Psalter”, in: *Biblica* 34 (1953), 54; lásd még B. Smalley: „A Commentary on the Hebraica by Herbert of Bosham”, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 18 (1951), 29-65.

⁶⁰⁵ A legjelentősebb középkori keresztény hebraisták listáját l. B. Altaner: „Zur Kenntnis des Hebräischen im Mittelalter”, in: *Biblische Zeitschrift* 21 (1933)

⁶⁰⁶ *Florentii Wigorniensis Chronicon* (ed. B. Thorpe), London: 1849. 214.

Felhasznált szakirodalom

- A. Abécassis: *La pensée juive. Espaces de l'oubli et mémoires du temps*. Paris: 1989.
- Adamik T.: *Antik stíluselméletek Gorgiasztól Augustinusig*. Budapest: 1998.
- J. B. Agus: *Modern Philosophies of Judaism*. New York: 1941.
- J. B. Agus: *Guideposts in Modern Judaism*. New York: 1954.
- J. B. Agus: *Dialogue and Tradition. The Challenges of Contemporary Judeo-Christian Thought*. London-New York-Toronto: 1971.
- R. Albertz: *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*. I-II. Göttingen: 1992.
- T. Allan: „The Dark Age of Medieval Jewry: Persecution, Expulsion. The End of Paris Synagogue”, in: *Commentary*, 20. 1955. 228-239.
- G. W. Allport: *Az előítélet*. Budapest: 1977.
- B. Altaner: „Zur Kenntnis des Hebräischen im Mittelalter”, in: *Biblische Zeitschrift* 21 (1933).
- B. Altaner: „Raymundus Lullus und der Sprachkanon des Konzils von Vienne” (1312), in: *Historisches Jahrbuch* 53 (1933), 190-219.
- J. Alvarez: „St. Augustine and Antisemitism”, in: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Archiv für die griechisch-christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* 94. Berlin: 1966. 340-349.
- R. Anchel: „Pastoureaux, lépreux et juifs”, in: *Les Juifs de France*. Paris: 1946. 79-92.
- C. Andresen: *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*. Berlin, 1955.
- H. Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Budapest: 1992.
- J. Aronius: *Regesten zur Geschichte der Juden in frankischen und deutschen Reichen bis zum Jahre 1273*. Berlin: 1902.
- H. Arvon: *Les juifs et l'idéologie*. Paris: 1978.
- J. Assmann: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest: 1999.
- M. Avi-Yonah: *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud in den Tagen von Rom und Byzanz*, I-II., Berlin: 1962.
- Y. Baer: *A History of the Jews in Christian Spain*. II. (*From the Fourteenth Century to the Expulsion*), Philadelphia: 1966.
- L. von Baldass: *Hieronymus Bosch*. Wien: 1968.

- H. Bardtke: *Neuere Arbeiten zum Esterbuch. Eine kritische Würdigung*. Leiden: 1965-66.
- A. Bardy: „St. Jérôme et ses maîtres hébreux”, in: *Revue bénédictine* 46. (1934).
- S. W. Baron: *A Social and Religious History of the Jews*. New York: 1952.
- A. Baumstark: *Geschichte der syrischen Literatur*. Bonn: 1922.
- M. Bazes: *Jesus the Jew – The Historical Jesus*. Jerusalem: 1976.
- A. Bea: *The Church and the Jewish People*. New York: 1966.
- S. Belkin: *Essays in Traditional Jewish Thought*. New York: 1956.
- H. H. Ben Sasson: *A History of the Jewish People*. New York: 1976.
- P. Bérard: *Saint Augustin et les Juifs*. Besançon: 1913.
- A. Berthier: „Les écoles de langues fondées au XIII^e siècle par les dominicains en Espagne et en Afrique”, in: *Revue africaine* 73 (1932), 84-103.
- E. Bickermann: *Der Gott der Makkabäer*. Berlin: 1937.
- E. C. Blackmann: *Marcion and his Influence*. London: 1948.
- L. Blau: *Das altjüdische Zauberwesen*. Budapest: 1898.
- Blau Lajos: „A Biblia történeti szemlélete”, in: *Zsidók és a világkultúra*. Budapest: 1999. 77-88.
- B. Blumenkranz: *Die Judenpredigt Augustins*. Basel: 1946.
- B. Blumenkranz: „Une survie médiévale de la polémique antijuive de Saint Augustin”, in: *Revue du Moyen Âge latin* 5 (1949), 193-196.
- B. Blumenkranz: *Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*. Paris: 1960.
- J. Blumenkranz: „Anti-Jewish Polemics and Legislation in the Middle-Ages: Literary Fiction or Reality?”, in: *Journal of Jewish Studies*, 15. 1964. 125-140.
- R. Bogaert: *Les origines antiques de la banque de dépôt: Une mise au point accompagnée d’une esquisse des opérations de banque en Mésopotamie*. Leiden: 1966.
- J. Bonsirven: *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*. I-II. Paris: 1950.
- G. Bornkamm: *Jesus von Nazareth*. Stuttgart: 1956.
- A. Borst: *Der Turmbau von Babel, Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*. II/2.; IV. Stuttgart: 1957-1958; 1963-1964.

W. Bosing: *Hieronymus Bosch*. Köln – Budapest: 1993.

J. B. Bourgeat: *Études sur Vincent de Beauvais, théologien, philosophe, encyclopédiste*, Paris: 1856.

W. Bousset: *Hauptprobleme der Gnosis*. Göttingen: 1907.

Bousset -Gressmann: *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*. Tübingen: 1926.

E. Boutaric: *Vincent de Beauvais et la connaissance de l'antiquité classique au treizième siècle*. Paris: 1875.

J. W. Bowker: *The Targums and Rabbinic Literature: An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*. Cambridge – New York – Melbourne: 1969.

G. L. Bruns: „The Hermeneutics of Midrash”, in: *Midrash and Literature* (ed.: G. Hartmann - S. Budick), New Haven – London: 1986.

M. Buber: *A próféták hite*. Budapest: 1991.

M. Bulard: *Le Scorpion, symbole du peuple juif dans l'art religieux des XIVe, Xve, XVI siècles*, Paris: 1935.

R. Bultmann: *Die Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen: 1956.

R. Bultmann: *Történelem és eszkatológia*. Budapest: 1994.

R. Calimani: *The Getto of Venice*. Milano: 1988.

R. Calimani: *Storia dell'ebreo errante*. Milano: 1995.

G. Cardascia: *Les archives des Murašû, une famille d'hommes d'affaires babyloniens à l'Époque perse (455-403 av. J.-C)*. Paris: 1951.

E. Castelli: *Simboli e immagini*. Roma: 1966.

J. J. Charlesworth: *The Pseudepigrapha and Modern Research*. Missoula: 1976.

M.-D. Chenu: „L'Ancien Testament dans la théologie médiévale”, in: *La Théologie au XIIIe siècle*. Paris: 1966.

B. Childs: „The Sensus literalis of Scripture: An Ancient and Modern Problem”, in: *Beiträge zur Alttestamentliche Theologie* (ed. H. Donner), Göttingen: 1976. 88-99.

A. T. Christensen: *History of the Persian Empire (Achaemenid Period)*. Chicago: 1948.

J. Cohen: *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism*. London: 1982.

D. Cohn-Sherbok: *The Crucified Jew. Twenty Centuries of Christian Antisemitism*. London: 1992.

G. D. Cohen: „Esau as Symbol in Early Medieval Thought”, in: *Jewish Medieval and Renaissance Studies* (ed. A. Altmann), Cambridge: 1967. 19-48.

S. S. Cohon: *Judaism - A Way of Life*. Cincinnati: 1948.

R. G. Collingwood: *A történelem eszméje*. Budapest: 1987.

J. Combe: *Jérôme Bosch*. Paris: 1946.

H. Conzelmann - G. Ebeling - E. Fuchs: *Die Frage nach dem historischen Jesus*. Tübingen: 1959.

M. D. Coogan: *West Semitic Personal Names in the Murašû Documents*. Missoula: 1976.

A. Cortabarría Beitia: „L'étude des langues au Moyen Âge chez les dominicains. Espagne, Orient, Raymond Martin”, in: *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales* 10 (1970), 189-248.

P.-L. Couchoud: *Le Dieu Jésus*. Paris: 1951.

F. Crüsemann: *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*. München: 1992.

Csepeli Gy.: *Előítélet és antiszemitizmus*. Budapest: 1998.

Csorba L.: „Ghetto és gettó”, in: *Café Babel*, 1992/2.

G. Dahan: „Quelques réflexions sur l'antijudaïsme chrétien au Moyen Âge”, in: *Histoire, économie et société* 2. (1983), 355-366.

G. Dahan: *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*. Paris: 1990.

G. Dahan: *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*. Paris: 1991.

G. Dahan: „Salatin, du Miracle de Théophile de Rutebeuf”, in: *Le Moyen Âge* 83. (1977).

G. Dalman: *Die Worte Jesu*. Leipzig: 1930.

J. Daniélou: *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*. Paris: 1950.

J. Daniélou: „Qu'est-ce que la tiopologie?”, in: *L'Ancien Testament et les Chrétiens*. Paris: 1951.

J. Daniélou: *Les symboles chrétiens primitifs*. Paris: 1961.

Dante: *A nép nyelvén való ékesszólásról*, in: *Dante Alighieri összes művei*. Budapest: 1965.

J. B. Darrell: „The Theory of Signs in St. Augustine's »de doctrina christiana«”, in: *Revue des études Augustiniennes* 15. (1969), 9-49.

- D. Daube: *The New Testament and Rabbinic Judaism*. London: 1956.
- W. D. Davies: *Paul and Rabbinic Judaism*. London: 1948.
- A.-M. Denis: *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament*. Leiden: 1970.
- C. H. Dodd: *The Bible and the Greeks*. London: 1935.
- F.-J. Dölger: *Sol Salutis*. Münster: 1925.
- U. Eco: *A tökéletes nyelv keresése*. Budapest: 1998.
- I. Elbogen: *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. Frankfurt am Main: 1923.
- C. J. Elliot: *Hebrew Learning among the Fathers* (szócikk), in: *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* (ed. W. Smith - H. Wace), London, IV. 859.
- S. Enslin: *The Prophet from Nazareth*. New York: 1961.
- M. Fishbane: *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: 1985.
- D. Flusser: *Jézus*. Budapest - Jeruzsálem - New York: 1995.
- G. Fohrer: *Geschichte der israelitischen Religion*. Berlin-New York: 1969.
- G. Fohrer: *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*. Berlin-New York: 1972.
- M. Foucault: *L'Archéologie du savoir*. Paris: 1969.
- M. Foucault: *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája*. Budapest: 2000.
- M. Foucault: „A végtelenbe tartó nyelv”, in: *A fantasztikus könyvtár*. Budapest: 1998.
- M. V. Fox: *The Redaction of the Books of Esther*. Atlanta: 1991.
- W. Fraenger: *Hieronymus Bosch*. Budapest: 1982.
- M. Friedländer: *Der vorchristliche jüdische Gnostizismus*. Göttingen: 1898.
- M. Friedländer: *The Jewish Religion*. London: 1900.
- M. Friedländer: *Synagoge und Kirche in ihren Anfängen*. Berlin: 1908.
- M. Friedländer: *Die altniederländische Malerei. V. Geertgen van Haarlem und Hieronymus Bosch*. Berlin: 1927.
- Fröhlich I.: „A vízőzön-mítosz - a Biblia előtt és után”, in: *Világosság* 12. (1974), 753-757.
- N. Frye: *Kettős tükör. A Biblia és az irodalom*. Budapest: 1996.

J. Gabel: *Jobboldali és baloldali zsidóellenesség*. Budapest: 1995.

Gábor Gy.: *A bárka és utasai. Zsidóság és kereszténység, történelem és emlékezet*. Budapest: 1996.

Gábor Gy.: *A szentély és a vadak. Zsidó vallástörténeti tanulmányok*. Budapest: 2000.

Gábor Gy. – Rugási Gy. (szerk.): *A történelem árnya*. Budapest: 2004.

A. L. Gabriel: „Roger Bacon and Philology”, in: *Roger Bacon Essays* (ed. A. G. Little), Oxford: 1914. 101-151.

A. L. Gabriel: *The Educational Ideas of Vincent of Beauvais*. Oxford: 1962.

G. Garbini: *History and Ideology in Ancient Israel*. New York: 1988.

F. Gavin: *Aphraates and the Jews*. London: 1924.

G. Gerlemann: *Studien zu Esther. Stoff – Struktur – Stil – Sinn*. Neukirchen-Vluyn: 1966.

H. Gilles: „Commentaires méridionaux des prescriptions canoniques sur les juifs”, in: *Juifs et judaïsme de Languedoc. XIIIe siècle -début XIV siècle* (ed. B. Blumenkranz – M. H. Vicaire), Toulouse: 1977.

L. Ginzberg: *The Legends of the Jews*. I-VII. Philadelphia: 1909-1938.

L. Ginsberg: „Allegorical Interpretation of Scripture”, in: *On Jewish Law and Lore*. New York: 1970.

Y. Glikson: „Wandering Jew”, in: *Encyclopaedia Judaica*, 16. Jerusalem: 1971. 259-263.

M. Goldstein: *Jesus in the Jewish Tradition*. New York: 1950.

E. R. Goodenough: *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. VIII. New York: 1959. 157-165.

B. Goodnick: „The Book of Esther and its Motifs”, in: *Jewish Bible Quarterly* 25/2 (1997). 101-107.

M. Grabmann: *Die Geschichte der scholastischen Methode*. I-II. Berlin: 1988.

A. Graboïs: „Demuto ha-agadit sel Karl ha-gadol...”, in: *Le Moyen Âge* 72. (1966) 5-41.

A. Graboïs: „L'exégèse rabbinique”, in: *Le Moyen Âge et la Bible* (ed. P. Riché – G. Lobrichon), Paris: 1984.

H. Graetz: *Geschichte der Juden*. I-XI., Leipzig: 1897-1911.

S. Grayzel: „References to the Jews in the Correspondence of John XXII”, in: *Hebrew Union College Annual* 23/2 (1950-1951).

- S. Grayzel: *The Church and the Jews in the thirteenth Century*. New York: 1966.
- C. Guignebert: *Jésus*. Paris: 1933.
- C. Guignebert: *Le monde juif vers le temps de Jésus*. Paris: 1950.
- H. Gunkel: *Esther*. Tübingen: 1916.
- F. Hahn: *Christologische Hoheitstitel*. Göttingen: 1964.
- H. Hailperin: *Rashi and the Christian Scholars*. Pittsburgh: 1963.
- M. Halbwachs: *La Mémoire collective*. Paris: 1997.
- A. Harnack: *Marcion: das Evangelium vom fremden Gott*. Leipzig: 1924.
- Heller Á.: A „zsídókérdés” megoldhatatlansága. Budapest: én.
- M. Hengel: *Judentum und Hellenismus*. Tübingen: 1969.
- M. Hengel: „Juden, Griechen und Barbaren: Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit”, in: *Stuttgarter Bibelstudien* 76. (1976).
- M. Hengel: *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity*. London: 1983.
- J. G. Herder: „Értekezés a nyelv eredetéről”, in: *Értekezések, levelek*. Budapest: 1983.
- P. Herford: *Christianity in Talmud and Midrash*. London: 1903.
- P. Herford: *Judaism in the New Testament Period*. London: 1928.
- S. Herrmann: *Gesammelte Studien zur Geschichte und Theologie des Alten Testaments*. München: 1986.
- S. A. Hirsch: „Early English Hebraists: Roger Bacon and his Predecessors”, in: *Jewish Quarterly Review* 12. (1899-1900), 34-88.
- S. H. Hooke: „The Emergence of Christianity from Judaism”, in: *Judaism and Christianity. The Age of Transition*. London: 1937.
- H. Hoschander: *The Book of Esther in the Light of History*. Philadelphia: 1923.
- K. Hruby: *Juden und Judentum bei den Kirchenvätern*. Zürich: 1971.
- N. Hyldahl: „Zum Titel Peri pascha bei Meliton”, in: *Studia Theologica* 19 (1965).
- J. Isaac: *Jésus et Israël*. Paris: 1948.
- J. Isaac: *Genèse de l'antisémitisme*. Paris: 1956.

B. D. Jackson: „Semantics and Hermeneutics in St. Augustine's »De doctrina christiana«”, in: *Revue des études Augustiniennes* 14. (1968), 238-240.

L. Jacobs: *A Jewish Theology*. New York: 1973.

J. Jeremias: *Jesu Verheissung für die Völker*. Stuttgart: 1956.

J. Jeremias: *Das Problem des historischen Jesus*. Stuttgart: 1960.

P. Johnson: *Une histoire des juifs*. h.n. 1987.

R. Joly: *Christianisme et philosophie. Etudes sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle*. Bruxelles: 1973.

H. Jonas: „Az istenfogalom Auschwitz után. Zsidó gondolatok”, in: 2000, 1996. augusztus.

A. H. M. Jones: *Studies in Roman Government and Law*. Oxford: 1968.

J. Juster: *Les Juifs dans l'empire Romain, leur condition juridique, économique et sociale*. I-II. Paris: 1914.

I. Kalimi: „The Place of the Book of Esther in Judaism and Jewish Theology”, in: *Theologische Zeitschrift* 59 (2003), 193-204.

Karasszon I.: „Eszter könyvének kompozíciója és teológiája”, in: *Az Ószövetség varázsa*. Budapest: 2004.

Karády V.: „Asszimiláció és társadalmi krízis”, in: *Zsidóság, modernizáció, polgárosodás*. Budapest: 1997.

Y. Kaufmann: *The Religion of Israel*. London: 1961.

G. Kisch: *The Jews in Medieval Germany: A Study of their Legal and Social Status*. Chicago: 1949.

J. Klausner: *From Jesus to Paul*. London: 1943.

J. Klausner: *Jézus élete, tanítása és korának viszonyai a zsidó, görög és római források alapján*. Budapest: 1993.

Ch. Klein: *Theologie und Antijudaismus: Eine Studie zur deutschen theologischen Literatur der Gegenwart*. München: 1975.

A. D. Knight (ed.): *Tradition and Theology in the Old Testament*. Philadelphia: 1977.

W. Knox: *St Paul and the Church of Jerusalem*. Cambridge: 1925.

W. Knox: *St Paul and the Church of the Gentiles*. Cambridge: 1939.

- J. Knox: *Marcion and the New Testament*. Chicago: 1942.
- K. Kohler: *The Origins of the Synagogue and the Church*. New York: 1929.
- Komoróczy G.: „Bérósos és a mezopotámiai irodalom.” in: *A sumer irodalmi hagyomány*. Budapest: 1979.
- Komoróczy G.: „A kommentár mint szellemi magatartás”, in: *Bezárkózás a nemzeti hagyományba*. Budapest: 1992.
- R. Koselleck: *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*. Budapest: 1997.
- S. Krauss: *Church Fathers* (szócikk), in: *The Jewish Encyclopedia* (ed. J. Singer), New-York – London, IV. 80.
- P. Ladenze: *L'Epître de Barnabé*. Louvain: 1900.
- E. Landau: *Die dem Raume entnommenen Synonyma für Gott in der neu-hebräischen Literatur*. Zürich: 1888.
- G. L. Langmuir: „Kísérlet az antiszemitizmus definíciójára”, in: *A modern antiszemitizmus* (szerk.: Kovács András), Budapest: 1999. 62-69.
- G. La Piana: „The Church and the Jews”, in: *Historia Judaica* 11. (1949), 117-144.
- P. Lapidé - U. Luz: *A zsidó Jézus, zsidó tézisek, keresztény válaszok*. Budapest: 1994.
- B. Lazare: *L'antisémitisme. Son histoire et ses causes*. Paris: 1990.
- E. Le Blant: *La controverse des chrétiens et des Juifs aux premiers siècles de l'Eglise*. Paris: 1898.
- J. Leon: *The Jews of Ancient Rome*. Philadelphia: 1960.
- I. Levi: „Le roi juif de Narbonne et le Philomè”, in: *Revue des Études Juives* 48. (1904), 197-207.
- I. Levi: „Encore un mot sur le roi juif de Narbonne”, in: *Revue des Études Juives* 49. (1904), 147-150.
- E. Lévinas: *Nyelv és közösség*. Pécs: 1977.
- J. P. Lewis: *A study of the interpretation of Noah and the flood in Jewish and Christian Literature*. Leiden: 1968.
- S. Liebermann: *Greek in Jewish Palestine*. New York: 1942.
- S. Lieberman: *Hellenism in Jewish Palestine*. New York: 1950.
- H. Liebeschütz: *Mediaeval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*. London: 1980.

A. Lindemann: *Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion*. Tübingen: 1979.

R. Loewe: „Herbert of Bosham's Commentary on Jerome's Hebrew Psalter”, in: *Biblica* 34 (1953).

R. Loewe: „The 'Plain' Meaning of Scripture in Early Jewish Exegesis”, in: *Papers of the Institute of Jewish Studies*, London – Jerusalem: 1964. 140-185.

R. M. Loewenstein: „The Historical and Cultural Roots of Anti-Semitism”, in: *Psychoanalysis and the Social Sciences*, I. London: 1947.

R. Longenecker: *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*. Michigan: 1975.

F. Lovsky: *L'antisémitisme chrétien*. Paris: 1970.

K. Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*. Budapest: 1996.

H. de Lubac: *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*. I-IV. Paris: 1959-1964.

A. Lukyn Williams: *Adversus Judaeos, a Bird's Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*. Cambridge: 1935.

S. Luzzato: *Essay on the Jews of Venice*. Jerusalem: 1950.

J. R. Marcus: *The Jew in the Medieval World*. New York: 1972.

A. Marmorstein: *The Old Rabbinic Doctrine of God*. London: 1927.

H. I. Marrou: *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. 1958.

H.-I. Marrou: *La théologie de l'histoire*. Paris: 1968.

A. Meinhold: „Theologische Erwägungen zum Buch Esther”, *Theologische Zeitschrift* 34. (1978), 1978. 321-333.

A. Meinhold: „Die Gattung der Josephgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle I und II.”, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 87 (1975), 303-324. Uo. 88 (1978), 321-333.

A. Milano: *Storia degli ebrei in Italia*. Torino: 1992.

R. Misrahi: *Marx et la question juive*. Paris: 1972.

G. Moore: *Judaism in the first Centuries of the Christian Era*. I-III. Cambridge: 1927-1930.

C. A. Moore: „Esther Revisited Again: A Further Examination of Certain Esther Studies of the Past Ten Years”, in: *Hebrew Annual Review* 1983. 169-186.

F. Murawski: *Die Juden bei den Kirchenvätern und Skolastikern*. Berlin: 1925.

R. Neudecker: *Az egy isten sok arca*. Budapest: 1992.

W. Neumann: „Influence de Rashi et d’autres commentateurs juifs sur les *Postillae perpetuae* de Nicolas de Lyre”, in: *Revue des études juives* 26 (1893), 172-182; 27 (1893), 250-262.

J. Neusner: *A History of the Jews in Babylonia*. I-V. Leiden: 1965-1970.

E. Norden: „Josephus und Tacitus über Jesus Christus und eine messianische Prophetie.”, in: *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 16. (1913).

M. Noth: *Geschichte Israels*. Göttingen: 1986.

H. A. Oberman: *The Roots of Anti-Semitism in the Age of Renaissance and Reformation*. Philadelphia: 1984.

W. O. E. Oesterley - T. H. Robinson: *Hebrew Religion, its Origin and Development*. London: 1930.

W. O. E. Oesterley: *The Jews and Judaism during the Greek Period*. London: 1941.

J. R. Palanque: *Saint Ambroise et l'Empire romain*. Paris: 1933.

J. Parkes: *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*. London: 1934.

J. Parkes: *The Jews in the Medieval Community*. London: 1938.

J. Parkes: *The Conflict of the Christian Century in Judaism and Christianity*. New York: 1969.

D. Patrick: *Old Testament Law*. Atlanta: 1985.

K. Plenzat: *Die Theophiluslegende in den Dichtungen des Mittelalters*. Berlin: 1926.

L. Poliakov: *Histoire de l'antisémitisme I-IV*. Paris: 1955-1977.

L. Poliakov: *Les banchieri juifs et le Saint-Siège du XIIIe au XVIIe siècle*. Paris: 1965.

L. Poliakov: *De l'antisionisme à l'antisémitisme*. Paris: 1969.

L. Poliakov: *La causalité diabolique. Essai sur les origines des persécutions*. I-II. Paris: 1980-1985.

P. Prigent: *Justin et l'Ancien Testament*. Paris: 1964.

J. Quasten: *Patrology*. I-III. Utrecht-Antwerpen: 1950-1960.

O. C. Quick: *The Gospel of Divine Action*. London: 1933.

G. von Rad: *Az Ószövetség teológiája*. I-II. Budapest: 2000-2001.

G. von Rad: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. München: 1958.

S. Rawidowicz: „On Interpretation”, in: *Studies in Jewish Thought*. Philadelphia: 1974.

J. Regné: „Étude sur la condition des Juifs de Narbonne du Ve au XIVe siècle”, in: *Revue des Études Juives* 55. (1908), 1-36; 221-243; 58. (1909), 75-105; 200-225; 59. (1910), 58-59; 61. (1911), 228-254; 62. (1911), 1-27; 248-266; 62. (1912), 75-99;

Th. Reinach (ed.): *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*. Hildesheim: 1963.

K. H. Rengstorff - S. von Kortzfleisch (ed.): *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden.*, I. München: 1988.

H. Rheinfelder: „Dante und die hebraische Sprache”, in: *Judentum im Mittelalter* (ed. P. Wilpert - W. P. Eckert), Berlin: 1966. 442-457.

P. Ricoeur: „Violence et langage”, in: *Recherches et Débats: La Violence*. Paris: 1967.

P. Ricoeur: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: 2000.

H. Ringgren: *La religion d'Israël*. Paris: 1966.

J. Rogerson: „The Old Testament”, in: *The Study and Use of the Bible, The History of Christian Theology*. II. (ed.: P. Avis), Michigan: 1988.

F. Rosenzweig: „Levél Rudolf Ehrenberghez”, in: *Nem hang és füst*. Budapest: 1990. 5-13.

F. Rosenzweig: „A zsidó történelem szelleme és korszakai”, in: *Nem hang és füst*. im. 43-62.

M. Rostovtzeff: *Social and Economic History of the Roman Empire*. Oxford: 1957.

C. Roth: *Jewish Communities: Venice*. Philadelphia: 1930.

C. Roth: *A History of the Marranos*. Philadelphia: 1947.

C. Roth: „The Origin of the Ghetto”, in: *Personalities and Events in Jewish History*. Philadelphia: 1961.

L. Rougier: *Celse ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif*. Paris: 1925.

L. Rougier: *Celse contre les chrétiens*. Paris: 1977.

R. R. Ruether: *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*. New York: 1974.

Rugási Gy.: „Egyiptomi ajándék”, in: *Epheszoszi történet*. Debrecen: 1998.

Rugási Gy.: „Szövetségük összetört” Az ógyház antijudaizmusának eredetéről», in: *Költészet és apokalipszis. Hebraisztikai tanulmányok*. Budapest: 2000. 123-141.

Rugási Gy.: „A rabbi és a filozófia”, in: *Eszkhatológia és történet-teológia*. Pécs: 2004. 95-125.

S. Runciman: *A keresztes hadjáratok története*. Budapest: 1999.

J. C. Russell: „The Preferments and Adiutores of Robert Grosseteste”, in: *Harvard Theological Review* 26 (1933).

E. P. Sanders: *Paul and Palestinian Judaism*. London: 1977.

S. Sandmel: *The First Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*. Cleveland-New York-Philadelphia: 1961.

S. Sandmel: *We Jews and Jesus*. London - New York: 1965.

S. Sandmel: *Judaism and Christian Beginnings*. Oxford: 1978.

J.-P. Sartre: *Vádirat az antiszemitizmus ellen*, Budapest: 1991.

P. Schäfer: *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*. Cambridge–Massachusetts–London: 1997.

K. H. Schelke: *Paulus*. Darmstadt: 1981.

W. H. Schmidt: *Einführung in das Alte Testament*. Berlin – New York: 1995.

H. J. Schoeps: *The Jewish-Christian Argument. A History of Theologies in Conflict*. New York: 1963.

G. Scholem: „Kinyilatkoztatás és hagyomány mint vallási kategóriák a zsidóságban”, in: *A kabbala helye az európai szellemtörténetben*. Válogatott írások, I. Budapest: 1995. 23-54.

G. Scholem: „Ellenvélemény a német-zsidó párbeszéd mítosza ügyében”, in: *A kabbala helye az európai szellemtörténetben*. Válogatott írások. II. Budapest: 1995. 225-229.

G. Scholem: „Isten neve és a kabbala nyelvelmélete”, in: *A kabbala helye az európai szellemtörténetben*. Válogatott írások. II. im. 105-160.

E. Schürer: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*. I-III. (ed. G. Vermes), Edinburgh: 1973-1987.

G. Schwab: „Enemy vagy Foe: a modern politika konfliktusa”, in: *Az ellenség neve* (szerk. Szabó Márton), Budapest: 1998. 39-55.

W. Seiferth: *Synagoge und Kirche im Mittelalter*. München: 1964.

- J. N. Sevenster: *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World*. Leiden: 1975.
- J. Shatzmiller: „Politics and the Myth of Origins: the Case of the Medieval Jews”, in: *Les Juifs au regard de l'histoire. Mélanges en l'honneur de Bernhard Blumenkranz* (ed. G. Dahan), Paris: 1985. 49-61.
- A. N. Sherwin-White: *Radical Prejudice in Imperial Rome*. Cambridge: 1967.
- W. H. Shotwell: *The Exegesis of Justin*. Chicago: 1955.
- E. Silberner: *Sozialisten zur Judenfrage. Ein Beitrag zur Geschichte des Sozialismus vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis 1914*. Berlin: 1962.
- H.-M. Simon: *Geschichte der jüdischen Philosophie*. Berlin: 1984.
- M. Simon: *Verus Israël. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)*. Paris: 1964.
- M. Simon: *Les premiers chrétiens*. Paris: 1967.
- B. Smalley: „A Commentary on the Hebraica by Herbert of Bosham”, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 18 (1951), 29-65.
- J. M. Smart: *The Past, Present and Future of Biblical Theology*. Philadelphia: 1979.
- F. Stähelin: *Der Antisemitismus des Altertums in seiner Entstehung und Entwicklung*. Leipzig: 1905.
- H. Strack: *Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben*. Leipzig: 1910.
- H. Strack: „Midrash and Allegory: The Beginnings of Scriptural Interpretation”, in: *The Literary Guide to the Bible* (ed.: R. Alter - F. Kermode), Cambridge: 1987. 625-646.
- H. L. Strack – P. Billerbeck: *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. I-V., München: 1922-1926
- H. L. Strack – G. Stemmerger: *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München: 1982.
- H. Srauss: „Weisheitliche Lehrerzählungen im und um das Alte Testament”, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 116 (2004), 379-395.
- R. C. Sutherland: „Theological Notes on the Origins of Types »Shadows of Things to Come«”, in: *Studies in the Literary Imagination* VIII. (1975).
- Tatár Gy.: „Kommentár és történetírás”, in: *Pompeji és a Titanic*. Budapest: 1993. 147-152.
- Tatár Gy., „Volt egyszer egy apokalipszis”, in: *Pompeji és a Titanic*. im. 205-215.
- J. Taubes: *Nyugati eszkatológia*. Budapest: 2004.

- V. Taylor: *The Life and Ministry of Jesus*. London: 1954.
- V. A. Tcherikover: *Hellenistic Civilization and the Jews*. Philadelphia: 1962.
- M. Thiel: „Grundlagen und Gestalt der Hebräischkenntnisse des frühen Mittelalters”, in: *Studi medievali* 10/3 (1969), 3-212.
- Ch. de Tolnay: *Hieronymus Bosch*. I-II. köt. Baden-Baden: 1965.
- J. Trachtenberg: *The Devil and the Jews. The medieval concept of the Jew and its Relation to Modern Antisemitism*. Philadelphia: 1961.
- J. Trachtenberg: *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*. New York: 1970.
- R. Travers Herford: *Judaism in the New Testament Period*. London: 1928.
- Z. Yavetz: „Judeophobia in Classical Antiquity: A Different Approach”, in: *Journal of Jewish Studies*, 44 (1993) 1-22.
- Y. H. Yerushalmi: *Záchor. Zsidó történelem és zsidó emlékezet*. Budapest: 2000.
- E. Young–Bruehl: *The Anatomy of Prejudice*. Cambridge: 1996.
- P. Valadier: „Juifs et chrétiens. Indépassable rivalité?”, in: *Études* 11. (1989).
- Vanyó L.: *Az ókeresztény művészet szimbólumai*. Budapest: 1988. 136-141.
- Vermes G.: *A zsidó Jézus*. Budapest: 1995.
- Vermes G.: *Jézus és a judaizmus világa*. Budapest: 1997.
- Vermes G.: *A zsidó Jézus vallása*. Budapest: 1999.
- Vermes G.: *Jézus változó arcai*. Budapest: 2001.
- P. Vidal-Naquet: *Les Juifs, la mémoire et la présent*. Paris: 1981.
- W. Völker: *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*. Wiesbaden: 1958.
- B. Walde: *Christliche Hebraisten Deutschlands am Ausgang des Mittelalters*. Münster: 1916.
- P. Waltzing: „Le crime rituel reproché aux chrétiens du 2e siècle”, in: *Académie Royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres*, Bruxelles: 1924.
- M. Waxman: *Judaism, Religion and Ethics*. New York: 1958.
- C. C. J. Webb: *John of Salisbury*. London: 1932.
- J. Weingreen: *From Bible to Mishna. The Continuity of Tradition*. Manchester: 1976.

H. Weinrich: *Léthé. A felejtés művészete és kritikája*. Budapest: 2002.

J. Weiss: *Earliest Christianity*. II. New York: 1959.

T. Weiss-Rosmarin: *Jewish Expressions on Jesus*. New York: 1977.

E. Werner: „Melito of Sardes, the First Poet of Deicide”, in: *Hebrew Union College Annual*, XXXVII (1966).

C. Westermann: *Théologie de l'Ancien Testament*. Genève: 1985.

R. S. Wistrich: *Socialism and the Jews. The Dilemmas of Assimilation in Germany and Austria-Hungary*. London-Toronto: 1982.

R. S. Wistrich: *Antisemitism. The Longest Hatred*. London: 1991.

R. Zadok: „On the Historical Background of the Book of Esther”, in: *Biblische Notizen* 24 (1984) 18-23.

I. Ziegler: *Der Kampf zwischen Judentum und Christentum in den ersten drei christlichen Jahrhunderten*. Berlin: 1907.