

EVANGÉLIKUS HITTUDOMÁNYI EGYETEM
HITTUDOMÁNYI DOKTORI ISKOLA
ÚJSZÖVETSÉGI TANSZÉK

Várady Endre

**A zsidókereszténység identitásformálódási körülményeinek
vizsgálata a Kr. u.-i első század vonatkozásában**

Doktori értekezés

Konzulens:

Dr. Cserhádi Márta
egyetemi docens, EHE

Budapest

2019

SZERZŐI JOGI NYILATKOZAT

Alulírott, VÁRADY ENDRE (sz.: Budapest, 1977. december 1., a. n.: Nagy Éva Mária, szig.: 308021RA), kinyilvánítom, hogy az értekezést önállóan készítettem el, a megadott irodalmon kívül más segédanyagot nem használtam, más szerzők szövegét idézőjelek között és a forrás megadásával idézem, más szerzők gondolatait és eredményeit a forrás megadásával használom fel, és az értekezésemet más intézményben korábban nem nyújtottam be, és azt nem utasították el.

Budapest, 2019. március 7.

.....

Ajánlom szeretett édesapám (Várady Endre, 1947–2018) áldott emlékének

Tartalomjegyzék

1.	Bevezetés	8
1.1.	Témaválasztás indoklása	8
1.1.1.	Elsőség és felsőbbrendűség kérdése.....	9
1.1.2.	A tágabb téma szűkítési lépései	10
1.2.	Problémameghatározás	11
1.3.	Célmeghatározás.....	11
1.4.	A munkamódszer bemutatása	12
1.4.1.	Interdiszciplinaritás	13
1.4.2.	A társadalomtudományok és a teológia kapcsolata és egymásra hatása.....	14
1.4.3.	Források.....	16
1.5.	A dolgozat struktúrája	17
1.6.	Az időhatárok indoklása és jelentősége	18
1.6.1.	Kr. u. vs. i. sz.	19
1.7.	Fogalmi tisztázások	19
1.7.1.	Keresztény vs. keresztyén	19
1.7.2.	Zsidókeresztény avagy keresztény zsidó.....	20
1.7.3.	Pogányság	21
1.7.4.	A „vallási-etnikai” fogalma	21
2.	Az identitás mint a körülményeknek kitett komplexum	22
2.1.	Az identításelemzés szerepe és megkerülhetlensége	23
2.2.	Az identitás fogalma és meghatározása.....	24
2.3.	Az identitáskialakulás kényszerpályája	25
2.4.	Az identitás alkotóelemeiként szolgáló pillérek.....	26
2.4.1.	Etnikai származás	27
2.4.2.	Elnevezés.....	28
2.4.3.	Előélet, eredet.....	29
2.4.4.	Exkurzus: Étkezés és asztalközösség mint identitásmarkerek	29
2.4.5.	A pillérek dimenziói: individualizmus és kollektívizmus	32
2.4.5.1.	Az egyén identitása: éntudat	32
2.4.5.1.1.	Antropológiai megközelítés	34
2.4.5.1.2.	Vallástörténeti megközelítés	36
2.4.5.1.3.	Genderelméleti megközelítés	37
2.4.5.2.	Csoportidentitás: csoporttudat.....	39

2.4.6.	Kapcsolatok, viszonyok.....	43
2.4.7.	Elkülönülés mint az identitás szerves része	44
2.4.8.	Elválasztó, egyben összetartó határok.....	46
2.5.	Identitásformálódás	49
2.5.1.	Alkalmi formáló körülmények.....	49
2.5.2.	Okok, hatások.....	50
2.6.	Zsidó identitás	51
2.6.1.	A judaizmus négy pillére mint identitáselemek	54
2.6.1.1.	Monoteizmus	54
2.6.1.2.	Kiválasztottság.....	55
2.6.1.3.	Szövetség, Tóra	55
2.6.1.3.1.	Körülmételés	58
2.6.1.3.2.	Szombat	59
2.6.1.3.3.	Étkezési törvények	60
2.6.1.4.	Templom	61
2.6.2.	Megnevezésük.....	62
2.6.3.	Etnocentrizmus és partikularizmus	63
2.7.	Keresztény identitás.....	66
2.7.1.	Társadalmi státus és összetétel.....	70
2.7.2.	Univerzalizmus	72
2.7.2.1.	Saul-Pál és az univerzalizmus	74
2.7.2.2.	Simon Péter és az univerzalizmus	75
2.7.3.	Önmeghatározásaik	76
2.7.3.1.	Nazarénusok.....	77
2.7.3.2.	Keresztények	78
2.7.3.3.	Ekklésia.....	79
2.7.3.4.	Szentek	80
2.7.3.5.	Út.....	81
2.7.3.6.	Szegények.....	81
2.7.4.	Misszió.....	83
2.8.	Összegzés, átvezetés	83
3.	Vallási-etnikai megközelítés és perspektíva.....	86
3.1.	Etnikai divíziók mint alapvető háttérközeg.....	86
3.1.1.	Etnikai rétegződés és sokszínűség	87
3.1.2.	Ellenségeskedés mint a differenciáltság velejárója	89
3.2.	A Kr. u.-i első századra kialakult vallási-etnikai kategóriák	90

3.2.1.	Az „eredeti” zsidóság mint origo.....	91
3.2.2.	Diaszpóra mint a zsidóság alternatív mellékága	98
3.2.3.	Prozelitizmus: kapu a judaizmusba	100
3.2.3.1.	Félúton a judaizmusba: istenfélők	107
3.2.4.	Görögök és rómaiak mint tágabb közeg és viszonyítási alap.....	110
3.2.5.	Zsidókeresztények mint a judaizmus egy új dimenziója	110
3.2.6.	Prozelitakeresztények: a duplán betértek	113
3.2.7.	Pogánykeresztények mint a mozgalom perspektívája	114
3.3.	A kategóriacsoportok kölcsönhatásai	115
3.3.1.	Előzmények: Jákob-Izrael leszármazottainak interakciója az egyéb népekkel .	115
3.3.2.	A hellenizmus hatásai.....	117
3.3.3.	A zsidóság találkozása a keresztény mozgalommal	118
3.4.	Vallási-etnikai erővonalak feltárása a lukácsi corpusban.....	119
3.4.1.	Individuumok beazonosítása a vizsgált corpusban	121
3.4.2.	A szereplők besorolása és elemzése dramaturgiai paraméterek alapján.....	121
3.4.3.	Az elemzés hozadéka	127
3.5.	Összegzés, átvezetés	128
4.	A judaizmus és a kereszténység szétválásának szempontjai	129
4.1.	Közös tő és gyökéret mint kiindulási pont.....	129
4.2.	A kereszténység és a judaizmus kapcsolódási pontjai	132
4.2.1.	Akció-reakció viszony mint kapcsolódási pont.....	139
4.2.2.	Liturgiai bázis.....	141
4.2.3.	Életvitel mint kapcsolódási pont	143
4.3.	A szakadáshoz vezető repedések.....	145
4.3.1.	Versengés.....	146
4.3.2.	Szombat.....	150
4.3.3.	Etnikai származás és világkép.....	151
4.3.4.	Relációk a pogányokkal	152
4.3.5.	Burkolt polémia.....	153
4.3.6.	Szoteriológiai követelmények	153
4.3.7.	Presztízsvesztés mint ék.....	154
4.3.8.	Bűnbakkeresés	155
4.3.9.	Determinált pálya?.....	157
4.3.10.	Misszió mint ék?.....	158
4.3.11.	Eltérő teológiai értelmezések	161
4.3.11.1.	Különböző messiáskonceptiók.....	163

4.3.11.2.	Jézus személye mint vízvázalasztó.....	168
4.4.	Alternatív megközelítés: szükségtelen szakadás – eleve külön	170
4.5.	Az elválás időbeli vetülete.....	171
4.6.	Az eltávolodás tanúi	174
4.6.1.	Pál apostol mint az eltávolodás tanúja	174
4.6.2.	Róma mint az eltávolodás tanúja.....	175
4.6.2.1.	Üldöztetés mint az eltávolodás indikátora.....	176
4.6.3.	A Didakhé mint az eltávolodás tanúja.....	177
4.7.	A judaizmus képe a kialakuló kereszténységről	178
4.8.	Speciális megközelítés a „kognitív disszonancia” elvének irányából.....	180
4.9.	Összegzés, átvezetés	183
5.	Zsidókereszténység és pogánykereszténység mint alternatívák	184
5.1.	Az első zsidókeresztény gyülekezet mint mag	184
5.2.	Elmozdulás mint konfliktusszakra	187
5.3.	Út a pogánykereszténységbe	189
5.3.1.	Samaritánusok mint köztes állomás.....	189
5.3.2.	Megérkezés a pogányok körébe	191
5.3.3.	Eredmény és mérleg: látványos növekedés.....	193
5.4.	A jeruzsálemi gyűlés mint ablak a viszonyrendszerre	194
5.4.1.	Körülmetélkedés mint kritikus elvárás.....	196
5.5.	Az antiókhiai konfliktus mint árulkodó epizód.....	197
5.6.	Egyéb szempontok	199
5.7.	Összegzés	201
6.	Összefoglalás, konklúziók.....	202
7.	Abstract	206
8.	Zusammenfassung	209
9.	Felhasznált szakirodalom	212

1. Bevezetés

Disszertációm jelen, bevezető fejezete alpontjaiban azt hivatott megokolni, hogy voltaképpen miért a címben megfogalmazottak adják értekezésem tárgyát, illetve célja még a kérdéskört körbeölelő tágabb téma rendszerében rámutatni a közvetlen tárgyra. Majd a címben rejlő probléma rövid megfogalmazása, illetve az értekezés céljának leírása vezet el munkamódszerem bemutatásához, valamint a dolgozat struktúrájának felvázolásához.

1.1. Témaválasztás indoklása

Teológiai tanulmányaim, illetve oktatói tevékenységem során a Kr. u. első századi zsidókeresztény-pogánykeresztény viszonyrendszerről általános előzetes ismereteket szerevezve, valamint a Magyarországi Baptista Egyház kötelékében felnevelkedve, majd hivatásszerűen ott forgolódva figyelemre méltó analógiák fogalmazódtak meg bennem, mégpedig – az egyház viszonylatában – a beleszületettek és a betérők közötti viszonyokat tekintve.

A Krisztus-mozgalomhoz hasonlóan a baptizmus is „térítő vallásként” jegyzett, azaz identitásának alapvető oszlopaként számontartott a missziós tevékenység. Az újkori baptizmus egyik vezéralakjának, Johann Gerhard Onckennek gyakran idézett, az idők során szállóigévé vált mondása: „Minden baptista egy misszionárius.”

A megfigyelt analógia szerint a *zsidókeresztények* kategóriájának feleltethetők meg azok, akik *beleszülettek* egy vallásgyakorló baptista családba, ilyenformán teljes mértékben abban szocializálódtak, természetes módon integrálódva annak kultúrájába, hagyományaiba. A *pogánykeresztények* kategóriájának feleltethetők meg azok, akik más vallási háttérből vagy éppen vallás nélküli közegből *tértek be* a baptista közösségbe, s mint ilyenek, a baptista hagyományok és kultúra előismeretével nem rendelkeznek. Utóbbiak halmaza a judaizmusnak feleltethető meg ebben az analógiában.

A következő néhány gyakorlati területen a leginkább szembeötlő, hogy a feszültségek és a versengés táptalajt találnak a 20–21. századi magyarországi

baptizmusban: zenei stílus, liturgia, istentiszteleti öltözködés, nyelvezet, szókincs, missziós lelkesedés, missziós irányultság.

A kulcskérdés a szubjektíve megfigyelt analógiát tekintve, hogy kulturálisan is baptistává kell-e válnia annak, aki baptista közegben jutott Krisztus-hitre. Véleményem szerint ez a központi kérdés rezonál az első században a zsidókeresztények és pogánykeresztények között hasonló témában felvetődöttel, nevezetesen: a nem zsidó háttérből érkező kereszténnyé letteknek kötelező jelleggel magukévá kell-e tenniük a judaizmus kultúráját?

Az analógia hozadéka nyomán értekezésem vizsgálódásának kurrens praktikus haszna is adódhat, amely alapot szolgáltathat egyházdinamikai, egyházszociológiai kitekintések megtételére is.

1.1.1. Elsőség és felsőbbrendűség kérdése

Az imént vázolt – analóg – helyzetek azonban nem magától értetődő módon adódnak, ugyanis nem eleve természetszerű, hogy nézeteltérések, viszályok alakuljanak ki különböző csoportok interakciója nyomán. Szükséges tehát önálló, oki tényezőként megfogalmazni azt a tapasztalati alaptételnek számító valóságot – amit természetesen a későbbiekben részletesebben taglalunk –, hogy a különböző háttérű és előéletű emberi csoportokat nem lehetséges homogén módon elegyíteni. Jellemző, hogy egyiknek felsőbbrendűségi öntudata támad a másikkal szemben. Az analógiánk elemeinél maradva: jellemző a „benszületett” baptisták dominanciátörekvése a betérőkkel szemben, azaz a betérők gondolkodásának és viselkedéskultúrájának a megszokott irányhoz való igazítása; de ugyanígy az sem ritka, hogy a betérők igyekeznek szervezeti és liturgiai reformokat szorgalmazni a „benszületettek” gyakorlatait tekintve, ezáltal de facto vezetési igényteliséggel lépve. Ugyanígy ismeretes, hogy a Kr. u.-i első századi keresztény mozgalmon belül jegyzendő a zsidókeresztény irányzat, valamint a pogánykeresztény, amelyek mindegyike a maga – gyakorlatban is megvalósítandó – teológiai nézőpontját tekintette mérvadónak. S mivel ezen teológiai nézetek az adott csoportok identitásának szerves alkotóelemei voltak, így azok előtérbe helyezése vagy abszolutizálása az egyebek identitásváltozásának igényét vonta maga után.

1.1.2. A tágabb téma szűkítési lépései

Az első századi zsidókeresztények identitásformálódási körülményeinek feltérképezése egy jóval nagyobb téma részét képezi. Ez pedig nem más, mint az a konfliktusrendszer, amelynek tágabb spektrumát a zsidóság és a kereszténység között kialakult teológiai és érdekellentét hozta létre, ezen belüli, szűkebb értelemben vett közeget pedig a zsidókeresztények és pogánykeresztények közötti, szintén – a körülmények sodrásában – kialakult feszültség eredményezte.

Ahhoz, hogy ez a konfliktusrendszer átláthatóvá váljék, három nézőpontból szükséges vizsgálni az egyes pozíciókat, álláspontokat, azaz mind a zsidók, mint a keresztények státusát. Egyrészt, mindegyiknek a maga szempontjából való önmeghatározását szükséges feltérképezni. Másrészt, mindegyiknek a másik félről kialakított álláspontját, ítéletét kell megfogalmazni. Harmadrészt pedig, úgymond harmadik fél, tehát a közvetlen konfliktuson kívül valók tükrében megmutatkozó, róluk kialakított kép is fontos része a konfliktusrendszer rekonstruálásának.

Ezen nagyobb perspektívájú nézőpontok némelyikét érintjük ugyan dolgozatunkban, de csak egy-egy fejezetben, az ott jelzett mértékben és módon, mivel ezeknek a teljesség igényével történő feltérképezése és rendszerezése túlzottan összetett és terjedelmes volna e munka kereteit és műfaját tekintve.

Az említett kategóriák közül figyelmünk középpontjába a zsidókeresztények csoportja kerül, mivel ők alkotják azt a halmazt, amelynek tagjai a legszembetűnőbb dinamikus változáson mentek keresztül a Kr. u.-i első században. Ilyenképpen a zsidókeresztények identitása kialakulásának és változásának kontextusára mint az azt övező körülményekre összpontosítunk. Azért a körülmények vizsgálata a hangsúlyos, mert többnyire nem állnak rendelkezésünkre támpontok az identitásuk direkt meghatározására, hanem indirekt módon, viszonyítva tudunk arra következtetni. Így érkezünk meg tehát a címünkben megfogalmazott részterülethez, a Kr. u. első századi zsidókereszténység identitásformálódási körülményeihez.

1.2. Problémameghatározás

A Kr. u. első századi zsidókeresztények identitásformálódási körülményeinek vizsgálatát voltaképpen a következő kérdéskör teszi indokolttá. A kezdetben kiválasztott nép, Jákob-Izrael leszármazottjainak és az (egyéb) népeknek évszázadokon át kibontakozó kölcsönhatása, továbbá az első század derekán a kereszténységnek – Jézus Krisztus szolgálata és a Szentlélek kitöltetése nyomán – e két kategórián belüli éledése következtében igen tarka társadalomrajz ábrázolódott ki. Ezt a komplexitást szükséges kategóriákba rendezni ahhoz, hogy az érdeklődésünk górcsővé alá került, a judaizmus és a pogánykereszténység pólusai között elmozdulást mutató zsidókeresztények halmazát meg tudjuk határozni és figyelemmel tudjuk kísérni, ugyanis az identitásuk ezekből a kategóriákból építkezik.

1.3. Célmeghatározás

A keresztény teológiatudomány művelésének célja az, hogy az annak alapot biztosító Szentírás szövegét a lehető legpontosabban megértsük és alkalmazzuk.¹ Ehhez a megértéshez azonban szakadékokat kell áthidalni, mert „az írók és olvasók közt fennálló akadályok, a történelmi, kulturális, nyelvi, filozófiai és teológiai szakadékok lehetetlenné teszik a Biblia spontán megértését”.² A megértéshez vezető hidak pedig az eredeti kontextus különböző alkotóelemeinek ismeretéből épülnek föl. Elkerülhetetlen művelet tehát a kontextusok feltárását elősegítő teológiai segédtudományok művelése, mivel „a bibliai szövegeket nem lehet teológiailag helyesen értelmezni szociális környezetük, pontosabban azok szociális világának ismerete nélkül, akik azokat létrehozták, és akik először olvasták őket”.³

Általános és tágabb, de alapvető értelemben véve tehát a jelen munka célja az, hogy bizonyos segédtudományok alkalmazásával a zsidókeresztények identitásformálódását kiábrázoló, azzal kapcsolatos szentírási közeg jobb megértését és gyakorlati következtetéseit elősegítse.

¹ Vö. BOLYKI 1998, 17–18. o.

² ALMÁSI 2011, 15. o.

³ KESSLER 2011, 208. o.

Konkrétabban pedig értekezésünk célja az, hogy bemutassa az első századi zsidókeresztények csoportjának létrejöttét és alakulását, nevezetesen a létrehívó körülményeit és a változásokat előidéző tényezőit feltárja. Mindezt az előzményeiknek diakronikus, kontextusuknak pedig szinkronikus láttatásával igyekszik tenni e dolgozat. Ide tartozik még annak vizsgálata, hogy a zsidókeresztények identitását tekintve milyen arányban, illetve súllyal esik latba eredeti partikularista etnocentrizmusuk, valamint a felvett kereszténység univerzalista teológiája.

1.4. A munkamódszer bemutatása

Kutatásmódszertanilag a választott téma problémájának mivolta és céljának meghatározása jellemzően determinálja a módszert is. Ha egy észlelt jelenség bizonyítása a cél, akkor kísérleti módszerekkel szükséges azt igazolni vagy cáfolni. Ha egy eset rekonstruálása és elemzése a cél, akkor annak megfelelően fel kell kutatni és analizálni szükséges a rendelkezésre álló információkat. Ha aktuális elméleti vagy gyakorlati kérdésekre adott válaszok szinkronikus statisztikája a cél, akkor empirikus kutatással primer források elemzése és szisztematizálása szükséges.

Értekezésünk témája esetében értelemszerűen sem kísérleti, sem egyéb empirikus jellegű kutatási módszer nem alkalmazható. Alapvetően a rendelkezésre álló historikus információhalmaz szelektív deskripciója adja ennek módszertani keretét és műfaját.

Jelentős része ennek az összehasonlító elemzés, hiszen a különféle hatásokat eredményező kontrasztok ilyen módon rajzolódnak ki. „Ha csak egy vallást vizsgálunk, olyan, mintha egyet sem ismernénk” – állítja Sanders. Az emberi agy megértési folyamatai összehasonlítások és kontrasztok által működnek. Ilyenképpen az összevetés a vallástudományban nem opcionális, hanem alapvető. Az Újszövetséggel foglalkozóknak a judaizmust is tanulmányozniuk kell.⁴

Ami végül e technikai szempont szubsztanciáját adja, azt az interdiszciplinaritás fogalmával tudjuk leírni.

⁴ SANDERS 2008, 14. o.

1.4.1. Interdiszciplinaritás

Az ember hajlamos merev kategóriákban gondolkodni, és ezekbe az öröklött vagy saját maga által felállított kategóriákba rendezve vizsgálni a problémákat, illetve keresni a megoldásokat. Az észlelt helyzeteket, jelenségeket, megtapasztalt viszonyulásokat is előszeretettel „skatulyázza be” egy-egy efféle „dobozba”, ami által az előfeltevések és prekonceptiók öngerjesztő rendszerét alapozza meg.

Az oktatási rendszer régóta fennálló küzdelme – bár véleményem szerint inkább szélmalomharcnak minősül –, hogy (elméletben!) az egyes tárgykörök, tantárgyak közötti gördülékeny átjárás útjait kiépítse, és azok aktív alkalmazására sarkallja a tanulókat. Ezzel szemben a gyakorlati tapasztalat szerint inkább jellemző a sablonokban, klisékben való gondolkodás, a rendszerben jól beazonosítható forrásból való ismeretanyag reprodukálása, semmint szabadon és kreatív módon való alkalmazása.

A természettudományokon belüli példaként említhetjük röviden az orvostudományt, pontosabban az orvoslás tudományát, amelynek tekintetében – adott esetekben, szintén tapasztalati módon – észlelhető az egyes szakterületek izoláltsága. Az elmúlt évtizedek mottója csupán a holisztikus szemlélet és annak gyakorlatba ültetése.

Egy másik területről vett példaként említhetjük a könyvtárrendszert. Jóllehet, nyilvánvalóan elsődlegesen a tudományos kutatás során történő tájékozódást, eligazodást segíti az ETO-rendszer (Egyetemes Tizedes Osztályozás) a könyvészetben, mégis mintha mellékesen az egyes tudományterületek, diszciplínák elhatárolt voltát is tükrözné, olykor kihívást okozva a könyvtáros szakembereknek az adott (komplex) művek besorolásában.

Mivel az élet maga általában komplex, több oldalról vizsgálendő problémákat hoz elő, így az elemzés és megoldás sem lehet egyoldalú, illetve szigorú kategóriákba szorított. Szükséges tehát a holisztikus megközelítés, amit az elméleti tudományok területén az interdiszciplinaritással hozhatunk összefüggésbe.

A teológia tudománya köztudottan – röviden összefoglalva – Istenről szól. Ha az élet dolgai csak interdiszciplinaris módon közelíthetők meg kellő hatékonysággal, akkor az élet Teremtőjére vonatkozóan még inkább igaz ez az állítás. A teológiatudományban is idővel kialakult a rendszerezés a már említett emberi beállítottság folytán, ami

különálló diszciplínákats eredményezett. Teológiát művelni azonban lehetetlen kizárólagosan csak egyik vagy másik diszciplínát alkalmazva. Itt tehát úgyszintén (vagy még inkább) érvényes az interdiszciplinaritás létjogosultsága, szükségessége. Ráadásul, ezen a területen nem csupán a teológia egészének tudományterületén belüli alkalmazott átjárhatóság szükségeltetik, hanem a társ- és segédtudományok objektív bevonása is kívánatos.

Ezt a szükséges integráltságot mutatja, hogy a teológia a történettudományon kívül értelmezhetetlen. „A héber Biblia mint a zsidóság és a kereszténység teológiai alapokmánya Isten történetét beszéli el ugyan, ezt azonban nem »mitikusan« teszi, a pogány istenségek történeteinek módján, hanem mint Isten történetét az emberrel, Istennek a maga népével, Izráellel való történetére összpontosítva. E nép története nélkül nem ismerhető meg Istennek e néppel közös története sem.”⁶ A történettudományon belüli részdiszciplínaként tekinthetünk a társadalomtudományra, amely végcélját tekintve, lényegét illetően teológiai tudomány is.⁷ Sőt, Kessler terminológiája egyenesen „társadalomtörténeti bibliamagyarázatról” beszél.⁸ Az iménti gondolatmenetet hivatott kifejteni, árnyalni a következő alpontunk.

1.4.2. A társadalomtudományok és a teológia kapcsolata és egymásra hatása

A fentebb bemutatott interdiszciplinaritás jegyében, szűkítve annak spektrumát, szót kell ejtenünk arról a metszetről, amelynek módszere és hozadéka megmutatkozik értekezésünkben. A teológiával kapcsolatba hozható egyéb tudományterületek közül a társadalomtudományé az, amely témaválasztásunk szempontjából a leginkább relevánsnak és előremutatónak mondható.

Smith négy területet vázol föl, amelyen a társadalomtudomány az Újszövetség megvilágítására szolgál. 1. A társadalomtudomány le tudja írni a kora kereszténységre

⁵ Írásmagyarázat (hermeneutika), biblikus teológia (további osztásban: ószövetségi, ill. újszövetségi), rendszeres teológia, gyakorlati teológia, egyháztörténelem és egyéb segédtudományok, mint pl. filológia, geográfia stb.

⁶ KESSLER 2011, 13. o.

⁷ Uo.

⁸ Uo., 2011, 15. o.

jellemző szociális tényeket, és el tudja helyezni a kereszténységet annak szociális kontextusában. 2. Fel tudja vázolni a kereszténység társadalomtörténetét. 3. Meg tudja vizsgálni a társadalmi behatásokat. A kora kereszténység társadalmi szerveződését fel tudja térképezni, beleértve egyrészt azokat a társadalmi erőket, energiákat, amelyek a kereszténység felemelkedéséhez vezettek, másrészt pedig az ennek nyomán kialakult társadalmi intézményeket. 4. Ki tudja kutatni a keresztény világnézet létrejöttét, a valóságról alkotott koncepcióját és struktúráit, tehát megvalósulhat ezáltal a kora kereszténység világának rekonstrukciója, szimbolikájával, rituáléival, nyelvezetével együtt.⁹ A jelen dolgozatban felhasznált forrásművek nagy része ilyen nézőpontból szemléli és elemzi a témában foglaltakat. Ennek példája Kessler mondata: „Egy nép története egy meghatározott korszakban annyiban társadalomtörténet, amennyiben egy nép mindig szociális alakzat.”¹⁰ Éppen ezért „a társadalomtudomány tárgya a társadalom alakja. Egy társadalom alakja állandó változásnak van alávetve, ami olykor szinte észrevétlenül megy végbe, olykor ellenben viharos dinamikával. Ezért tehát a társadalomtörténet, mint a neve is mutatja, mindig történetére tekintettel foglalkozik egy társadalom alakjával.”¹¹ Rezonál ez a kijelentés a korábban már a keresztény mozgalom alakváltozásaira vonatkozó utalásokkal, úgy, mint amelyek az adott korszak történeti epizódjainak elemző rekonstrukciójával ragadhatók meg.

A társadalomtörténet tehát „lényegileg hozzátartozik a teológiához, mivel a zsidóság és a kereszténység olyan Istenről beszél, aki történeti cselekedetekben jelenti ki magát”. Ilyenképpen „a társadalomtörténet ugyanúgy szükséges előfeltétele a bibliai teológiának, mint a filológia a szövegértésnek”.¹² Hozzá kell tenni mindenesetre, hogy „a társadalomtörténet önmagában nem teológiai diszciplína. Teológiai jellegűvé akkor válik, ha szerepet játszik a bibliai szövegek megértésének hermeneutikai folyamatában.”¹³ Erre törekszik jelen dolgozat.

Tidball ugyanakkor felhívja a figyelmet arra a tényre, hogy az újszövetségi Szentírás és párhuzamos kortárs irodalma nem társadalomtudományi elemzéseként íródtak, ilyenképpen nem feltétlenül tudnak kielégítő választ adni a szociológusok által feltett kérdésekre. Másfelől viszont a szociológusok által felállított modellek hajlamosak

⁹ SMITH 1975, 19–21. o.

¹⁰ KESSLER 2011, 13. o.

¹¹ Uo., 14. o.

¹² Uo., 208. o.

¹³ Uo.

leegyszerűsíteni az amúgy jóval komplexebb valóságot.¹⁴ Mivel a társadalomtudomány az egyes mozgalmak közös vonásait vizsgálja, gyakran túlhangsúlyozza a hasonlóságokat, és alábecsüli a különbségeket egyik és másik mozgalom között.¹⁵ Miközben egyetértek Tidball-lal abban, hogy a Szentírás beszámolóit nem társadalomtudományi elemzés céljával jöttek létre, nem osztom aggodalmát a tekintetben, hogy a társadalomtudományi módszerek félrevezetőek lennének a bibliai kor jelenségeinek megértésében, mivel nem egzakt modelleket alkalmazunk kizárólagosan és teljes egészében, visszavetítve. Inkább az Esler által szocioteológiai modellnek nevezett megközelítéssel írható le az a törekvés, amellyel az Újszövetség történelmi szempontból való értelmezése a cél, mégpedig az egymással közösségben levő emberek teológiai és társadalmi keretrendszerének feltérképezésével. Ez egy teljesen más megközelítés, mint a szokványos, amelyben történelmi kutatások eredményeit rendszeres teológusok dolgozzák föl egy már elrendezett nagy teológiai struktúra részeként.¹⁶

A társadalmi dinamizmusokra érzékeny történelmi megközelítés tehát elengedhetetlen az adott időszakban végbement folyamatok rekonstruálásához.

1.4.3. Források

Ha a rendelkezésre álló források és a vizsgált időszakunk metszetét tekintjük, rögtön meg kell állapítanunk, hogy az első századra vonatkozóan elmondható, hogy „értelemszerűen jócskán lecsökken az értékelhető források száma”.¹⁷ Ez a felismerés nyilvánvalóan leszűkíti azt a halmazt, amelyből információ nyerhető.

A forrásanyagokat tekintve két nagy kategóriát említhetünk: primer, illetve szekunder forrásokét. A primer, tehát elsődleges, azaz közvetlen források esetében elsősorban az Újszövetségi Szentírást kell figyelembe vennünk. Ennek értelemszerű magyarázata, hogy a „keresztény hagyománynak egy része sem fontosabb a zsidókeresztény kapcsolatok terén, mint az Újszövetségi Szentírás – két okból. Először, az ÚSZ határozza meg a kereszténység kezdetét, amikor a keresztény gyülekezet megszületett a judaizmus méhében, és tanúskodik a két hitközösség közti szoros

¹⁴ TIDBALL 1983, 20. o.

¹⁵ Uo., 19. o.

¹⁶ ESLER 2005, 276. o.

¹⁷ PECSUK 2009, 93. o.

kapcsolat mellett, csakúgy, mint az őket elválasztó különbségek tekintetében. Másodsor, az ÚSZ a Szentírás egészéhez hasonlóan (par excellence) évszázadokon át nagy befolyással volt a keresztények judaizmusról alkotott képére – gyakran a zsidók irányában negatív konzekvenciákkal.”¹⁸ Az Újszövetségi Szentírás tehát dominánsan a keresztények nézőpontjából írja le és értékeli az eseményeket, mivel az „úgy tekint a világra, amiként azt a korai keresztények megtapasztalták”.¹⁹ Ez kétségtelen és ellensúlyozhatatlan történelmi tény, ugyanakkor adott és megkerülhetetlen alapállás. Dolgozatunk 3. fejezetének elemzésében mégis arra mutatunk rá, hogy az elsődleges irodalomnak tekinthető történelmi könyvekben nem érzékelhető ilyesfajta hangsúlyeltolódás, hanem éppen ellenkezőleg.

A kortárs szekunderirodalommal kapcsolatban ugyanaz állapítható meg, azaz „sok információról csak másod- vagy harmadkézből szerzünk tudomást: a keresztényekre vonatkozó, pogányoktól származó véleményeket gyakran keresztény szerzők idézik”.²⁰ A modern kori szekunderirodalmat tekintve viszont már sokkal kiegyensúlyozottabb a kép, hiszen több zsidó nézőpontú elemzés is információforrásként használatos.

Ami az Újszövetségi Szentírás vonatkozó szakaszainak eredeti szövegét illeti, ott a Nestlé–Aland 27. kiadását használom. A magyar nyelvű bibliai szövegeket a revideált új fordítás (RÚF 2014) szerint idézem. Az egyes locusok rövidítésének formátumát úgyszintén innen veszem.

A görög szavakat tekintve a Györkösy–Kapitánffy–Tegyey-féle Ógörög–magyar szótár (Budapest, 1993, Akadémiai Kiadó) tudományos átírási kulcsát alkalmazom. A héber szavak esetében Varga Zsigmond újszövetségi görög–magyar szótárának (Görög–magyar szótár az Újszövetség irataihoz, Budapest, 1992, Református Zsinati Iroda) átírását követem.

1.5. A dolgozat struktúrája

A bevezetést követő első nagy egység az értekezésünk címében determináns kifejezés, az identitás témakörét vázolja föl, és annak sokváltozós komplexitását hivatott

¹⁸ STYLIANOPOULOS 1976, 70. o.

¹⁹ TIDBALL 1983, 105. o.

²⁰ PECSUK 2009, 64. o.

bemutatni, kitérve mind a zsidóság, mind a kereszténység identitását alkotó elemek felderítésére.

A következő nagy egység a zsidókeresztény identitásalakulás kontextusát vallási-etnikai megközelítésből próbálja szemlélni és perspektívába helyezni, mint amelynek mindkét komponense egyaránt lényegi, amikor a zsidókeresztényekről beszélünk. Ez a fő fejezet tartalmazza a zsidókeresztény kategória létrejöttéhez vezető út stációinak bemutatását is.

Ezután egy-egy fő fejezet a judaizmus és a kereszténység elválási szempontjaival, illetőleg a zsidókeresztény-pogánykeresztény tengely bemutatásával foglalkozik, amint a keresztény mozgalom tábora a zsidó háttérközgeből egyre inkább elmozdult a pogány háttérközeg irányába.

A dolgozat utolsó egysége végül – konklúziók sorozata gyanánt – a feltérképezett mátrix azon pontjait emeli ki, amelyek a zsidókeresztények identitására hatást gyakoroltak.

1.6. Az időhatárok indoklása és jelentősége

Jóllehet, a történelem idejét egzakt módon, szigorú határu egységekre bontott objektív skálára vetíti a tudomány, nyilvánvaló tény, hogy az egyes események, helyzetek alakulása nem követheti a mesterséges skála egységeinek határvonalait. Így a témánkban foglaltak esetében sem tudunk dátumra pontosan meghatározni egy kezdeti és egy végpontot.

Módszertani megfontolásból azonban lényeges mégis megállapodni egy időkeretről. A teológiai és eseménylavinát elindító názareti Jézus és a köré szerveződő mozgalom mindenképpen úgy tekintendő, mint a vizsgált időszakunk kezdete. Adott tehát ilyenképpen a Kr. u.-i első század első fele. Jézus halála, feltámadása, majd a rövidesen megalakuló jeruzsálemi gyülekezet nyomán egyre gyorsuló tendenciával viszonylag rövid időn belül jelentős változások történtek. Ezek ugyan nem zajlottak le maradéktalanul a második század elejére, az érdemi részük azonban az első század második felében megtörtént. Időnként utalunk ugyan a második század egységébe tartozó eseményekre, a praktikusság jegyében címünkben a Kr. u.-i első századot jelöltük meg.

Igaz, található néhány, a dolgozatban a jelölt időszakhoz képest későbbi „kortárs” tanú véleménye is, de azok az első századra visszatekintve szólnak az akkori viszonyokról.

1.6.1. Kr. u. vs. i. sz.

Jóllehet manapság a külföldi tudományos gyakorlatban inkább az i. e. és i. sz. korszakmegjelölő páros alkalmazása a jellemzőbb, a hagyományosabb Kr. e. és Kr. u. változat – véleményem szerint – önmagában hordozza Jézus Krisztusnak a korszakban vízváltató szerepet betöltő személyét. Éppen az ő fellépése és az ahhoz fűződő viszonyulások adják okát és alapját a témánkban szereplő zsidókeresztény kategória kialakulásának és a körülötte kialakuló nézeteltéréseknek.

Ennek a megfontolásnak jegyében már a címdaltól kezdve a dolgozat egészében a Kr. u. változatot szerepeltetjük.

1.7. Fogalmi tisztázások

1.7.1. Keresztény vs. keresztyén

Magyar nyelvünk sajátossága, hogy az alcímben található kifejezésnek két formáját őrzi és gyakorolja. Az Akadémiai helyesírási szótár mindkét változatot jegyzi, ám a „keresztény” verzióhoz zárójeles megjegyzésként hozzáteszi: protestáns szóhasználatban. A származékszavakat és a kifejezést tartalmazó szóösszetételeket a „keresztény” változatnál hozza a szótár, míg a „keresztyén” verzióhoz kapcsolódóan mindössze a „keresztyénség” szerepel.²¹ A hivatalos magyar helyesírásban elfogadott tehát mindkét változat a „keresztény-keresztyén”, illetve a „kereszténység-keresztyénség” kifejezések esetében, ám a származékszavak és az említett megjegyzés által nyilvánvalóvá téve a t/ny-írásmódú változat dominanciáját. A Magyarországi Evangélikus Egyház szóhasználatát figyelembe véve azonban az említett szótár „protestáns szóhasználatban” megjegyzését már pontatlannak kell minősítenünk, hiszen

²¹ Magyar helyesírási szótár, Budapest, 2017, Akadémiai Kiadó, 286. o.

protestáns felekezet lévén az MEE a t/ny írásmódot preferálja. A Magyarországi Baptista Egyház kötelékében is sokáig a ty/n írásmódú változat volt az általánosan elfogadott, etimológiai magyarázattal is alátámasztva, miszerint a t/ny-változat csupán népi etimológia szüleménye, amely az idegen hangzású szót igyekezett ismert magyar szóhoz kötni, illetve ahhoz alakítani. Az érvelés szerint az Újszövetségi Szentírás görög nyelvéből származó, vélhetően szláv közvetítésű változatot inkább a ty/n-írásmód adja vissza és őrzi meg. A közelmúltban azonban az MBE változtatott ezen álláspontján, ökumenikus egységtörekvési megfontolásokkal indokolva.

Dolgozatunkban tehát a „keresztény” változatot alkalmazzuk.

1.7.2. Zsidókeresztény avagy keresztény zsidó

Amint arról már többször is szó esett e bevezető fejezetben, témánk az első századi zsidókereszténység köré rendeződik. Ezen a ponton érdemes kis figyelmet szentelnünk ezen immár állandósult szóösszetétel eredetének és tartalmának, amelyhez Kekk e terminológiai kérdést körbejáró tanulmányát vehetjük alapul.²²

Eszerint nincs konszenzus ezen a téren, mivel különböző megközelítésekhez igazítják az elnevezést. A „zsidókereszténység” kifejezés legalapvetőbb használata annak mind etnikai, mind vallási komponensének leírását célozza meg, magában foglalva a keresztény hitre tért zsidókat és azokat a keresztényeket, akik folytatták a zsidó szokások megtartását a betérés után is.

Jellemző az is, hogy a kutatók ezt a két fogalmat összekötik egy meghatározással, és kizárólag olyan zsidó származású keresztényt értenek alatta, aki etnikai értelemben zsidó, de keresztény hitre tért, a zsidó szokásokat azonban továbbra is megtartja.

Némelyek szerint a kifejezés ebben a formában alkalmatlan a korai Jézus-mozgalom leírására, mert úgy tűnik, hogy a kereszténység egyik ágára utal, miközben valószínűbb, hogy csak akkor alakult ki ez a terminus, amikor a Palesztinán kívüli gyülekezetek sokkal dominánsabbá váltak, mint a jeruzsálemi gyülekezet.

Következésképp a legpontosabb a „keresztény zsidó” fogalom használata, mivel ebben fejeződik ki leginkább az a kettősség, hogy Jézus első követői zsidók voltak, akik annak is tartották magukat, de Jézus Krisztusban hisznek.

²² KEKK 2010, 24. o.

Mindazonáltal az imént vázoltakat inkább csak elméleti szintű tisztázásként tudjuk kezelni, ugyanis következetes gyakorlati alkalmazását a sokrétű szakirodalmi forrás használata, pontosabban terminológia szempontból történő tiszteletben tartása nem teszi lehetővé.

1.7.3. Pogányság

A zsidóság és kereszténység kölcsönhatásával foglalkozó irodalom igen gyakorta használatos kifejezései a „pogány, pogányok, pogányság”, amelyek alkalmazását ez a munka sem tudja megkerülni. Magyar nyelvünk ezen szócsaládja eleve pejoratív felhangokkal teli, amikor – az egyébiránt létezhetetlen – vallásnélküliség állapotát sugallják.

Az úgynevezett „pogány” terminológia már az Ószövetségben megjelenik az izraeliták körül élő és velük politikai-gazdasági kapcsolatba kerülő különféle népcsoportok jelölésére. Ilyenképpen alapvetően két kategória létezett e tekintetben: a választott nép (a Nép) és a föld többi népe (népek), amit jól tükröz az ÚSZ vonatkozó görög szóhasználata: ethnos, illetve ethné.

Ennek értelmében tehát a „pogányság” alatt a nem zsidó származású és vallású egyének halmazát értjük.

1.7.4. A „vallási-etnikai” fogalma

Amint a fentiekben tárgyalt „zsidókeresztény” elnevezés kapcsán már szó esett róla, egyaránt tartalmaz vallási és etnikai értelmet is. E kéttagú összetett szónak tehát az első tagja („zsidó”) elsőrenden etnikai kategóriát jelöl, míg második tagja („keresztény”) tisztán vallási besorolásra utal. Következésképp a „zsidókeresztény” kifejezés által megnevezett csoportot mind etnikai, mind pedig vallási szempontból szükséges meghatároznunk, amire a dolgozatunk harmadik fő fejezetében teszünk kísérletet.

2. Az identitás mint a körülményeknek kitett komplexum

Központi témánk feldolgozási módszere alapján az első nagy egységet az identitás témaköre körbejárásának szenteljük, mivel a zsidókereszténység „jelenségét” identitásuk kialakulása és formálódása felől közelítjük meg. Ehhez azonban szükséges tisztázni az identitás komplex valóságának fogalmait és felépítését.

Ennek bázisa a történelem maga, amit úgy tekinthetünk, mint egy porondot, amelyen egy-egy vizsgált nép vagy csoport élete alakult, fejlődött. Ezen belül számunkra a bibliai kortörténet a releváns. A bibliai kortörténet hittudományi szempontból segédtudománynak minősülő – ám nélkülözhetetlen – diszciplína, amely a hittudomány fő törekvésében, a Szentírás exegézisének folyamatában alkot elengedhetetlen hermeneutikai eszközt.

A történelem maga az ember, tehát nem lehet az ember történetét az ember személyétől függetlenül vizsgálni. Ha az embert bármi megfontolásból kihagynánk a vizsgálódásunkból, az egész rendszer pusztán elméletivé válna, és mint ilyen, – mivel csak elméleti, és a valóságban nem egzisztens – összeomlana. Szükséges tehát a jellemzőbb nagyléptékű és eseményorientált történelemszemlélet mellett a cselekvő csoportokat alkotó egyének szintjéről is megközelíteni e tudományterületet, ami nem jelent mást, mint az elemi individuumok identitásának vizsgálatát.

Minden emberben megvan az a kíváncsiság és vágy, hogy megtudja: honnan jön, mik a gyökerei, és milyen alapokon áll az egzisztenciája. Ez a törekvés már korán megmutatkozik egy személy jellemében. Köztudomású kollektív tapasztalat, hogy a gyermek fejlődése során első cselekedetei közé tartozik önmaga identitásának körülhatárolása. A pszichológia tudománya szerint az identitás kialakulásában döntő szerepet játszó személyiség már a születés utáni első időszakban észlelhető, amely személyiségjellegzetességeket a tudomány temperamentumnak nevez, mégpedig részben genetikai tényezők általi befolyásoltsághoz kötve.²³ Meghatározó élmény, amikor egy kibontakozó élet a tükörben először meglátja saját ábrázatát, s e felfedezésétől fogva azonosítani tudja önmagát. Jelentős mozzanat egy ember életében az is, amikor képessé válik az addig csak fonetikusán ismert hangokat betűkként papírra vetni. Az első leírt

²³ ATKINSON 1995, 363. o.

szavak között szinte törvénytörően ott szerepel a saját neve. Az imént említetteken kívül megannyi más élethelyzet bizonyítja még az emberbe kódolt természetes igényt, hogy azonosítsa önmagát és létezését csakúgy, mint múltját és céljait. A zsidó identitásról való értekezésében Erős így fogalmaz, idevágó módon: „...a kiegyensúlyozott, belső és külső harmóniát biztosító, maradéktalan önazonosság kivívása az emberi élet egyik legfőbb célja, ám ez a legtöbb ember számára csak ígéret marad. A megtalált identitás a *kegyelem* állapota, amely állapot elérésére *kötelességünk* törekedni.”²⁴ Az empirikus módon észlelhető, többnyire a felszínen mozgó, s emiatt oly könnyen és korán észrevehető szegmens túl azonban a lényegi önmeghatározás eléréséhez nagyobb távlatokat, azaz egy szélesebb kontextust kell vizsgálat tárgyává tenni. Erre azért van szükség, mert a genotípussal (a genetikailag determináló alapadottsággal) már a születés pillanatától kezdve szoros korrelációt mutatnak a környezeti hatások is.²⁵ Ez az állítás előrevetíti az identitás komplex természetének megállapítását, ami annyit tesz, hogy az identitás nem kizárólag belülről fakad, hanem jelentős hatással vannak rá külső tényezők, körülmények is.

Az identitás komplexitása és a körülményektől való függése abból adódik, hogy egy-egy csoport folyamatos fejlődésben van, azaz „makroidőben” értelmezhető, nem csupán a csoport aktuálisan, pillanatnyilag létező tagjainak „mikroidőben” való működéseként. Ez annyit tesz, hogy az egyén pillanatnyi énképe úgy áll össze, hogy közben egyidejűleg a múltnak és az elvárt jövőnek is tudatában van.²⁶

A főcímünkben található „identitásformálódási körülmények” kifejezés erre az aspektusra kíván utalni. A vizsgálódás részét kell képezni a múltból az aktuális jelenbe vezető útnak.

2.1. Az identításelemzés szerepe és megkerülhetetlensége

Az eddig mondottak fényében kijelenthetjük, hogy az identításelemzés megkerülhetetlen művelet. Így a főcímünk egyik jelentős paraméterét adó „Kr. u.-i első század” kortörténetének vizsgálatában is az. Az Újszövetségi Szentírás által felölelt

²⁴ ERŐS 1999, 261–262. o.

²⁵ ATKINSON 1995, 371. o.

²⁶ ESLER 2003, 22. o.

korszak szereplői tekintetében nem hagyható figyelmen kívül azok identitása és az abból fakadó kapcsolatrendszerük, hiszen a történeket – végső soron magát a történelmet – alakító megnyilvánulásaik mélyen a kialakult – vagy épp kialakuló – önazonosságukban gyökereznek. Ezek tehát szorosan összefüggenek.

De mik is ezek a dimenziók, amelyek a sikeres és hatékony önmeghatározás komponensei? Az emberiséggel egyidős kérdéskör ez, amelyben a történelem és a filozófia szálai szétválaszthatatlanul összefonódnak, s egymással, illetve egymásban képesek csupán választ adni az önmaga helyét kereső embernek. A történelem arra hivatott, hogy az emberiség sorsának eseményeit minél hitelesebben közölje, s a lehető legpontosabban rögzítse a tényeket, amelyek elengedhetetlenül fontosak az ember gyökereinek meghatározásához. Szükséges ez, mert a múltbeli gyökerek felkutatása nélkül senki sem azonosíthatja a személyének paramétereit. Mondhatnánk egész egyszerűen úgy is, hogy a múltból a jelenbe vezető út feltérképezése nélkül csupán a pillanatnyilag érzékelhető síkon mozogni meddő vállalkozás. Tehát a történelem és identitás egymástól függetlenül értelmezhetetlen, hiszen az ember akkor éri el identitását, amikor a – történelmi gyökerekből táplálkozó – ideológiai álláspont mellett elkötelezi magát, és életpályát választ.²⁷ Másként fogalmazva, az identitását meghatározó közegre visszahat a tevékenységével, visszatáplálva abba. A társadalmi rend és kultúra, valamint az identitás fedezetét jelentő személyiség egymásra gyakorolt kölcsönös hatását húzza alá a megállapítás, miszerint az egyes kultúrák a számukra értékesnek minősülő személyiségjegyeket preferálják, ezáltal azokat formálják ki fennmaradásuk nélkülözhetetlen eszközeiként.²⁸ Ez egy körforgó rendszernek tekinthető tehát, amelyben mindegyik küllőre mint komponensre egyaránt szükség van. Ilyen megfontolásból foglalkozunk kortörténettel, mert az identitás területén való vizsgálódáshoz nélkülözhetetlen.

2.2. Az identitás fogalma és meghatározása

Bár az imént arról szóltunk, hogy az identitás valósága sokparaméterű, bonyolult komplexumnak minősül, a terminológiai meghatározása mégis jóval egyszerűbbnek

²⁷ ATKINSON 1995, 376. o.

²⁸ Uo., 375. o.

mondható. Az identitás a latin „identitas” jövevényszava, ami az „identidem”, azaz „idem et idem” kifejezésre vezethető vissza, „újra meg újra azonosan” értelemben. Egyszóval tehát az identitás azonosságot jelöl. Fejlődéslélektani definíció szerint „az identifikáció a valakihez hasonlóná válás, valakihez tartozás érzésének kifejlődését jelenti”.²⁹ Ebben a mondatban benne rejlik a jelenség minden lényeges eleme: a minta, amivel azonosul az egyén, és az elért státus, ami önazonosságként szilárdul meg.

2.3. Az identitáskialakulás kényszerpályája

A megszületés, az élet megkezdése arra determinálja az embert, hogy identitása alakuljon ki – elkerülhetetlen módon. Egyfajta kényszerpálya ez, persze nem feltétlenül erőszakos értelemben véve. Nem döntés és választás tárgya tehát az egyén önazonossága. Nem létezik olyan személy, aki úgy dönthetne, hogy identitás nélkül akar élni. Ez egy pálya. Kötött, mint a sínút, de alakítható – kereszteződésekkel, váltókkal. Ugyanez igaz a csoportokra is, hiszen a megalakulás ténye maga után vonja a közösségi normák és ismertetőjegyek kialakulását. Az, hogy milyen tényezők és milyen irányban módosítják az identitást, már egy másik kérdés. Alapvető tételnek tekinthetjük tehát, hogy minden létező, intellektussal rendelkező személy – akár egyénileg, akár közösségileg – mindenképpen valamilyen identitással bír, valahová tartozik.

Ilyenképpen a nevezett korszak zsidókeresztényeinek is szükségszerűen van egy meghatározható saját identitásuk. Hozzá kell azonban tennünk Berger megállapítását, hogy a személyiség bibliai koncepciója eltér a mai modern felfogástól, ugyanis a határvonalak az egyén körül nem olyan meghatározóak, mint manapság, tehát korántsem annyira individualisztikus, mint inkább kollektív.³⁰ Miközben egyetértünk ezzel az alapvető kijelentéssel, leszögezzük, hogy nem is törekszünk anakronisztikus módon jelen korunk individualisztikus megközelítését visszavetíteni az első század jellemzően kollektív identitásértelmezésébe.

²⁹ CARVER–SCHEIER 2006, 221 . o.

³⁰ BERGER 2003, 27. o.

2.4. Az identitás alkotóelemeiként szolgáló pillérek

Egy személy vagy csoport identitása különböző komponensekből épül föl. Ez annyit tesz, hogy az identitás nem tekinthető homogén halmaznak, hanem különféle tényezők sajátos együttállásából adódik. Az önmeghatározás során jellemzően több tényező is meghatározható, amelyek az adott státusba vagy stációba eljuttatták az egyént. Ezért tehát az identitás felépítménye szükségszerűen több pillérre támaszkodik. A következőkben tárgyalt elemek korántsem eredményeznek maradéktalan listát. Nem lehet fel ugyanis egy abszolútnak tekinthető, kidolgozott rendszer, ami az identitás alkotóelemeit számba venné. Így, voltaképpen, adott koncepciók, a saját megközelítésük alapján fedezhetik fel és exponálhatják a számukra releváns identitáselemeket. Ennek alapján most az alábbi tényezőket vesszük sorra.

Elsőként a sorban elkerülhetetlen említést tenni a „társadalmi identitás” fogalmáról, amely egy személy önképével hozható összefüggésbe olyan módon, hogy az az illetőnek egy adott csoporthoz való tartozásából fakad. Ez a társadalmi identitás faktor három területet ölel körbe: a csoporthoz tartozás tudatos felismerését, az odatartozásból eredő értékeket, és mindezek érzelmi vetületét.³¹ Ennek említésével egyúttal megerősítjük az előző alpontban felhozott bergeri kitétellel kapcsolatban megfogalmazottakat.

Az identitásalkotó pillérek voltaképpen olyan normák, amelyeket Esler „identitásleíró” eszközként aposztrofál, és amelyek megszabják az adott csoport tagjainak, hogy miként gondolkodjanak, érezzenek és cselekedjenek, amennyiben a csoporthoz akarnak tartozni, és annak identitásában osztozni kívánnak.³² Fontos hozzátenni – egy, a későbbiekben felmerülő szempont megalapozása gyanánt –, hogy ezek a pillérek egyúttal annak is eszközeiként is funkcionálnak, hogy egy adott csoport megkülönböztethesse magát a többi csoporttól.³³

³¹ ESLER 2003, 20. o.

³² Uo., 20. o.

³³ Uo., 20. o.

2.4.1. Etnikai származás

Az imént említett identitáspillérek között az etnikai származást tekinthetjük a legszembevetőbbnek és legdominánsabbnak. Tudvalevő, hogy az egyén mikrokörnyezetén, azaz közvetlen családján kívül a makrokörnyezete, tehát a tágabb társadalmi közege, mondjuk úgy, a nemzetisége is kikerülhetetlen módon hat az önmeghatározására. Meglehetősen beszédes az egyén neve, amely mint elsődleges beazonosítási eszköz már önmagában is utal a nemzetiségi hovatartozásra. Hasonlóképpen előkelő helyen szerepel az állampolgárság megnevezése, amikor egy személy kilétének beazonosításáról van szó. Szintén önmagáért beszél az anyanyelv fogalma, ami kitörölhetetlen, visszavonhatatlan primátusát élethosszig megőrzi, meghatározva az egyén gondolkodását és kultúráját, lévén az etnikai hovatartozás legszembevetőbb ismertetőjele. Mivel ez történelmi kortól független, általános igazság, idézhetjük akár ennek alátámasztására Kölcsey Ferenc sorait: „Meleg szeretettel függj a hon nyelvén! – mert haza, nemzet és nyelv, három egymástól válhatatlan dolog; s ki ez utolsóért nem buzog, a két elsőért áldozatokra kész lenni nehezen fog.”³⁴ A tartalmában ismertebb, de forrását tekintve vitatott mondat: „nyelvében él a nemzet”, ugyancsak idesorolható. Az ókorban nem volt jellemző ország-, illetve birodalomhatárokat átívelő, életvitelszerű lakhelyváltás, amely maga után vonta volna a befogadó nép kultúrájának és nyelvének szükségszerű felvételét.³⁵ A nemzetek átjárhatósága nem volt sem egyszerű, sem egyáltalán törekvés nem volt erre.³⁶ Külön hangsúllyal igaz ez a belterjes ószövetségi zsidóságra.³⁷ Így megalapozottan állíthatjuk, hogy a nemzeti, ezzel együtt a nyelvi határok egyúttal stabil identitáspilléreként is szolgáltak.³⁸ Amellett, hogy ezek nagy pontossággal objektívan megítélhetők, kollektív jellegük miatt a csoportban gyökerező önazonosságot erősítik.

³⁴ Kölcsey Ferenc: Parainesis Kölcsey Kálmánhoz (1937).

³⁵ Itt a birodalmi (asszír és babiloni) hódításokat és a következményes deportálásokat említhetjük kivételeket képező speciális helyzetként a Kr. e. 8. és 6. századokban.

³⁶ Ugyancsak az exiliumra utalunk itt – már ami az ÓSZ-i zsidóságot illeti. Ismeretes Dánielnek és három társának integrációs vonakodása Babilonban (Dán 1). Külön figyelmet érdemel a Dán 3,4–5 árukkódó megjegyzése a babiloni uralkodó kötelező imádatára vonatkozóan.

³⁷ Belterjesség alatt a szigorú kultikus határokat értjük. Akkoriban a kultuszközösség és a nemzetközösség gyakorlatilag egyenlőségjellel összekapcsolt valóságok voltak. Jóllehet, a fogság hatásai következtében a Kr. u.-i első századra ezek a szigorú határok némiképp lazultak, de a gyökerei továbbra is erősek maradtak. Gondoljunk csak a Keresztelő János szavaiban visszatükröződő farizeusi önmeghatározásra, amely az

2.4.2. Elnevezés

Az előzőekben többek között a nyelvről, anyanyelvről is szó esett. Ezzel szoros összefüggésben állnak a tulajdonnevek, amelyek ugyancsak az adott nyelven értelmezhetők.

A közhelyszerű szállóige – *nomen est omen* – tartalma kiváltképp gyakran volt tetten érhető az Ószövetségben, hol visszamenőleges, azaz a történéseket értelmező,³⁹ hol profetikus⁴⁰ értelemben. Jóllehet, a vonatkozó esetekben inkább csak illusztrálta a névadás az illető identitását, semmint mágikus módon meghatározta vagy eleve elrendelte volna. Ezzel együtt evidens tapasztalat, hogy találkozáskor, bemutatkozáskor – az emberi társas kapcsolatokkal egyidős – gyakorlat a névnek mint alapvető személyazonosságot igazoló eszköznek a verbalizálása.

A Szentírásban azonban sokkal jellemzőbb a névnek minősítésként vagy azonosításként történő használata, szemben a pusztán üdvözlési formával. Előtérben levő példáknak tekinthetők azok az esetek, amikor Jézust beazonosította az aktuális hallgatósága az egyes perikópákban. Ilyenkor az ő köztudomású paramétereit (vö. Mk 6,3) természetes identitása bizonyítékként emlegetik szkeptikusai az újonnan megmutatkozó, messiási identitásra utaló megnyilvánulásaiával való összeférhetlenséget hangsúlyozandó. Külön kiemelendő Jézus elhíresült keresztfelirata: INRI (Iesus Nasareus Rex Iudaeorum), azaz „A názáreti Jézus, a zsidók királya” (Jn 19,19), amely egyaránt tartalmazza Krisztus polgári nevét, valamint küldetésének kibontakozása során nyilvánvalóvá lett státusát. A név említése, mint minősítés, jelen esetben a tapasztalt helyzettel – ironikus felhangú – kontrasztot szül. A fenti példákat Berger megfogalmazása foglalja össze, miszerint a „bibliai nyelvezetben a név az egyénnel azonosítható”.⁴¹ Ezek figyelembevételével és mértékében tekinthetjük tehát a tulajdonneveket identitásalkotó

ábrahámi leszármazásra apellál (Mt 3,9). Sőt, maga Pál apostol is minden esetben, amikor bemutatta önmagát, kitért zsidó származására (vö. Fil 3,5). Fontos még idesorolni a post-exiliumi rehabilitáció időszakát, különös tekintettel a fogság következtében létrejött vegyes házasságok felbontására vonatkozó rendeletre (vö. Neh 13,1.3.23–25; Ezs 10,3).

³⁸ Szintén anakronisztikusnak ható utalás, ám – időtlen tartalma miatt – mégis ideillő: „Minden nyelvnek, minden népnek, minden civilizációnak van egy domináns Én-je, amely a világot regisztrálja, uralja és ábrázolja is. Olyan alany ez az állandóan munkálkodó kollektív Én, amellyel egy nagy közösség – nemzet, nép, kultúra – több-kevesebb sikerrel, de általában véve azonosítani tudja magát.” (Kertész Imre)

³⁹ Pl. Ézsau (vö. 1Móz 25,25); Mózes (vö. 2Móz 2,10).

⁴⁰ Pl. Jákob (vö. 1Móz 27,36); Hóseás gyermekei (vö. Hós 1,4–9); Jézus (Mt 1,21); Péter (vö. Mt 16,18).

⁴¹ BERGER 2003, 35. o.

pillérnek, így a későbbiekben konkrét példákkal visszatérünk rá a vizsgált csoportunk vonatkozásában.

2.4.3. Előélet, eredet

A lét az identitás kialakulásának kezdetét jelenti, és annak pályára állását garantálja. Ez a fejlődési vonal azonban nem kötött pályán mozog, hiszen változó intenzitással különböző hatások befolyással lehetnek rá. Meghatározó, hogy ki honnan jön és pillanatnyilag hol tart. Az adott, aktuális élethelyzet nagymértékben befolyásolhatja az identitást, ezért fontos pillérnek tekintendő. Mégpedig úgy történik ez, hogy meghatározza azt a kontextust, amelyben az egyén vagy csoport a hatástényezőket értelmezi, ilyenképpen utóbbiakat előbbi fényében vagy épp kontrasztjában láttatja. Egy identitásmódosító hatás tehát nem önmagában és nem egységes mértékben működik mindenki esetében, hanem szünergiában a személyre szabott, egyéneként eltérő vonatkoztatási, más néven kiindulóponttal. Következésképp, egy adott tényező más-más mértékű hatást gyakorol különböző élethelyzetű egyénekre, ezért az utóbbi dimenzió irányába is érdemes kitekintést tenni. Ezen a ponton máris, előreutalva, megemlíthetjük az első jeruzsálemi gyűlés érvelését és megoldási javaslatát (ApCsel 15), amelynek központi gondolata éppen az volt, hogy az előélet, előgyakorlat a törvény előírásainak megvalósíthatósága tekintetében is lényegi elem.

Mivel tehát – mint már állítottuk – az egyén identitása a neki otthont nyújtó csoportban gyökerezik, onnan táplálkozik, annak előtörténete igencsak meghatározó e tekintetben.

2.4.4. Exkurzus: Étkezés és asztalközösség mint identitásmarkerek

Jóllehet, az identitáselemzés során rendszerint számításba vett, alkotóelemként szolgáló pillérek között nem általános a közösségi étkezéssel kapcsolatos kultúra megjelenése, ugyanakkor a vizsgált korszakunk tekintetében annál inkább jellemző tényező. Ezért exkurzusnak minősített módon ugyan, de szólnunk kell röviden e megközelítésről is.

Leszögezhetjük tehát, hogy az ókori ember kulturális identitásának egy meglehetősen szembetűnő pillére az étkezés közösségi gyakorlata.⁴² A Hippokratésztől eredeztetett koncepció Feuerbach általi megfogalmazása – miszerint „Az vagy, amit megeszél”⁴³ – az egészséges táplálkozás kisajátított szlogenje lett, miközben – illusztratív tartalmát tekintve, úgy vélem – azonos mértékben alkalmazható a vallási-etnikai identitás meghatározására is. A régészet tudománya ugyanis ma már képes arra, hogy az ásatások során feltárt állati maradványok elemzéséből az adott népcsoport étkezési szokásaira következtetve, nagy bizonyossággal megállapítsa annak etnikumát, mivel a legtöbb ember sajátos étkezési szokásokkal rendelkezik, amelyek vetekednek az ideológia és vallás determináló tényezőivel.⁴⁴ A mózesi Tóra étkezési törvényei tipikus példát adnak erre, amelyeknek identitásmeghatározó vetületei a Jézus–Tóra–farizeusok háromszögben még nyilvánvalóbban megmutatkoznak az Újszövetségi Szentírás lapjain, amint arra a következő néhány kiválasztott eset is rávilágít. Mindezek az Ószövetség kulináris behálózottsága⁴⁵ fényében nyernek teljes értelmet, hiszen Jézus annak hatálya alatt tevékenykedett. Jézus korában, a post-exiliumi időszak szituációjában kialakult farizeusi attitűd volt a meghatározó, azaz az „ígéret földje nehezen megszerzett és nehezen védhető határai vallási téren az étkezési eljárásokban megmutatkozó kultikus-rítusbeli elhatárolódásokban fejeződtek ki”.⁴⁶

Az iménti állítás szellemében a farizeusok – a tisztasági/tisztálkodási hagyományokhoz a végletekig ragaszkodva – kifogásolták, hogy Jézus némelyik tanítványa mosatlan kézzel étkezik (vö. Mk 7,1–3). A hagyományt körültekintő tisztelettel ápoló általános gyakorlatra vonatkozó megjegyzés az észlelt kontraszt indokát szolgáltatja, azaz annak hiánya különbözőséget mutat az elvárt *azonosság* helyett, ilyenképpen *csopordidegennek* titulálva a Jézus-kört. Jóllehet, itt közvetlenül nem étkezési elemről van szó, de mint technikai körülmény mindenképpen ide sorolandó. Jól látszik tehát ebből az epizódból az étkezési előírásokhoz való feltétlen hűség identitásjelző szerepe.

Rendszeres és általános tapasztalatuk nyomán a farizeusok és az írástudók felháborodtak azon, hogy Jézus bűnösökként számontartott emberekkel vállal

⁴² BOLYKI 1993, 169–174. o.

⁴³ FEUERBACH: *Spiritualitás és materializmus*, 1863.

⁴⁴ MEYERS 2008, 157. o.

⁴⁵ BOLYKI 1993, 177. o.

⁴⁶ Uo., 198. o.

asztalközösséget (vö. Lk 15,1–2). Az étkezés tisztaságát biztosító körülmények egy másik lényeges szempontja bukkan itt föl: az asztalközösséget alkotó személyek minősége és besorolása mint minősítő tényező.⁴⁷ Ezt szem előtt tartva érthetünk egyet Rajak megállapításával, miszerint az étkezési törvények az elkülönült étkezésre nagy hangsúlyt fektetnek, mivel a másokkal való együtt evés és ivás a határok átlépéséhez vezet. Ilyenképpen egy közösség étkezési kultúrája markáns megkülönböztető jegy társadalmi szempontból.⁴⁸

Emellett – bár más szempontból – erőteljes megfogalmazódása az asztalközösség identitásazonosságot jelző szerepének az ikonikus jézusi mondat az utolsó vacsorán: „Aki velem együtt mártja kezét a tálba, az árul el engem.” (Mt 26,23) Ezzel a kijelentéssel Jézus Júdás áruló tettének harsány disszonanciájára utalt, amely a közös étkezés által történő összetartozás-felvállalást hiteltelenné tette.

Később, az ősegyház vonatkozásában „az asztalközösségek, különösen az eucharisztia, fontos szereppel bírtak... Előmozdította [ez] mind az elkülönülést, mind a csoporttá válást, másként a szeparációt és az integrációt”⁴⁹ – jegyzi meg Bolyki. Idevág Péter antiókhiai esete, amelyben az együtt étkezés motívuma hovatarozást, elköteleződést látszik determinálni, amikor is együtt evett a pogányokból lett hívőkkel, ugyanakkor zsidók jelenlétében visszahúzódott és elkülönült tőlük (vö. Gal 2,12).

Figyelemre méltó továbbá, hogy a pogánykeresztények identitás meghatározását, ezáltal integrálódásukat elősegíteni hivatott jeruzsálemi apostoli dekrétum négy sarokpontjából három étkezéssel kapcsolatos kikötés.⁵⁰ Ez a tény is aláhúzza, hogy elemzésre érdemes az étkezési kultúra, amikor identitáskérdések merülnek föl.

McKee az imént példaként említett néhány újszövetségi esettel összhangba hozható módon találóan fogalmaz: „Az étel egyike az elsődleges jelképeknek, amelyeket az ember kulturális identitása és csoportösszetartása fenntartására irányuló törekvésében alkalmaz.”⁵¹ Következésképp az étkezéssel kapcsolatos elvek és gyakorlatok az adott csoport identitásának egyfajta visszatükröző eszközeként is számontarthatók.

⁴⁷ BOLYKI 1993, 181. és 187. o.

⁴⁸ RAJAK 1992, 18. o.

⁴⁹ BOLYKI 1993, 198. o.

⁵⁰ „...tartózkodjatok a bálványáldozati hústól, a vértől, a megfulladt állattól...” (ApCsel 15,29)

⁵¹ MCKEE, Larry W.: Delineating Ethnicity from the Garbage of Early Virginians: Faunal Remains from Kingsmill Plantation Slave Quarter. *American Archaeology* 6 (1987), 32. o. (Idézi MEYERS 2008, 157. o.)

2.4.5. A pillérek dimenziói: individualizmus és kollektívizmus

Az előzőekben néhány jelentős identitásalkotó tényezőt vettünk sorra. Ezek mindegyikének alapvetően két vetülete figyelhető meg: az egyéné és a közösségé. Az identitás fogalma tehát két szinten értelmezhető: az individuumén, valamint a kollektíváén. Kérdésként merül föl a két szint közötti hatásirány. Nevezetesen, hogy melyik gyakorol melyikre nagyobb hatást: az egyén a kollektívára, vagy pedig a kollektíva az egyénre? Úgy is feltehető a kérdés, hogy az egyének vizsgálata nyomán lehetséges-e általános megállapításokat tenni egy csoportra vonatkozóan?

2.4.5.1. Az egyén identitása: éntudat

Az identitást alkotó elemek individuális dimenziója voltaképpen nem más, mint az éntudat. Bár fő témánk alapvetően csoportok dinamikájára irányul, ilyenképpen a csoportidentitás kérdése az elsődleges számunkra, ugyanakkor az egyén önmeghatározásának vizsgálata sem megkerülhető, hiszen a két viszonylat integráns egységet képez. Jelen fő pontunk bevezetésében leírt identitásdefinícióhoz ezen a ponton tesszük hozzá az akadémiai Magyar értelmező kéziszótár vonatkozó meghatározását, amely szerint ugyanis az identitás „az önmagunkkal való azonosság vagy valamely csoporttal való azonosulás érzése, élménye”.⁵² Ez is mutatja, hogy az egyén önmeghatározása és a csoportjának önmeghatározása szorosan összefügg, így mindkét értelmezési síkot számításba kell tehát venni.

A következőkben előbb az individuum identitásalkotó tényezői közül veszünk számításba néhányat mint különféle megközelítéseket.⁵³ A két dimenzió összefüggését jól láttatja az az általános felfogás, hogy az egyén önmeghatározása a másokkal való kapcsolati hálóból való elkülönülés által valósulhat meg, amelynek természetes velejárója az egyén és a többiek közötti határok megrajzolása. Ez voltaképpen nem más, mint önmegkülönböztetés (differenciálódás).⁵⁴ Ez tehát kiindulóbázisnak, azaz alapállásnak tekinthető. Ugyanakkor, véleményem szerint, ez a művelet pusztán elméleti síkon

⁵² MÉK, 553. o.

⁵³ Gondolatmenetemet dominánsan Jouette M. Bassler kiváló tanulmányának főbb – egyenként jelzett – megállapításaira alapozom. BASSLER 2008, 42–58. o.

⁵⁴ BASSLER 2008, 45. o.

értelmezhető, gyakorlatban kivitelezhetetlen, az én-ek természetesen szoros összefonódása révén, mivel – Volf megfogalmazása szerint – „a másik már kezdettől fogva részét képezi az ének”, hiszen „a másikkal való viszonyban vagyok az, aki vagyok”.⁵⁵ Ugyanakkor kétségtelenül inhomogén ez az énhalmaz, tehát – Lieu szavaival – tarka sokszínűség jellemzi mind a belső önazonosság, mind a másokkal való kapcsolatrendszer terén.⁵⁶ Arra gondolunk itt, hogy nem azonos egyének alkotnak egy homogén halmazt, hanem különböző véleményű, attitűdű, hozzáállású és szituációjú egyének találkozása különféle relációkat eredményezhet. Ennek a sokszínű kapcsolatrendszernek két példáját fogalmazza meg Bassler, amelyek a relációk viszonylagosságáról szólnak. Egyrészt, figyelemre méltó eltérést mutat az általános énkategórián belül, hogy a női énfogalom nem a negatív előjelű differenciálódás (self-differentiation) által, hanem az én kapcsolati rendszerben való elhelyezéséből („self-in-relation”) táplálkozik.⁵⁷ Lukács evangélista élen járt annak dokumentálásában, hogy Jézus körül miként találtak szolgálati lehetőséget asszonyok (vö. Lk 8,1–3). A másik alternatívát alkotó példa pedig a páli gyülekezetek egyes tagjainak alapvető önmeghatározása, amely nem valami ellenében történt, hanem a Krisztussal való egyesülés tapasztalatából táplálkozott.⁵⁸ Ez már előrevetít egy igen fontos megoldási lehetőséget a viszályok/különbözőségek orvoslására, mivel egy olyan közös halmazt határoz meg, amely integratív módon felülemelkedik a fragmentáltságon. Ugyanakkor az én egészséges mértékű dialogikus felépítettsége nemcsak az imént említett irányba mutathat elmozdulást, hanem kilenghet a másik irányba is, azaz túlzásba esve „az én egészséges önérvényesítése gyakran átcsúszik a *másikkal* szembeni erőszakba”.⁵⁹ Ez a kijelentés a gondolatmenet kiindulási helyzetébe vezet vissza, azaz a megkülönböztető relativizálásba.

A tendenciát és dinamikát tekintve tehát mindenképpen számításba veendő az ebben az alponthoz megállapítottak, mint amelyek szoros összefüggésben állnak a kollektív önmeghatározással. Az alábbi alponthoz további megközelítési szinteket nyitunk meg, amelyek által az identitáskérdés néhány markáns vetületét törekszünk bemutatni.

⁵⁵ VOLF 2001, 101. o.

⁵⁶ LIEU–North–Rajak 1992, 7–8. o.

⁵⁷ BASSLER 2008, 45. o.

⁵⁸ Uo., 46. o.

⁵⁹ VOLF 2001, 101. o.

2.4.5.1.1. Antropológiai megközelítés

Az egyén identitásának felépülése elemzésekor érdemes foglalkozni annak antropológiai vetületével. Az individuum hálózati elhelyezkedésének meghatározó volta mellett ugyanis jellemző annak antropológiai szerkezete is, amely szorosan összefügg az előzővel. Az ilyen irányú megközelítés szerint „minden ember tudatában van értelmének és testének, rendelkezik testképpel és a neurológusok által propriocepcióként⁶⁰ beazonosított úgynevezett »hatodik érzékkel«, ami az értelem és test integrációjának, a test öntudatának, a másoktól való elkülönülésnek mint lételemnek érzékelése”.⁶¹ Láthatjuk tehát, hogy az elkülönülési faktor ebben a megközelítésben is kitűnik. Vizsgált korszakunkban a görög-római kultúra hatása következtében az emberi test kiemelt figyelmet kapott, azaz az „én” fogalma szorosan kötődött a fizikális megjelenéshez.⁶² Így a hangsúly eltolódik interperszonális összefüggésből intraperszonális síkra. Itt az egyén nem másokra néz, hanem önmagára. Ez azt mutatja, hogy nem csupán a kultúra viszonylatában vizsgálható kérdéskör a testé, hanem az adott kultúra szerves alkotóelemeként értelmezendő, tehát annak egzisztenciális alapját adja, így biztosítva az egyén identitását.⁶³ Néhány antropológus arra a következtetésre jut, hogy a test – mégpedig a tapasztalati test – egyenlőnek tekinthető az énnel.⁶⁴ Bár akkoriban kétségtelenül erős dominanciát élvezett az egyén testi vetülete, azonban az „én”-nek ez a komponense önállóan alkalmatlan a Krisztusban való lét megragadására, így az én egyéb komponenseit is szükséges bevonni az elemzésbe.⁶⁵ Más dimenzióban szükséges tehát értelmezni ezeket a paramétereket, azaz tekintettel kell lenni „az ember és Krisztus pneumatikus egyesülésének lehetőségére, amely az egyén önmeghatározásában⁶⁶ döntő szereppel bír”.⁶⁷ A gondolatmenet világossá teszi, hogy főtémánk szempontjából nem bír

⁶⁰ A különböző testrészek, testalkotó elemek egymáshoz viszonyított helyzetének érzékelése.

⁶¹ SCHEPER-HUGHES 1987, 14. o.

⁶² BASSLER 2008, 48. o.

⁶³ Uo., 47–48. o.

⁶⁴ Uo., 47. o.

⁶⁵ Uo., 49. o.

⁶⁶ Bassler érvelése szerint (47. o.), ezen a ponton nem lehet figyelmen kívül hagyni azt a bultmanni koncepciót, amely megkülönbözteti az „alany-én”-t a „tárgy-én”-től. „Az igazi egyéniség az egyes én-komponensek integrációjából áll össze, ami nem más, mint annak képessége, hogy valaki teljes mértékben a saját tettei tárgyává váljon.” Ugyanakkor – maga Bassler jegyzi meg, hogy – a modern egzisztencialista koncepció Krisztus első századi követőinek önmeghatározásának tényleges folyamatából vajmi keveset tud megfejteni. Ezért csak lábjegyzetszinten teszünk róla említést.

⁶⁷ BASSLER 2008, 51. o.

elsődleges relevanciával, hiszen éppen első századi krisztusi novum, hogy antropológiai területen is a materiális szempontokat felváltották a spirituálisak.

A fizikális/testi vonatkozás mellett mindazonáltal más dimenziók is részét képezik a korra irányuló antropológiai vizsgálódásnak, így a következő megállapítás szerinti is. A görög-római dominanciájú vallási közeget tekintve elmondható, hogy a személyt külső szubsztanciák által potenciálisan alakíthatónak tartották.⁶⁸ Ezen a ponton talán releváns lehet az a következtetés, hogy abban a kontextusban az énhatárok átjárhatóbbak voltak, amibe az is beletartozhat, hogy egy adott személyben egy másik úgymond visszatérhetett. Ezzel a logikával áll összhangban az a koncepció, miszerint Illés Keresztelő János identitásában öltött úja testet, amire maga Jézus tesz félreérthetetlen utalást (vö. Mt 11,10–14). Mintegy láncolatot alkot ezzel az a hiedelem, ami Heródes Antipász azon helyzetértékeléséből származik, amely által azonosította Jézust Keresztelő Jánossal, azt gondolván, hogy az feltámadt a halottak közül (vö. Mt 14,2). Ezek szerint tehát úgy vélték, hogy Keresztelő János személye és tevékenysége a názareti Jézusban öltött testet, folytatólagosan. Jól példázza ez a „láncolat”, hogy a kollektivista társadalomban az énhatárok átjárhatósága inkább elfogadható, semmint a merev csoporthatároké.⁶⁹ Berger eme karakteres álláspontját tekintve némi differenciálást tartok szükségesnek, mivel nem látom indokoltnak az énhatárok átjárhatóságát ilyen kontrasztosan szembeállítani a csoporthatárokéval. Ezt a véleményemet – már előzetesen – a dolgozatom egészének gondolatmenetére alapozom, ami tudniillik a zsidókeresztényeket illető csoporthatárok változását is hangsúlyosan érinti.

Joggal vélhető, hogy ebben az (énhatárok átlépésével kapcsolatos) koncepcióban értelmezhető volt az a jelenség, hogy a megtérés nyomán Krisztus az egyénben lakozást vesz. Újszerű egyediséget mutatott azonban az a tény, hogy Krisztus mint külső szubsztancia nem tűnékeny tapasztalatként, hanem folyamatosan fennálló jelenséggént, maradandóan változtatta meg az egyént alkotó szubsztanciák egyensúlyát.⁷⁰ Az egyén identitásának egy igen érdekes kontextuális vetületét eredményezi tehát, amely jól értelmezhető az első századi zsidókeresztények identitásformálódásának kérdéskörében.

⁶⁸ Uo., 52. o.

⁶⁹ Vö. BERGER 2003, 29–31. o.

⁷⁰ BASSLER 2008, 53. o.

2.4.5.1.2. Vallástörténeti megközelítés

A jelen alpont szervesen kapcsolódik az előzőhöz, hiszen az antropológia integránsnak tekinthető a különféle vallástörténeti koncepciókkal. Az egyén identitásának kívülre irányuló viszonylagosságát tekintve jó példa a páli gyülekezetek tagjainak korábbi vallási meg tapasztalása, amely már eredetileg hatást gyakorolt az önmeghatározásukra (önmegértésükre),⁷¹ így egyfajta alapállapotot képezve a Krisztus-hit számára. Ezen addigi tapasztalataikkal szült tehát kontrasztot, hogy a Krisztus-mozgalom eszmerendszere jellemzően individuális síkra terelte a vallást, ezáltal az egyént döntéshozatali lehetőséggel felruházva, amelynek következtében a vallásos hatalom forrása megkérdőjelezhetővé, újragondolhatóvá vált, nem úgy, mint korábban a görög-római világban volt.⁷² A régi pogány vallásosságban ugyanis a hit és a vallásos kötődés elvesztése nemhogy nem volt szokványos, de egyenesen elképzelhetetlen volt. A pogányok átutazóban kipróbálhattak ugyan idegen kultuszokat, sőt az effajta nyitottság bölcs dolognak minősült, de ezek az esetek nem befolyásolták az egyén vallásos identitását.⁷³ Ezen különféle kultuszok hozzávetőlegesen azonos tekintélyi szinten álltak. Nem úgy Jézus Krisztus, aki az addigi tradíció tekintélye felett állt, tehát egy elmozdulási irányt nyitott meg. Erre utalnak a hegyi beszédben elhangzott, mottószerű szavai: „Hallottátok, hogy megmondatott a régieknek:... Én pedig azt mondom nektek, hogy...” (Mt 5,21–22).

Visszakanyarodva a vallástörténeti alapszituációhoz, figyelemre méltó a következő megállapítás Basslertől: „A görög-római »én«-t különböző összetevők láncolatának tekintették, úgy, mint test, szellem és lélek egymással, illetve a környezettel való interakcióját.”⁷⁴ Ezek közül a test ki volt téve démonok, istenségek, angyalok megszállásának, ami a test állapotát átmenetileg megváltoztatta, akár negatív, akár pozitív irányba.⁷⁵ Abban a közegben tehát az egyén leginkább csak passzívan sodródni tudott az öröklött hagyománnyal és a külső behatásokkal.⁷⁶ Ebbe az alaphelyzetbe hozott merőben új koncepciót a Krisztus-mozgalom azáltal, hogy a – vallási szempontú – egyéni felelős

⁷¹ Uo., 46–47. o.

⁷² NORTH 1992, 187. o.

⁷³ Uo., 178. o.

⁷⁴ BASSLER 2008, 51–52. o.

⁷⁵ Uo., 53. o.

⁷⁶ Jóllehet, kivételként említhetjük a különféle filozófiákat, különösen a sztoikusokat.

döntés lehetőségével az önmeghatározás alakíthatóságát eredményezte. Fontos szempont tehát az imént érintett, hiszen a zsidókeresztényeknek éppen a judaizmus tradícióival kellett megküzdenie, mint ami vallástörténeti kontextusként működött esetükben.

2.4.5.1.3. Genderelméleti megközelítés

Annak, hogy a Krisztus-mozgalom az önmeghatározás alakíthatóságát eredményezte, lényeges hozadéka az egyén nemi identitására gyakorolt hatása, sajátos megközelítést eredményezve, amit – véleményem szerint – bátran nevezhetünk teológiai genderizmusnak. A páli gyülekezeteket szemlélve ugyanis a nemi identitás destabilizálódása észlelhető, ami az önmeghatározási folyamat jelentős tényezőjének bizonyult,⁷⁷ egyben figyelemre méltó kulturális jelenséget alkotva.⁷⁸ Ez utóbbi megjegyzés mindennek kulturális vonatkozású, újszerű jelentőségét emeli ki. Közvetlen utalás erre a nemi identitás vetületre az 1Kor 11,1–16-ban és 14,34–35-ben dokumentált páli okfejtés, amely arra enged következtetni, hogy a nők a nevezett gyülekezetben hajlamosak voltak a Krisztusban nyert új lelki identitásukat a fizikális megjelenés és gyülekezeti szerepek szempontjaira is kiterjeszteni.⁷⁹ Ezek a szakaszok jól tükrözik jelen szempontunk relevanciáját. A Krisztusban lét, más néven Krisztus felöltése, még ha nem is eredményezett a hívők számára androgün semlegességet,⁸⁰ a férfi és nő közötti általános ellentétet feloldotta, és – a keresztség jelentőségteljes aktusa által – a kulturális, társadalmi és nemi identitás markereit elmozdította,⁸¹ azaz mind a nő, mind a férfi számára státuselmozdulást jelentett a konvencionális skálán. Ez a kiindulósituáció abból adódott, hogy a nemi szerepeket nem a férfi és nő két pólusával jellemezhető kettősségnek tekintették, hanem a variációk vertikális – tehát a férfinak a nő fölött gyakorolt dominanciájából adódó hierarchiát is megjelenítő – skálájaként. Itt a férfi az erő, a tekintély véglete felől a gyengeség és függés irányába mozdult el, az eredeti

⁷⁷ BASSLER 2008, 55. o. (CASTELLI, Elizabeth: I Will Make Mary Male: Pieties of the Body and Gender Transformation of Christian Women in Late Antiquity. In *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity* [ed. Julia Epstein and Kristina Straub; NY: Routhledge, 1991], 30. o.)

⁷⁸ BASSLER 2008, 54. o.

⁷⁹ CSERHÁTI 2008, 484–495., 660–663. o.

⁸⁰ MOHÁS, 65–76. o.

⁸¹ BASSLER 2008, 54. o.

önmeghatározás inverziójának drámai tapasztalatát okozva.⁸² A szexuális szerepek konvencionális bebetonozott viszonyrendszere felbomlott, ami arról árulkodik, hogy a krisztusi normarendszer igen nagy hatást gyakorolt erre. Ugyanakkor mindez – keresztény szempontból – pozitív megítélés alá esett, mivel a világi rend megtagadását fejezte ki, hiszen a szelíddé, alázatossá válás a föld öröklésének ígérését vonta maga után.⁸³ Itt egyértelmű áthallás tapasztalható a hegyi beszéd boldogmondásainak emblemikus állításaival, miszerint a szelídség hatalmas jutalom várományosa (vö. Mt 5,5). Mindazonáltal a férfi inkább folytonosságot élt meg e tekintetben, mivel a kifejlődő vallásos önmeghatározása az imént bemutatott dominánsan maszkulin kulturális önmeghatározásának irányába mutatott. Ez annyit tesz, hogy a kulturálisan jellemző maszkulindominanciával nem alkotott kontrasztot a Krisztusban nyert identitás. A férfinak nem kellett kihátrálnia létlényegéből, miközben a nő egy jóval radikálisabb törést élt meg, azaz a Szentlélek-keresztség és a Krisztus befogadása számára a kulturális önmeghatározásával inkompatibilis állapotot eredményezett.⁸⁴ Hiszen spirituális és antropológiai értelemben a (hímnemű) Krisztussal való azonosulásuk által határozták meg önmagukat, mégpedig egy olyan kultúrában, amely a nőkre antropológiailag negatívan tekintett.⁸⁵ Arra következtethetünk ebből, hogy a skálán felfelé mozdult el a nők státusa, kibillentve azt a konvencionális tartományból. Meg kell hagyni, hogy a tradicionális judaizmus e tekintetben hasonlóan fogható föl a görög-római koncepcióval. Ebből Jézus viszonyulása hoz kitörést, amit Lukács dokumentál leginkább. (Erre fentebb rámutattunk már.) „Erős bizonyítékok állnak rendelkezésünkre a második századtól kezdve, hogy a nők számára a férfivé válás elfogadható, kívánatos, és alkalmanként a keresztény önmeghatározás szükséges része volt.”⁸⁶ Persze, itt semmiképpen sem a transzgenderelméletre kell gondolnunk, hanem mindezt a tekintély és szabadság összefüggésében kell értelmeznünk. Ez a megállapítás összekapcsolja a társadalmi nemi szerepeket és a keresztény önmeghatározás kérdését. Megjegyzendő azonban, hogy Pál nem az „én” férfiasítására törekedett. Őt inkább a társadalmi én és annak etikai vetületei, valamint a megváltott én és annak üdvreménysége érdekelte. Ugyanakkor a test-én változásainak nemi identitásra gyakorolt visszahatása tagadhatatlanul kialakult⁸⁷ annak

⁸² BASSLER 2008, 56–57. o.

⁸³ Uo., 57. o.

⁸⁴ Uo.

⁸⁵ Uo., 46. o.

⁸⁶ Uo., 55. o.

⁸⁷ Uo., 58. o.

következtében, hogy a megkeresztelkedés által az egyének – így a nők is – a genderskálán felfelé, azaz a férfiasság irányába mozdultak el.⁸⁸ Látható tehát, hogy a korabeli nemi konvenciók és a keresztény ideológia között komplex kölcsönhatás bontakozott ki. Utóbbi a személyes és közösségi átalakulás szükségességét és lehetőségét hirdette, azaz „a keresztény önmeghatározásnak a gendertranszformáló komponense jelentős volt”.⁸⁹ A recepcióját tekintve pedig elmondható, hogy e tendenciafordulást (ti. a nő javára, a gyengeség javára, az alárendeltség javára) ritkán értékelték negatívan,⁹⁰ tehát alapvetően örömmel és megelégedéssel fogadták, ami arról tanúskodik, hogy egy kibontakozó vagy már jelen levő igényre adott enyhítő választ a keresztény identitáskonceptió. Ezért írhatja Chadwick, hogy „a kereszténység különösen népszerű volt a nők között” és „a keresztények hittek a nők és férfiak Isten előtti egyenlőségében”.⁹¹

Kétségtelenül hozzájárul ennek a jelenségnek a kialakulásához az Újszövetség egyik – e tekintetben – legemblematikusabb, magasan teológiai mondata: „Krisztusban tehát nincs... férfi, sem nő, mert ti mindnyájan egyek vagytok Krisztus Jézusban.” (Gal 3,28) A Krisztusban nyert új identitás (vö. Gal 2,20) könnyen nyerhetett efféle, antropológiai felfogást is befolyásoló értelmezést.

2.4.5.2. Csoportidentitás: csoporttudat

Az egyén önmeghatározásának alapvető szintjét követően most rátérünk az egyénekből felépülő csoportok identitásának vázlatos vizsgálatára. Az ember ugyanis közösségben él, és ezen a szinten alakítja sorsát és történelmét. Nem csupán az individuumok önmeghatározása fontos tehát, hanem az egyes emberi társulások, így a vallási közösségek identitása is. Egy csoportnak kollektív öntudattal és eredetismerettel kell rendelkeznie ahhoz, hogy működését és küldetését hatékonyan és céltudatosan tudja szervezni. Az egyén identitása viszont elválaszthatatlan attól a csoporttól, ahová tartozónak vallja magát. Ismételten oda lyukadunk ki, hogy e kettő integráns egységet képez egymással. Derek Tidball megfogalmazásában: „Az egyén leggyakrabban az igazsághoz való elkötelezettsége révén jut valamilyen hitre, de jellemző, hogy a

⁸⁸ BASSLER 2008, 53. o.

⁸⁹ Uo., 56. o.

⁹⁰ Uo., 56–57. o.

⁹¹ CHADWICK 2003, 54. o.

csoporthoz tartozás által nyert megnyugvás következtében marad meg a hitben.”⁹² Csoportidentitás nélkül tehát fenntarthatatlan az egyéni öntudat, előbbi ugyanis utóbbinak elengedhetetlen létközege.

A Cole-féle fejlődéslélektan ezt a következőképpen fogalmazza meg: „Az identitásnak fontos alkotóeleme a csoport-hovatartozás, a szűkebb értelemben vett társas identitás. A társas identitás egy csoporttal való azonosulás: az „én” „mi”-vé alakítása. Az identitás fogalmának értelmezését leginkább Erikson nevéhez szokás kapcsolni. Szerinte az élet fő témája az identitás keresése, melyet a személyiség stabil magjának értelmez. Az identitás alakulását egy egész életen át tartó folyamatnak tartja, amely több szakaszon megy keresztül.⁹³ Ez a gondolat megerősíti az értekezésünkben eddig mondottakat, azaz, hogy az élet fő témája az identitás keresése, illetve hogy ez egy egész életen át tartó folyamat. Utóbbi már csak azért is logikus, mert az ember élete alakulása során különböző csoportok részévé válik, térben és időben szükségszerűen változó módon.

Hasonló eredményre jut John North is, de ellenkező megközelítésből: „Elméletileg az egyén hite meghatározza annak a csoportnak vagy szektának a vallását, amelyikhez az illető tartozik. A gyakorlatban, természetesen, más az általános tapasztalat: a hit gyakran öröklött, nem megfontoláson alapul, a vallási elköteleződés pedig szokáson alapul.”⁹⁴ Következésképp megállapíthatjuk, hogy – bár egyén és csoport integráns egységet alkot – előbbi jóval kevesebb hatást képes gyakorolni az utóbbira, mint fordítva. A csoporthoz tartozás tehát jelentős meghatározó erővel bírt az egyén hitvallását tekintve. Ezt erősíti Bassler eredménye is, miszerint „az első századi görög-római világban a »társadalmilag beágyazott vagy csoportba integrált én« volt a domináns.”⁹⁵ Törvényszerű és logikus velejárója ennek a helyzetnek, hogy a csoportidentitás egyúttal a normativitást is meghatározza, nem úgy, mint az egyéné, amely értelemszerűen szubjektív, tehát nem tekinthető egységesnek. Normativitásról szólva ugyanakkor meg kell említeni, hogy a csoportidentitás kialakulásának feltétele a viszonyítási pontok megléte. Baker arra jutott, hogy jellemző volt, hogy a legitimitásukat és identitásukat kereső csoportok vagy mozgalmak gyakorlataikat és álláspontjukat a fennálló templomi rendszerrel azonosnak vagy azzal kontrasztban állónak láttatták.⁹⁶ Amint az egyén számára viszonyítási közeg a

⁹² TIDBALL 1983, 62. o.

⁹³ COLE 1998, 394. o.

⁹⁴ NORTH 1992, 178. o.

⁹⁵ BASSLER 2008, 48. o.

⁹⁶ BAKER 2008, 109. o.

csoport, úgy a csoportnak a még tágabb közeg, amely kultuszi/tradicionális meghatározottsággal bír. Mint ilyen, kiemelkedő jelentőséggel és érinthetetlen tekintéllyel rendelkezett a kultuszi rendszer – vonatkoztatási pontot alkotva.

Egy másik összefüggés, amelyben a csoportidentitás remekül nyomon követhető, a kollektív felelősség szintje. Jól láttatja ezt a Józs 7,11–12 dokumentációja, ahol arról olvasunk, hogy: „...»Vétkezett Izráel [és nem Ákán!]«. Sőt, nem csupán Ákánt kövezték meg, hanem a gyermekeit, valamint »a sátrát és mindenét« (amint a Józs 7,24 utal erre). Az idézett történet közegét adó kulturális rendszer szembevetően eltérő volt a mi nyugati kultúráinktól. Ott az egyén »elmerült« a csoportban. Összességében, Izrael irodalma nem csupán egyének önkifejezése, hanem egyben kollektív tradíció is.”⁹⁷

Az imént bemutatott egy eklatáns, példaértékű eset. Vélelmezhető, hogy több hasonló előfordult a korszakban, mégis ez maradt fenn. Így, amikor a normativitás forrását kutatjuk, – némileg mellékgondolatként – számításba kell vennünk a történetírás azon hiányosságát, hogy jellemzően a fontosabb és dominánsabb véleményű személyek nevei és tettei kerülnek feljegyzésre,⁹⁸ tehát nem alapozhatunk arra, hogy a csoport minden szegmensét egyenlő arányban reprezentáló metszeteket kapunk. Ez abból következik, hogy az emberek hangtalan többsége az ókorban kevés vagy egyáltalán semmi írásos bizonyítékot nem hagyott hátra kulturális gyakorlatairól. „Közhelyszámba megy – írja Baker –, hogy a tömegek igen kevés írásos feljegyzést hagynak hátra, és a szöveges forrásoknak csak elenyésző része⁹⁹ foglalkozik a köznép gyakorlataival és törekvéseivel.”¹⁰⁰ Ugyanígy körültekintésre hív fel Tidball is ezen a téren: „Feltétlenül figyelembe kell venni, hogy azon emberek mögött, akiknek nevét a történetírás jegyzi, egy sereg névtelen egyén áll, akik közül sokakról egyéb forrásokból tudható, hogy a köznép nagy tömegéhez tartoztak.”¹⁰¹ Következésképp a csoportidentitás és önazonosság között fennálló hatásirányt tekintve megállapíthatjuk, hogy előbbinek utóbbira gyakorolt hatása lényegesen jelentősebb – természetesen az egyén lojalitása és kötődéstudata függvényében –, mint ellenkező irányba. Tehát egy csoporton belül a hangadó kisebbség – tetten érhető – véleménye határozza meg a többségét is a követett normativitás által. Ugyanakkor ez nem jelent teljesen homogén véleményazonosságot, mert törvényszerű,

⁹⁷ SCHNIEDEWIND 2004, 7. o.

⁹⁸ TIDBALL 1983, 97–98. o.

⁹⁹ Ugyanakkor ilyen szempontból az evangéliumi hagyomány kivételes: a köznapi emberek életét tükrözi.

¹⁰⁰ BAKER 2008, 104. o.

¹⁰¹ TIDBALL 1983, 98. o.

hogy egy közösség akár annyi nézőpontot is magáénak tudhat, ahány tagja van. Új megvilágításba helyezi az eddigi gondolatmenetet Esler, miszerint a különbözőségeket magában foglaló közösségben nem az emberek azonosak, hanem az érdekek és helyzetek a közösek, amelyeket különböző módokon közelítenek meg és reagálnak le a tagok.¹⁰² Ezzel megkülönbözteti az egyéneket a motiváló érdekektől és helyzetektől. Éppen ezért a jelentéktelenebb karakterek véleményének rejtőzködése nem kell hogy fenntartásokat tápláljon, mivel a lényeg az, hogy a tagoknak a megfogalmazott vélemények és viszonyulások felé való lojalitásuk, azaz hovatartozásuk nyilvánvaló legyen.

A csoportidentitás kialakulásának összetett és hosszadalmas folyamat voltát mutatja a Jézus-mozgalomhoz tartozóké, akik „magukra gyakran mint egy *ekklészia*, azaz »gyülekezet« vagy »egyház« tagjaira utalnak. Az *Apostolok cselekedeteiben* a terminus azonban még némiképp képlékeny, és nem jelöl kizárólagos csoportidentitást”,¹⁰³ jóllehet – véleményünk szerint – az említett bibliai dokumentumban már jól elkülöníthető kört kezdett alkotni az övék. Emellett szól az, hogy találunk olyan elemeket, mozzanatok az életükben, amelyeket sarokpontokként értelmezhetünk a kérdésben, úgymint „a keresztség, a bűnbánat és megtisztulás rítusa, valamint a közös étkezéseken való rendszeres részvétel”,¹⁰⁴ amelyek a csoportidentitás alkotóelemeinek tekinthetők.

A fentiekben tehát a pillérek két dimenzióját villantottuk föl: az individuálist és a kollektívet, arra a részleges következtetésre jutva, hogy előbbinek utóbbira gyakorolt hatása lényegesen jelentősebb – természetesen az egyén lojalitása és kötődéstudata függvényében –, mint ellenkező irányba. Tehát egy csoporton belül a hangadó kisebbség – tetten érhető – véleménye határozza meg a többségét is a követett normativitás által. Mindez a zsidókeresztények identitásformálódási körülményeit tekintve azért jelentős megállapítás, mert alátámasztja az identitás alakulása lehetőségének tényét, és implikálja az esetleges változás előidézői körét.

¹⁰² ESLER 2005, 47. o.

¹⁰³ VERMES 2013, 117. o.

¹⁰⁴ Uo., 134. o.

2.4.6. Kapcsolatok, viszonyok

Érdemes külön alponatot szentelni a már többször utalt, ugyanakkor egyértelmű tételnek, miszerint az ember kapcsolatokban létezik. A hangsúly ezúttal a kapcsolat fogalmán van, míg a korábbiakban a kapcsolatok alanyai voltak előtérben. Vítán felül álló tény tehát, hogy az ember társas lény, s mint ilyen, természetéből fakadóan közösséghez tartozik, az életét különböző szinteken társaságba integrálva szervezi, így alkotva meg a társadalom szerteágazó, ugyanakkor hálószerűen kohézív rendszerét. „A kapcsolatok alapvető fontossággal bírnak az emberiség számára. Csak a másokkal való kapcsolatokban lesz az ember igazán önmaga”¹⁰⁵ – írja Esler. Teljes mértékben egyetérthetünk ezzel az állítással, már csak azért is, mert a kapcsolati rendszert és az önazonosságot, azaz az identitást szerves összefüggésben említi.

Az is világos, hogy minden korban és helyzetben, államformától, vezetési rendszertől, nemzetiségi sajátosságoktól függetlenül az egyik legjellemzőbb és legalapvetőbb szociológiai társulási forma a vallási közösség vagy csoport. Ezen belül is különös figyelem övezi a zsidók és keresztények interakcióját vizsgáló kérdéskört,¹⁰⁶ amely összefüggésben áll a vizsgált témánkkal. Most mégsem ebben az irányban halad tovább a gondolatmenetünk, hanem inkább azt húzzuk alá, hogy ezeknek az interakcióknak nyilvánvaló hatása és következménye van az egyes csoportokra. Egy némileg korábbi történelmi szakaszra vonatkozik ugyan, de következményét tekintve kapcsolódik a közvetlen témánkhöz a megállapítás, miszerint „a judaista tradíció és a hellenizmus kölcsönhatása volt az a tényező, amely jelentős hatással bírt a judaista önmeghatározásra, ami cserébe lazított a hagyományos szigorú határokon a szövetség népe körül, és kikövezte az utat a betérés lehetősége előtt”.¹⁰⁷

Az iménti idézet nyomán, a kérdéskör kapcsán, feltétlenül számításba kell vennünk a csoportoknak a közvetlen környezetükhöz való viszonyát, integráltságát is. Ezek a „külsőkapcsolatok” úgyszintén meghatározóak, mert a vallásos csoportokat nem lehetséges a létközegüket alkotó városi közösségektől függetlenül értelmezni – állapítja meg Cadwallader.¹⁰⁸ Másként, de ugyanerről szól Esler, amikor úgy nyilatkozik, hogy egy közösségben nem pusztán egymás mellett él az emberek sokasága. Elkerülhetetlen

¹⁰⁵ ESLER 2005, 44. o.

¹⁰⁶ MCLAREN 2015, 2. o.

¹⁰⁷ SIM 2015A, 12. o.

¹⁰⁸ CADWALLADER 2015, 240. o. (idézőjel tőlem).

ugyanis, hogy egymással kapcsolatban éljenek.¹⁰⁹ Bár evidenciának tűnik ez, mégis egy lényeges logikai láncszemet fogalmaz meg: a társadalmi interakció elkerülhetetlen. Okozati szintre emeli ezt a kijelentést Sim megállapítása, miszerint minden zsidó és keresztény a saját vallási, történelmi és társadalmi körülményei nyomán cselekedett. Példaként teszi hozzá, hogy ez a pogány világ felé való viszonyulásukban is megmutatkozott.¹¹⁰ A hangsúly ezúttal a viszonyuláson van, mint amit a körülmények indukálnak. A viszonyulások iránya és minősége pedig árulkodik a hovatartozásról, azaz identitásról, a relativizált önmeghatározásról.

Következésképpen tehát kimondhatjuk, hogy a társadalmi együttélésből fakadó kapcsolatok meghatározó és formáló erővel bírnak a csoport identitását tekintve.

2.4.7. Elkülönülés mint az identitás szerves része

A kapcsolatok lényegi alkotója az akció, tehát valamiféle tett vagy megnyilvánulás, amit rendszerint reakció, azaz viszontcselekedet követ. Ez direkt vagy éppen ellenkezőleg, indirekt módon is megvalósulhat. Utóbbi kategóriába esik az elkülönülés mint megnyilvánulás. Amiként az egyén identitásának tárgyalásakor szó esett az elkülönülés szempontjáról, csoportszinten sem megkerülhető tényező, hiszen a másikkal való viszonyban a szükségszerű elkülönülés által alkot és tart fenn az én dinamikus azonosságát. Csakhogy – Volf szerint – csoportok esetében könnyen kirekesztésbe hajlik az önérvényesítés, ami ilyenkor a másik kárára történik.¹¹¹ Ezért szükséges a másokra vonatkozó véleményalkotásokat fenntartással fogadni, mivel a véleményalkotók éppen azok ellenében értelmezik önmagukat. Célszerűbb tehát egy szekta vagy csoport megnyilatkozásait első renden a csoport önmeghatározásainak tekinteni.¹¹² Baker megállapítását Fredriksen fejti ki bővebben, érthetőbb megvilágításba helyezve: azok a keresztények ugyanis, akik a zsidókat és a judaizmust negatív pólushoz kötötték, ezáltal nem csupán ellenséges értelmezését adták a judaizmusnak, hanem ugyanakkor önmagukról pozitív képet alkottak.¹¹³ Megfigyelhető tehát, hogy a

¹⁰⁹ ESLER 2005, 45–46. o.

¹¹⁰ SIM 2015B, 260. o.

¹¹¹ VOLF 2001, 102. o.

¹¹² BAKER 2008, 107. o.

¹¹³ FREDRIKSEN 2008, 73. o.

szándékolt és tudatos relativizálás maga után vonja a pejoratív felhangú ellenpontozás jelenségét. Bár nem két elkülönült csoport szembenállásáról szólnak, mégis jó példáját adják e jelenségnek az eretnekségi irodalom olyan megnyilatkozásai, amelyekben a kiszemelt keresztényeket vádként „túl zsidónak” vagy „túl görögnek” titulálták történelmileg nehezen beazonosítható vagy kitalált személyekre hivatkozva, önmeghatározás és identitásalkotás céljából.¹¹⁴ Némileg más megvilágításba helyezi ezt a dialektikus helyzetet Sim, amikor úgy nyilatkozik, hogy „mindkét nagy vallási tábor, a judaizmus és a kereszténység is nagymértékben az egymással való interakcióik, illetve az egymás felé megmutatózó attitűdjük által formálódott és nyert meghatározást”.¹¹⁵ Ezek a megnyilvánulások azért is figyelemre méltók, mert természetesen az ilyenek „eredményeznek valódi dialógust és közösséget”.¹¹⁶ Kettősség ez, hiszen egyaránt kitűnik az identitásvágy beteljesüléséhez szükséges egymásrautaltság, valamint az elkülönülés elkerülhetetlen szükségessége. Volf megfogalmazásában: „...az én és a másik közötti feszültség beépül magába az azonosságvágyba: a másik, akivel szemben magamat érvényesítenem kell, ugyanaz a másik, aki részét kell, hogy képezze létemnek, ha önmagam akarok lenni.”¹¹⁷ Rendkívül érdekes és találó meglátásnak értékelem ezt, mert – bár a profán „se vele, se nélküle” életérzésre asszociáltat – érzékletesen írja le a témánkban taglalt viszonyokat, hiszen kiválóan alkalmazható mind a judaisták és keresztény zsidók, mind a zsidókeresztények és pogánykeresztények egymásban értelmezhetőségére, ugyanakkor elkülönülő törekvésére.

Izrael esetében stabil és erős identitásról beszélhetünk, mivel „a fogság és az idegen uralom időszakában sem veszítette el identitását. Ennek a változások közepette is megőrzött identitásnak azonban van egy másik oldala is, amely Izrael társadalomtörténetének során fokozottan érvényesült. Ugyanazok a jellegzetességek ugyanis, amelyek egy társadalmi formáció identitását jelentik, az elkülönülés tendenciáit is munkálhatják”¹¹⁸ – állapítja meg Kessler, akinek fenntartás nélkül igazat adhatunk ebben, hiszen jól dokumentált, ezáltal könnyen nyomon követhető igazságot fogalmaz meg.

¹¹⁴ Uo., 392. o.

¹¹⁵ SIM 2015B, 259. o.

¹¹⁶ ESLER 2005, 87. o.

¹¹⁷ VOLF 2001, 101. o.

¹¹⁸ KESSLER 2011, 207. o.

Következésképpen az identitás tekintetében az individualizmus és kollektívizmus, tehát az egyén, valamint a csoport önmeghatározása egymást feltételezik és folyamatosan alakítják, amint ez már korábban elhangzott. Emellett fontos megjegyezni, hogy az identitás igen erős komponense a relativizált elkülönülés.

2.4.8. Elválasztó, egyben összetartó határok

Mivel az elkülönülés nem egy pillanatnyi, dinamikusan változó állapot, hanem inkább statikus természetűnek fogható föl, állandó jellegű határookra van szükség az elkülönült állapot fenntartása érdekében. Szerves része tehát ennek a dinamikának a határvonalak kialakulása, kialakítása, illetve fenntartása. Nem kisebb a szerepük a határoknak, mint a csoport identitásának fenntartása.¹¹⁹ Rajak iménti tézisét Lieu a zsidókeresztény relációkra értelmezve állapítja meg: „a határok, kapcsolatok és szembenállás kérdésköre sehol sem érhető tetten tisztábban, mint amit – jobb kifejezés híján – judaizálásnak nevezünk.”¹²⁰ Ennek alapján arra juthatunk, hogy a judaizmus művelői gondosan ügyeltek a határaik fenntartására, zárt rendszerű összetartozásuk biztosítása érdekében. A judaizmus nézőpontjából ezért szinte sértésszámba ment, hogy pogány származásúak Izrael Istenének nevét szájukra vették, és Ábrahám gyermekeinek hívták magukat. Tagadhatatlan és elkerülhetetlen jelenlétük nyilvánvalóan kihívás elé állította a judaizmus csoportidentitását.¹²¹ Ebben kétségtelenül tetten érhető a megkülönböztetés és elkülönülés attitűdje.

A gyenge vagy nem megfelelően definiált határok a fentebb említett judaizálás értelmezésében is nehézséget okoznak, úgy, mint például az antiókhiai gyülekezet esetében, ahol akár a zsidó és keresztény körök közötti, akár a keresztények többféle hitgyakorlatot magában foglaló közösségén belüli határookra gondolhatunk¹²² – teszi hozzá Lieu a második jelentős keresztény gyülekezetről szólva, amelyre a későbbiekben még visszatérünk kicsit bővebben.

Továbbgondolva a csoporthatárok kérdését, az egyes csoportokat övező határokról nem mondható el, hogy eleve adottak volnának, vagy a csoporttal egyidősek

¹¹⁹ RAJAK 1992, 19. o.

¹²⁰ LIEU 1992, 88. o.

¹²¹ HILL 2008, 315. o.

¹²² LIEU 1992, 93. o.

lennének. Bassler szerint inkább kialakulási folyamathoz köthetők, mégpedig a befogadás és kirekesztés egymásba fonódó dinamikájához,¹²³ amelynek kettősségéről néhány bekezdéssel feljebb már esett szó, utalva a zsidóság kapcsolatrendszerére. Lényegében tehát az egymás mellett élés, valamint az egymásba integráltság viszonyulásokat, reakciókat provokál az együttélés minden résztvevőjétől. Így egy-egy csoport társadalmi, illetve vallási magatartása jóval többet elárul a hovatartozásukról és határvonalairól, mint hitrendszerük vagy eszmei törekvéseik.¹²⁴ Itt – olvasatomban – North túlságosan abszolutizálva és általánosítva fogalmaz, mert egyrészt a társadalmi/vallási viselkedést nem lehet elválasztani az elméleti hittől, és ilyenképpen összemérni azzal, hiszen előbbi az utóbbinak megmutatkozása, tehát egyenes arányt feltételezhetünk a vonatkozásukban. Másrészt, éppen a zsidóságról szólva, ahol is a hitrendszer, konkrétan a judaizmus sziklaszilárd vonatkoztatási pontként és rendíthetetlen tekintélyként szolgált, nem állíthatjuk, hogy a társadalmi vagy vallási magatartásuk bármikor is felülírta volna azt.

Tovább lépve a gondolatmenetben, igen lényeges szempont, hogy az adott határokat melyik csoport állítja föl – értelemszerűen a másik számára. Ez még – különösen a kereszténység és a judaizmus tekintetében – a közöttük húzódó határvonalak egzaktaságánál is beszédesebb.¹²⁵ Ebből következtetni lehet arra, hogy egy-egy esetben melyik csoport másiktól való elkülönülési szándéka nagyobb. Egyúttal ez arról is árulkodik, hogy az adott kérdés milyen mértékben tekinthető az identitás kritikus pontjának.

A szóban forgó határok szilárdságára utaló adalék, hogy „régészeti leletek alapján éles határvonal észlelhető a zsidó és nem zsidó lakosságú települések között”.¹²⁶ Tehát a maradandó nyomokat leképező életvitelben is megmutatkozott ez a hozzáállás, mégpedig jellemzően zsidó részről. Galsi szerint „a pogányokkal kapcsolatos felfogás a zsidóságban távolról nem volt egységes, de az elkülönülés motívuma sokkal erősebb volt az első században is, mint az integrációé, még ha ez utóbbira történtek is lépések”.¹²⁷ A fentebb tárgyalt kettősséget támasztja alá az előző idézet kontrasztjában, hogy az Izrael népe és a pogányok között radikálisan különbséget tévő korábbi hagyomány végül is rugalmasnak bizonyult, hiszen a betérés lehetősége által a határok átjárhatóvá váltak a pogányok

¹²³ BASSLER 2008, 45. o.

¹²⁴ NORTH 1992, 183-184. o.

¹²⁵ LIEU 1992, 92. o.

¹²⁶ FREYNE 2008, 205. o.

¹²⁷ GALSI 2009, 144. o.

számára. Ugyanakkor jelentős megkülönböztetés maradt meg a „bennszülött” és a betérő között.¹²⁸ Ez a megállapítás arra utal, hogy a határok nem tekinthetők abszolútnak és maradéktalannak, mégis alapvetőek, és mint ilyenek, figyelmen kívül nem hagyhatóak.

Ennek a viszonylagosságnak a szellemében voltaképpen törvényszerűnek mondható a határok nem kizárólag izolációs célú kezelése – azaz bizonyos szempontok szerinti rugalmassága –, mivel bármely csoportnak elemi szüksége, hogy valamiféle kapcsolatot tartson fenn az őt körülvevő közeggel, hiszen a léte, a megélhetése függ ettől.¹²⁹ A határvonalak megrajzolása, ugyanakkor alkalmankénti célközpontú módosítása tehát szerves része az identitás kialakításának és fenntartásának. Hiszen az előző alpontban tárgyalt kapcsolati dinamika kibontakozásának lényeges eszközei a határvonalak, amelyek egyszerre elválasztó és találkozási (tranzit) pontokat alkotnak. Ezzel szemben a tudatosan kialakított határok túlzott radikalitásának előnytelen következményei lehetnek. Így például – Esler meglátása szerint – Pál kommunikációs stratégiája a galatákat illetően, amely által a Krisztustkövetők, a judaizálók, valamint a nem zsidó kívülállók közötti határokat szándékozik fölállítani. Ez azonban egy meglehetősen zsidóellenes levelet eredményezett.¹³⁰ Ebből az is következik, hogy a határvonalak – miközben alapvetően védelmet hivatottak szolgálni – könnyen válhatnak terhelővé és bántóvá. Egyszerűbben fogalmazva: amennyit használnak, annyit ártani is tudnak.

A határok alkotóelemeinek változatossága figyelemre méltó, hiszen az egyes csoportok a rendelkezésükre álló eszköztárakból tudnak meríteni, ami értelemszerűen, helyzetektől függően változik. (Mellékes megjegyzésként kíváncsodik ide, hogy egy sajátos szempontból maga a Szentírás is ide sorolható, hiszen annak objektív forrásából más-más csoportok akár egymástól való különbözőségük igazolását is ki tudják olvasni.)

Meglepő, de igazolható, hogy a – bár közös töről fakadó, mégis egyre távolodó – keresztény és zsidó hitvallások közös alapjaként szolgáló Írások egyúttal határvonalat is alkotnak. Az ősgyülekezet ugyanis még nem rendelkezett saját, külön Szentírással, így a zsinagógai istentiszteleteken használatosak közül alkalmazott bizonyos egységeket a liturgiájában. Ez vezetett oda – Fredriksen meglátása szerint –, hogy az Írások egyaránt

¹²⁸ SIM 2015A, 27. o.

¹²⁹ RAJAK 1992, 19. o.

¹³⁰ ESLER 2005, 275. o. Ide kíváncsodik mellékesen megjegyezni: ennek alapján nem véletlen, hogy Marcion kánonjának első helyét a Galata-levél foglalta el.

szolgáltak hídként, illetve válaszfalként is a két közösség között.¹³¹ A közösen alkalmazott és hasonlóképpen értelmezett elemek hidak, míg az elkülönülés érvei – paradox módon ugyanabból a Szentírásból – falak voltak.

Kapcsolódik az iménti liturgiai példához, noha általánosabb megközelítéssel, Rajak megfogalmazása, amelynek értelmében egy csoportot a sajátos gyakorlatai különböztetnek meg. Ezek egyúttal a taggá válás mozzanatának is súlyt kölcsönöznek,¹³² azaz maguk az identitásalkotó elemek lesznek voltaképpen határelemmé funkcionálisan. Azt szűrhetjük le ebből, hogy a csoporthoz való csatlakozás kritériumai egyúttal határelemként is szolgálhatnak.

Jelen alpontunkban az identitás alkotóelemeit tekintettük át, megállapítva, hogy azok nem homogén halmazt alkotnak, valamint mind interperszonális, mind pedig intraperszonális vetületei vannak.

2.5. Identitásformálódás

Az ember fogantatásától kezdve folyamatosan alakul, azaz identitása állandó formálódás alatt van. Nem határozható meg végpontja ennek a folyamatnak, pontosabban, az csupán a földi élet végével azonosítható. Akár egyénileg, akár kollektíve igaz az, hogy folyamatosan hatások érik az alanyt. Voltaképpen az identitás részeként foghatjuk föl annak állandó alakulását. Témánk szempontjából tehát alapvetőnek tekintjük ezt a megállapítást, amely által nemhogy kizárjuk az identitás változási lehetőségét, és azzal statikusnak nyilvánítjuk a zsidókeresztények identitását, hanem ellenkezőleg: szükségszerűnek tarthatjuk annak dinamikus formálódását.

2.5.1. Alkalmi formáló körülmények

Amellett, hogy az egyén folyamatos hatásoknak van kitéve élete során, amelyek elkerülhetetlenül formálják, alakítják a személyiségét, ezen természetes folyamatokból kiemelkedő, meghatározó erejű eseményeket, szakaszokat is jegyezhetünk, jól

¹³¹ FREDRIKSEN 2008, 100. o.

¹³² RAJAK 1992, 19. o.

megragadható kiindulási helyzettel és végponttal. Ilyenek azon történelmi és társadalmi helyzetek, amelyek dokumentáltak és időlegesek. Ilyen például a Krisztus-mozgalom és annak hatása.

2.5.2. Okok, hatások

Ilyen alkalmi történelmi szituáció volt korábban az exilium. Sim fogalmazza meg, hogy karakteres példa az északi törzseket elérő asszír hódítás és fogság, majd Babilon részéről ugyanez a déliekre vonatkozóan, ami alapot vetett a zsidó önmeghatározásban bekövetkező változásokhoz.¹³³ Ezen a ponton mindössze említést teszünk arról, hogy a fogság utáni időszak lényeges fordulópontként funkcionált.

Ugyancsak Sim jegyzi meg, jóllehet, másik művében, ám frappánsan összefoglalva, hogy az ókori judaizmus hagyománya újra felfedezte önmagát, mégpedig a megváltozott körülményekre való reagálása nyomán. Törzsi, illetve etnikailag zárt rendszerű vallásként kezdve, a post-exiliumban újra meg kellett határoznia önmagát a hellenizmus által gerjesztett kihívásokra feleletül. Ennek égisze alatt a judaizmusba való betérés realitássá lett, amelyre jó néhány bizonyíték áll rendelkezésre a pogányokat tekintve.¹³⁴ Izrael történelmi ívének alakulása, pályamódosulása jól mutatja, miként tudnak külső okok, tényezők beavatkozni és mindezeket előmozdítani.

Az említett post-exiliumi korszak legmeghatározóbb tényezőjével kapcsolatos a következő megjegyzés. A hellenizmussal a saját paraméterei szerinti harc föl vételére irányuló kísérlet a zsidó önmeghatározásban gyökeres változást eredményezett. A zsidó államban többé már nem csupán születés és származás kérdése volt az állampolgárság. Bár ezek az elemek is fennmaradtak, jóval nagyobb hangsúly került a hagyományos zsidó életmódra, amit kontrasztba állítottak a görög életvitellel. Ennek hatása oly jellemzően megmutatkozott, hogy a Kr. u.-i első század végén Josephus tanúbizonysága szerint a mózesi hagyomány már nem pusztán a származást foglalja magában, hanem az életmódot is.¹³⁵ Mivel eredetileg a Tóra volt a zsidó identitás alapja, ehhez képest jelentős

¹³³ SIM 2015A, 11. o.

¹³⁴ SIM 2015B, 260. o.

¹³⁵ SIM 2015A, 12. o. [C. Ap. 210].

változásnak tekinthető, hogy annak egy jóval gyakorlatibb vetületével bővült, amely több teret biztosított a hagyományoknak és az aktualitásoknak.

2.6. Zsidó identitás

Az előző alpontban már több szempontból érintettük az ókori zsidóság identitásának kérdéskörét. Itt külön alpontot szentelünk e terület tételesebb bemutatásának, amely szintén kihagyhatatlan, körülményalkotó kontextusa a zsidókeresztény identitás kialakulásának. Ezért tehát a zsidókeresztények identitásformálódásának vizsgálata során természetesen az önmeghatározásuk zsidó összetevőit is messzemenően figyelembe kell vennünk, hiszen gyökereik összefonódnak. Ehhez az ószövetségi zsidó identitás sarokpontjainak meghatározására törekszünk, annak tudatában, hogy még a választott nép esetében sem beszélhetünk teljes homogenitásról az identitás tekintetében. Ahogy Dunn is írja: „Az első század vonatkozásában nem beszélhetünk egyöntetű és egységes judaizmusról. Az a korábbi feltételezés, miszerint a rabbinikus judaizmus már Jézus idejében normatívnak tekinthető, elvetendő.”¹³⁶ Ugyanerre vonatkozik Kessler meglátása is, miszerint „Jeruzsálem mint szellemi-vallási központ, valamint a diaszpóra közötti feszült viszony mellett a hellenizmus korában egy további differenciálódási folyamat is felismerhető, amelynek kezdetei a perzsa korra nyúlnak vissza. Mibenlétét olykor olyan kifejezésekkel igyekeznek megragadni, mint pártosodás vagy szektásodás. Azonban mindkét kifejezés problematikus, az egyik azért, mert politikai csoportosulásokra utalhat, a másik azért, mert feltételez egy olyan ortodox alapirányt, amilyen ebben az időben nem létezett.”¹³⁷ Ezzel tehát azt a véleményt erősíti, hogy nem mutatható ki egy homogén alapirány a nevezett kor judaizmusában. Ugyanakkor, merőben logikailag úgy gondolom, hogy a judaizmuson belüli különféle irányzatok, pártok kialakulása nem szükségszerűen feltételez egy ortodox alapirányt, amihez képest tudatosan alternatívát kívántak volna kínálni, hanem inkább az jellemző, hogy a zsidó identitásukat többféle próbálkozás útján is igyekeztek munkálni, őrizni.

Jelen résztémánk tárgyalásakor elengedhetetlen Dunn kategorizálására építenünk, amely szerint a judaizmus „négy pilléréről” beszélhetünk, mint amelyek az ellentéteken

¹³⁶ DUNN 1991, 18. o.

¹³⁷ KESSLER 2011, 200. o.

túlmutatva az egész zsidóságra jellemzőek lehetnek, akár egyfajta minimumként: ez a templom, az (egy)istenhit, a kiválasztottság és a Tóra kérdése.”¹³⁸ Ezekre természetesen tételesen visszatérünk a későbbiekben. Egyelőre mindössze azt állapítjuk meg, hogy beazonosíthatók olyan sarokpontok, amelyek meghatározzák a judaizmus felépítményét. Sanders ezzel szemben öt tételt sorol föl, mint amelyek a törvényen belül a zsidó uniformitás elemeinek tekinthetők, tehát Palesztinában és a diaszpórában egyaránt jellemzőek voltak. Ezek tehát (1.) a Sömá citálása mint a napi, illetve heti istentisztelet fő eleme; (2.) a szombat megtartása; (3.) a fiúgyermekes körülmetélése; (4.) a tisztasági és étkezési rendelkezések; (5.) a templomadó és egyéb adományok.¹³⁹ Rajak viszont jóval szűkebbre veszi ezt a mezsgyét, amikor a szombatban határozza meg a pogányok között élő zsidók identitásának legfontosabb alapkövét.¹⁴⁰ Sim ugyanakkor a körülmetélésre helyezi a hangsúlyt, amelyet bár más népek is gyakoroltak az ókori világban, a zsidó férfi identitásának meghatározó jegye volt, és mint ilyen a pogány betérők számára szükséges követelmény volt.¹⁴¹ Ide tartozik még Simon Hacaddik híres mondása, amelyet Wittenberg adott közre, miszerint három dolog tartja fönt a világot: a Tóra, az istentisztelet és a hithű szeretet cselekedetei.¹⁴² A téma egyik élvonalbeli kutatója, Theissen alapaxiómákat nevez meg, mint amelyekre a zsidó vallás épül: „exkluzív monoteizmus” és „szövetségi nomizmus”.¹⁴³ (Ezeket is taglaljuk a későbbiekben.)

A fenti felsorolásból jól kitűnik, hogy a kutatók más-más hangsúlyokat észlelnek és neveznek meg a kérdésben. Nincs tehát egy egyezményes lista e tekintetben, jóllehet átfedéseket felfedezhetünk közöttük. Az azonban kétségtelenül közös mindben, hogy ezek „identitás- és elhatárolódásjelzők (identity and boundary markers), az Isten kegyelmi kiválasztásán alapuló szövetség iránti hűség jelei, a szövetségi státus fenntartásának legegységesebb feltételei, azaz a zsidóság par excellence megkülönböztető jegyei a pogány népek között nemzeti és vallási értelemben egyaránt”.¹⁴⁴

Az iméntiekhez képest, amik a kultuszgyakorlat közvetlen elemei, periferikusnak tűnik, mégis érdemes megemlíteni, hogy – a palesztinai kontextust tekintve (ami fontos kitétel, mivel a fentiek a diaszpórára is vonatkoznak – Zangenberg zsidó

¹³⁸ DUNN 1995, 244–245. o.

¹³⁹ SANDERS 1992, 236–237. o.

¹⁴⁰ RAJAK 1992, 17. o.

¹⁴¹ SIM 2015A, 19. o.

¹⁴² WITTENBERG 1996, 2. o.

¹⁴³ THEISSEN 2001, 33. o.

¹⁴⁴ LÁSZLÓ 2016, 67. o.

identitásmarkernek tartja a régészet által föltárt osszáriumokat és kőedényeket is.¹⁴⁵ Az efféléket csak indirekt bizonyítékoknak tekinthetjük, mert csak következtetni lehet általuk a temetkezési vagy étkezési szokásokra.

Visszatérve az eredeti gondolatmenethez, egy új szempontot vetünk föl, mégpedig az önmeghatározását, ami az identitás szempontjából talán a legszembevetőbb mind az egyénre, mind a csoportra nézve. Ezt Freyne meglátására alapozzuk, mely szerint akik magukat *Iudaioi*-nak tartották, önmeghatározásuk velejárójaként egyúttal egy sor kötelezettséget is magukra kényszerültek vállalni, ami a zsidó egyistenhit sajátos velejárója volt.¹⁴⁶ Ennek alapján állíthatjuk, hogy abban a közegben és korban a névlegesség szinte kivitelezhetetlen volt, tehát az önmeghatározásnak súlya és ellenőrizhető következménye volt.

Amikor jelen alpontunk témáját vizsgáljuk, szükséges megjegyezni, hogy a zsidóság egészének identitását tekintve nyomon követhetők formálódási tendenciák, ugyanis mind az önmegértését, mind a pogány világhoz való kapcsolódását tekintve a judaizmus jelentős változásokon ment át az évszázadok alatt.¹⁴⁷ Ebből tehát azt szűrhetjük le, hogy nem beszélhetünk a zsidóság statikus identitásáról, hanem dinamikusnak kell azt fölfognunk.

Egyik jelentős tényező a zsidó hagyomány és a hellenizmus találkozása (interakciója és konfliktusa) volt, amely a zsidó identitásnak olyan új felfogását eredményezte, amely ugyan továbbra is magában foglalta a születés és örökség szempontjait, de egyre nagyobb hangsúlyt fektetett a hagyományos zsidó életmódra.¹⁴⁸ Ez előrevetíti az identitásmarkerek létét és szerepét, amelyekről a későbbiekben lesz szó.

Legalább ekkora kihívás volt a zsidóság számára a keresztény mozgalom, amely – Yuval szerint – szintén megkerülhetetlen hatással volt, mivel a zsidó vallásos identitás újradefiniálása nagyrészt a kiformalódó keresztény teológiára történő kényszerű reagálásának köszönhető.¹⁴⁹ Ez azzal a természetes mechanizmussal magyarázható, hogy a kívülről jövő behatások elkerülhetetlenül reakciókat váltanak ki, ami adott esetben még az identitásra is módosítólag hathat. Miközben így értjük és magyarázzuk az iménti idézetet, egyúttal fenntartással is kezeljük abból a szempontból, hogy a keresztény

¹⁴⁵ ZANGENBERG 2008, 186. o.

¹⁴⁶ FREYNE 2008, 197. o.

¹⁴⁷ SIM 2015A, 26. o.

¹⁴⁸ Uo.

¹⁴⁹ YUVAL 2008, 130. o.

teológiára való reakció nyomán bármennyit is elmozdult volna a zsidó identitás. Inkább ellenkezőleg látjuk a hatásirányt: a keresztény tanítás adott válaszokat, reagálva a judaizmus krízisére.

2.6.1. A judaizmus négy pillére mint identításelemek

Amint arra összefoglaló utalás történt az előző alpontban, James Dunn beazonosított négy olyan alapvető pillért (monoteizmus, kiválasztottság, szövetség-Tóra, templom), amelyre a fogság után kialakult judaizmus rendszere felépülhetett, és amelyet az egyébiránt sokszínűséget mutató csoportok – bár mind a maguk nézőpontja szerint interpretált – közös örökségként ápoltak.¹⁵⁰ Alább közöljük ezeket tételesen, javarészt az említett szerző írását alapul véve.

2.6.1.1. Monoteizmus

A zsidóság hitfejlődésében egyezményesen vízválasztónak értékelt fogság helyzetértékelésre indította a népet. A fogság előtti időszak minden szinkretista jellegű, azaz politeizmusba hajló megnyilvánulását a fogságot előidéző okként kezdték értelmezni. Ez a felismerés nagyban előmozdította a szigorú monoteizmust a hitgyakorlatukban. Egyrészt a legősibb, naponta többször hangoztatott hitvallásuk felütése („Halld meg, Izrael: Az Úr a mi Istenünk, egyedül az Úr!” [5Móz 6,4]), másrészt a nem kevésbé alapvető Dekalógusnak az isteni monopóliumigényére utaló bevezető kijelentései és rendelkezései (vö. 2Móz 20,3–4) is táplálták ezt. Szintén a fogsággal kapcsolatba hozható hellenizmus korábban említett hatásai közül itt a politeizmust, pontosabban a szinkretista monoteizmust emeljük ki, mint ami a zsidóság monoteizmusával éles kontrasztot eredményezett. Ennek következtében a görög-római környezetben ateistáknak bélyegezték a zsidókat, hiszen kizárólagos monoteizmust képviseltek Izrael Istenét tekintve, míg a görög-római panteon szinkretista monoteizmusában megférhet volna a zsidók Istene is mint egyike az

¹⁵⁰ DUNN 1991, 18. o.

istenmanifesztációknak. Izrael azonban a sokistenhit problémájára teológiai megoldásokat talált: leginkább alárendelte az egyéb isteneket Jahvénak.¹⁵¹ A monoteizmus tételének kidolgozása és elfogadtatása gyakorlatilag az Ószövetség egészének átívelő „projekt”. Érthető ennek fényében, hogy Jézus fellépése, pontosabban isteni önkinyilatkozása ezen a szűrőn akadt fönt elsősorban.

2.6.1.2. Kiválasztottság

Izrael önmeghatározásában hasonlóképpen alapvető a Jahve általi kiválasztottság tudata. A monoteizmushoz hasonlóan, sőt még inkább, a fogság előtti időkben gyökerezik ennek koncepciója, amit leginkább az Ábrahámról szóló narratívák (vö. 1Móz 12,1–3; 15,1–6.17–21) őriznek a kiválasztottságot, az örökséget és az ígéret földjét tekintve. A fogság utáni időszakban ez a meggyőződés új erőre kapott, amit emblematikusan jelenít meg a vegyes házasságok felbontása, jelezvén, hogy Izrael az Úr számára elkülönített nép. Ebből az öntudatból táplálkozott a Makkabeus-felkelés is, a kulturális és nemzeti asszimiláció elleni tiltakozásként. E kor jellemző terminológiája a „judaizmus”, ami pedig szándékolt ellenpontja lett a hellenizmusnak. A későbbiekben a holt-tengeri tekercek és a rabbinikus hagyomány is megerősíti, hogy Izrael kiválasztottsága axiómának minősül.¹⁵² Félreérthetetlenül erről a koncepcióról tanúskodik Keresztelő János orákuluma az ábrahámi leszármazásba vetett bizalomról (vö. Lk 3,8). Az evangéliumra reflektáló páli teológia pedig több ízben taglalja ezt a kérdést, de erre jelen dolgozatban nincs módunk kitérni.

2.6.1.3. Szövetség, Tóra

A zsidóság néppé alakulásának, azaz csoportidentitásának alapját a sínai törvényadás mozzanatában ragadhatjuk meg. A leírások szerint itt adatott a Tóra, ami abszolút vonatkoztatási pontként szolgáló alkotmányfunkciójának betöltésére rendeltetett. A judaizmus időszaka még inkább világossá tette, hogy Izrael

¹⁵¹ DUNN 1991, 19–21. o.

¹⁵² Uo., 21–23. o.

kiválasztottságtudatában központi szerepet tölt be a Tóra. Isten Izraellel való szövetsége részeként adta a Tórát; a Tórának való engedelmisség pedig válasz arra, hogy Isten Izraelt választotta népeként, más néven „nomizmus”, azaz egy olyan életmód a szövetség erőterében, amely fenntartotta és nyilvánvalóvá tette az „Isten népe” státust. Refrénszerűen foglalja össze a „cselekedd és élni fogsz” felszólítás ezt a rendszert.¹⁵³ A 20. század utolsó negyedétől az „új perspektívaként” elhíresült, leginkább E. P. Sanders és James Dunn nevével fémjelzett paradigmaváltás „szövetségi nomizmusként” aposztrofálja az imént vázolt koncepciót. Az újszövetségi teológiatudományt felrázó eme reformmegközelítés radikális irányváltása abban áll, hogy a páli teológiának egészen addig konszenzusként bevett protestáns értelmezésével szemben – miszerint a judaizmus a saját elért igazsága alapján kereste a megigazulást Istennél – a judaizmusra is a kegyelem általi üdvözülés tana jellemző. Itt a szövetségbe kerülés mozzanatában mutatkozik meg Isten kegyelmi kiválasztása, míg az igaz cselekedeteknek a szövetségben maradás tekintetében van szerepük. A cselekedetek közé számított az áldozati rendszer gyakorlása is, amely a szövetségi törvény megszegésének következményeit volt hivatott rendezni. Ebben a koncepcióban a cselekedetek más minőségben jelennek meg: nem üdvösségszerzőként tehát, hanem identitászerzőként, mivel a kultuszi cselekmények különböztetik meg Izraelt az egyéb népektől. Theissen megközelítésében is a kiválasztottság és a szövetségi nomizmus szoros összefüggésére esik a hangsúly, miszerint „Istennek nincs partnere a mennyben, csak a földön: az a nép, amelynek (minden ember képviselőjében) parancsolatait adja”.¹⁵⁴ Egyúttal itt megpendül egy lényeges motívum: a többi nép képviselője, a feljük való közvetítő szolgálat.

A szövetségi nomizmus struktúrája – Sanders szerint – a következő: 1) Isten kiválasztotta Izraelt. 2) A választott népnek adta a törvényt. 3) A törvény magában foglalja Isten ígését, hogy fenntartja ezt a kiválasztottságot. 4) Isten elvárása a nép felé a törvény megtartása. 5) Isten megjutalmazza az engedelmisséget, és megbünteti a kihágásokat. 6) A törvény gondoskodik az engesztelés eszközeiről. 7) Az engesztelés a szövetségi kapcsolat fenntartását/helyreállítását eredményezi. 8) Az üdvözülők csoportját azok alkotják, akik az engedelmisség, az engesztelés és Isten irgalma által a szövetségben megmaradnak.¹⁵⁵ Ez a menetrendszerű ismertetés a fogalom minden mozzanatát logikus, ok-okozati összefüggésbe helyezi, jól láttatva annak mechanizmusát.

¹⁵³ DUNN 1991, 23–27. o.

¹⁵⁴ THEISSEN 2001, 280. o.

¹⁵⁵ SANDERS 1977, 422. o.

A Makkabeus korszak krízise ezt a bizonyos szövetségi nomizmust is felerősítette, mivel éppen Izrael identitása (mint a szövetség népe, a törvény népe) forgott kockán. A törvényért való lelkesedés lett a nemzeti ellenállás vezényszava. A kiválasztottság, szövetség és törvény hármassága ennek múltán is a zsidó önismeret központi tárgya maradt. Még ha a judaizmusnak színes sokfélesége bontakozott is ki a korszakban, az első századi judaizmus közös vonása és vonatkoztatási pontja volt a szövetségi nomizmus a Tórával a középpontjában.¹⁵⁶

A törvény egyúttal Izrael megkülönböztetett státusának alapvető kifejezőeszközevé vált. Szociológiai kifejezéssel élve: identitásmarkerként működött, világos határvonalat húzva a zsidóság körül. Ennek a koncepciónak elkerülhetetlen velejárója volt a törvényen kívüliek, törvény nélkül élők megkülönböztetése, végső soron bűnösnek titulálása. Kettős megkülönböztetésről beszélhetünk tehát: a törvényen kívüli pogányok bűnösnek bélyegzéséről, és egyidejűleg a törvénytisztelő Izrael kiváltságosságáról, akik a szövetség és a törvény ajándékát megkapták Istentől. A törvényre irányuló büszkeségükből fakadt a koncepció, amely az isteni bölcsességet azonosította a Tórával. Az egyetemesen kívánatos bölcsesség, amely benne rejlik ugyan a teremtésben, de elrejtett módon, a törvényben viszont megtestesült. A Tóra összefonódását a zsidó öntudattal aligha lehet túlhangsúlyozni. Stowers úgy fogalmazza ezt meg nagyon érzékletesen, hogy a judaizmus a törvény nélkül olyan lenne, mint a kereszténység Krisztus nélkül.¹⁵⁷

Olyannyira így van ez, hogy még a prozelita – sandersi – definíciójának is a Tóra az alapja, nevezetesen, az tekinthető igaz prozelitának, aki engedelmeskedik a Tórának. Az isteni szövetség elfogadását a parancsolatok betartása bizonyítja – akár bennszülött izraeliták, akár betérő pogányok esetében.¹⁵⁸ Ebből az állításból arra a következtetésre juthatunk, hogy a Tórának rendkívül komoly integratív szerepe volt az identitás tekintetében, hiszen az ahhoz való lojalitás a pogányokat teológiailag azonos kategóriába sorolta a zsidókkal.

A szóban forgó szövetségnek kvázi alkotmányaként szolgáló törvény pedig a judaizmus értelmezésében és megélésében a megkülönböztettség záloga volt, hiszen az élet egészét az „isten törvény” címszava alá rendezte.¹⁵⁹ Ez a megkülönböztetettségi és

¹⁵⁶ DUNN 1991, 28–31. o.

¹⁵⁷ STOWERS 1994, 327. o.

¹⁵⁸ SANDERS 1977, 206. o.

¹⁵⁹ SANDERS 1992, 50. o.

kiváltságossági meggyőződés a gyakorlatban leginkább a szertartásosság terén jutott kifejezésre, amelyek tovább erősítették a megkülönböztetett identitást, és félreérthetetlenül elkülönítette Izraelt a többi néptől. Ezen gyakorlatok közül három különösen is kiemelkedett.

2.6.1.3.1. Körülmetélés

A Tórában foglalt identitásmarkerek közül a legradikálisabb a körülmetélés cselekménye, amint az kitűnik a korábbi felsorolásokból, amelyek közös halmazában vezető helyet foglal el. Ráadásul időben megelőzi az említett kollektív törvényadási szituációt, hiszen az már jóval korábban, szövetségi jelként adatott Ábrahámnak (vö. 1Móz 17,9–14), és egyúttal kapcsolódik a neki adott kiteljesedési ígérethez (vö. 1Móz 17,2–7). Innentől kezdve a nép történelmének minden fejezetét átszövi. Ennek a rendelkezésnek identitáskinyilvánító és elhatároló jelentősége a Makkabeus-krízis idején szintén homloktérbe került. Az erőszakos hellenista tiltása ennek a szövetségi jelnek éppen azon határok lerombolását célozta meg, amelyek védelmezték és fenntartották Izrael elkülönültségét.

Mi sem mutatja jobban az e szövetségi jel iránti elkötelezettséget és lojalitást, mint az, hogy a diaszpóra legnagyobb részében a zsidó férfiak esetében sokkal meghatározóbb volt, hogy a fogság utáni időben jellemző tendenciózus hellenizálás a körülmetélkedés intézményét érintette-e, semmint hogy beszélt nyelvükre vagy éppen hitvallásukra befolyásoló hatással volt-e.¹⁶⁰ A szeleukida fennhatóság erőszakosan hellenizáló érájában például hitehagyásnak minősült a körülmetéltség elrejtése.¹⁶¹ Ezek a tények tehát az identitásmarkerek kategorizálásának fennálló tényét, hierarchiáját mutatják; azon belül pedig a szóban forgó szövetségi jel primátusát, amely gyakorlatilag a Tóra-tisztelet szinonimájaként jelenik meg. Alátámasztja ezt Antiókhiai Ignác megfogalmazása, amelynek értelmében a judaizmust megmásíthatatlanul a körülmetélkedés intézménye jellemzi, azaz a judaizmus tanítását a körülmetéltség teszi hitelessé.¹⁶² Az eddigiek alapján megállapítható, hogy a körülmetélés jelentősége elsősorban annak eszmeiségében áll, hiszen Isten által adott szövetségi jel a választott nép számára. Ugyanakkor materiális

¹⁶⁰ BARCLAY 1995, 93. o.

¹⁶¹ SANDERS 1992, 213. o.

¹⁶² Szent Ignác levele a filadelfiaiakhoz, VI. 1. In: VANYÓ 1988, 185. o.

vetülete sem kevésbé hangsúlyos, hiszen annak fizikális megvalósulása letagadhatatlan és visszavonhatatlan cselekmény bizonyítéka – tűnik ki a fentebb idézett egyházatyák meglátásaiból.

Az identitás eme markere tekintetében is megmutatkozik azonban a tétel, miszerint a változásnak létjogosultsága van e téren is. A diaszpóralét ugyanis mintha idővel lazított volna a szigorú kötelékeken. Erre következtethetünk Philón utalása nyomán, miszerint néhány alexandriai zsidó, mellőzve a fizikális körülmételkedést, inkább annak allegorikus értelmezése mellett tette le a voksát. Philón maga is elfogadja a körülmételkedés allegorikus értelmezését, ugyanakkor fönntartja, hogy annak fizikális vonatkozása is szükséges és megvalósítandó. Érvelésében az emberi testet hozza föl példaként, amit a lélek otthonaként gondolunk. Ennek értelmében ugyanígy a törvény betűit sem hagyhatjuk figyelmen kívül.¹⁶³

Igaz, néhány száz évvel később mégis tendenciáról árulkodó módon a Talmud arról számol be, hogy logikailag teljes mértékben lehetséges volt zsidóként körülmételenül élni,¹⁶⁴ ami minden bizonnyal az ilyen precedensek növekvő számához vezetett.

Bár a fentiek alapján a körülmételés szigorú követelményének oldódása érzékelhető, inkább csak történelmi helyzetekből (lásd diaszpóra, prozelitizmus) adódó anomáliáknak tekinthetők, mivel a gyakorlat normatív jellege továbbra is fennmaradt, azóta is töretlenül bizonyítékként szolgálva a zsidó identitás mellett.

2.6.1.3.2. Szombat

A szombat szintén megkülönböztető zsidó intézményként volt elismert és fenntartott. Jelentős tény, hogy a Tórán belül a dekalógus részét képezi, ahol részletes leírását találjuk a kereteinek, módjának és hatályának (vö. 2Móz 20,8–11). Sőt, gyökerei egészen a teremtésig nyúlnak vissza, amikor is maga a Teremtő megpihent a hetedik napon, teremtő munkáját követően (vö. 1Móz 2,2–3). Ezen kívül az 5Móz 5,12–15 is tételesen szól erről az ünnepről. Sanders felfigyel a két interpretáció közötti különbségre, azaz, hogy az előbbiben a nyugalomnap indok magának Istennek a megpihenése a

¹⁶³ On the Migration of Abraham, 89–93. in Loeb IV. 184–185. o.

¹⁶⁴ GOODMAN 1992, 59. o.

teremtés után, az utóbbiban pedig azt az egyiptomi kivonuláshoz köti.¹⁶⁵ Mindkét esemény kétségtelenül a zsidóság identitásának történeti alapjait képezi. Az egy Istennek teremtőként és szabadítóként való bemutatkozása megalapozta és meghatározta a zsidóság isten- és önképét.

A szombat jelentősége még abban is megragadható, hogy a diaszpórában is az etnikai identitás és az ősi hagyományok iránti odaadás szimbóluma lett. Sőt, kiemelt jelentőségű kapaszkodóvá vált az említett kontextusban, hiszen a jeruzsálemi templom és az ahhoz kötődő kultusz mindössze a zarándokünnepek erejéig táplálta és tartotta fönt a diaszpórazsidóság identitását. A szombat ellenben egy olyan gyakori periódusú intézmény volt, ami – nem kötődve helyhez és speciális dátumokhoz – szabadon, kvázi „refrénként” emlékeztette a zsidókat eredetükre és Fenntartójukra.

2.6.1.3.3. Étkezési törvények

A harmadik legszembetűnőbb, határvonalat alkotó megkülönböztető jegy az étkezési törvények köre volt a fogság utáni judaizmusban. Fontosságuk vitathatatlan, amint a Tóra tételesen kitér ezekre (vö. 3Móz 11,1–23; 5Móz 14,3–21). A makkabeusi felkelés krízise próbaköve lett a szövetséghez való zsidó lojalitásnak. Ezzel járt a pogányok ételének megtagadása, amely által sokan – így kiemelt emblemikus személyek (pl. Dániel [lásd Dán 1,3–16], Tóbiás [lásd Tób 1,10–12], Judit [lásd Jud 12,2]) is – fenn tudták tartani zsidó identitásukat, és ki tudták fejezni a szövetséghez való hűségüket.¹⁶⁶ Sanders jó néhány konkrét kortárs példával igazolja, hogy az étkezés módjának és tárgyának tisztaságára vonatkozó törvények a zsidóság identitáserősítő és megtartó funkciójaként működtek a kényszerűen pogány környezetben.¹⁶⁷ Chadwick leírása szerint voltak olyan makkabeusi vértanúk, akik „inkább a halált választották, mintsem disznóhúst egyenek. A zsidók [ugyanis] nem étkezhetek együtt nem zsidókkal, és a hivatalos szertartásokon semmiféle pogány istenséget nem ismerhettek el.”¹⁶⁸ Erre utal László is az ételekre vonatkozó tisztasági szabályokat értékelve. Szerinte az utóbbiak köre a körülméltetéssel egy szinten kezelendő ebből a szempontból, azaz a fogság

¹⁶⁵ SANDERS 1992, 208. o.

¹⁶⁶ DUNN 1991, 30. o.

¹⁶⁷ Vö. SANDERS 1992, 214–217. o.

¹⁶⁸ CHADWICK 2003, 8. o.

utáni időszakban „a vallási és nemzeti identitáshoz való hűség akár mártíromsághoz is vezető fokmérője lett”.¹⁶⁹

2.6.1.4. Templom

A zsidóság fogság utáni időszakát második templomi judaizmusnak is szokás nevezni, ami méltán fejezi ki a templom központi szerepét Izrael nemzeti és vallásos életében. E megfogalmazás utal arra, hogy a templom funkciója többértű volt abban az értelemben.¹⁷⁰

A templom politikai központként is működött, hiszen Júdea gyakorlatilag templomállamként működött. Így a jeruzsálemi templom képviselte Júdea önálló entitását a hellenisztikus, majd a Római Birodalomban. A templom politikai jelentőségének felismerése a főpapok és a papi családok politikai hatalmának is magyarázatát adja. Mivel Izrael vallási állam volt, a vallási törvényei adták egyben az állami és polgári törvényeket is. Ebből következik, hogy Izrael legfelsőbb törvényszéke, a nagytanács egyúttal széles körű jogalkotás és végrehajtás eszköze lett.¹⁷¹ A római korban szembeötlő volt a kontraszt a tekintetben, hogy míg a görög-római vallási komplexum számos templomot, szentélyt tudhatott magáénak, addig a judaizmus a templom egyedülvalóságát és kizárólagosságát hirdette.¹⁷²

Emellett gazdasági központként is funkcionált a templom. Elég, ha csak a napi áldozatbemutatókra, az éves templomadóra, a zárándokünnepekre gondolunk. Azonkívül ismeretes, hogy minden kegyes zsidó a termésének egytizedét (valójában ez már a második tized!) Jeruzsálemben volt köteles áruba bocsátani, ami pedig érthető módon intenzív üzleti és kereskedelmi tevékenységet generált. A templomkomplexum, helyzeténél és szerepénél fogva nyilvánvalóan egyike volt a legbiztonságosabb helyeknek, pénzügyi központként is tekinthető, és vélhetően részben bankként is működött, akár magánvagyonokat is megőrizve.¹⁷³ Mindamelllett fontos megemlíteni, hogy a templomkomplexum egyes építészeti részei a szentség tekintetében egyre növekvő

¹⁶⁹ LÁSZLÓ 2016, 67. o.

¹⁷⁰ DUNN 1991, 31. o.

¹⁷¹ Uo., 32. o.

¹⁷² SANDERS 1992, 49. o.

¹⁷³ DUNN 1991, 33. o.

szinteket képviseltek, ami a bebocsátás lépcsőzetes szigorítását vonta maga után.¹⁷⁴ Ez a szentség abból fakadt, hogy nem pusztán dicsőítették ott az Istent, hanem – hitük szerint – ő maga jelen volt ott. Ilyenképpen a templom elsődleges funkciója nem más volt, mint Isten dicsőítése, a neki szánt áldozatok bemutatása. Ezért nagy hangsúlyt fektettek a szent templom és a hétköznapi szféra elkülönítésére.¹⁷⁵

Az épületegyüttes elsődleges funkciója tehát a vallási központ biztosítása volt, nyilvánvalóvá téve Isten jelenlétét a földön. A judaizmusban oly alapvető, a jóvátételt és megbocsátást biztosító áldozati rendszer a templomban összpontosult.¹⁷⁶ Más szóval, a templom jelentősége abban állt, hogy az eddig tárgyalt identitáspilléreket az eszmei síkról a materiálisan érzékelhető megvalósulás szintjére konvertálta, azaz a Tórában közölt, a kiválasztottságot fenntartó áldozati rendszer csakúgy, mint az ünnepek nagy része itt kapott gyakorlati terepet.

A sokféle judaista irányzatok metszéspontjában állt tehát a jeruzsálemi templom, megtestesítve a zsidók közös meggyőződését, miszerint Isten Izraelt kiválasztotta és földet adott nekik, amelynek központja a Sion, Isten lakhelye volt.¹⁷⁷

2.6.2. Megnevezésük

Egy korábbi alpontunkban szó esett az elnevezésről, mint ami elemi identitáspillérenek tekinthető. A Biblia korának zsidóságára nézve szintén jelentős azonossági és azonosítási tényező ez. A vizsgált korszakunkra kialakult legáltalánosabb elnevezés a zsidóságra vonatkozóan a „judaizmus” (iudaismos), amely a fogság utáni irodalom terméke (vö. 2Makk 2,21; 8,1; 14,38). Cohen amellet érvelt, hogy a második templom időszakának első felében a héber jehudi kifejezés és annak görög megfelelője (iudaios) elsősorban nem „zsidót”, hanem „júdeait” jelentett. Ez az etnográfiai terminus egyaránt jelölhette a júdeai nép egy tagját a hagyományos anyaföldjükön vagy a diaszpórában, vagy bármilyen, eredetileg Júdából származó emberi társulás tagját. Sőt, azokra a személyekre is vonatkozhatott ez a kifejezés az említett korszakban, akik politikai értelemben csatlakoztak a júdeai államhoz mint szövetségeseik vagy mint

¹⁷⁴ SANDERS 1992, 70. o.

¹⁷⁵ Uo.

¹⁷⁶ DUNN 1991, 34. o.

¹⁷⁷ Uo., 35. o.

polgárok. Jelentősége a korszaknak tehát e tekintetben, hogy a korábban etnikai-geográfiai értelmi sík kiegészült vallási, kulturális és politikai vetülettel is.¹⁷⁸ Egybeeséssel Dunn meglátása, miszerint a hellenisztikus időszakban Júdea politikailag templomállam szerepét töltötte be, így a iudaios kifejezés rövidesen megtöltődött vallási, geográfiai és etnikai tartalommal is.¹⁷⁹ Ezek a megállapítások egyúttal arra is következtetni engednek, hogy míg eredetileg a választott nép a lehető legzártabb rendszerben élt, ami elnevezésükben is mutatkozott, addig a fogság utáni időszakban a jelen alponthoz tárgyalt elnevezés egyre táguló értelme a befogadókört is bővítette, ami óhatatlanul az identitás paramétereinek lazulását is eredményezhette.

2.6.3. Etnocentrizmus és partikularizmus

A Tórával kapcsolatban megállapítottuk, hogy a sínai eseményhez, a néppé formálódás legemblematikusabb pontjához kapcsolható, így az etnicitással szoros összefüggésben van. Ebből kiindulva szükséges a belőle származtatott fogalmat, az etnocentrizmust figyelembe venni. Az alcímünkben feltüntetett két fogalmat tehát érdemes körbejárnunk, amikor a zsidó identitással kapcsolatban vizsgálódunk, mégpedig egymásra hatásuk figyelembevételével kell ezt tennünk, a kettő ugyanis feltételezi, sőt, erősíti egymást. A partikularizmus fogalma szerint az egésznek (ebben az értelemben: emberiségnek) csak egy kis része élvez bizonyos kiváltságokat. Még pontosabban, a kiváltság tárgyát is megfogalmazva: az emberek egy bizonyos csoportja monopolizál egy különleges kiváltságot az istenséggel kapcsolatban, azaz az isteni kegyelem csak a választottak csoportjára vonatkozik. Theissen megfogalmazása szerint a partikularizmus és az univerzalizmus közötti feszültség – ugyanakkor, véleményem szerint, az integrált kapcsolat is – abban rejlik, hogy egyfelől Isten minden ember istene (univerzálisan), viszont csak egyetlen népet választott ki szövetségi partneréül (partikularista módon), ám minden ember képviselőjében.¹⁸⁰ A választott nép, tehát a zsidóság, az itt leírt alaphelyzetet vette föl az Ószövetségben dokumentált évszázadok során. Cohen szerint a bibliai koroktól kezdve egészen napjainkig jellemző, hogy a zsidóság önmagát – sőt, más

¹⁷⁸ COHEN 1999, 69–70. o.

¹⁷⁹ DUNN 1991, 143. o.

¹⁸⁰ THEISSEN 2001, 280. o.

népek is őket – elkülönült csoportnak tekinti. A világ emberiségét ilyenformán zsidók és pogányok (egyéb népek) alkotják.¹⁸¹

Az már egy másik kérdés, hogy ez mennyiben tükrözi Jahve eredeti célját és szándékát, de tényként kezelendő, hogy a zsidóság a saját etnikumát exkluzív módon kezelte, azaz etnocentrikus gondolkodást alakított ki. A dávidi éraban politikai ideológia volt domináns Izraelben, következésképp a partikularizmus volt a teológia szervező alapelve. Izrael partikularizmusa a monoteizmuson és a kiválasztáson alapult; más szavakkal: csak egy Isten létezik, és csak egy népet választott ki. Ennek értelmében kétféle népet jegyeztek a földön: Izrael választott népét és az egyebeket, más néven pogányokat.¹⁸² Látható tehát, hogy a partikularitás és etnocentrizmus szoros összefüggésben van egymással, amint azt az előző alpontjaink is világossá tették.

Mégsem mondható ez abszolútnak és változhatatlannak. A babiloni fogság idején ugyanis megjelenik egy alternatív hang, mégpedig Deutero-Ézsaiásé. Ezen új hermeneutika szerint Izrael népe nem azért nyert kiválasztást, hogy egyedül ő meneküljön meg, hanem azért, hogy Isten eszközévé legyen abban, hogy minden nemzet Istenhez találjon (vö. Ézs 42,6; 49,6). A „népek (pogányok) világossága” terminus az univerzalizmus központi szimbólumává lett úgy a judaizmusban, mint később a kereszténységben. Megjegyzendő azonban, hogy a post-exiliumban a visszatérő vezetők partikularista rendet követtek, ugyanis a samaritánusokkal történt keveredés helyzetét és az egyéb vegyes házasságok eseteit kezelni kellett. Ezt a tényezőt, amely a zsidó nép és vallás helyreállítása érdekében számottevő, Ezsdrás és Nehémiás könyveiben érhetjük tetten, miközben az univerzalizmus is egyre hangsúlyosabb¹⁸³ képviselőt kapott.¹⁸⁴ Mindazonáltal nem lehetett könnyű Izrael számára univerzalista szoteriológiát kifejleszteni, hiszen mint kis nemzetet gyakran fenyegették környező nagyhatalmak, a zsidó békefogalom (shalom) ezzel összefüggésben a más népekkel történő esetleges háborútól való megmenekülést is magában foglalta.¹⁸⁵ Értékelő olvasatunkban tehát voltaképpen ambivalencia bontakozott ki ezzel a paradigmaváltással, mert identitásuk

¹⁸¹ COHEN 1987, 34. o.

¹⁸² PARK 2003, 12-13. o.

¹⁸³ Vö. Ruth, illetve Jónás könyvének fő mondanivalójával. Utóbbi arról is árulkodik, hogy nagyon nehéz volt meggyőzni a teológiailag meggyőződéses partikularistákat az univerzalizmusról. Itt jegyzendő meg, hogy a Jónás-szituáció újszövetségi analógiájaként értelmezhetjük az ApCsel 10-ben megörökített Péter-történetet.

¹⁸⁴ PARK 2003, 13. o.

¹⁸⁵ Uo., 16. o.

megőrzését eredetileg partikularista etnocentrizmusuk táplálta, miközben a post-exiliumi teológiai progresszió univerzalista irányba nyitott.

Jellemző, hogy a vallások történetében a partikularizmus általában megelőzi az univerzalizmust, hiszen a hellenizmust megelőzően a legtöbb vallás törzsi, nacionalista és partikularista volt. Általában véve az ókori világban nem volt jellemző az univerzalitás, hanem a vallás és kultúra inkább etnocentrikus és partikularisztikus volt.¹⁸⁶ Eredetileg a görögökről is ez állítható, mivel két kategóriára osztották az emberiséget: görögökre és barbárokra. Utóbbiakkal nem keveredtek, hanem az volt velük kapcsolatban a természetes számukra, hogy uralkodnak a barbárok fölött. Az uralkodás képessége ugyanis – meggyőződésük szerint – csak a görögöknek volt fenntartva.¹⁸⁷ A görög városállamok tekintetében jellemző volt, hogy polgáraik számára előjogokat tartottak fenn a kívülállóknak efféle jogokból való kizárása által.¹⁸⁸ Ezt kulturális és etnikai partikularizmusnak nevezhetjük, amely ugyanakkor még nem hordoz vallásra vonatkozó implikációkat, mint például isteni kiválasztás vagy korlátozott megváltás. Mindazonáltal megjegyzendő, hogy az etnikai és a vallási partikularizmus gyakran karöltve jelenik meg.

Miközben az elkülönülést tekintve precedensként szólunk a görögökről, hozzá kell tenni, hogy mindezzel együtt a görögök és barbárok közötti demarkációs vonal sokkal halványabb volt, mint történetesen a zsidók és a népek közötti. Egy barbár göröggé lehetett pusztán a nyelv és kultúra felvételével, miközben egy pogány kizárólag megtérés által válhatott zsidóvá, ami az addigi kultúrájának és isteneinek megtagadásával is járt. Míg – ugyanis – a görög politeizmus toleráns volt a betérőivel a zsidó monoteizmus nem.¹⁸⁹

Csak a hellenizmus idején talál magának helyet az univerzalizmus a görög gondolkodásban. Nagy Sándor utópiája az volt, hogy minden nép egy fajban és egy kultúrában egyesül, ilyenképpen egyfajta kulturális univerzalizmust alkotva meg. Az eredeti hellenizmus időszaka a Nagy Sándor-féle hódítások, valamint a sztoicizmus és a cinizmus filozófiai irányzatai nyomán új fejezetet nyitott, mégpedig az univerzalizmus fogalmát bevezetve. Ezáltal a vallások közötti párbeszéd virágkora köszöntött be, minek következtében a mediterraneum néhány vallása missziós tevékenységbe kezdett.¹⁹⁰

¹⁸⁶ PARK 2003, 12. o.

¹⁸⁷ Uo., 11. o.

¹⁸⁸ GOODMAN 1992, 54. o.

¹⁸⁹ COHEN 1987, 34–35. o.

¹⁹⁰ PARK 2003, 11–12. o.

Jóllehet, ez a térségre és a korra jellemző általános kijelentés, de tagadhatatlanul hatással lett a zsidó partikularizmusra.

Pecsuk ezt a következőképpen fogalmazta meg: „Az eszkatologikus univerzalizmus szerint Izrael Isten papja a népek között, s az utolsó időkben a népek Jeruzsálembe özönlének, hogy tanítást nyerjenek Jahve igaz tiszteletében.”¹⁹¹ A judaizmus tekintetében az univerzalizmusnak és a partikularizmusnak egy sajátos, feszültséget keltő elegye érhető tetten, amint erre Boyarin meglátásából következtethetünk. (Univerzalizmus alatt univerzalista monoteizmust, partikularizmus alatt pedig etnocentrizmust ért a szerző.) A zsidó teológiának ugyanis egyfelől jellemzően univerzalista kijelentései figyelhetők meg, miközben az előírt gyakorlatai pedig meglehetősen partikularista természetűek voltak. Leginkább abban ölt ez testet, hogy a pogányok számára a megváltáshoz vezető út a szövetségi gyakorlatok elfogadásában állt.¹⁹² Azért fontos a zsidóság partikularista/univerzalista voltának kérdését evidenciában tartani az értekezésünk során, mert a zsidókeresztények identitásformálódása éppen ennek a tengelyén történt.

2.7. Keresztény identitás

A zsidóság identitásának specifikus tételei mellett a keresztény identitásról is szót kell ejteni, mint ami a zsidókeresztény identitás másik alapvető alkotóeleme. Előre kell bocsátani, hogy a címbeli megfogalmazás, anakronisztikus volta miatt, félreérthető lehet. Nem lehetséges ugyanis homogén keresztény identitásról beszélni, főképp az első század vonatkozásában. Itt inkább a Krisztus-mozgalom jellemzőit van csak lehetőség számba venni.

A kereszténység létrejöttének alapjaként a judaizmust kell jegyezni. (Erről később bővebben lesz szó.) Annak különféle reformmozgalmai csoportok kialakítására törekedtek. Ilyenek voltak a zélóták, az esszénusok, a farizeusok stb. Ezeket az ÚSZ görög nyelvében és egyéb szerzők írásaiban is (pl. Josephus Flavius) „hairesis” (iskola, párt) névvel találjuk. Ez a kifejezés csak az első századot követően válik a tévtanítás terminusává, a Biblia korában csak az elkülönülést jelenti (pl. ApCsel 15,5; 26,5).

¹⁹¹ PECSUK 2009, 84–85. o.

¹⁹² BOYARIN 1994, 52–56. o.

Mindezt azért említjük ezen a ponton, hogy hangsúlyozzuk a keresztény identitással kapcsolatban Jézus meghatározó attitűdjét, miszerint sosem tett kísérletet egy ilyen kiváltságos, különálló elit (hairesis) megszervezésére, hacsak a tanítványok körét nem vesszük annak.

Hultgren szerint sosem volt – pláne az első században egy standard, fővonalas kereszténység. Ezzel szemben inkább a kereszténység diverzitása jellemző abban a korszakban. Elég, ha arra gondolunk, hogy az Újszövetségi Szentírás üzenete sem egyöntetű és homogén. Nem volt tehát egység az újszövetségi kor gyülekezetei között.¹⁹³

Néhány megjegyzést mindenekelőtt meg kell fogalmazni ezzel kapcsolatban:

- Mivel a Krisztus-mozgalom dinamikusan kereszténységgé növekvő táborának tagjai új szereplőként jelentek meg a Római Birodalom első századi színterén, az identitásukról tanúskodó források egyidősek velük.
- Emellett elkerülhetetlen, hogy a már jóval régebb óta porondon lévő csoportokhoz viszonyítva közelítsük meg őket.
- Ugyanakkor, a kora keresztények identitásának kialakulásáról és önmagukról való felfogásukról a saját maguk által hátrahagyott forrásokból értesülünk. Ilyenképpen, másfelől, keveset árulnak el ezek a dokumentumok másokról, akikhez mérhették magukat.¹⁹⁴

Az előbbi állítás az ideális módszert vizionálja, míg utóbbi a tényszintű valóságot, amely csak korlátozottan teszi lehetővé a saját perspektívájukból való beható összehasonlítást.

Mindemellett támaszkodhatunk Vermes összehasonlító összefoglalására, amely – ezen a ponton – összhangban áll az Újszövetségből kiábrázolódó tételekkel, azaz: „a judaizmus főáramával szemben három megkülönböztető jellegű tanítás biztosította, hogy a keresztény mozgalom identitása felismerhető legyen: Isten országa; a megfeszített, feltámadt és mennybe ment Messiás; és a parúszia vagy Krisztus második eljövetele.”¹⁹⁵

Részletesebben fejti ki ugyanezt a viszonylagosságot Galsi, aki így nyilatkozik: „az ősgyülekezet, az ősegyház mint Isten megújított népe számára eltolódnak az »identity« vagy »boundary marker«-ek is: a körülmetélés helyett a »Krisztus szerinti, nem kézzel végzett körülmetélés«, a hitvallás és a keresztség, valamint a »bűn testének levetése« (Kol 2,11), a templom és a kultusz helyett Krisztus papi szolgálata és áldozata,

¹⁹³ HULTGREN 2004, 2. o.

¹⁹⁴ BAKER 2008, 107. o.

¹⁹⁵ VERMES 2013, 126. o.

Krisztus »testének temploma« (Jn 2,21), az »egyház« »nem kézzel épített« temploma (Mk 14,58; 1Kor 3,16; 2Kor 6,16; stb.), a mózesi törvény helyett annak jézusi értelmezése (»én pedig azt mondom nektek«) és a »szeretet« (Gal 5,14; Róm 13,10; Jak 2,8) kerül.”¹⁹⁶

Mindkét megállapítás jól láttatja, hogy a meghatározó paraméterek tekintetében nyilvánvaló elmozdulás történt, sőt, új elemek jöttek létre, amelyekről egyelőre csak vázlatosan szólunk.

Tidball meglátása szerint minden bizonnyal idejekorán megkezdődött egy központi hitrendszer (ha úgy tetszik: doktrinális ortodoxia) kifejlődése, aminek mentén meg lehetett ítélni egy személyről, hogy valóban kereszténnyé lett vagy sem.¹⁹⁷ Ez egy olyan objektív, elméleti mérce lehetett, amely a sokszínűsége felülemelte a kereszténységet, és egy egységes vonatkoztatási pontként funkcionált. Bár értjük ennek logikáját, érvelését viszont nem tartjuk bizonyító erejűnek, inkább csak feltételezésnek. Az Újszövetség – leginkább – levélirodalmából kisejlő sokszínűség, több helyütt teológiai kuszaság ennek éppen ellene látszik mondani.

Ugyanígy ki kell emelnünk következőként a kereszttség aktusát is – mint „elégészes beavatási rítust” –, amely egyúttal „a diaszpórában sok »istenfélőnek« valószínűleg könnyebbé tette a csatlakozását”.¹⁹⁸ Ez több szempontból is kulcsfontosságú elem, hiszen nyilvános, látványos, mások által is tanúsítható határvonalat alkot az egyén életében, valamint a csoporthoz csatlakozást/tartozást deklaráló mozzanat, egyúttal jól megragadható tagsági kritérium.

Továbbá, a „betolakodóként” jegyzett keresztény mozgalom kezdettől fogva tagadhatatlan jellegzetessége a dominánsan térítő attitűd, ami kétségkívül megkülönböztette őket kortársaiktól e tekintetben¹⁹⁹ – állapítja meg North. Az Újszövetség történeti dokumentációjának nagy része (lásd ApCsel) a földrajzi távlatokban gondolkodó missziós lendületről tesz bizonyosságot, amely valóban az első századi keresztények szem elől téveszthetetlen jellemzőjének tekintendő.

Mint ahogy arról már korábban szóltunk, az identitás kialakulása egy folyamat eredménye, s mint ilyen, különféle komponensek egymásra épüléséből, összeállításából jön létre. Ezek között feltétlenül szót érdemel, hogy a sokféle konkurens pogány csoport

¹⁹⁶ GALSI 2009, 158. o.

¹⁹⁷ TIDBALL 1983, 132. o.

¹⁹⁸ GALSI 2009, 144. o. (Mindez a körülméltékedés kontrasztjában és a zsidókereszténységhez való csatlakozásra értendő, amelynek kérdéséről a későbbiekben még szó esik.)

¹⁹⁹ NORTH 1992, 187. o.

hitvallási sokszínűségének megkerülhetetlen ténye fenyegetést jelentett a kifejlődőfélben lévő keresztény identitástudatra. Miként csak egyetlen közösség lehetett az igaz Izrael, ugyanúgy csak egyetlen [homogén] közösség lehetett az igaz egyház – állapítja meg Fredriksen.²⁰⁰ Ennek elérése nem ment egyik napról a másikra, hanem egy kihívásokkal tűzdelt út vezetett oda. (Persze, koránt sincs arról szó, hogy a kereszténység minden egyes hitvallási tételében globális homogenitást feltételeznénk, hiszen a kereszténységen belüli dogmatikai és liturgiai sokszínűség evidensnek tekinthető. A mondottak csupán a fő csapásirányokra, jellegzetes sarokpontokra vonatkoznak.)

Továbblépve egy felettébb érdekes, sőt, talán ellentmondásos területre érkezünk. Eleddig a zsidó és keresztény identitást egymástól szeparáltan tekintettük, a kettő közötti relációt figyelmen kívül hagyva. Ezen a ponton viszont megjelenik ez is, mégpedig negatív előjellel. Erősen úgy fest, hogy a zsidóellenesség a keresztény identitás része volt a vizsgált korszakban. Lieu azt állítja, hogy az antijudaizmus az ÚSZ korától kezdve elválaszthatatlanul összefonódik a keresztény önazonossággal, ilyenképpen egyáltalán nem lényegtelen, pláne nem periférikus jelenség a keresztény gondolkodásban.²⁰¹ A későbbi századokban jól látszik, hogy hová fejlődött ez a koncepció, hiszen már „a 2. századtól kezdve, a pogánykeresztények különböző közösségeiben az »*adversus Iudaeos*« hagyományt egyenesen az ortodox kereszténység identitásának meghatározó aspektusává emelték”.²⁰² Ugyanerre jut Sim érvelése is, miszerint a keresztény hagyomány a judaizmuson belüli mozgalomként vagy szektaként indult, végül viszont – a judaizmus szemszögéből – pogány vallássá lett, ami a judaizmus fölötti, illetve ellenében való vallásként határozta meg önmagát. Viszonyítási pontként meg kell jegyezni, hogy a judaizmus alapvetően mindvégig zsidó maradt az ókorban, erősen ellenállva az idegen hagyományokhoz (úgy mint hellenizmus) való bárminemű alkalmazkodásnak, sőt, ebben a mederben maradt egészen a modern korig.²⁰³ Az utóbbi tagmondat nyilvánvalóan már nem a kereszténység zsidó voltára kíván utalni, hanem az idegen hagyományokhoz való idomulás aspektusával kapcsolatos. Újfent Fredriksen megfogalmazásában, ezúttal a Sim iménti gondolatában megnevezett judaizmust további kategóriákra bontva: „A zsidóellenes felhangok a pogánykeresztény identitás megerősítését szolgálták az ellenfelekkel szemben: akik kortárs zsidók, judaizmussal

²⁰⁰ FREDRIKSEN 2008, 78. o.

²⁰¹ LIEU 1992, 80. o. (Rosemary Reuther: Faith and Fratricide [1974] illetően jegyzi meg).

²⁰² FREDRIKSEN 2008, 78. o.

²⁰³ SIM 2015B, 259. o.

szimpatizáló pogányok, judaizáló pogánykeresztények (azaz olyan pogánykeresztények, akik önként magukra vállaltak zsidó gyakorlatokat) és zsidókeresztények voltak (azok a zsidók, akik Jézust is hirdették, de közben ősi gyakorlataik szerint éltek).²⁰⁴ Ezt a szembeállító és ellenpontosító magatartást minden bizonnyal az táplálta, hogy a kora keresztények felfogásában az egyház a zsidóság helyébe lépett mint Isten ígéreteinek örököse, mint új Izrael, amely Isten szövetségi partnere.²⁰⁵ Ez a megállapítás egy igen kényes perspektíva felől közelíti meg a kérdést, amelyre a későbbiekben még visszatérünk.

A fenti radikális gondolatmenetet némileg ellensúlyozza Vermes kijelentése, aki arra figyelte föl, hogy „a Didakhéban nyoma sincs a zsidókkal szembeni ellenségességnek. Sőt, a »zsidó« szó az egész munkában nem fordul elő, kétségkívül azért, mert a szerző és nagyrészt az eredeti közönsége is a zsidó társadalom részének tekintette magát.”²⁰⁶ Egyrészt arra következtethetünk mindezekből, hogy az első és második század fordulója jelentős változást hozott a keresztények zsidósághoz való viszonyulásában, másrészt pedig már az első századi források sem kongruensek e tekintetben, ami nem is annyira következtelenséget, hanem inkább hullámzó tendenciát mutat, hiszen az ÚSZ lapjain kifejezetten antijudaista megnyilvánulások is találhatók, miközben a hozzávetőleg kortárs Didakhéban éppen ellenkezőleg.

2.7.1. Társadalmi státus és összetétel

Bár az identitást nem elsődlegesen meghatározó tényező a társadalmi hovatartozás, a kép spektrumának minél teljesebbé tétele végett érdemes néhány megjegyzés erejéig e kérdésnél időzni, mert a kereszténység tudatos „toborzását” tekintve jellemző, hogy mely társadalmi rétegekből merítettek, melyekkel álltak kapcsolatban, illetve maguk hova tartoztak.

Ha a tizenkettőt egyfajta embriógyülekezetnek²⁰⁷ tekintjük, az ő társadalmi hovatartozásuk beszédes lehet. Volt közöttük adószedő (lásd Mk 2,14), halász (lásd Mk 1,16–17), zélóta (lásd Lk 6,13.15). A közvetlen „jogutód” korszakból – amiről az ApCsel

²⁰⁴ FREDRIKSEN 2008, 78. o.

²⁰⁵ LIEU 1992, 83. o.

²⁰⁶ VERMES 2013, 225. o.

²⁰⁷ GREEN 2003, 29. o.

és a páli irodalom tudósít – a páli gyülekezetek tagjait érdemes megvizsgálni e szempontból.

Tidball meglátása értelmében, ha a Pál által megtérítetteket és Pál támogatóit tekintjük, jól érzékelhető, hogy a keresztény közösség társadalmi összetétele kezdettől fogva vegyes képet mutatott, azaz semmiképpen sem nevezhető kizárólag szegényrétegből álló mozgalomnak.²⁰⁸ Sőt, inkább arra juthatunk, hogy az arisztokráciát kivéve minden társadalmi osztályt képviselt, ilyenképpen a korai egyház a tágabb társadalomban található sokféle réteget tükrözött vissza.²⁰⁹ Mindez annak a népszerű nézetnek az ismeretében is bátran állítható, amely a kereszténység alsó társadalmi rétegeket tömörítő mozgalom voltát hangsúlyozza. Ugyanakkor óvakodnunk kell attól is, hogy kategorikus kizárólagossággal fogalmazzunk, tehát az sem helyes állítás, hogy a korai kereszténység csupán középosztálybeli mozgalom volt, munkásrétegeket pedig nem foglalt magában.²¹⁰ A kortörténetileg feltérképezett társadalmi rétegeket tekintve tehát viszonylag tágan mondható a kereszténység ölelése, amint erre egy későbbi pontunkban részletezett szereplőgárda-lista elemzése is rámutat.

Ide kívánczik megemlíteni azt a – Vermes megfogalmazásában – vallási kommunizmust, ami a jeruzsálemi mozgalom első időszakában volt gyakorlat, mivel a társadalmi konvenciók tükrében felismerhető módon harsány kontrasztot képez.²¹¹ Az ApCsel 2,44–45 és 4,32 tudósítása szerint az első keresztények vagyonszétosztásban éltek, tehát magántulajdonaikat közössé tették. Társadalmi szempontból ez jelentős izolációt eredményezett, egyfajta zárt rendszert. (Nem is volt sokáig fenntartható ebben a formájában.) Általános törvényszerűség és tapasztalat, hogy a társadalmat és következésképpen a gazdaságot a rétegződés és az ezek közötti interakciók tartják fent, mozdítják előre. Ennek alapján úgy is fogalmazhatunk, hogy az említett kezdeti időszakban a keresztények koncepciójában nem volt szempont a társadalom hálózatában betöltött szerepük megőrzése, integráltságuk fennmaradása. Vélhetően eme tény alapján alakult ki az a fő szociológiai megközelítés, amely azt feltételezi, sőt amellel érvel, hogy Jézus és a követői tipikus millenarista mozgalom voltak. Egy másik társadalomtudományi modell szerint – amely némileg módosított ezen – pedig a skolasztikus közösségek

²⁰⁸ TIDBALL 1983, 94. o.

²⁰⁹ Uo., 98. o.

²¹⁰ Uo., 97. o.

²¹¹ VERMES 2013, 134. o.

ismérvei voltak jellemzőek rájuk.²¹² Mindkét kör a konvencionális társadalmi hagyományok csapásirányától távol esett, előbbi a Jézus parúziájához (visszajöveteléhez) kapcsolódó eszkatológiai (végidőre vonatkozó) békeországváradalom folytán, utóbbi pedig a hétköznapi életgyakorlattól elszakadó merevsége miatt. Jóllehet, ezeket inkább analógiáknak tekintjük, semmint egyértelmű tényeknek.

2.7.2. Univerzalizmus

Sarkos ellenpontozásnak tűnhet, hogy a zsidóság esetében partikularizmusról volt szó, míg a kereszténységhez kizárólag az univerzalizmust társítjuk, de ez a szerkesztés és terminológia inkább dominanciákra utal, nem abszolút és kizárólagos értelemben veendő. Sőt, a partikularizmus esetében szó esett az univerzalista vonulatokról, a kereszténység kapcsán pedig kezdeti szektás attitűdjükről. Főpontunk bevezető bekezdéseinek sorában említés szintjén már megjelent a keresztények szembetűnő térítő attitűdje.²¹³ Ez oly módon kapcsolódik az imént tárgyalt társadalmi beágyazottságukhoz, hogy egyetlen igazán erős integrátorszálnak a missziós szándék tekinthető, amelynek kapcsolatfelvételi, illetve -tartási szerepe nem elhanyagolható. Mozgatóerőként az a meggyőződésük nevezhető meg, hogy az Isten szövetségébe vezető kapu Jézus Krisztus által radikálisan szélesre tárult, következésképp Isten szeretete és kegyelme egyetemessé vált, minden népcsoport által elérhető módon. Ez az újszövetségi központi evangéliumban fogalmazódik meg, amit elsőként Pál apostol értelmez és alkalmaz írásos formában, majd az egyes evangéliumverziókban is megfogalmazást nyer. Az evangélisták közül leginkább a Lukács által láttatott epizódok és nézőpont teszi ezt hangsúlyossá, a tradicionális társadalmi határokat is átlépve.²¹⁴ Ezt az integrációs (ti. Isten országába) törekvést méltán nevezhetjük univerzalizmusnak, hiszen etimológiailag a latin uni-versus kifejezés adja vissza tartalmát, azaz a „mindent egygyé formálás” szándékát.²¹⁵ Alátámasztja a terminológia alkalmazását még az a megközelítése is a kérdésnek, hogy az egész univerzum az istenség uralma alá tartozik, ami esetünkben abban mutatkozott

²¹² TIDBALL 1983, 41. o.

²¹³ NORTH 1992, 187. o.

²¹⁴ Gondolhatunk itt a nők hátrányos helyzetükből való előtérbe helyezésére, a szegények, elesettek felé megmutakozó empátiára, a samaritánusok irányában történő nyitásra.

²¹⁵ PARK 2003, 9. o.

meg, hogy a megváltás az egész emberiségre kiterjedt.²¹⁶ Az univerzalizmus eszméjével törvényszerűen együtt jár az inkluzív attitűd, ami ellenpontját képezi a korábbi alponban tárgyalt exkluzivitásnak. Látható tehát, hogy az univerzalista vallásos gondolkodás a misszió hajtóerejeként funkcionál.²¹⁷

A nemkívánatos kontrasztok és hangsúlyeltolódások megelőzése érdekében – az univerzalizmus forrásáról szólva – meg kell azonban jegyezni, hogy a hagyományos keresztény sztereotípiá, miszerint a kereszténység univerzalista, a judaizmus pedig partikularista – hatalmas félremagyarázása mindkettőnek.²¹⁸ A legkorábbi kereszténység, ami voltaképpen egy zsidó szektának minősült, csupán visszatükrözte azt a feszültséget, ami a judaizmus nagy részében már akkor fennállt,²¹⁹ és amit a partikularizmus és univerzalizmus feszültségével írhatunk le – szól Park gondolatmenete, amellyel egyetértőleg tudunk azonosulni.

A keresztény univerzalizmus nem azt jelentette, hogy teljesen homogén lett volna a keresztény tanítás, hanem különböző irányzatok, felfogások alakultak ki, akár egymással feszültséget is indukálva. Fredriksen említést tesz más keresztény közösségekről is, akik kívül estek a szokványos retorikai és társadalmi körön. (Meg kell hagyni persze, hogy ez az állítás későbbi időszakra vonatkozik, de a tendencia érzékeltetésére alkalmas.) Az igaz kereszténység lelki természetű volt, így az igaz keresztények az Írásokat lelki értelemben vették, míg a tévtanító kereszténység heretikus keresztényei testi gondolkodásúak voltak, mivel szó szerint értelmezték az Írásokat. Az ilyeneket – akik bár maguk is pogányok voltak – retorikailag zsidónak bélyegezték. Figyelemre méltó, hogy ugyanazon értékrenden belül jött létre ez a megbélyegzés.²²⁰

Ugyanakkor ezzel az univerzalizmussal karöltve járó inklúzió – mondhatjuk úgy is, hogy az összetartozás és közösség állapotának kezdeti stádiumában – mint alaphelyzet ekvivalenciát deklarált, mivel a korai egyházban a megtért személy alapvetően egyenlő megítélés alá esett a többi hívő társával. Nincs bizonyíték bármiféle megkülönböztetésre vagy azokkal szembeni előítéletre, akik korábban „a sötétségben éltek”. Mindazonáltal, elvárás volt feléjük a „világosságban járók” tanításainak gondos követése – állapítja meg Goodman.²²¹ Ez arra enged következtetni, hogy az univerzalizmust az inklúzióra

²¹⁶ PARK 2003, 10. o.

²¹⁷ Uo.

²¹⁸ Uo., 20. o.

²¹⁹ Uo., 16. o.

²²⁰ FREDRIKSEN 2008, 73. o.

²²¹ GOODMAN 1992, 71. o.

vonatkoztatva értelmezték, nem pedig a szó eredeti szoros értelmében, tehát az elfogadás tekintetében vett egyetemességre, mivel az a normarendszer, amelyet a kora kereszténység a krisztusi tanítás nyomán kialakított, megkerülhetetlen következménye lett az inklúciónak. Galsi is erre utal megfogalmazásában: „...noha valóban inkább »befogadónak« (inkluzívna) tekinthető a Krisztus-misszió, »semmint« elhatárolónak (exkluzívna), az »egyház tudat« kezdettől fogva ott volt az ősgyülekezetben, az ősegyházban.”²²² Nem lehet tehát az említett univerzalista felfogást a célok, érdekek, motivációk figyelembevétele nélkül tárgyalni. Egyelőre csak említés szintjén, de szükséges kitérni egy speciális kategóriára, ami mind társadalmi, mind az univerzalizmus szempontjából jelentős.

Az univerzalista inklúzió megvalósítását segítette a – judaista terminológia szerinti – istenfélők kategóriája, amely viszonylag nagy létszámúnak tűnik az ApCselben, ahol hídként szolgál a zsidó és a pogány világ között. Az egyre terjedő keresztény misszió azon szándéka, hogy minél több népet „olvasszon be”, némileg könnyebb terepre lelt személyükben (vö. ApCsel 10,2.22.35; 13,16.26.50; 16,14; 17,4.17; 18,7).²²³

2.7.2.1. Saul-Pál és az univerzalizmus

Az Újszövetségi Szentírás egyik legkiemelkedőbb főszereplője a Pálként elhíresült apostol, eredeti nevén Saul. Amint azt ő maga többször, első kézből világossá teszi, eredetileg keresztényüldöző farizeus volt. Annak elkerülése végett, hogy az univerzalista attitűdöt kizárólag a kereszténységhez társítsuk, érdemes figyelembe venni a sauli „pálfordulásnak” következményeként támadó kontrasztot annak megelőző állapota és utóhatásai között. Hiszen szó is esett már arról, hogy a judaizmuson belül is kialakult az univerzalizmus eszméje. A Saulról szóló történeti híradás, valamint Pál ezzel egybecsengő önvallomása egyértelművé teszi, hogy eredetileg távolról sem volt keresztény, hanem ellenkezőleg: hithű, elkötelezett zsidóként éppen hogy harcolt a Krisztus-mozgalom ellen, amint arról Lukács szókimondóan tudósít az ApCsel 8,1–3, illetve 9,1–2 szerint. Maga Pál is első kézből megvallja származását, törzsi szintre lebontva, valamint az ehhez társuló büszkeségét és az ebből fakadó, természetesnek vett

²²² GALSI 2009, 94. o.

²²³ SIM 2015A, 15. o.

keresztényüldöző attitűdjét (lásd Fil 3,5–6). Vehemens keresztényüldözésének kapcsán a judaizmus radikális úttörőjeként is jegyezhető, azaz *nem keresztény zsidó univerzalistaként* tartható számon. Radikalizmusa másként fundamentalizusnak is nevezhető – amint Theissen teszi. Ez „úgy nyilvánult meg, hogy a zsidó normák iránti túlzó hűsége kiváltotta agresszióját a normáktól elhajló kisebbséggel – Jézus követőivel – szemben.²²⁴ Damaszkuszi úti élményének folyományaként eme paraméterei közül mindössze a „nem keresztény” változott meg keresztényre, miközben zsidó volta értelemszerűen nem módosult, és univerzalista attitűdje sem, annak mindössze iránya változott az ellenkezőjére, tehát a judaizmus szigorú védelme és terjesztése helyett immáron a pogányok felé való nyitás jellemezte. „Keresztényüldözőből az üldözött csoport misszionáriusává”²²⁵ lett. Ilyenformán *keresztény zsidó univerzalistaként* folytatta életét és munkásságát.

2.7.2.2. Simon Péter és az univerzalizmus

A kora keresztény egyház másik kimagasló jelentőségű alakja – legalábbis az ApCsel tudósításában – Simon Péter, a tanítvány, majd apostol. Az ő esetében a szembeötlő változást nem Jézushoz való csatlakozásában (vö. Mk 1,16–17) kell keresnünk, mivel akkor még korántsem beszélhetünk kibontakozó kereszténységről, sőt, még a tanítványok Jézus identitásáról alkotott képe sem egyértelmű, azaz nem feltételezhető, hogy eleinte tisztában lettek volna Jézus Messiás voltaival. A páli esettől eltérő módon Péter előtt fokozatosan bontakozott ki Jézus Krisztus személye, és ezzel karöltve a saját küldetésstudata.²²⁶ Az univerzalizmussal összefüggő radikális változást esetében később kell keresnünk, nevezetesen az ApCsel 10-ben dokumentált epizódban, Kornéliusszal történt interakciójában. Hengel azonban nem észlel radikális váltást Péter viszonyulását tekintve, mert szerinte Jézus közeli tanítványaként már idejekorán elsajátította a „szabadság” és a „tolerancia” eszményeit, aminek következtében – véleménye szerint – nem a szigorúbban a Tórához kötődő palesztinai-jeruzsálemi

²²⁴ THEISSEN 2001, 286. o.

²²⁵ Uo., 288. o.

²²⁶ Erről szólva feltétlenül említést kell tenni két igen jelentős epizódról Péter pályafutásából: Jézus megtagadása (Lk 22,54–62), valamint Jézustól kapott megbízatása (Jn 21,15–19), amelyek jellemfejlődésének dinamikus progressziójába engednek betekintést.

keresztényekhez számítandó.²²⁷ Ennek alátámasztására azt hozza föl, hogy a tizenkettő első embereként eltúrta a „hellenisták” csoportjának viszonylagos „önállósulását”, anélkül, hogy szakított volna ezzel a közösséggel, sőt, maga is végzett missziót Samáriában.²²⁸ Ugyancsak Hengel az ApCsel 10,1–11,18-ban rögzített úgynevezett Kornéliusz-elbeszélésben foglaltakat Péter illetően – eleve már adott – kompromisszumkészségének, más néven „liberalizmusának” tulajdonítja, amikor is síkra szállt egy „istenfélő” megkereszteléséért, anélkül, hogy körülmétkedést követelt volna meg tőle.²²⁹

Az nem vitás, hogy ezt az epizódot megelőzően már kialakult a Krisztus-követő alapállása, tehát a keresztény zsidó körhöz tartozott. Ezen belül azonban – én azon a véleményen vagyok, hogy – partikularista volt abban a tekintetben, hogy a Krisztus-mozgalom célcsoportjaként kizárólag saját nemzetének tagjait jegyezte. Olvasatomban félreérthetetlenül erre utal a látomásabeli tisztátalan állatok fogyasztásával kapcsolatos – szigorú tórahúségről árulkodó – kezdeti tiltakozása, majd belátása és univerzalista konklúziója (ApCsel 10,10–17.34–35). A nevezett eset során történtek következtében lett tehát Péter *keresztény zsidó partikularistából keresztény zsidó univerzalistává*.

A vizsgált életszakaszaik végpontja tekintetében tehát Saul-Pál és Simon Péter egyezést mutat, azaz mindketten zsidókeresztény univerzalisták lettek. A különbség csak abban rejlik, hogy míg Saul-Pál esetében a *kereszténység* jött be változó elemként, addig Simon Péter esetében pedig maga az *univerzalista* hozzáállás.

Ezt a kitekintést azért volt fontos megtennünk, mert a keresztény identitás szempontjából lényeges tétel az univerzalizmus, a két személy pedig ráadásul a zsidókeresztény kategóriába esik, amelynek identitásformálódási körülményeit járjuk körbe.

2.7.3. Önmeghatározásaik

Mielőtt a konkrét meghatározásokra rátérnénk, szükséges említést tenni arról, hogy a korai keresztények alapvetően hová sorolták magukat, hova tartozónak vallották magukat, mivel ez természetsszerűleg meghatározza a verbalizált elnevezéseiket is.

²²⁷ HENGEL 2010, 136. o.

²²⁸ Uo., 138. o.

²²⁹ Uo.

Első és alapvetően szembetűnő, hogy a Jézus-mozgalom tagjai a nagy zsidó közösségen belül értelmezték magukat, mégpedig a judaizmus helyes értelmezésének birtokában lévő kiválasztott csoportnak tartották magukat, úgymond a bibliai maradéknak.²³⁰ Vermes továbbá azon a véleményen van, hogy a Josephus általi „szekta” szóhasználat azt erősíti meg, hogy „a születő egyház nem csupán önmagát tekintette a zsidó társadalom szerves részének, de a kívülállók is akként fogták fel”.²³¹ Tehát a judaizmuson belüli szűkebb körként, bizonyos szempontok alapján elkülönülő kisebb csoportként vehetők számításba. Tidball is úgy látja, hogy – Jézus személyétől eltekintve – ez a millenarista jellegű mozgalom inkább a szociológusok által szektának nevezett formációhoz hasonlít, egy olyan önkéntes vallási szervezethez, amelynek tisztán jelölt határai vannak, és amelynek a tagjai a keresztségi beavatáson átmentek. Az a tény is erre mutat, hogy magas viselkedési normáik voltak, amelyek áthágása komoly megrovást vont maga után. Önmagukra pedig úgy tekintettek, mint akik kizárólagosan részesülnek a Szentlélekből.²³² Ez a karakteres leírás a maga sarkos megfogalmazásával igyekszik megragadni a keresztények legjellemzőbb ismérveit.

A Bibliában és az azt értelmező szakirodalomban jó néhány elnevezés található az ősgyülekezetre vonatkozóan, amelyeknek forrását, eredetét, első előfordulását szinte lehetetlen pontosan meghatározni. Nem teljesen világos tehát, hogy ezeket egytől egyig a korai keresztények fogalmazták meg önmegjelölés céljából, vagy a környezetük címkézte fel őket velük. Inkább a két véglet eleyére kell gondolnunk, pontosabban, az egyes elnevezéseket külön-külön kell vizsgálni e tekintetben. Az azonban – Galsi szerint – valószínűsíthető, hogy ezeket az önmegjelöléseket már az ősgyülekezet használta önmagával kapcsolatban.²³³

2.7.3.1. Nazarénusok

Ez az elnevezés leginkább a modern kori vallási közösségre alkalmazott, holott egyike a legrégebbi őskeresztény önmegjelöléseknek. Názáret nevének szentírási beágyazottsága amúgy csupán történetileg mondható stabilnak, ami viszont a mögöttes

²³⁰ VERMES 2013, 133–134. o.

²³¹ Uo., 121. o.

²³² TIDBALL 1983, 51–52. o.

²³³ GALSI 2009, 110. o.

teológiai indoklást illeti, már kevésbé, ugyanis Máté evangélista József és családjának názareti letelepedését próféciabeteljesedésként interpretálja (vö. Mt 2,23), ennek ószövetségi szentírási nyomát azonban nem találjuk, eltekintve az emblematikus ézsaiási mondatról, amit leginkább messiási próféciaként tartunk számon (lásd Ézs 11,1). A szóban forgó, klasszikusnak mondható érvelés csupán az eredeti héber nyelven érthető etimológiai áthallással magyarázható. Mindenesetre nyilvánvaló, hogy előbb-utóbb kialakult a Názárethez kötődő „pozitív messiási értelmezés, s talán a (nem ebionita) »zsidókereszténység« is ezért használhatta önmegjelölésként”.²³⁴ „Ellenfeleik... Jézus követőit mint a nazarénus (Nazoraioi) szekta (hairesis) képviselőit említették, nyilván a názareti (Nazoraios) Jézus után.”²³⁵ Amint Jézusnak legismertebb egykorú elnevezése a származási (pontosabban neveltetési) helyszíne, úgy – mivel a Krisztus-mozgalmat alapvetően Krisztus személye motiválta és határozta meg – őket is őróla kezdték nevezni, ezáltal identitásukat párhuzamba vonva Jézuséval.

2.7.3.2. Keresztények

Az előző alpontunkban tárgyalt „nazarénus” kifejezés – ugyancsak Galsi szerint – valószínűleg nem a keresztények önmegjelölése volt eredetileg, hanem zsidó környezetük azonosíthatta be így őket. Ebből a szempontból hasonló eredetű a keresztény (christianos) szó is, ami szintúgy »kívülről« jöhetett. Ezt viszont a Krisztusban hívők készségesebben átvették, mint az előzőt.²³⁶ Hengel szerint a kifejezés vélhetően az antiókhiai római hatóságoktól származik, mert nyelvileg latinizálónak tűnik: „christiano/Christiani”.²³⁷ A görög nyelvű christianos elnevezés „Messiás-követő” értelemmel bír, eredetét tekintve pedig az ApCsel nyilatkozata a szíriai Antiókhiahoz köti. Ezt követően az ÚSZ-ben csupán további két alkalommal²³⁸ fordul elő.²³⁹ Ez az elnevezés egyetemessé vált és maradandóbbnak bizonyult. Jelentősége abban áll, hogy a Jézus-mozgalom antiókhiai híveinek a zsidó zsinagógai gyülekezetekkel szembeni szervezeti önállósodására utal. Ezáltal a „sikeres messiási szekta most már a külső

²³⁴ GALSI 2009, 84. o.

²³⁵ VERMES 2013, 120. o.

²³⁶ GALSI 2009, 84. o.

²³⁷ HENGEL 2010, 151. o.

²³⁸ ApCsel 26,28 és 1Pt 4,16.

²³⁹ VERMES 2013, 118. o.

szemléltető számára is külön csoportként jelent meg, amely elvált a zsidóságtól. Ez az új saját név azért is lényeges, mert különbözött az addigi, zsidó csoportra utaló elnevezésektől, úgymint „galileai” vagy „názáreti”.²⁴⁰

2.7.3.3. Ekklésia

Mindenekelőtt érdemes röviden összefoglalni az említett elnevezés etimológiai hátterét. A kifejezés a görög demokrácia működése során alakult ki az intézményrendszeréhez kapcsolódóan, amikor is a nép (demos) vezető polgárai összegyülekezni voltak hivatottak a város (polis) ügyeinek intézésére. Ők voltak a „kihívottak” (ekklétoi), amit tehát az „ek” (ki-) igekötő és a „kaleó” (hívni) ige megfelelő derivátumának együttese ír le. Az, hogy a szó változatlan formában honosodott meg az Újszövetségi Szentírás lapjain, arról árulkodik, hogy jelentéstartalma kiválóan tükrözte a koncepciót, miszerint Isten Jézus által kihívja népét a világból.²⁴¹

Ez a kifejezés valószínűleg már az ősgyülekezetben használatos volt, „akár még a »hellenisták« elüldözése előtt is, bár ezt csak feltételezni tudjuk a kifejezés általános elterjedése felől”. Az ekklésia szó korán megjelenhetett mint a „káhál adonáj” görög megfelelője, mivel már a LXX a káhált egyaránt fordítja synagógának és ekklésiának, amelyek közül az ÚSZ csak az utóbbit használja önértelmező kifejezésként. Vélhetően tudatos az utóbbi választása, mert így a synagógával szembeni megkülönböztetés adottá vált. Hozzá kell azonban tenni, hogy nem radikális szakítási szándékra kell itt gondolni, hanem „a fenti értelemben jobban kifejezte a »szentek« és »kiválasztottak« státusát Isten eszkatologikus, messiási népeként, mint ha a synagógé szót használták volna magukra is”.²⁴² Ugyanakkor erősen él az a feltételezés is, hogy a káhál szóval akusztikailag nagyobb hasonlóságot mutat az ekklésia, mint a synagógé. Tényként állapítható meg ugyanis, hogy a görög, illetve latin nyelvű diaszpórazsidók jellemzően az eredeti héber/arámi neveikhez hasonló hangzású görög/latin neveket adtak.²⁴³

Az ÓSZ-ből egyértelmű, hogy a forráskifejezés – ami Izrael istentiszteleti közösségére utal – szorosán összekapcsolódik a szentség és a kiválasztottság fogalmával.

²⁴⁰ HENGEL 2010, 151. o.

²⁴¹ TDNT III., 513. o.

²⁴² GALSI 2009, 110. o.

²⁴³ TDNT III., 517. o.

Bár az ekklésia eredetileg szekuláris, úgymond világi kifejezés volt tehát, a keresztény közösség azon igényének szemléletes terminusa lett a világ előtt, hogy ők Isten országának elhívottai.²⁴⁴

Igen nagy jelentősége van tehát e kifejezés kora keresztény használatának, mert általa az addig kizárólag csak Izrael népére vonatkozó státust, azaz az „Isten gyülekezetét” magukra is értelmezték.

2.7.3.4. Szentek

Az ekklésia kifejezés kapcsán annak szentségi, elkülönítettségi vonásáról is szó esett. Ennek a koncepciónak önállósult terminusát is igen gyakran fellelhetjük a korai keresztényekre vonatkozóan. Ezért tehát a „szentek” (hagioi) kifejezés külön figyelmet érdemel, mivel gyakori visszatérő eleme az újszövetségi iratoknak, különösen a páli levélirodalomban (vö. 1Kor 1,2; Róm 1,7). Gyakran társul emellé a „kiválasztottak” (eklektói) kifejezés is, amelyek együtt félreérthetetlenül a szövetség gondolatából eredő, Izraellel kapcsolatos attribútumokra emlékeztetnek, egyúttal arra is utalva, hogy „az ősegyház és minden bizsonnyal már az ősgyülekezet” is önmagára alkalmazta azokat.²⁴⁵ A szövetség kifejezés azonban az „új” jelzővel együtt nyer pontos értelmet ebben a kontextusban, ugyanakkor „az újdonság gondolata nem Izraellel szemben fogalmazódik (még) meg”. Tehát „a »szentek« az ősgyülekezet önértelmezése lehetett, de aligha sajátosan jeruzsálemi szemszögből (mintegy a templom felől nézve vagy saját jogán), sokkal inkább az egész ősegyház önértelmezését tükrözve”.²⁴⁶ Lényeges tisztázni a szentségfogalom teológiai háttérét, ugyanis pusztán literális szinten szeplőteleniségre, tökéletességre enged következtetni, holott az egész szóhasználatban az Istennek – kvázi áldozatként – való elkülönítettség motívuma a domináns.

²⁴⁴ TDNT III., 515. o.

²⁴⁵ GALSI 2009, 110–111. o.

²⁴⁶ Uo., 111. o.

2.7.3.5. Út

Mind az ÓSZ-ben, mind az ÚSZ-ben rendkívül gyakori kifejezés az „út” (hodos), mivel a narratívák helyváltatással kapcsolatos mozzanatainak leírására szolgáló profán, hétköznapi kifejezés, ugyanakkor közel ekkora számban alkalmazott a bölcsességirodalomban és egyéb tanítói szakaszokban metaforikus értelemben, életvitelre, cselekvési módra utalva. Kifejezetten teológiai töltetű metaforikus előfordulása a kifejezésnek Jézus önkinyilatkoztatása: „Én vagyok az út...” (Jn 14,6)

Ebből a domináns alkalmazási alaphelyzetből ágazik le a Jézus-mozgalom szóhasználata, sajátos jelentéstartalmúvá váló önelnevezésként. Ez minden bizonnyal az Apollós történetében (lásd ApCsel 18,25: „Ő már tanítást kapott az Úr útjáról...”) előforduló „az Úr útja” formula rövidített változata. „A kifejezés *Izajás könyvének* egy próféciját idézi, amelyet az evangélium Keresztelő Jánosra alkalmaz: »A pusztában kiáltónak szava: Készítsétek az Úr útját...«.” Jelentősége leginkább abban áll – Vermes szerint –, hogy „magába sűríti a csoport által követett teljes ideológiát”.²⁴⁷ Valóban mélyebb jelentéstartalma lehetett e kifejezésnek, mint csupán valamiféle katekézis, ugyanis már az ApCsel első hányadában, a keresztény életmód értelemben fordul elő, amikor – az akkor még – Saul „leveleket kért... Damaszkuszba a zsinagógákhoz, hogy ha talál olyanokat, akik az *Úr útjának követői*, akár férfiakat, akár nőket, megkötözve vihesse azokat Jeruzsálembe” (ApCsel 9,2).²⁴⁸ Nem gyakori tehát ez a kifejezés, de annál mélyebb értelmű tartalommal bír, amint egy stabil, már-már statikus közegre utal, amely célközpontú felhangot is magáénak tudhat.

Ennek az új zsidó csoportnak a születésével megfelelő kultuszi és etikai normarendszert kellett kidolgozni a pogányok számára, akik egyenlőként kerültek bele a zsidó közösségbe és annak napi életvitelébe.²⁴⁹

2.7.3.6. Szegények

Említésre méltó továbbá, a „szegények” (ptóchoi) kifejezés is, ami Galsi állítása szerint sokak meglátásában az ősgyülekezet egyik önmegjelölése volt. A következtetés

²⁴⁷ VERMES 2013, 118. o.

²⁴⁸ Kiemelés tőlem.

²⁴⁹ NANOS 1996, 171. o.

alapja a jeruzsálemi megállapodás „záradéka” a Gal 2,10 interpretációjában: „Csak azt kérték, hogy emlékezzünk meg a *szegényekről*...”²⁵⁰ Ez a kifejezés is megőrizte dominánsan köznévi jelentéstartalmát, ezért csak a megfelelő kontextusokban alkalmas arra, hogy a vizsgált csoportot beazonosítsa. De vajon alkalmas-e arra? Fenntartásaink vannak ugyanis e tekintetben. Úgy véljük, hogy az érvként felhozott locus a jeruzsálemi gyülekezetnek – egyébiránt dokumentált – gazdasági tekintetben vett állapotát jelöli, nem pedig identitását.

A „szegények” kifejezés tehát inkább minőséget, semmint identitást jelöl, különösen, ha az első (ÚSZ-i) kanonikus előfordulására gondolunk, a jézusi hegyi beszéd boldogmondásokként szinte önálló blokkot képező egységében található mély értelmű kijelentésre: „Boldogok a lelki szegények, mert övék a mennyek országa.” (Mt 5,3)²⁵¹ Semmi alapunk nincs azt feltételezni, hogy Jézus ezzel az – egyébiránt az ószövetségi, jellegzetesen a Zsolt 1,1-ben megjelenő boldogságfogalmat visszatükröző – megjelöléssel állandó egzisztenciájú csoportra utalt volna. Sokkal inkább eseti értelemben kell vennünk.

Ide kívánczik, hogy szót ejtsünk ezen a ponton az ebionitákról, akik a zsidókeresztény vonal némileg későbbi (2–3. század) letéteményesei, jellemzően Transzjordániában, a zsidó háború menekültjeiként. Őket leginkább az elnevezésük köti az első századi „szegényekhez”, hiszen az a héber „ebion” kifejezésből ered, utalva az Úrban bízó alázatos elnyomottakra. Rekonstruálható tanításuk szerint dominánsan a judaizmus tételeit és gyakorlatait követték, amit a pogányoktól is elvártak, jóllehet Jézust Messiásként ismerték el, ám csupán emberként.²⁵² Ilyenformán semmiképpen sem tehető egyenlőségjel közéjük és az első századi kora keresztények közé, hanem csak a terminológiai azonosság és a közös eredetük állapítható meg.

²⁵⁰ GALSI 2009, 111. o.

²⁵¹ Részletesen tárgyalja e kérdést: BÁCSKAI Károly: Boldogok a kicsinyek: Az evangéliumi kicsinyesség vizsgálata a szinoptikusokban, tekintettel annak krisztológiai, ekkleziológiai és szociális aspektusaira. Doktori értekezés. Budapest, 2006, Evangélikus Hittudományi Egyetem Újszövetségi Tanszék.

²⁵² FERGUSON 1999, 519. o.

2.7.4. Misszió

Az előző alpontunkban taglalt ösgyülekezeti önértelmezés kérdése azért jelentős – és egyúttal átvezető jelen tárgyalásunkba –, mert alapvetően meghatározza az Izrael-misszió kérdését az ősegyházon belül.²⁵³ A Lieu szerinti legegyszerűbb modell értelmében a kereszténység kívülről való betolakodásnak tekinthető, amely az érkezésével a hagyományos mintákban és várakozásokban zavart okozott.²⁵⁴ Nyilván a „betolakodás” radikális kifejezése a keresztények térnyerő dinamizmusára vonatkozik, és mint ilyet nem is találjuk szerencsésnek, sőt inkább túlzónak, pontatlannak tartjuk. Nagyobbrészt azért vagyunk ezen az állásponton, mert ez a meglátás homlokegyenest ellene mondani látszik a keresztények korábban tárgyalt azon önértelmezésének, miszerint ők a judaizmuson belül értelmezték magukat. Kétségtelenül a kereszténység zsidóság felé irányuló missziós szándéka a legizgalmasabb – és létjogosultságát tekintve sok vitát generáló – kérdés ezen belül, de egyelőre általános, tágabb értelemben véve foglalkozunk vele, nem a célcsoportok, hanem a kiindulópont felőli megközelítéssel.

A missziós motivációk lehetséges eredetét tekintve Goodman azon a véleményen van, hogy azok nem a prozelitamisszió területén keresendők, mivel a zsidók közel sem olyan lelkesedéssel közelítették a potenciális prozeliták felé, mint ahogy a keresztény apostolok misszióztak.²⁵⁵ Egyedülállónak, és mint ilyen, kontrasztot alkotónak tűnik tehát a misszió lételem volta a kereszténység gyakorlatában. Önmaga sorsa, fennmaradása függött ugyanis a missziója hatékonyságától. Ez különösen égető kérdés volt az elnyomatás, üldöztetés idején, amikor az életben maradást semmi sem garantálta, sőt, inkább csak veszélyeztette. A misszió tehát oly mértékben szerves alkotóeleme volt a korai kereszténység identitásának, hogy egyúttal fokmérőjének is tekinthető.

2.8. Összegzés, átvezetés

Jelen főpontunkban arra vállalkoztunk, hogy az identitás fogalmát és jelenségét járjuk körbe. Megállapítottuk, hogy az identitáselemzés művelete megkerülhetetlen, mint

²⁵³ GALSI 2009, 109. o.

²⁵⁴ LIEU 1992, 2. o.

²⁵⁵ GOODMAN 1992, 75. o.

ahogy maga az identitás kialakulásának ténye is elválaszthatatlanul kötődik a létehez. Az identitást mind a pillanatnyi valóság, mind pedig az identitás közegének múltbeli (és jövőbe mutató) távlatai egyaránt meghatározzák. Kitértünk az identitást alkotó különféle tényezőkre, amelyek közül az etnikai származást, az elnevezést, az előéletet emeltük ki mint alapvetően meghatározó pilléreket, valamint exkurzus gyanánt szóltunk az asztalközösség identitásindikáló szerepéről az ókorban. Ezt követően az identitásalkotó pillérek individuális és kollektív vetületéről esett szó az egymásra hatás dinamikájának szempontjából, majd az identitásnak egy indirekt kifejeződéséről, az elkülönülésről. Főpontunk kicsúcsosodását a zsidó, illetve a keresztény identitást alkotó elemek részletesebb ismertetése követte. Előbbi esetében a judaizmus négy pillére, valamint az etnocentrizmus és partikularizmus köré szerveződően, míg utóbbi csoport kapcsán az univerzalizmusra és az önmeghatározásaikra helyezve a hangsúlyt. Végül a misszióról mint mindkét kör vonatkozásában identitásmeghatározó tényezőről esett szó.

E fejezet fő- és alpontjaiban felvázoltak egyértelműen rámutatnak tehát az identitás komplex voltára. Nyilvánvalóvá vált ugyanis, hogy az identitás fogalma egyszerre absztrakt és pragmatikus: egyfelől igen összetett és soktényezős mechanizmusok alkotják és alakítják, másfelől pedig a mindenkori gyakorlati életvitelben és társas kapcsolatokban jól lekövethető módon testet ölt. Az is egyértelműen megmutatkozott, hogy az identitás kérdéskörének individuális vetülete valamint kollektív vetülete, szorosan egymásban gyökerezik, egymásból táplálkozik, és mint ilyenek, egymásban értelmezhetők csupán. A körülmények sorába a származástól kezdve a születési és felnövekedési paramétereken át az adott történelmi, politikai, gazdasági, társadalmi, vallási tényezőkig minden beletartozik. Ezek akár egymástól függetlenül, külön-külön is, akár egymással szinergiát alkotva formáló erővel és alakító hatással bírnak az identitást tekintve. Sem az egyén, sem a kollektíva nem rejtheti el identitását ezen tényezők elől, hiszen csak ezek függvényében lehet bárki is önmaga. Következésképp az identitás folyamatos hatásoknak, ezáltal potenciális változásoknak kitett valóság.

Amikor tehát a zsidókeresztények identitásának alakulását kutatjuk, elengedhetetlen, hogy alapozó lépésként általában véve az identitás felépítésével, mechanizmusával foglalkozzunk. Ennek alapján tudjuk a későbbiekben rendszerben szemlélni és meghatározni a speciálisan rájuk vonatkozó tényezőket.

Miután tehát a dolgozat címében megfogalmazottak közül az „identitásformálódási körülmények” egységgel általános értelemben foglalkoztunk az

imént, következő lépésben a téma központi fókuszát adó „zsidókereszténység” mibenlétének meghatározása, a kor társadalmi palettáján való elhelyezése adja értekezésünk közvetlen tárgyát.

3. Vallási-etnikai megközelítés és perspektíva

Az előző fejezetben a vállalt témánk feldolgozásának egyik kulcsfontosságú elemével, az identitással foglalkoztunk. Másik, nem kevésbé hangsúlyos komponense tárgyalásunknak – amint a dolgozat címe is félreérthetetlenül utal erre – a zsidókereszténység meghatározása és perspektívába helyezése. Az általánosan bevett „zsidókeresztény” megnevezés már pusztán nyelvileg is jól mutatja, hogy kéttagú összetett szó, amelynek első tagja („zsidó”) elsőrenden etnikai kategóriát jelöl, míg második tagja („keresztény”) tisztán vallási besorolásra utal. Ezért tehát a „zsidókeresztény” kifejezés által megnevezett csoportot mind etnikai, mind pedig vallási szempontból szükséges definiálnunk. Ez indokolja jelen fejezetünk címének e két tényező kötőjeles összekapcsolása általi megjelenését, amint erre még az alábbi bekezdések egyikében némileg bővebben visszatérünk.

Zanzenberg gondolata is megerősíti ezt, miszerint egyfelől a priori ténynek tekintendő a vallás rendkívül jelentős tényező volta, amikor egy társadalom változásairól beszélünk, mégpedig az adott vallás önértelmezése és tanításai szempontjából, másfelől viszont, természetesen, önmagában nem elégséges tényező egy komplex változás elindítására, hiszen a társadalmi és gazdasági fejlődéstől függetlenül, jóllehet meghatározó volta kiemelkedő.²⁵⁶ A vallási tényező tehát csak integráltan értelmezhető és vizsgálható. Ennek az értelmezési közegnek etnikai elemeit vesszük sorra a következőkben.

3.1. Etnikai divíziók mint alapvető háttérközeg

Mivel vizsgálódásunk célcsoportja, a zsidókeresztények tekintetében jelentős tényezőként tartandó számon annak etnikai háttere, így a következőkben elengedhetetlenül szükséges feltérképezni azt az etnikai hálót, amelynek függvényében meghatározták identitásukat, illetve élték meg annak átalakulását.

Szükséges leszögezni, hogy csak mintegy pillanatfelvételnak tekinthetők az alább kifejtettek, mivel az adott időszakot tekintve a különféle közösségek, csoportok

²⁵⁶ ZANGENBERG 2008, 184. o.

folyamatos változáson, átalakuláson mentek át.²⁵⁷ Gyakorlatilag lehetetlen – mondhatnánk: logikai összeférhetetlenség – statikus módon ábrázolni és nagy spektrumú következtetésekre vezető módon elemezni egy dinamikus folyamatot. Ráadásul számolnunk kell azzal, hogy a korszakban egyre jellemzőbbé váló polarizáló retorika általában nem leírta az aktuális társadalmi valóságot, hanem – hatását tekintve – inkább kvázi előírta,²⁵⁸ tehát a repedéseket törésvonalakká tágította, azaz a különböző csoportok mindinkább felbátorodtak ennek nyomán, hogy egymás ellenében határozzák meg önmagukat. A hatás-ellenhatás (profánul fogalmazva: a tyúk vagy a tojás esete) bonyolultan összetett kérdésében Fredriksen a társadalmi átláthatóság²⁵⁹ eleve fennálló hiányát teszi meg felelőssé, mint ami a vagy-vagy típusú retorikát hajtotta ezen a téren.²⁶⁰ Úgy tűnik tehát, hogy társadalmi rétegek, csoportok tekintetében inkább összetettségről, bonyolultságról, ad absurdum kuszaságról beszélhetünk, semmint vegytiszta egyöntetűségről.

3.1.1. Etnikai rétegződés és sokszínűség

Alapvető kiindulópontnak tekinthető tehát, hogy adottnak vegyük a kor társadalmi viszonyainak sokszínűségét. Többről, pontosabban másról van itt szó, mint színgazdagságról és tarka palettáról, ami bizonyos értelemben pozitívuma egy társadalomnak. Vizsgálódásunk szempontjából azonban a rétegződés rendszerében való eligazodás a legfontosabb szempont annak érdekében, hogy ebben a mátrixban valamiféle mértékű áttekinthetőségre tehesünk szert. Egyelőre általános érvényű, összegző jellegű megállapításokat tekintünk át, majd egy másik alponthoz kategóriákat igyekszünk fölállítani az e téren jellemző dinamizmus elemzése céljából.

A társadalmi viszonyok már említett tarkaságának kifejezésére – egy bizonyos szempontból – bevetté vált a „piac” kép használata, amellyel kapcsolatban North jegyzi meg, hogy tanácsosnak tűnik ezt csupán részben találnak tekinteni, és inkább

²⁵⁷ DRAPER 2015, 258. o.

²⁵⁸ FREDRIKSEN 2008, 77. o.

²⁵⁹ Az eredeti szövegben: *social clarity*. Véleményem szerint „társadalmi homogenitásnak” is fordítható. Ebben az esetben az egyes rétegek, csoportok egyöntetűsége lenne hangsúlyosabb, szemben az elsődleges fordítással, ahol pedig a rétegek áttetszősége, átláthatósága a kiemelt mondanivaló.

²⁶⁰ FREDRIKSEN 2008, 77. o.

interakciókban gondolkodni, amelyekről megállapítja, hogy olykor – változó mértékű – versengést vontak maguk után a különböző csoportok között.²⁶¹ Nem lehet tehát ilyen mértékben leegyszerűsíteni a viszonyulásokat és állapotokat, mivel az egy egyirányú hatásmechanizmust sugallna, ráadásul önkéntes választás és döntés alapján. Sokkal inkább kölcsönösséget kell feltételeznünk az egyes körök érintkezése kapcsán, amelyet nem feltétlenül kísért tudatos választás.

Ennek a társadalmi sokszínűségnek jelentős forrása a vallási életben keresendő. A Római Birodalom minden bizonnyal sok olyan várossal bírt, amelyeknek vegyes vallásos hagyományaik voltak, többé-kevésbé békességben egymás mellett megférve.²⁶² Ennek oka nyilvánvalóan abban gyökerezik, hogy a bevándorló csoportok egy része eredeti otthonának vallásos hagyományát megtartotta,²⁶³ a befogadó városi közösség pedig – alapvető viszonyulásának megfelelően – tolerálta – sőt, akár kultiválta is – azt.

Természetesen a birodalmi központ, Róma városára is illett ez a minta. Az etnikai elegyen belül – amelynek otthont biztosított – külön figyelmet érdemel a városban élő több ezer zsidó a maguk pozíciójával és szervezetével. Hasonlóan más etnikai csoportokhoz ők is beleilleszkedtek a társadalmi relációk római mintájába, különösen a társadalmi rétegződés rendszerébe. Nem képeztek kivételt a csoportok közötti méltóságközpontú ellenségeskedés²⁶⁴ – akkor és ott jellemző – attitűdjét tekintve sem, ami a házi közösségeket is érintette.²⁶⁵ Ez a megállapítás implicálja, hogy maguk a zsidók sem tudták fenntartani zárt soraikat a birodalom Palesztinán kívüli részén élve. Nyilvánvalóan a birodalmi központban voltak a legerősebb hatásoknak kitéve, és itt volt a legtarkább a kép, de nem feltételezhetünk mást az egyéb provinciaközpontokat és római jogú városokat tekintve sem.

²⁶¹ NORTH 1992, 179. o.

²⁶² Uo., 181. o.

²⁶³ Uo.

²⁶⁴ A „méltóságközpontú ellenségeskedés” fordítás az eredetiben: „honor-based hostility between groups”.

²⁶⁵ ESLER 2003, 107–108. o.

3.1.2. Ellenségeskedés mint a differenciáltság velejárója

A sokféle társadalmi réteg és csoport egymás mellett élése nem merült ki abban, hogy pusztán tudomást vettek egymásról, és zavartalanul folytatta ki-ki a maga kultúráját és kultuszát, hanem ellenkezőleg: az elkerülhetetlen interakciókból kölcsönhatások fakadtak, melyek a különbségek kontrasztjait kiemelték és nemegyszer érdek-összeütközésekhez vezettek.

Konkrétan a zsidó- és pogánykeresztények közötti ellenségeskedés tényéről árulkodik Pál útmutatása a római Krisztus-követők felé – figyelni meg Esler, sokakkal együtt. Ez történetesen szoros rokonságot mutat olyan módszerekkel, amelyeket a társadalomtudósok ma konfliktuskezelő eljárásaként tartanak számon rivalizáló vagy hadakozó csoportok esetében. Ennek lényege, hogy az érintett két kör egy új, fölrendelt csoportban közös nevezőre kerül egymással, ami által egy új közös csoportidentitás²⁶⁶ részesei lesznek.²⁶⁷ Más néven ezt „újrakategorizálásnak” vagy „közös csoportidentitás-modellnek” is nevezi a szakirodalom, amely által tehát az egymásnak feszülő, konfliktusban levő csoportok alárendelődnek egy közös kategóriába.²⁶⁸ Véleményem szerint az emberi természet és a csoportdinamika történelmi kortól és helyzettől független, mindenképpen hitelt érdemel ez a látszólagosan anakronisztikus megközelítés, amely egyúttal már a megoldás irányába is utat mutat, túllépve a helyzetleírás kereteit. Ezt a látszólagos anakronizmust azonban feloldhatjuk, ha a Gal 3,28 emblemikus kijelentését vesszük: „Krisztusban tehát nincs zsidó, sem görög,... mert ti mindnyájan egyek vagytok Krisztus Jézusban.” Pál nézőpontjából azért veszítette érvényét ez az eladdig teljesen evidens különbségtétel, mert zsidók és nem zsidók egyaránt a morális romlottság állapotában vannak, különbség nélkül (vö. Róm 3,23). A megigazulás pedig kivétel nélkül bármely származású egyénre nézve a hit által lehetséges (vö. Róm 3,30). „A társadalmi különbségek... nem külső értelemben töröltetnek el – ahogy ezt a tapasztalati valóság sem igazolja –, hanem lényegileg és esszenciálisan a keresztény embert már nem határozzák meg ezek a számára külsővé és esetlegessé váló kategóriák” – teszi hozzá László.²⁶⁹

²⁶⁶ Eredetiben: in-group.

²⁶⁷ ESLER 2005, 280. o.

²⁶⁸ ESLER 2003, 29. o.

²⁶⁹ LÁSZLÓ 2016, 73. o.

Esler szakértői véleményére támaszkodva állítható, hogy egy adott etnikai ellenségeskedés megértéséhez és kezeléséhez az aktuálisan szóban forgó etnikai csoportok természetéről a lehető legpontosabb információk ismerete szükséges. Ebbe az informálódásba beletartozik a Földközi-tenger partvidéke mentén elhelyezkedő etnikai csoportok megfigyelése kulturális megkülönböztető jegyeikkel együtt, amelyeket saját etnicitásuk definiálására választottak. (Ide a szülőföld, szokások stb. tartoznak.) A megfigyelés ezek mellett kiterjed az etnikai csoportok közötti konfliktusok megjelenésére is.²⁷⁰ Garantálnak veszi tehát Esler, hogy az egyes csoportok esetében nemcsak az őrájuk jellemző ismérvekkel kell számolni és azokat elemezni, hanem a közöttük fellépő ellentétek, konfliktusok is támpontot adnak a vizsgálathoz. Ezen logikai felépítés és rendszer szerint igyekszünk eljárni a következő fejezeteken keresztül.

3.2. A Kr. u.-i első századra kialakult vallási-etnikai kategóriák

Az eddigiekben egymástól javarészt független értelemben esett szó az etnikai, valamint a vallási osztályozódásról. Pontunkban azonban indokoltá válik e kettő összekapcsolása és kötőjeles írásmóddal történő alkalmazása, mégpedig azért, mert a kettő közötti disztinkció, a Kr. u.-i első század tranzitív korszakát tekintve, gyakorlatilag lehetetlen. A vallási és az etnikai kategória egyrészt a kezdeti szoros átfedések,²⁷¹ másrészt a viszonyoknak a Jézus-mozgalom térhódítása nyomán kialakuló összekuszálódása miatt elválaszthatatlan egymástól, mivel a két komponens folyamatosan hatást gyakorolt egymásra.

Első lépésben szükséges áttekinteni az első századra, illetőleg annak folyamán kialakult vallási-etnikai osztályozódás folyamatát, ami több stációban követhető csak nyomon.

Ez azért indokolt az értekezésünkben, mert a zsidókeresztények identitásformálódási körülményeinek feltérképezésére vállalkoztunk, amelyhez szervesen hozzátartozik a kor vallási-etnikai rendszerének megismerése.

²⁷⁰ ESLER 2005, 279. o.

²⁷¹ Az Ószövetség idején – ami önmagában is egy retrospektív terminus – a két kategória legnagyobb részt fedte egymást a választott nép esetében.

3.2.1. Az „eredeti” zsidóság mint origo

Megdöbbenően hathat az „eredeti” jelző ebben az összefüggésben. Mindössze arról van azonban szó, hogy a Krisztus-mozgalom megjelenése előtti, ebből a szempontból „érintetlen” zsidóságot akartuk megkülönböztetni a későbbitől. A választott nép vallási identitása az ígéret földjéhez kötődött, hiszen már az Abrámnak címzett ősi ígéret kilátásba helyezi, sőt célállomásként jelöli meg Kánaánt (vö. 1Móz 12,1.5). Az egyiptomi kitérő 400 évét követően is csak a honfoglalással lett teljes a szabadulás és néppé alakulás, olyannyira, hogy a sínai szövetségkötés hozadéka csak itt bontakoztak ki a maguk teljességében. Később a monarchia kialakulása pedig elengedhetlenné tette egy királyi székhely létrehozását, ami hamarosan a központosított kultusznak is stabil otthont adott. Innentől kezdve Jeruzsálem és az ott épült templom a legfőbb vonatkoztatási pont, örök etalon. Jól érzékeltetik ezt a zárándokünnepek, amelyek a vonatkozó ünnepeket Jeruzsálemben írták elő megülni, ezzel az ország (később a térség) zsidóságát geográfiaileg orientálva. Nagyfokú eszmei értéke volt az ígéret földjének, és mint ilyen az ott élők vallási-etnikai minőségét is meghatározta. (Erre utalt a korábbiakban tárgyalt, dumni pillérek egyike, a lokális értelemben vett templomról szólva.) A post-exiliumban kiépült judaizmus intézménye itt volt a legstabilabb és legelegyítetlenebb. Kiemelt státus volt tehát az anyaföldön élni és héberül, illetve arámiul beszélni. Ők a palesztinai zsidók. A legszigorúbb és legprecízebb értelemben vett judaisták. Nem véletlen, hogy itt alakult ki a rabbinikus zsidóság hite és élete, az úgynevezett „normatív judaizmus”.

Fontos nyomban hozzátenni, hogy bár van létjogosultsága a „normatív judaizmus” kifejezésnek, kétségtelen az is, hogy mindemellett ugyanennek a közösségnek viszonylagos sokszínűségéről is beszélhetünk. A palesztinai zsidóság árnyaltabb ábrázolásán sokat lendített egyrészt a kumráni leletek feltárása és feldolgozása, értékelése – amelyek sok értékes információt árultak el a hitelveket és gyakorlatokat tekintve –, másrészt pedig a többek között E. P. Sanders nevével fémjelzett új kutatási irányvonal,²⁷² amely pedig új nézőpontokból való megközelítésekre vette a bátorságot és a fáradságot.

North lényegesnek tartja azt is hangsúlyozni, hogy a judaizmus mint látható és látványos vallási intézmény már jóval Jézus és Pál ideje előtt létrejött. Ugyanígy

²⁷² GALSI 2009, 88. o.

leszögezhető, hogy voltak már pogányok is, akik valamilyen módon kapcsolatba kerültek a zsinagógai élettel.²⁷³ Ezek az alapvető megállapítások azért lényegesek, mert előrevetítik a későbbiekben mondandókat a zsidó és pogány relációkról, amelybe harmadik pólusként csatlakozott a kereszténység. Egyrészt a zsidó kultusz fogság utáni intézményesülésének terminusát, a judaizmust vezetik be, másrészt a judaizmuson belül értelmezett exkluzivitásból az univerzalizmusba való elmozdulásra utalnak.

A zsidókeresztény kategóriát végső soron eredményező Krisztus-mozgalomról szót ejtve nyilvánvaló, hogy a názáreti Jézus a judaizmus közegébe született bele, és szülei annak paraméterei szerint nevelték. A judaizmusba való integráltságáról árulkodik a Lukács által dokumentált epizód (lásd Lk 2,41–47), amikor Jézus 12 éves korában a templomban eszmecserét folytat az írástudókkal. Felnövekedve azonban hangot adott nagy fokú elégedetlenségének, ami a judaizmus intézményének működését illeti. Ez abban állt, hogy Jézus észlelése szerint a judaizmusnak nem sikerült megfelelő módon kifejeznie a testvéri összetartozást és inkluzivitást, amelyek pedig Izrael házának alkotóelemei voltak – figyelj meg Freyne.²⁷⁴ Eszerint kritikája korántsem a judaizmus köréje szerveződő mozgalomhoz való viszonyulására irányult, hanem az önmagában fellelhető hiányosságaira mutatott rá. Jézusnak a judaizmusra irányuló kritikáját tekintve általánosságban igazat adhatunk az idézett véleménynek, viszont a „testvéri összetartozás” és „inkluzivitás” kiemelését nem tartjuk indokoltnak. Inkább szoteriológiai jellegű anomáliák rajzolódnak ki az evangéliumi beszámolókból.

Ekkor még Jézus egyedül képviseli a tanítását, de már jól érzékelhető az a kettősség, ami a judaizmusba való gyökerezésből, ugyanakkor az új nézőpontok, irányok miatti összeütközésből adódik.

Következő aspektusként, ami a judaizmust nem belülről szemléli, hanem annak kifelé irányuló attitűdjére koncentrál, Sim gondolatmenetét alapul véve érdemes néhány megállapítást tenni a judaizmus „külpolitikáját” illetően. Az ókori judaizmus irodalma és intézményeinek működése felfedik azokat a – három pontban megragadható – tényezőket, amelyek a zsidóság attitűdjét meghatározták és alakították a pogányokkal kapcsolatos interakciók tekintetében.

Először is, szükséges volt megőrizni a zsidó nép kulturális és vallási örökségét. Ez minden szempontot megelőzött.

²⁷³ NORTH 1992, 180. o.

²⁷⁴ FREYNE 2008, 203. o.

Másodsorban, meg kellett védeni a zsidó hagyományokat a pogány kritikákkal szemben. Fontos feladatának érezte tehát a judaizmus, hogy örökölt hagyományait lehetőleg elegyítetlenül megőrizze, és semmiképpen se áldozza fel a kapcsolatteremtés oltárán.

Harmadszor, kitörölhetetlenül jelen volt az az általános attitűd a pogányok felé, miszerint a nem zsidók – bár hatalmat és gazdagságot élveznek a jelenben – borzalmas véget érnek az eszkhatonban.²⁷⁵ Ezt nem tudjuk másként minősíteni, mint előítéletes hozzáállás, ami nyilvánvalóan jelentősen limitálta ezen interakciók sikerét.

Azzal együtt, hogy a palesztinai judaizmus stabil egységet képezett, szilárd identitási komponensekkel, tudvalevő az is, hogy ez nem teljes mértékű homogenitást jelentett, hanem emellett a komplexitás is megfért. Jól példázza ezt – Galsi szerint – a törvényértelmezésük, valamint a messiási váradalmaik, mert ezek esetében „semmiképpen nem »a« zsidóságról beszélünk, hanem egymással sok témában konkurens elképzelésekről”.²⁷⁶

Megerősíti az imént mondottakat Sim kijelentése, miszerint az ókori judaizmus nem egy statikus vallási hagyomány volt. A pogányok, istenfélők és prozeliták témaköre demonstrálja, hogy mennyire rugalmas és innovatív volt ez a vallási hagyomány a második templom idején és az azt követő évszázadokban.²⁷⁷ Az újíto szellem nyilvánvalóan abban állt, hogy a korábban az etnikai szempontból meghatározott kapuk némileg megnyíltak, lehetővé téve a pogányoknak a teljes vagy részleges betérést a judaizmusba. Ez pedig logikus magyarázata a homogenitás elszíneződésének. Úgy tűnik, hogy ez a megállapítás némileg ellentmond egy korábbinak, miszerint kínosan ügyeltek a tanbeli és vallásgyakorlási hagyományok érintetlenségére. Végeredményben azonban elkerülhetetlennek bizonyult a hatások kölcsönössége. Ezt a megállapítást a következőképpen fogalmazza meg Pecsuk: „A zsidóság hitében a kiválasztottság és az ezzel szorosan összefüggő elzárkózás hagyománya (...) mindig kiegészült az univerzalitás igényével és ígéretével, amely irodalmi szinten olyan művekben jutott kifejezésre, mint Ruth vagy Jónás könyve, de teológiai kiteljesedését Deutero-Ézsaiásnál érte el.”²⁷⁸

²⁷⁵ SIM 2015B, 262. o.

²⁷⁶ GALSI 2009, 88. o.

²⁷⁷ SIM 2015A, 10. o.

²⁷⁸ PECSUK 2009, 84. o.

Ezt a dinamizmust támasztja alá Galsi megfogalmazása, megerősítve az iméntieket: „Jézus és az ősgyülekezet fellépésének idején a mai ismereteink szerint nem beszélhetünk egységes zsidóságról, még Palesztinán belül sem. Korábban hasznos sémának bizonyult a tradicionális palesztinai és a hellenista diaszpórazsidóság éles megkülönböztetése. Ma azonban ennek a megközelítésnek sem látjuk ebben a formában létjogosultságát, még ha természetesen voltak is fontos különbségek az anyaország és a szórvány között. A határvonal azonban nem húzható meg élesen, és főként nem egyszerűen.”²⁷⁹ Egybevág ezzel Lieu megfigyelése, amely egy új nézőpontot lát kibontakozni a korábbi után, amely favorizálta az állítólag „romlatlan” palesztinai judaizmus és a diaszpóráközösségek hellenizált judaizmusa közötti megkülönböztetést. Ezzel szemben pedig az új irányvonal feloldani látszik ezt a radikális különbségtételt.²⁸⁰ Jóllehet van létjogosultsága egy efféle vélekedésnek, mégis a szakirodalmak többsége még mindig külön kategóriában jegyzi a palesztinai és a diaszpórazsidóságot.

Ugyanakkor az eddigiek fenntartása mellett, miszerint „nem lehet szó egységes, hivatalos tanítás és életmód által meghatározott vallásról – tehát jelentős hangsúlykülönbségeket feltételezhetünk –, azért elég nagy bizonyossággal meg lehet határozni egyfajta »közös«, »általános judaizmust«,²⁸¹ ami összekötötte Izrael népét, hitét”.²⁸² Sanders illetően megfogalmazása a judaizmuson belül élő papok és közemberek egyetértésére teszi a hangsúlyt, ami „közössé”, ilyenképpen „normatívvá” teszi a hitrendszer – eredetileg Palesztinán belül. Ez a normalitás azonban a diaszpórára is kiterjedő normativitássá lett, egy széles körben elfogadott és követett közös bázist, vonatkoztatási pontot eredményezve.²⁸³

Jól érzékelhető – a fent felvonultatott vélemények fényében – az a kettősség, ami a judaizmus összetétele kérdésének megközelítését jellemzi.

Egy másik osztályozás szerint a judaizmus irányzatai megkülönböztethetők a római hatalomhoz való viszonyulásuk alapján. Ebben a rendszerben Eisenmann – leginkább a kumráni Habakuk-kommentár fényében – két kategóriát állít föl: „establishment”-pártok és „anti-establishment” irányzatok.²⁸⁴ Bár Galsi nem fordítja le

²⁷⁹ GALSI 2009, 88. o.

²⁸⁰ LIEU–North–Rajak 1992, 4. o.

²⁸¹ A szerző itt Sanders eredeti szóhasználatát idézi – „common judaism” –, amelyet a következő forrásban lelhethetünk fel a maga részletességében: SANDERS 1992, 45–314. o.

²⁸² GALSI 2009, 91. o.

²⁸³ SANDERS 1992, 45. o.

²⁸⁴ GALSI 2009, 89. o.

az eredeti kifejezéseket, ezek alatt nyilvánvalóan a szervezethez (ti. római adminisztráció) hű, azt kiszolgáló, illetőleg az ezt elutasítók köreire kell gondolnunk. E kettősség a judaizmus két legnagyobb vallási csoportja közötti kontrasztból is kitűnik, ugyanis a farizeusok a rómaiakkal való együttműködés minden formájától tartózkodtak, míg a szadduceusok készek voltak ilyen téren megvalósítható kompromisszumokra.²⁸⁵ Amikor a judaizmus ismérveiről beszélünk, akkor a politikai aspektus nem hagyható tehát figyelmen kívül, mivel a judaizmus az adott kor birodalmi rendszerébe beágyazva kényszerült megélni mind vallását, mind társadalmi életét. Ez a helyzet (önvédelmi) reakciókat váltott ki, amelyek nyomai nem elhanyagolhatók. A politikai közeg lenyomata két szempontból is érzékelhető: vagy úgy, hogy ellenállást váltott ki – mint amire fentebb a farizeizmust, illetve annak egyik radikális ágát, a zélótizmust találhatjuk példaként –, vagy úgy, hogy a kompromisszumra hajlók vagy konformistábbak természetesen ellenszenvet vívtak ki konzervatívabb kortársaik szemében, ezzel belső feszültséget teremtve. Rajak szerint a zsidó közösségek kétségtelenül különböző álláspontokat képviseltek. Egy szélesebb spektrumban gondolkodva a teljes „határzártól” egészen egy magas fokú nyitottságig terjed a skála.²⁸⁶

Ezen a palettán Zangenberg nem differenciál a különböző csoportok között, amikor úgy nyilatkozik, hogy a judaizmus – az első században, illetve a rabbinikus korban – a hellenizmusban a saját hagyományainak gazdagítási és fejlődési lehetőségét látta meg. Az említett szerző tehát pozitív és befogadó hozzáállást vél felfedezni a judaizmus egészét tekintve, amikor a hellenizmus befolyásáról szól. Ezzel együtt azt is állítja, hogy a hellenizmus korszakának végére tisztán tetten érhetővé lett a közjudaizmus (common judaism) kifejezésének motívuma.²⁸⁷ Ezzel pedig amellet teszi le a voksát, hogy a hellenizmus egyöntetűen hatással volt a judaizmus egészére, sőt, utóbbi mondatával azt is sugallja, mintha a hellenizmus befolyásának köze lett volna az úgynevezett közjudaizmus kialakulásához.

Figyelemre méltó, hogy ugyanezt a szituációt Tidball ellenkező megközelítésből értékeli. Érvelése szerint a zsidók történelmének ószövetségi szakaszában nyilvánvaló volt annak spirituális és kulturális megkülönböztető jellege. Ezt először a görög civilizáció beszüremkedése rontotta meg, majd, Jézus idejében, Róma politikai fennhatóságának tárgya lett. Úgy látja, hogy ez a helyzet sok zsidó számára a fenyegető

²⁸⁵ SALDARINI 1988, 79–106. o.

²⁸⁶ RAJAK 1992, 19. o.

²⁸⁷ ZANGENBERG 2008, 167. o.

erőkkel szembeni tehetetlenség érzéséhez vezetett. Más néven morális és spirituális krízis alakult ki, amelyben Istent kérdőre vonták a tekintetben, hogy miként tud Isten hű maradni Dávidnak tett ígéreteihez, és mindeközben ilyen történelmi-politikai eseményeket megengedni. Az előállt krízishelyzet tekinthető abban az értelemben is, hogy az ígéretek jelentése és jelentősége megkérdőjeleződött.²⁸⁸

Mindeközben az is tisztán igazolható, hogy az ókori zsidósággal foglalkozó néhány tudós tiltakozott a „judaizmus” kifejezés használata ellen, pontosabban annak egyes számban való alkalmazása ellen. Cohen megítélése szerint indokuk abban állt, hogy az egyes számú kifejezés ebben a formájában egy racionális vizsgálódásra nem nyitott teológiai normativitást sugall, és egy olyan társadalmi uniformitást, ami sosem létezett.²⁸⁹ Ezen radikális szavak még a lehetőségét is kizárják annak, hogy valamiféle központilag egységesítő ereje vagy hatása lett volna a judaizmusnak, így annak sokszínűsége és változatossága mellett érvelve. Ezt a véleményt erősíti Baker, aki elismeri annak megkerülhetetlen tényét, hogy a közjudaizmus²⁹⁰ koncepciója behálózza a kutatásokat e téren, és vitathatatlanul széles körűvé vált az alkalmazása, mégis úgy véli, hogy mindezek dacára anakronisztikus és helytelen zsidó ortodoxiáról vagy ortopraxisról beszélni ebben a korszakban.²⁹¹

Némileg kiegyensúlyozza a szélsőséges véleményeket Zangenberg megnyilvánulása, miszerint egyetért Sandersszel, mert szerinte helyes álláspontot képvisel, amikor azt hangsúlyozza, hogy a közjudaizmus nem jelent egyúttal uniformjudaizmust is. Különösen igaz ez akkor, ha a diaszpóra és a palesztinai anyaország közötti kapcsolatot tekintjük²⁹² – teszi hozzá. Ezzel pedig arra utal – meglátásom szerint –, hogy az állítólagos és esetleges uniformitás a judaizmusban legkevésbé a földrajzi és kultúrabehatások szempontjából kialakult differenciálódásban érhető tetten.

Mindemellett a judaizmus nyitottságának mértéke nem tekinthető állandónak és limit nélkülinek. Igaz, hogy a zsidóság felismerte idegen gyakorlatok saját társadalmukba való beillesztésének legitimitását és kívánatos voltát, sőt olykor annak szükségességét, de ez csak addig állt fenn, amíg bizonyos külső elemek, túlvilággal kapcsolatos hitelvek

²⁸⁸ TIDBALL 1983, 25. o.

²⁸⁹ COHEN 2008, 69. o.

²⁹⁰ Eredetiben: common judaism.

²⁹¹ BAKER 2008, 106. o.

²⁹² ZANGENBERG 2008, 186. o.

vagy bizonyos szokások átvétele nem fenyegette a judaizmus alapjait.²⁹³ Arra következtethetünk ebből, hogy egyöntetűséget vagy közös platformot jelző határvonal leginkább csak a judaizmus pilléreinek keresendő, de ott annál inkább. Úgy tűnik tehát, hogy a judaizmus alapjait adó, feltétlen tekintélyt képviselő pillérekén túl volt mozgástér, kiváltképp a periférikusabb régióknak számító diaszpórában.

A judaizmus sokszínűségének határait felhozható példaként tekinthetjük, hogy maga Pál is szembesülni kényszerült azokkal, mégpedig a zsinagógai korbácsolás formájában.²⁹⁴ Annak ellenére, hogy identitásának zsidó komponensei vitathatatlanok és köztudottak voltak, amiket nem is rejtett véka alá, valamint, hogy tekintélyt parancsoló judaista műveltsége kétségtelen volt, alkalmanként tettelegességgig fajuló radikális elutasításban volt része. Ennek oka nyilvánvalóan a krisztológiai tanításaiban keresendő, amely túlmegy azon a határvonalon, amely a judaizmus befogadóképességének végét adta. Az ApCsel több ízben világosan dokumentálja, hogy Pál zsinagógai forgolódása akkor vált nemkívánatossá, amikor Jézusról mint Krisztusról kezdett beszélni. (Vö. ApCsel 13,15.44–46; 14,1–2.4–6; 17,1–5.13; 18,4–6.)

Ferguson úgy értékeli a judaizmus helyzetét az első század vonatkozásában, mint ami aligha volt homogén entitás. A judaizmus megnyilvánulásainak változatai túlmutatnak a palesztinai és a diaszpórajudaizmus hagyományos megkülönböztetésén. Voltaképpen ez az említett megkülönböztetés többnyire földrajzi léptékekre korlátozódik, nem terjedve ki a nyelvi és vallási tényezőkre, mivelhogy voltak olyan diaszpórazsidók, akik fenntartották a héber nyelvet, és mint például Pál, szigorú farizeusi nevelésben részesültek, ugyanakkor előfordult erős hellenista behatás Palesztina területén még konzervatív rabbinikus körökben is.²⁹⁵ Hengel véleménye egyezik az iméntivel, amikor úgy fogalmaz, hogy az ókori judaizmus nem egyetlen tömbből²⁹⁶ állt, hanem a Tórára irányuló kritika csírái megmutatkoznak, leginkább a diaszpórában.²⁹⁷ Ide kíváncsok az a megjegyzésünk, hogy a kora kereszténység zsidó hálózata maga is eleve hellenizált volt.

A judaizmus fő témák tárgyalása szempontjából szükségesnek ítélt mértékű felvázolása után annak elágazásait is át kell tekintenünk vázlatosan abból a célból, hogy a zsidókereszténység identitását kialakító elemeket, motívumokat meg tudjuk határozni.

²⁹³ ZANGENBERG 2008, 167. o.

²⁹⁴ BARCLAY 1995, 119. o.

²⁹⁵ FERGUSON 1999, 337. o.

²⁹⁶ Eredetiben: „monolithic block”.

²⁹⁷ HENGEL 2003, 57. o.

Az imént mondottak tehát a judaizmus flexibilitását mutatják, ami pedig kulcsfontosságú a zsidókeresztény identitásformálódás tekintetében.

3.2.2. Diaszpóra mint a zsidóság alternatív mellékága

A választott népnek az előző alpont bevezetésében vázolt ószövetségi történelmét tekintve igen sok szempontból jelentős elágazási pontnak tekinthető a fogságok sorozata. Mind az Asszír, mind a Babiloni Birodalom által gyakorolt hódítási modell, a deportálás megvalósulása következtében a nép meghatározó, vezető rétege elhagyni kényszerült Palesztinát. Az északi országrész, Izrael esetében Kr. e. 722-től számítva gyakorlatilag véglegesnek bizonyult az asszimiláció. A déli országrész, Júda tekintetében tudomásunk van keretévszámokról (Kr. e. 597–586–536), tehát ismeretes az ígéret földjére való visszatérésük ténye is, azonban az is tudvalevő, hogy a Mezopotámiában felnövekvő új nemzedék tagjai közül számosan nem kívántak visszatérni egy általuk személyesen nem ismert, meg nem tapasztalt valóságba.²⁹⁸ (A Babilont bekebelező új nagy birodalom, Perzsia által biztosított „amnesztia” után is még önként a területen életmódszerűen tartózkodó zsidóság tényéről többek között Eszter könyve árulkodik.) A fogságok bekövetkeztekor tehát a zsidó népnek meg kellett békülnie a helyzettel, hogy talán örökre Izrael szent földjétől távol kényszerülnek élni.²⁹⁹

A térség történelmének újabb fejezete időszakában, azaz a hellén hódítás idején a Perzsa Birodalom is beolvadt és elgörögösödött. Kulturális szempontból ez az időszak igazán mérvadó az anyaföldtől távolra szakadt zsidóság életét tekintve. Előbb-utóbb a diaszpórában élő zsidók görög nyelvet beszéltek és görögül írtak. Az életről alkotott felfogásukba és gyakorlatukba befogadtak a hellenista világból elemeket.

Az események során megvalósuló interakciók kétirányú elmozduláshoz vezettek – már ami a Nép és a népek közötti elválasztó határvonalakat illeti. Egyik ilyenként a diaszpóra jelenségét³⁰⁰ kell kiemelni, amely során a zsidóság – akarata ellenére – többé-kevésbé kényszerűen integrálódott új létközegének kultúrájába, életmódjába, óhatatlanul idomulva ahhoz. Itt tehát a Nép mozdult el a többi nép irányába, bár nem szükségszerűen,

²⁹⁸ BRIGHT 1993, 350. o.

²⁹⁹ ROWLAND 2002, 79. o.

³⁰⁰ Pl. cirénei Simon tipikusan diaszpórazsidó volt.

de nemegyszer mind az etnikai, mind a vallási identitásának megingását vagy felhígulását maga után vonva.

A diaszpórahelyzet adta áthidaló szükségmegoldás volt – vallásgyakorlási szempontból – a zsinagóga intézményének kialakulása, illetve hálózatának kiépülése. Rajak úgy fogalmaz, hogy a zsinagóga a diaszpórazsidóság számára központi volt. Hozzáteszi azonban – vélhetően pragmatikus megfontolásból –, hogy nem tudjuk megítélni, hogy az egyének vallásos élete milyen mértékben valósult meg a zsinagóga által.³⁰¹ Mindössze tehát kollektív képet kaphatunk a diaszpórazsidóság ilyen vallásgyakorlásának hatékonyságáról.

Mindenesetre az nyilvánvaló, hogy a diaszpórában élő zsidóság tartotta az örökölt vallási hagyományait, aminek fontos része volt a törvényben előírt ünnepek megülése. Ez voltaképpen identitásuk megmaradásának záloga is volt egyben, mivel Palesztinán kívül a törvényhez kapcsolódó normák alapján lehetett megkülönböztetni a zsidókat a nem zsidóktól. Így a szombat megtartása, a körülmetélkedés, az étkezési és tisztasági törvények táplálták és tartották fent a diaszpórában élő zsidóság identitását.³⁰² Az ApCsel 2,5.9kk-ben közölt földrajzi-etnikai lista éppen erről a szétszóródottságról, ám a törvénynek a zarándoklatokban megmutatkozó hűséges megtartásáról árulkodik, tudniillik a Római Birodalom számos tartományából (pl. Júdea, Kappadócia, Pontusz, Ázsia, Frígia, Pamfília) az aratási (zarándok)ünnepre érkező zsidó tömegekről. A történeti beszámoló kontextusa pedig egyértelművé teszi, hogy az első megtérők között ezeket a hellenista zsidókat kell jegyeznünk. Az ApCsel tágabb kontextusa úgyszintén megerősíti ezt a tényt, amikor is a 6. fejezetben rögzített konfliktus főszereplői között ott találjuk a hellenista zsidókat, immáron hellenista zsidókeresztényeket. Ott úgy utal rájuk az eredeti szöveg, mint hellénistai. Az alkalmi zarándoklaton túlmutató következtetést von le ezen a ponton Galsi, aki szerint „ezek a »hellenista zsidók« azonban nem feltétlenül voltak hellenisták a szó kulturális, és végképp nem vallási értelmében. Azok a »hellenista« zsidók, akik a jeruzsálemi ősgyülekezet tagjai voltak, a diaszpórából hazatelepült zsidók lehettek, illetve ilyen hazatelepültek utódai.”³⁰³ Témánk szempontjából mellékes, hogy alkalmi zarándokokról vagy pedig hazatelepült zsidókról van itt szó. Számunkra az a mérvadó, hogy görög műveltségű zsidókról van szó, akiknek az identitási elemei között a zsidó vallási tényező mellett a hellenista kultúra is

³⁰¹ RAJAK 1992, 11. o.

³⁰² ROWLAND 2002, 77. o.

³⁰³ GALSI 2009, 95. o.

megjelenik. Nyilvánvalóan ennek tulajdonítható, amit Tidball fogalmazott meg: sok zsidó úgy tekintett a hellenistákra, mint akik nem teljesen tiszta zsidók.³⁰⁴ A hellenizmus térhódítása ugyanis két kategóriára osztotta a zsidóságot: „palesztinai judaizmusra” és „hellenista judaizmusra”. Az utóbbi kategóriába tartozó zsidók a diaszpórában éltek, görögül beszéltek, görögül írtak, értekeztek, és felhívították a vallásukat a hellenista világból való elképzelésekkel és gyakorlatokkal.³⁰⁵

Ugyanakkor nem lehet azzal vádolni a diaszpórában élő zsidókat, hogy elhagyták volna az ábrahámi szövetséget, ugyanis – Barclay meglátása és annak plasztikus megfogalmazása szerint – a diaszpóra legtöbb helyén sokkalta nagyobb jelentősége volt annak, hogy egy zsidó férfi a nemi szervét tekintve hellenizálódott-e, mintsem a beszédét tekintve. Sőt, ezzel a külsőséges fizikális ismertetőjellel jóval többet foglalkoztak, mint a beszédmóddal.³⁰⁶ Ebből azt szűrhetjük le, hogy kulturális szocializációról árulkodó verbális megnyilvánulások (legszembeütőbb módon a görög nyelv alkalmazása) kevésbé voltak identitás meghatározó markereknek tekintve a diaszpórazsidóságban, mint a visszavonhatatlan fizikális szövetségi jel felvállalása vagy mellőzése.

Mindezek mellett – a görög nyelvről szólva – meg kell hagyni, hogy a legszembeütőbb, pontosabban leghallhatóbb sajátossága a diaszpórához köthető zsidóságnak a hellenizmus által sikeresen meghonosított görög nyelv használata.

A diaszpórában élő zsidók tehát nyilvánvalóan jelentős, megkerülhetetlen és a zsidóság egészére nézve hatással bíró halmazt alkotnak abban az érásban.

3.2.3. Prozelitizmus: kapu a judaizmusba

A zsidóság és pogányság közötti másik elmozdulási irányként a prozelitizmus intézményét kell megemlíteni. Hatalmas jelentősége abban áll, hogy voltaképpen függetlenítette a vallási identitást az etnikaitól, azaz a zsidó származástól függetlenül csatlakozási lehetőséget kínált a judaizmusba. Ezzel ilyenformán egy harmadik nagy kategória is létrejött, mintegy köztes halmazt képezve a két alapvetőt, tehát a zsidókét és

³⁰⁴ TIDBALL 1983, 54–55. o.

³⁰⁵ COHEN 1987, 35–36. o.

³⁰⁶ BARCLAY 1995, 93. o.

a pogányokét tekintve. Következésképpen a zsidó származástól függetlenül, annak híján is lehetőség nyílt a judaizmus vallási rendszerének felvételére és gyakorlására.

A zsidó nép életében kétségtelenül az egyik legnagyobb lépés és változás a prozelitizmus intézményének kialakulása. Mivel a zsidóság identitásának komponensei közül az etnikai származás kezdettől fogva döntőnek mondható, az ennek megkerülésével létesülő tagság – vagy másként: részesülés a szövetségi ígéretből és létállapotból – igen lényeges változásnak tekintendő.

Sim úgy foglalja össze, hogy a kezdetben törzsi rendszerű, etnikailag zárt vallásként működő judaizmusnak szükségessé vált újradefiniálnia önmagát a fogság utáni időszakban a hellenizmus által támasztott kihívásokra adott közvetlen válaszként. A judaizmus javarészt életmóddá lett, amit inkább a mózesi törvények megtartása fémjelzett, semmint a születés és faji identitás. A dolgok ilyen alakulása folytán realitássá vált a judaizmusba való betérés, és elegendő bizonyíték áll rendelkezésre annak igazolására, hogy a pogányok éltek is a betérés lehetőségével.³⁰⁷

Etimológiailag a „prozelita” kifejezés a görög „pros” prepozíciónak (oda/mellé jelentéssel) és az „erchomai” igének (jön/érkezik jelentéssel) összeolvadásából származik.³⁰⁸ Így a proserchomai szó legalapvetőbb, plasztikus jelentéstartalma a „közeledik”, „odamegy” kifejezésekkel adható vissza, ám ezeken túl magában foglalja a „foglalkozni kezd valamivel” értelmet is.³⁰⁹ Utóbbi a prozelitizmus intenciójára enged következtetni, hiszen esetében a judaizmussal való közelebbi megismerkedés, sőt, integráció a cél. Braude tanulmánya kimutatja, hogy a beavatási rítusokon átment prozelita azonos szintre került a bennszülött zsidókkal.³¹⁰ Ezt az állítást igen elnagyoltnak és általánosítónak értékeljük, amire a későbbiekben közölt néhány állítás rá is cáfol vagy legalábbis erősen vitatja.

Különbő kritériumok szabályozták a prozelitává válás folyamatát. Sim ezek közül azt hangsúlyozza, hogy a zsidó hagyományhoz való teljes megtérés egyik kulcseleme a monoteizmus volt, ami természetesen együtt járt a bálványimádás elvetésével. Ennek alapján az valószínűsíthető, hogy a prozelitává térés előtt egy potenciális megtérő Izrael Istene mellett valószínűleg más istenek imádatát is

³⁰⁷ SIM 2015B, 260. o.

³⁰⁸ KBL II., 402. o.

³⁰⁹ GYÖRKÖSY–KAPITÁNYFŐ–TEGYEY, 909. o.

³¹⁰ BRAUDE 1940, 79–96. o.

gyakorolta.³¹¹ Ebből egy folyamat sejthető, azaz nem hirtelen döntés és váltás eredményezte – szerződéskötés jelleggel – a judaizmusba való betérést. E folyamat részeként egy köztes állapot – az istenfélő státus – is valószínűsíthető, amelyről a következő alponthban lesz szó.

Egy másik lényeges elem az úgynevezett prozelitakeresztség cselekménye volt. Goodman felidézi Epiktétoszt, akinek a második század eleji írásaiból arra lehet következtetni, hogy a judaizmusnak szenteltség legbiztosabb jele a bemerítkezés volt. Ugyancsak utal a (valószínűleg zsidó szerzőségű) szibillai orákulumok egyikére (IV 164) is, amely ugyanezt látszik implikálni, bár e későbbi szakasz valószínűleg nem a keresztelezésről szól, hanem tisztulási fürdőről.³¹² Sokkal óvatosabban nyilatkozik Sanders, mivel szerinte a szövetség elfogadásának, azaz a judaizmusba történő betérésnek a rituálétörténete nem határozható meg teljes precizítással. Ő időben a feltételezett körülmetelési gyakorlatot helyezi előbbre, és későbbi fejleményként valószínűsíti a rituális fürdőt mint egymást váltó beavatási szertartásokat.³¹³ Egybevág ezzel Cohen véleménye, aki – a prozelita nők integrációjának demonstratív megnyilvánulásáról szólva – a vízbe merítkezést csatlakozási kritériumnak nevezi, ugyanakkor hozzátéve, hogy ennek forrásai a rabbinikus kor irodalmában lelhetők csupán föl, a második templom időszakára nézve nem tud efféle forrást felhozni.³¹⁴ Ferguson szerint „nincsen egyetértés a kutatók körében e gyakorlat megjelenésének idejéről”.³¹⁵ Az utóbbi összefoglaló véleményt tudjuk osztani mi is a felvonultatottak alapján.

Szintén megkerülhetetlen ismertető jegye egy prozelitának, pontosabban egy férfinak a legszembevetőbb szövetségi jel, a körülmetelés. A szövetségbe lépés rituális metódusának három lépése volt ugyanis: körülmetelés, bemerítés és áldozatbemutató, amelyek közül az első helyen álló művelet minden férfi prozelitától megkövetelt volt.³¹⁶ Goodman szerint a körülmetéletlen prozelitákra vonatkozó bizonyíték elenyésző, így figyelmen kívül hagyható,³¹⁷ tehát adottnak és kötelező elemnek kell tekintenünk a körülmetelkedést a prozelitává válás folyamatában. Sim is megerősíti, hogy szinte minden zsidó ember és minden zsidó közösség elfogadta, hogy a férfi prozelitától elvárt

³¹¹ SIM 2015A, 17. o.

³¹² GOODMAN 1992, 59. o.

³¹³ SANDERS 1977, 206. o.

³¹⁴ COHEN 1999, 169. o.

³¹⁵ FERGUSON 1999, 461. o.

³¹⁶ BRAUDE 1940, 74–75. o.

³¹⁷ GOODMAN 1992, 68. o.

volt a körülmetélkedés mint az Izrael népéhez tartozás szükséges tagsági feltétele,³¹⁸ ami tökéletesen belátható annak tudatában, hogy a körülmetélés „volt a szövetség megpecsételése, annak a jele, hogy a fiú a választott néphez tartozik”.³¹⁹ Az eddigiek alapján nincs okunk vitatni a körülmetélés prozelitákra vonatkozó standard voltát.

A követelmények rendszerének ez az eleme mindazonáltal vegyes fogadtatású volt – már ami a gyakorlati megvalósítást illeti. Többek között Philón is foglalkozott e kérdéssel az 1Móz 17,12-ről szóló kérdés-feleletében. Megmagyarázza, hogy a férfiak érthető módon tartottak ettől a procedúrától, ezért logikus és helyénvaló, hogy a körülmetélést csecsemőkorban rendelte Isten.³²⁰ Vélhetően erre apellálva feltételezi azt Sim, hogy ez a rituálékövetelmény sok férfit meggátolt a teljes megtérésben.³²¹ Nyilvánvalóan itt nem a teológiai értelmű megtérésre gondol, hanem a vallási vonatkozású betérésre. Philón véleménye is mérvadó ebben a kérdésben, aki az Exodushoz írt kérdés-feleleteinek egyikében megjegyzi, hogy nem a körülmetélkedés tesz valakit prozelitává (noha ez az általános vélekedés), mivel maguk az izraeliták sem voltak körülmetélve a pusztai vándorlás kezdetéig, hanem ami igazán számít: az Istenhez fordulás a megváltásért, megmentésért.³²² Itt az érvelés kétségtelenül logikusnak tűnik és történeti, de anakronizmusa miatt vitatható érvényességű.

Az alapállás azonban továbbra is az, hogy a prozelitáktól mint a szövetségi közösség új tagjaitól elváratott a teljes Tóra betartása, amiért úgymond cserébe a született zsidók kiváltságaiban osztozhattak.³²³ Így nemigen tekinthettek el esetükben a körülmetélkedés felvállalásától sem. Cohen is amellett érvel, hogy akár teológiai megtérésről, akár a törvény – szimpátiából való – követéséről, akár polgárjog elnyeréséről legyen is szó egy pogány esetében, az egyetlen „kézzel fogható” követelmény – a férfiak esetében persze – a körülmetélés volt.³²⁴

Beszédesnek tekinthető az a tény, hogy az ApCsel és Josephus implikációi alapján a prozeliták jóval kisebb létszámban voltak reprezentálva, mint az úgynevezett istenfélők, akik viszont relatíve sokan voltak. Ez ugyanis arról tanúskodik, hogy a zsidó közösségek legtöbbször készséggel elfogadta az istenfélőket abban az állapotukban, ahogy voltak, és

³¹⁸ SIM 2015A, 21. o.

³¹⁹ FERGUSON 1999, 461. o.

³²⁰ Questions and Answers on Genesis III,48. in Loeb Supplement I (11), 244. o.

³²¹ SIM 2015A, 21. o.

³²² Questions and Answers on Exodus II,2. in Loeb Supplement II (12), 35–37. o.

³²³ SIM 2015A, 23. o.

³²⁴ COHEN 1999, 169. o.

nem erőltették a prozelitává válást.³²⁵ Ez a megállapítás egy újabb „leágazásra”, alternatívára utal, ami a judaizmus gyakorlatát illeti.

Annak ellenére, hogy határozott igazodás volt elvárt a Tórához a prozeliták részéről, korántsem tekintették őket egyenrangú tagoknak, amint erre már korábban rövid utalást tettünk. Árukkodó, hogy az ApCsel különbséget tesz a zsidók és a prozeliták között (lásd ApCsel 2,11; 13,43), sok zsidó hagyományban pedig Izrael népén belüli alcsoporthként szerepelnek, ahol is többnyire meglehetősen alacsony kategóriába sorolhatnak.³²⁶ Ferguson is tud arról, hogy még ha meg is kapták a prozeliták a zsidókéval egyenlő előjogokat, fogadtatásuk, elfogadottságuk nem volt egyöntetű a zsidók körében.³²⁷

Előremutató ezen a ponton egy gyors párhuzamot vonni a judaizmus csatlakozási rendszere és a kora kereszténységé között. Miközben az ősgyülekezetben egy megtérő lényegileg egyenlő volt a társaival, és nincs bizonyíték azokkal szembeni előítéletekre, akik korábban a sötétségben éltek, de aztán elfogadták a felvilágosultak tanításait, addig egy judaizmusba térő prozelita vallási nézőpontból egy jól meghatározott, elkülönített – ilyenképpen a zsidó közösség egy kevésbé kiváltságos – csoportnak lett a tagja. Ez a helyzet kétségtelenül a betérés kettős funkciójának tulajdonítható, mivel az egyszerre volt politikai-társadalmi, valamint vallási közegbe való belépés is.³²⁸ Ez a megkülönböztetés – értelmezésünkben – egyúttal arról is árulkodik, hogy a judaizmus közössége a vallási komponensébe inkább kész volt befogadni a betérőket, mint az etnikai komponensbe. Mivel a prozeliták besorolása összességében alacsony volt, ebből arra következtethetünk, hogy a zsidóság identitásának etnikai komponense dominánsabb volt, mint a vallási.

A kölcsönösség elve – ennek alapján – nem mondható működőképesnek e téren. Sim gondolatmenetét követve elmondhatjuk, hogy a korábban pogány életmódot folytató betérő prozeliták ugyanis teljes mértékben hátrahagyták előző társadalmi identitásukat, és létrehoztak egy új identitást a zsidó világ keretein belül,³²⁹ miközben őket nem fogadták el teljes értékű tagoknak annak ellenére, hogy meghatározó zsidó személyek megnyilatkozásai a korrekt hozzáállást tükrözték. Így például Philón úgy tartotta, hogy a betérő egyén a bennszülött zsidókkal egyenlő rangnak és tiszteletnek örvendhetett,

³²⁵ SIM 2015A, 18. o.

³²⁶ Uo., 25. o.

³²⁷ FERGUSON 1999, 460. o.

³²⁸ GOODMAN 1992, 71. o.

³²⁹ SIM 2015A, 22. o.

osztozva a szövetség népének kiváltságaiban, mivel elhagyták saját vér szerinti népüket, földjüket, hagyományaikat, isteneiket egy jobb otthonért és tiszta igazságért.³³⁰ Josephus hasonló nézetet vall, amikor teljes egységről és közösségről ír azokkal, akik a zsidóság törvényeit és életmódját elfogadják, valamint követik.³³¹ Sőt, arra is van példa, hogy a prozelitákat nagyobb becsben tartják, mint a született zsidókat. Ilyen Rabbi ben Yohai (Mekilta de-Rabbi Ishmael 18) figyelemre méltó állítása, miszerint a betérők értékesebbek Isten szemében, mint a bennszülött zsidók. Sőt, arra jut, hogy Ábrahám azért 99 éves korában részesült a körülmetélésben, hogy demonstrálja, a pogányok bármely életkorban betérhetnek.³³² Vélhetően az iménti véleményekhez hasonlók alapján mondja Goodman, hogy helytelen lenne azt feltételezni, hogy a prozeliták irányában negatív attitűd lett volna a domináns az első századi zsidó szövegekben. Az elenyésző számú nyilatkozatban a betérőkkel kapcsolatban általában szimpátiával, sőt, néha elismeréssel találkozunk.³³³ A korai források nagymértékben egységesek a betérők pozitív megjelenítése terén. Philón nem sajnálja a fáradságot annak hangsúlyozására, hogy a prozelitákat tisztelni és dicsérni kellene, mivel nagy áldozatot hoztak. Josephus sem fogalmaz meg negatív véleményeket az őszintén megtért pogányokkal kapcsolatban.³³⁴

A fennmaradó antiszemita irodalomban várható lenne sok negatív megjegyzés a prozelitamissziót illetően, de az első század vége előtt nem találni ilyet. Ugyanígy, számítani lehetne lázadásokra és kiutasításokra a zsidó élet nagy központjaiból, ellenigazolva a prozelitizmust, de csak Róma városát tekintve szól ilyenről híradás.³³⁵ Ott ugyanis – mind Kr. e. 139-ben, mind Kr. u. 19-ben – a prozelitamisszió vehemenciájának megtorlásaként megtörtént ilyesmi.³³⁶

Figyelemre méltó azonban, hogy idővel jelentős változáson esett át ez az attitűd. Példázza ezt egy szélsőséges vélemény, amely a negyedik századi rabbi, Helbo mondásaiból sejlik ki. Eszerint a betérők olyanok, mint a fekélyes sebek. Egy igen kései midrás pedig azt a nézetet közvetíti, hogy a pogányok betokosodott romlottsága

³³⁰ On the Virtues, 102–103. in Loeb VIII. 225–226. o.

³³¹ JOSEPHUS: Contra Apionem. 2. 29 (209–210), 807. o.

³³² SIM 2015A, 24. o.

³³³ GOODMAN 1992, 71. o.

³³⁴ SIM 2015A, 23. o.

³³⁵ GOODMAN 1992, 70. o.

³³⁶ GOODMAN 1992, 69. o.

fennmarad mintegy 24 nemzedéken át.³³⁷ A jelen munkában nem tisztünk ennek a tendenciának az értékelése, mindenesetre érdekesnek találjuk, és annyiban idevágónak, hogy az előbbieken ismertetett pozitív szélsőség semmiképpen nem tekinthető abszolútnak.

A fentiek alapján tehát nem körvonalazódik egy megnyugtatóan egyöntetű vélemény judaista részről a prozelitákra vonatkozóan, amint az ellentétesnek tűnő vélekedések mutatják. Az viszont szinte bizonyosnak vehető, hogy a zsidók nem toboroztak prozelitákat az első században a keresztény apostolokéhoz hasonló lelkesedéssel.³³⁸ Némileg ellentmond ennek Braude érve, amely azonban nem tűnik eléggé megalapozottnak. Úgy fogalmaz ugyanis, hogy a színes anekdotákkal tűzdelt zsidó irodalom könnyen és hatékonyan használható volt a missziós propagandában, aminek ugyan nincsenek konkrét bizonyítékai, ám ezek pusztán meglete elegendő érvnek tekinthető.³³⁹

Ugyanerre a következtetésre vezet annak megállapítása, hogy nagyon gyenge bizonyítékok lelhetők fel az első századi zsidóság körében a prozeliták megnyerésére irányuló aktív misszióra. Ellentétben minden más kortárs vallással – a kereszténység előtt –, a judaizmus egy életmód volt. Egy ilyen életmódba és az azzal járó társadalmi csoportba való betérés hatalmas vállalatot kívánt meg.³⁴⁰ Azt sugallja ez a kijelentés, mintha nem is annyira a zsidó toborzási szándékkal lett volna a gond, hanem a pogányok hajlandóságával a sok kritériumot illetően. Az esetleges vonakodás pedig természetesen visszahathatott a missziós szándéokra.

Az iménti gondolatmenet által implikált lehetséges következtetésnek azonban ellene mond Lieu meglátása arra vonatkozóan, hogy a judaizmus régóta vonzerővel bírt a kívülvalók felé a görög-római világban. Azt is hozzáteszi, hogy a zsinagógába látogatók ritkán voltak elutasítva, már akkor is, amikor még az aktív prozelitizmus nem volt jellemző.³⁴¹ Sőt, Josephus megjegyzi, hogy a görögök közül sokan követésre alkalmasnak ítélték a zsidóság törvényeit, így minden kényszerítő körülménytől mentesen megtartották a szombatot, a böjtöt, az ünnepeket és az étkezési szabályokat.³⁴²

³³⁷ SIM 2015A, 24. o.

³³⁸ LIEU 1992, 80. o.

³³⁹ BRAUDE 1940, 36. o.

³⁴⁰ GOODMAN 1992, 70. o.

³⁴¹ LIEU 1992, 91. o.

³⁴² JOSEPHUS: *Contra Apionem*. 1. 22 (166–167), 783. o.; 2. 40 (282–284), 811. o.

Következésképp megállapíthatjuk, hogy széles skálán mozogtak a prozeliták mind a feljük irányuló elfogadottság, mind pedig az ő vállalási, illetve azonosulási mértéküket tekintve. Ezzel a kategóriával azért volt szükségszerű foglalkoznunk, mert az első századi keresztény zsidók egy része a prozelitaként zsidóvá lettek közül került ki.

3.2.3.1. Félúton a judaizmusba: istenfélők

Amint az már egy korábbi megállapításban elhangzott, a zsidó közösségek sok követőt vonzottak. „Habár a körülmetélés a görögök és rómaiak számára visszataszító volt, sok pogányt vonzott a monoteizmus, a zsidó erkölcsiség tisztasága és szent irataik ősi volta”³⁴³ – szögezi le Chadwick. Közülük azonban nem mindenki vállalta föl a prozelitizmus kritériumait, ilyenképpen egy köztes kategóriát – az „istenfélőket” – alkotva meg. Ezen állapotukban nem számítottak ugyanis betérőknek, következésképp hivatalosan, jogilag Izrael népén kívül maradtak. Esetükben mindössze az valósult meg, hogy néhány zsidó rítust megtartottak és látogatták a helyi zsinagógát.³⁴⁴ Az istenfélők voltaképpen azok voltak, akik a zsinagógai közösséghez tartozóknak érezték magukat.³⁴⁵ Ez a megállapítás azt sugallja, hogy a rendszerbe iktatott közösséggyakorlás már elegendő mértékű spirituális megelégedést eredményezett. Sim meglátása szerint számos egyéb bizonyíték is van, ami megerősíti az ApCsel tanúságát, miszerint az ókori világban sok pogány élt, akik kötődtek a judaizmushoz mint szimpatizánsok.³⁴⁶ Chadwick megállapítja, hogy ez a kategória jellemzően a diaszpórában alakult ki, ahol számos zsinagóga körül hívő pogányok csoportjai alakultak ki. „A szigorúbb palesztinai hatóságok sajnálatára a diaszpórában élő hellenizált zsidók általában örömmel fogadták a nem zsidó híveket, és nem ragaszkodtak a körülmetéléshez mint a megváltás általános feltételéhez.”³⁴⁷ A judaizmushoz való közeledés követelményeinek ilyen mértékű enyhítése óhatatlanul kihatott az identitáspillérek stabilitására és mozdíthatatlanságára. A rigorózusabb palesztinai zsidóság (élükön a farizeusokkal) nem is tekintette őket a judaizmus egyenértékű tagjainak, hanem úgymond „másodrangú zsidóknak és

³⁴³ CHADWICK 2003, 8. o.

³⁴⁴ SIM 2015A, 27. o.

³⁴⁵ HENGEL 2003, 57. o.

³⁴⁶ SIM 2015A, 15. o.

³⁴⁷ CHADWICK 2003, 9. o.

félpogányoknak” tartották őket.³⁴⁸ A korábban a prozelitákra vonatkozóan megfogalmazott vélemény a vegyes fogadtatásukra, megítélésükre nézve az istenfélőkre hatványozottan igaz volt.

A most tárgyalt kategória tagjaira alkalmazott terminológiát tekintve megállapítható, hogy két kifejezést használ Lukács az ApCsel-ben, melyeket a magyar egyaránt „istenfélőkként” ad vissza. Egyrészt a „sebomenos”, másrészt a „phobumenos”. Előbbi terminus inkább a tiszteletre, megbecsülésre utaló, míg utóbbi inkább a félelemmel kapcsolatos.

Az efféle szimpatizánsokat tekintve úgy tűnik, nagy létszámot kell feltételeznünk az ApCsel utalásai nyomán, ahol is a zsidók és pogányok közötti hídként szerepelnek.³⁴⁹ Fontos azt is hozzátenni, hogy az istenfélők eme csoportja valószínűleg sosem alkotott egy külön halmazt abban az értelemben, hogy egy külön szektaként tartották volna őket bármikor is számon³⁵⁰ – szól Hultgren megállapítása, amelyből arra következtethetünk, hogy az istenfélők kvázi a prozelitákon belül (vagy – logikailag inkább – kívül) számontartott csoport volt.

Mivel köztes állapot volt az övék, tehát úgymond félig-meddig lettek csak zsidóvá, logikusan adódik a feltételezhető elvárás feléjük, hogy a csatlakozási folyamat végére érjenek. Ezt a feltételezést cáfolja Sim meglátása, miszerint bár „elenyésző számú a bizonyíték, de ami rendelkezésre áll, az arra mutat, hogy az istenfélők nem voltak nyomásnak kitéve a betérést tekintve. Az istenfélők nagy száma a prozeliták kis számához viszonyítva, amint az ApCsel és Josephus sejteti, azt bizonyítja, hogy a legtöbb vagy akár az összes zsidó közösség elfogadta az istenfélőket azon állapotukban. Talán azt remélték, hogy ezek a szimpatizánsok majd megtérnek, de nem voltak erre kötelezve.”³⁵¹ Sim utóbbi mondata merő feltételezés, irodalmi bizonyítékok nélkül; ezzel együtt természetesen az eshetőségét nem zárhatjuk ki.

Ezek az istenfélők azonban nem feltétlenül a judaizmus irányába mozdultak tovább, hanem e köztes stádiumukból kiindulva sokan a kereszténység tanításai felé mutattak nyitottságot. Ennek okát meglehetősen gyakorlatias szempontokban feltételezhetjük Galsi utalása alapján. Előző alpontunkban a prozeliták kapcsán szó esett arról, hogy olykor komoly visszatartó erőnek bizonyult a felnőtt férfiak esetében a

³⁴⁸ HENGEL 2003, 57. o.

³⁴⁹ CHADWICK 2003, 15. o.

³⁵⁰ HULTGREN 2004, 83. o.

³⁵¹ SIM 2015A, 18. o.

körülmetélkedés fizikális vetületének felvállalása. Ehhez képest hatalmas könnyebbséget jelentett a vízkeresztség (fájdalmatlan) aktusa mint beavatási rítus. S mivel az apostoli – kompromisszumos – dekrétum (vö. ApCsel 15,28–29) kihagyta a körülmetélkedés követelményét, a bemelegítés cselekménye – kvázi átvéve annak deklaratív jellegét – elégségesnek bizonyult. Ennek következtében sok istenfélőnek – legalábbis jellemzően inkább a diaszpórában³⁵² – sokkal inkább vállalhatóbb és járhatóbb útnak bizonyult a zsidókeresztényekhez csatlakozniuk, szemben a judaistákkal.³⁵³ Ugyanezt sugallja Flusser azon meglátása is, hogy a keresztény misszió kezdetben különösen azok körében volt sikeres, akik „közel álltak ugyan a judaizmushoz, de nem merték megtenni a nehéz lépést, és vállalni a prozelitást”.³⁵⁴

Bár triviálisnak hathat ez a magyarázat, ha a prozelita, illetve istenfélő státusok közötti esetleges dilemmát tekintjük, logikus életszerűsége okán mégsem zárhatjuk ki létjogosultságát a már korábban említett, erre vonatkozó philóni gondolatmenet miatt sem. Bosch tényként állítja, hogy „sok pogányt a körülmetélkedés gátolt meg abban, hogy kereszténnyé [itt: prozelitakereszténnyé] váljon. Tudjuk, hogy a körülmetélkedés a zsidó vallásra térőknek is nehézséget okozott, és logikus felvetés, hogy a Jézus-mozgalommal rokonszenvezők is hasonlóan érezhettek.”³⁵⁵

Mindemellett Tidball nem veszi számításba a palesztinai zsidókeresztények imént említett esetleges „extra” követelményeit, és csak a nyilvános vízkeresztséget említi (vö. ApCsel 2,38.41) mint a keresztények – tipikusan térítő szekta – által a potenciális tagok felé támasztott belépési követelményt.³⁵⁶

Mindenképpen szót érdemelt tehát az úgynevezett istenfélők kategóriája, úgy, mint azoké, akik számos taggal gyarapították a keresztények közösségét, tanúsítva a betérési folyamat következtében előadódó dilemmákat és kihívásokat. Az istenfélők (és a prozeliták) közül kereszténnyé lettek kvázi zsidókeresztényeknek tekinthetők, így témánk szempontjából relevánsak.

³⁵² Azért szükséges közbevetni ezt a megjegyzést, mert a palesztinai zsidókeresztények valószínűleg még elvárták a pogányoktól a judaizmushoz való csatlakozást is, mielőtt kereszténnyé válhattak volna.

³⁵³ GALSI 2009, 144. o.

³⁵⁴ FLUSSER 1999, 476. o.

³⁵⁵ BOSCH 2005, 37–38. o.

³⁵⁶ TIDBALL 1983, 52. o.

3.2.4. Görögök és rómaiak mint tágabb közeg és viszonyítási alap

A kereszténység létrejöttének idején a történelmi helyzetből fakadó politikai keretrendszert a Római Birodalom adta, míg kulturális (beleértve nagyrészt a vallási hagyományokat is) szempontból az egykori Hellásznak a hellenizmusban tovább élő öröksége tehető felelőssé. Ilyenformán nagyvonalakban két nagy körről, görögökről, illetve rómaiakról beszélhetünk, amikor pogányokat említ az Újszövetségi Szentírás.

Természetesen, az úgynevezett „pogány” terminológia már az Ószövetségben megjelenik az izraeliták körül élő és velük politikai-gazdasági kapcsolatba kerülő különféle népcsoportok jelölésére. Ez fontos kiindulási pontja, potenciális helyzete a kölcsönhatásoknak, keveredéseknek. Az újszövetségi kort tekintve megállapítható, hogy „...a pogányokkal kapcsolatos felfogás a zsidóságban távolról nem volt egységes, de az elkülönülés motívuma sokkal erősebb volt az első században is, mint az integrációé, még ha ez utóbbira történtek is lépések”.³⁵⁷ Ez a megállapítás azt erősíti meg, hogy a fentebb tárgyalt prozeliták, valamint istenfélők kategóriája nem a zsidók kezdeményezésére és törekvése nyomán alakult ki, hanem az önkéntes alapon közeledni vagy éppenséggel csatlakozni vágyóknak tulajdonítható csupán. (Nem lehet elmenni ugyanakkor a Mt 23,15 megjegyzése mellett: „bejártok a tengert és a szárazföldet, hogy egyetlen pogányt zsidó hitre térítsetek.”)

Kezdetből fogva tehát jól megkülönböztetett kategória a nem zsidóké, azaz pogányoké, amelyet szigorú távolságtartással kezeltek. Ugyanakkor ez az a csoport, ahonnan mind a judaizmus, mind a keresztény mozgalom betérőket fogadott. Fontos viszonyítási pont tehát a zsidókeresztények szempontjából is, hiszen ebbe az irányba mozdult el az identitásuk.

3.2.5. Zsidókeresztények mint a judaizmus egy új dimenziója

Miután áttekintettük a vallási-etnikai rendszer alapkategóriáit adó zsidók és pogányok, illetve ezek közös halmazát, a diaszpórazsidóságot és a prozelitákét, feltárásunkban továbblépve a keresztény mozgalomnak e halmazrendszerbe való belépését, pontosabban az ezáltal kialakult új metszeteket, halmazokat szükséges

³⁵⁷ GALSI 2009, 144. o.

leírnunk. Jelen (rendszerbe foglalt) alpontunkban voltaképpen elérkeztünk a dolgozatunk origóját adó csoporthoz, a zsidókeresztényekhez, akik köré szerveződik vizsgálódásunk a vállalt szempontok szerint.

Lényegre tapintó Tidball megjegyzése, miszerint a kereszténység megjelenése a zsidó közegben inkább reakciónak, semmint úgymond vákuumban való akciónak tekinthető. „Ha a kora kereszténység pusztán emberek által konstruált vallási értelmezés volna, az tudatos tett lett volna, hiszen valami ellenállhatatlannal szembesültek volna. Bármit is hoztak létre, az nem creatio ex nihilónak tekintendő, hanem már egy fennálló valóságra adott válaszuk volt.”³⁵⁸

Vermes éles megjegyzéssel tükrözi vissza Jeromos nem kevésbé radikális véleményét: „A zsidókeresztények a két szék között a pad alatt találták magukat, vagy ahogy Szent Jeromos igen élesen fogalmazott 89., Szent Ágostonhoz szóló levelében: »Miközben egyszerre akarnak zsidók és keresztények lenni, valójában se nem zsidók, se nem keresztények«.”³⁵⁹ Ez a nézet az eddig felvázolt rendszerbe való integráltság hiányát vizionálja, ami kategóriákonkívüliséget, az identitás tekintetében egyfajta hontalanságot sejtet.

A birodalmi szinten megmutatkozó módszeres antiszemita izgatás nemcsak a zsidókat, de a zsidókból lett keresztényeket is érintette, a rómaiak és a görögök ugyanis nem tettek különbséget – utal a Claudius-féle edictumra Csepregi.³⁶⁰ Ebből az következik, hogy a kívülálló szemében az etnikai származás volt a mérvadó, nem pedig a vallási hovatartozás. Ezzel pedig a zsidókeresztényeké azonos kategóriába lett sorolva a judaista zsidókéval.

E kategóriáról szólva meg kell állapítani, hogy a zsidókeresztény halmaz sem egy teljesen homogén csoport. Többféle „alcsoportot”, kategóriát sejtethünk a zsidókereszténységen belül. Schoeps alapján vázolja föl ezeket Galsi: „Voltak zsidókeresztények, akik a pogánykeresztény egyház útkészítőivé váltak, mint Pál apostol vagy az evangélisták; olyan zsidókeresztények, akik származásukra való büszkeségből a gyülekezeteken belül különálló csoportokat (Sondergruppen) alakítottak, egy időben valószínűleg a nagy egyház (Großkirche) pogánykeresztény gyülekezetei mellett is; végül pedig olyan – judaistáknak is nevezett – zsidókeresztények, akik lassan elkülönültek a

³⁵⁸ TIDBALL 1983, 142. o.

³⁵⁹ VERMES 2013, 139. o.

³⁶⁰ CSEPREGI 2016, 291. o.

többségtől, majd pedig sajátos csoportosors jutott nekik osztályrészül.”³⁶¹ Ugyanezt erősíti meg Hultgren is, amikor úgy érvel, hogy mivel az eleve sokszínű judaizmus adta a kereszténység hátterét, lehetetlen maradéktalanul rekonstruálni, hogy a közülük a kereszténységhez csatlakozók a judaizmusnak éppen melyik ágához tartoztak eredetileg.³⁶² Ezek a megállapítások önmagukért beszélnek, egyértelmű tartalommal.

Draper Harnack szavait kölcsönzi, amikor így ír: „A zsidókeresztény terminus csak azokra a keresztényekre alkalmazható, akik »valóban – teljesen vagy legalább bizonyos mértékben – a judaizmus nemzeti és politikai vonatkozásait, és a mózesi törvényt szó szerinti értelemben betartották, amint az alapvető fontosságú a kereszténység számára, vagy legalábbis a zsidónak született keresztények számára; vagy olyanokra, akik – bár ezeket a formákat elvetették, mégis – előjogokat feltételeztek a zsidókra vonatkozóan, még a kereszténységen belül is.«”³⁶³ Ez a meglátás azt sugallja, hogy határozott különbségek voltak a kereszténységen belül a zsidókeresztények javára.

Ezzel szemben viszont Galsinak egy másik meglátása nem észlel ilyenfajta megkülönböztetést, hanem inkább homogenitást sejtet: „Ha zsidókereszténynek azt tekintjük, ami az Ószövetséggel és Izraellel mint Isten választott népével való folytonosságot fontosnak tekinti, teológiáját alapvetően a zsidóság terminológiájával határozza meg, akkor valóban a teljes ősegyház, és valójában a teljes Újszövetség zsidókereszténynek tekinthető.”³⁶⁴ Nagyvonalúbb megfogalmazás ez tehát, távolibb perspektívából, amely szempont alapján helytállónak fogadhatjuk el.

Ugyanez a felállás másik irányból szemlélve merőben ellentétes előjelet eredményez: „Egy más jellegű csoport – vagy eltérő felfogás – rajzolódik ki a rabbinikus irodalom árnyalt alakjaiban, akikre »Izrael vétkeseiként« utal; erőteljes érvek vannak arra nézve, hogy – mivel ezekről az emberekről olykor nyíltabban beszélnek, mint holmi árulókról, akik tagadják a Tórát vagy a feltámadást, vagy mint azokról, akik eltávolodnak a közösségtől – ezek voltaképpen »zsidókeresztények«, akik továbbra is megtartották a szombatot, az ünnepeket, a körülmetélést és bizonyos étkezési, valamint tisztasági törvényeket. Hasonlóképpen, miközben a rabbinikus irodalom »eretnekeinek« zsidókeresztényekkel való azonosítása széles körben elvetett, továbbra is úgy tűnik, hogy

³⁶¹ GALSI 2009, 47. o.

³⁶² HULTGREN 2004, 82. o.

³⁶³ DRAPER 2015, 242. o.

³⁶⁴ GALSI 2009, 47. o.

voltak köztük zsidókeresztények. Ez azonban nem azt jelenti, hogy minden további nélkül azonosíthatjuk őket a keresztény eretnekségi irodalom zsidókeresztény csoportjaival.”³⁶⁵

Jól érzékelhető tehát, hogy a judaizmusnak zsidókeresztényként aposztrofált új dimenziója több fronton is konfliktust generált és ellenérzéseket váltott ki.

3.2.6. Prozelitakeresztények: a duplán betértek

Áttekintő ábránk következő kategóriája a prozelitakeresztényeké, amely a prozeliták eleve is vegyes halmazának és a Krisztus-mozgaloménak metszetéből adódik. A címünkben alkalmazott elnevezésük („duplán”) a judaizmusba való betérésük, majd a keresztényekhez való csatlakozásuk mozzanatát egyszerre hivatott megragadni. Galsi inkább azokra utal következő megjegyzésében, akik egy ütemben lettek zsidóvá és kereszténnyé. (A „kétütemű” betérés is életszerű mindemellett, tehát számolnunk kell vele.) „Azokon a helyeken azonban, ahol a zsidóság... konzervatívabb volt, akár a diaszpórában is, de leginkább Palesztina területén vagy közvetlen környékén, könnyen elképzelhető, hogy voltak nem zsidók, akik a krisztusi evangélium hatására csatlakoztak a zsidókereszténységhez, körülmetélkedve és vállalva a mózesi törvényt: vagyis lettek zsidókeresztény prozeliták.” „Ez azonban valószínűleg inkább kivételszámba ment, és a körülmetéletlenmisszió előrehaladtával egyre ritkábbá vált.”³⁶⁶ Nyilvánvalóan az idővel enyhülő kritériumok következtében egyszerűbbé vált a csatlakozás, hiszen a prozeliták felé támasztott követelmények nyűgként jelentek meg. Itt megint csak utalunk az ApCsel 15-ben dokumentált kompromisszumos apostoli dekrétumra.

³⁶⁵ LIEU 1992, 90. o. (A szöveg összetettségére tekintettel eredetiben is közlöm itt: “A different group – or a different perception – appears in the shadowy figures who feature in rabbinic literature as the »sinners of Israel«; it has been forcefully argued that since these people are sometimes treated more openly than informers, those who deny Torah or resurrection, or than those who separate themselves from the community, they represent »Jewish Christians« who continued to observe Sabbath, festivals, circumcision and certain dietary and purity laws. Similarly, while a simplistic identification of the »heretics« ... of rabbinic sources with Jewish Christians is now widely rejected, it still seems likely that they included some Jewish Christians. This does not mean, however, that we can readily identify them with the same »Jewish Christian« groups as those of the Christian heresiological writings.”)

³⁶⁶ GALSI 2009, 144-145. o.

3.2.7. Pogánykeresztények mint a mozgalom perspektívája

Áttekintő ábránk utolsó halmaza a pogánykeresztényeké, azaz a nem zsidó származású vagy nem judaizmusba integrálódott személyeké, akik a Krisztus-mozgalomhoz csatlakoztak. A „pogány” terminusról már szó esett, itt csak visszautalunk arra, hogy nem vallásnélküliséget jelöl, hanem csupán vallási-etnikai szempontból *nem zsidókról* van szó. Ők sem tudtak minden hidat fölégetni maguk mögött, hiszen társadalmilag nem változott a létközegük. Ebből fakadhattak olyan helyzetek, mint amilyenre Fredriksen utal a következőkben. A pogányok közül kereszténnyé lettek sajátos helyzetben találták magukat, ugyanis – függetlenül attól, hogy miféle új vallásos tevékenységbe fogtak – környezetük szemében továbbra is pogányok voltak, és mint ilyenek, eredeti vallási gyakorlataik folytatására és isteneik tiszteletére voltak kötelezve. Mivel azonban a Krisztus-hit mellett döntöttek, deviánsoknak tekintették őket a társaik, mivel megtagadták isteneik további tiszteletét, akiktől pedig saját városuk jólétét gondolták függeni. Következésképp, amikor nem jól mentek a helyi dolgok, a pogánykeresztényeket kézenfekvő volt hibáztatni emiatt.³⁶⁷ Ehhez kapcsolható megállapítás, hogy „ha a zsidókeresztények előélete tekintetében nagy fokú diverzitásról beszélhetünk, akkor a pogánykeresztények esetében ez még inkább igaz”.³⁶⁸

Sajátos következményei voltak annak, hogy a zsidó hitvilág terén semmiféle „előképzettséggel” nem rendelkeztek a pogányok. Ennek egyik legelemibb megmutatkozása a szóhasználat. A pogányok közegeben Jézusról jellemzően nem mint a rég megígért Messiásról beszéltek, hanem mint Úrról. Ezt Tidball azzal a statisztikával támasztja alá, hogy a 717 újszövetségi „kyrios”-előfordulásból 485 eset Lukács és Pál írásaiban található, azaz olyan írásokban, amelyeket a görög kultúra és nyelv által dominált területeken élőknek írtak.³⁶⁹ Nyilvánvaló tehát, hogy az újszövetségi iratok keletkezésekor már olyan jelentős célközönségnek számítottak a pogánykeresztények, hogy a szentírási szöveg megfogalmazásából is kitűnik.

Pillanatnyilag csak bevezető, összefoglaló szinten szóltunk a pogánykeresztények csoportjáról, de a későbbiekben bővebben kitérünk a körük szerveződő jelenségekre, mint amelyek az első századi kereszténység dinamikájának meghatározó komponensei.

³⁶⁷ FREDRIKSEN 2008, 89. o.

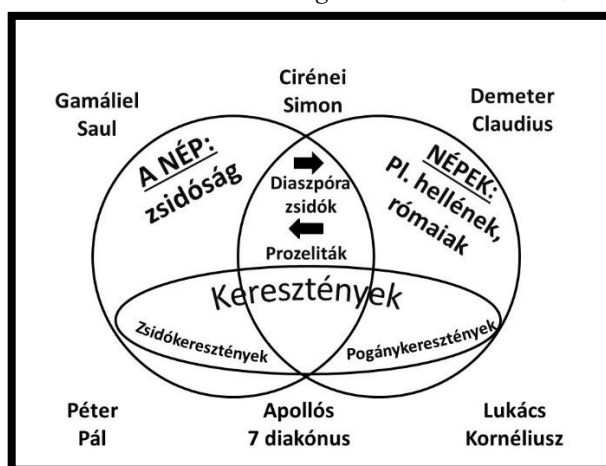
³⁶⁸ HULTGREN 2004, 83. o.

³⁶⁹ TIDBALL 1983, 73. o.

3.3. A kategóriacsoporthok kölcsönhatásai

Az alpontunkban eddig vázolt viszonyokat az alábbi ábra hivatott érzékeltetni – amelyre több ízben szövegünk utalást is tett –, feltüntetve a kiindulópontként jegyzett két nagy halmazt, a választott népét és az egyéb népeket. Továbbá ábrázolja e kettő metszetét, amely által egy harmadik kategória is létrejön a népek és a választott nép vallásának elegyéből: ide – egyelőre közös halmazba sorolva – a diaszpóra zsidósága és a prozeliták tartoznak. Feltünteteti ez az ábra még a kereszténység átfogó halmazát is, amely az alap hármat továbbosztja, végső soron hat kategóriát eredményezve. E végső hat részhalmaz két-két konkrét képviselőjét is tartalmazza az ábra.

1. ábra: Vallási-etnikai kategóriák a Kr. u.-i első sz.-ban



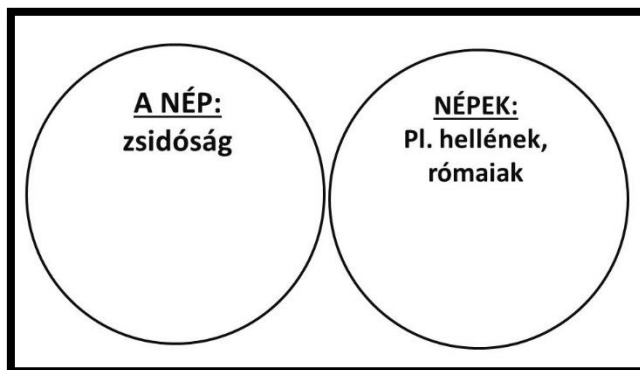
3.3.1. Előzmények: Jákob-Izrael leszármazottainak interakciója az egyéb népekkel

Kezdetben, pontosabban az Ószövetségi Szentírás által dokumentált korszakok közül mindazokban, amikor már Ábrám leszármazottai néppé szerveződtek, – jellemzően az egyiptomi kivonulástól, illetőleg a sínai törvényadástól eredeztethetően – alapvetően két kategória létezett e tekintetben: a választott nép (a Nép) és a föld többi népe (népek).³⁷⁰ A zsidók tehát terminológiai értelemben is érzékeltették elkülönített státusukat. Ezáltal az őket övező határvonal meglehetősen következetesnek és

³⁷⁰ Jól tükrözi ezt az ÚSZ görög szóhasználata: ethnos, ill. ethné. Újszövetségi példák: Saul, Gamáliel; illetőleg Klaudiusz, Demeter.

rendíthetetlennek volt mondható. Amint sematikus ábránk szemlélteti, gyakorlatilag egymástól függetlenül, elkülönülten éltek – alaphelyzetben.

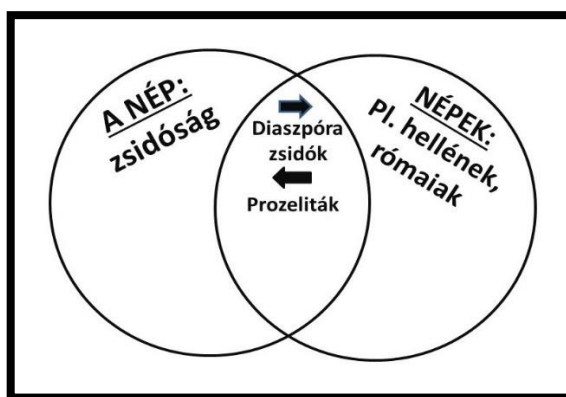
2. ábra: A zsidóság és az egyéb népek kezdetben



A történelem alakulása folytán előadódó dinamizmusok következtében azonban előbb-utóbb e két, radikálisan elkülönülő kategóriába tartozók kölcsönhatásba léptek egymással – úgy szociológiai, mint vallási értelemben. Olyan politikai helyzetek álltak elő, amelyek olyan lépéseket generáltak, amelyek következtében a korábbi szigorú határvonalak erodálódtak, majd részben vagy egészben megsemmisültek. Két emblematikus történelmi fordulópontban csúcsosodtak ki ezek a több évszázados folyamatok:³⁷¹ az asszír fogság (Kr. e. 722-től), valamint a babiloni fogság (Kr. e. 597–586–536). Az ezekre jellemző hódítási eljárás a leigázott nép gyökértelenítésében csúcsosodott ki, amelynek egyik legszembetűnőbb, sarkalatos eleme volt a deportálás. A merőben eltérő vallási-kulturális közegben történő mesterséges asszimilációs törekvés hatása nem maradt el sem rövidebb, sem hosszabb távon.

³⁷¹ A Palesztinát közvetlenül határoló, illetőleg távolabbról közrefogó kisebb és nagyobb országok, hatalmak, birodalmak külpolitikájának motivációs tényezőire és általános alakulására irányuló részletesebb feltárás, valamint elemzés – bár kétségtelenül több szempontból is relevánsnak mondható – túlmutat jelen dolgozat keretein és fókuszpontjain.

3. ábra: A zsidóság és az egyéb népek interakciója a fogság nyomán



Izrael – igaz, nem önszántából – kilépett tehát Kánaán földjének határain, és visszafordíthatatlanul interakcióba került, sőt, elegyedett számára idegen népekkel.³⁷²

3.3.2. A hellenizmus hatásai

Mivel a fogság utáni diaszpóra területei a hellén utódállamok fennhatósága alatt voltak, így külön alpontot érdemel ennek az aspektusnak a felvázolása.

A hellenizmus újszerű sajátossága abban állt, hogy alapját az életmód, életvitel adta, amelybe beletartozott a ruházkodás, a művészet, az építészet, a kézművesség meg leginkább a gondolkodásmód. Ennek átvételéhez nem volt szükség valamiféle dekrétumra vagy hitvallásra, elegendő volt elsajátítani. Sőt, szigorú határai és halmazai sem állapíthatók meg a görög kultúrának, ugyanis nyitott volt egyéb más kultúrákból is – amelyekkel kapcsolatba került – koncepciókat, gyakorlatokat meríteni a terjedése során. A hellenizmus tehát nem csupán a hellenisztikus kultúrát jelenti, hanem különféle kultúrák elegyét. Dunn szavaival: „A hellenizmus valójában a kor nemzetközi kultúrája volt, amiként a latin a középkorban. Következésképpen, lehetetlen volt elkerülni a hellenizációt.”³⁷³

Fontos megemlíteni, hogy Nagy Sándor nem a saját makedón királyságának kiterjesztett formájaként gondolta el a hódítást, hanem egy elegyített kulturális egységként kezelte a meghódított területeket. Az egységesített és harmonizált területekre

³⁷² Erről részletesebben a 3.2.2. alpontban szoltunk.

³⁷³ DUNN 1991, 23. o.

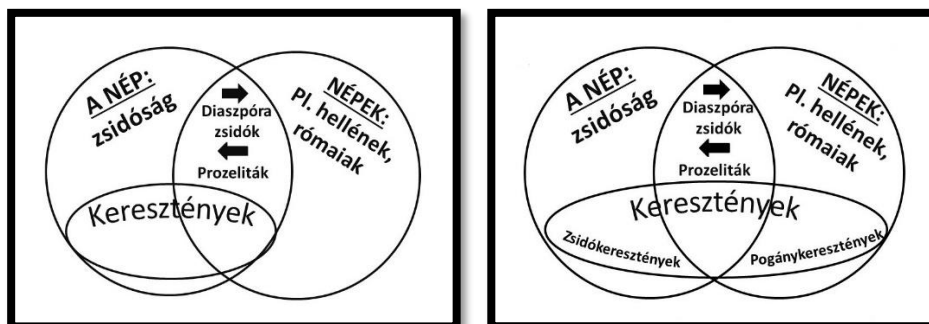
alkalmazott kifejezés volt a „hé oikumené gé”, amelynek jelentésfejlődési stációi mind a mai napig elhatnak.

Amikor tehát a zsidóság a fogságokat követő időszakban a hellén utódállamok fennhatósága alá került, ki volt téve ennek a kulturális keveredésnek, amelynek mindazonáltal a dominanciáját a hellenizmus adta. Ezen a ponton csak utalunk a görög nyelvre, mint ami a diaszpóra zsidóságnak is anyanyelvévé vált, olyannyira, hogy az Újszövetségi Szentírás közvetítő nyelve is ez lett.

3.3.3. A zsidóság találkozása a keresztény mozgalommal

Ebbe a háromhalmazos alaphelyzetbe robbant bele a Jézus-mozgalom, és nőtte ki magát idővel kereszténységgé.³⁷⁴ Az alábbi ábrapár azt a dinamikát is igyekszik szemléltetni, hogy először zsidó közegben bontakozott ki a keresztény mozgalom, majd idővel terjedt át pogány területekre is.

4. ábra: A keresztények halmaza kezdetben 5. ábra: A keresztények halmaza idővel



Mivel a kialakuló kereszténység mindhárom előbb tárgyalt körből (azaz zsidók, prozeliták, pogányok) merített, ennek eredményeképpen újabb három kategóriával bővült a vallási-etnikai paletta, nevezetesen a *zsidókeresztények*,³⁷⁵ a *diaszpórazsidókból* lett,

³⁷⁴ Önmagában is kérdés, hogy a „kereszténység” mikortól érvényes kategória. Legtöbbször némileg visszamenőleges értelemben használjuk. Azaz, a később megszilárdult terminust visszavetítjük egy korábbi időszakra, jóllehet, ez a korábbi a későbbinek a magja.

³⁷⁵ Pl. Péter, Pál. Helytállóbb a „keresztény zsidó” terminus, ugyanakkor a szakirodalom legtöbb esetben a zsidókeresztény változatot alkalmazza. Jelen tanulmány e kategóriába tartozónak vesz minden Krisztus-követő zsidó személyt, ezzel időben még inkább kiterjesztve a kategóriát.

illetve *prozelitakeresztények*,³⁷⁶ valamint a *pogánykeresztények*³⁷⁷ halmazával. Mindez a differenciálódás mindazonáltal nem hirtelen és nem zökkenőmentesen történt, hanem fokozatosan és dinamikusan. Erre ebben a pontban bővebben nem térünk ki, hanem csak az interakció említésére szorítkozunk, mint ami az említett kategóriákat eredményezte.

3.4. Vallási-etnikai erővonalak feltárása a lukácsi corpusban

Mivel jelen főpontunk címe „vallási-etnikai megközelítés”, így a következőkben konkrét szentírási példákat tekintünk át erre vonatkozóan. Az eddigiekben ugyanis szekunder források általános kategóriáit vonultattuk föl.

Alcímünkből adódik a jogos kérdés, hogy miért éppen a lukácsi corpusra korlátozódik jelen vizsgálódásunk ezen a ponton? Ennek legfőbb oka, hogy az ide tartozó Lukács evangéliuma és az Apostolok cselekedeteiről szóló könyv viszonylag jól körülhatárolható és megragadható időszakban keletkezett, konkrétan a Kr. u.-i első század második felében, míg az újszövetségi kanonikus iratok egyéb csoportjainál ugyanez a művelet jóval nehezebben kivitelezhető, tekintve, hogy az illető kategóriákba tartozó művek komplexebb, többretegű képet körvonalaznak.³⁷⁸ Kétségtelen, hogy a páli levéltudomány határozottan és könnyen a sorozatba illeszthető lenne az ApCsel-nek igen fontos komplementer vetülete lévén, de a műfaji és a keletkezési intervallumra vonatkozó egységesség érdekében jelen alpontunk elemzése eltekint ettől. Vitathatatlan problematikája a vizsgált egységnek, hogy a tudósított események és maguk a tudósítások között több évtizednyi szakadék tátong,³⁷⁹ míg a páli levelek esetében e tekintetben mindössze maximum néhány évről beszélhetünk. Mégsem visszakozerésre készíthető szempont ez, sőt éppen ellenkezőleg, következtetésekhez szolgáltat alapot az a tény, hogy az újszövetségi történeti könyvek eseményeinek megtörténte és rekonstruált prezentálása között formálódásra alkalmas biztosító idő telt el. A történeti könyvek mellett szól az is,

³⁷⁶ Pl. Apollós (ApCsel 18,24), ill. az első hét (görög) diakónus (ApCsel 6,5).

³⁷⁷ Pl. Lukács (Kol 4,14), Kornéliusz (ApCsel 10,1).

³⁷⁸ Elég, ha arra gondolunk, hogy a páli levelek és a katolikus levelek esetében több iratra vonatkozóan is felmerül a pszeudepigráfia kérdése, amely nemcsak a szerzőség, hanem a keletkezési időpont tekintetében is bonyodalmakhoz vezet. A páli iratok teljessége tehát nem szorítható be az – amúgy esetükben kívánatosan szűk – 50-es, 60-as évek intervallumába.

³⁷⁹ Az evangélium tekintetében a 30-as és a 60–90-es évek, az ApCsel esetében a 30–60-as és a 70–90-es évek közötti hiátusra gondolunk.

hogy az egyéb kanonikus újszövetségi iratokban a reflexiójelleg jóval meghaladja a drámai rekonstrukció szándékát, míg az említett csoportban ennek ellenkezője tapasztalható, ami kedvez az elsődleges megnyilvánulásoknak.

Egy műfaji jellegű disztinkcióra vonatkozó megjegyzést is fontos tenni, miszerint csak az elsődleges elbeszéléseket tekinti e tanulmány a tárgyának, a többszintes narratívákat³⁸⁰ nem, mert azok esetében olyan terebélyes elágazási rendszer észlelhető, amely elemezhetetlenül sok változót vonultat föl.

A fent felvázolt halmazok egyes tagjai tekintetében továbbá a következő szelekciós szempontok érvényesültek. Csak emberi entitások kerültek vizsgálatra, szemben a vonatkozó szakaszokban előforduló szellemi lényekkel, például angyalokkal.

A következő lépés kiindulópontja az a megállapítás, miszerint az Újszövetség történeti könyveinek emberi szereplői két nagy kategóriába sorolhatók: egyrészt a gyűjtőnéven említettek, tudniillik valamely csoporthoz tartozók, másrészt a beazonosítható személyek körébe. Ez utóbbi esetben az illető neve vagy konkrét helyzetben történő megnyilvánulása, illetve egy jól meghatározható, hozzá köthető esemény nyújt segítséget.

Jelen vizsgálat az egyesével meghatározható személyek körét részesíti előnyben azon törvényszerűség alapján, miszerint egy egyén fellépése lélektanilag egészen más kategóriába tartozik, mint egy kollektív megnyilvánulás, amelyet leginkább az egyénre lebontani lehetetlen csoportszellem mozgat. Emellett a kollektíva véleményétől a csoport egy-egy tagjának véleménye eltérhet, tehát az egyének álláspontjára nem lehet kétséget kizáróan következtetni csupán egy csoporthoz való tartozásukból. Másfelől viszont megfelelő óvatossággal tudatában kell lennünk jelen korunk mindent individualizálni akaró hajlamának, szemben az ókorban jellemzőbb kollektív gondolkodásmóddal.

Jóllehet egyes személyek vizsgálata és besorolása ezen alfejezet témája, néhány esetben indokolt kivételt tenni. Bizonyos párok ugyanis közösen nyilatkoznak a vizsgált bibliai szakaszokban, amivel mégsem egy nagyobb csoport véleményének adnak hangot, hanem saját magánvéleményüket fogalmazzák meg.³⁸¹

³⁸⁰ Ilyenek pl. a példázatok, ahol a színek elkülönülnek egymástól, és a valós idejű történés – tudniillik az elsődleges dráma – meg-megszakad közbevetések vagy épp a kerettörténet miatt.

³⁸¹ Konkrétan Akviláról és Priscilláról mint házaspárról (ApCsel 18), illetve az emmausi tanítványokról (Lk 24) van szó. Az utóbbi két személy vélhetően nem házaspár, hanem egybehangzó véleményt kinyilvánító, sok egyéb tekintetben azonos sorsban osztozó két ember alkalmi társulása. Esetükben még az is kivételes, hogy egyikük megnevezett, de tkp. kettőjük nevében nyilatkozik.

3.4.1. Individuumok beazonosítása a vizsgált corpusban

A fentebb vázolt hat kategóriába illesztve az alábbiak szerint alakul a nevezett corpusban a személyek számbeli összetétele, egyelőre függetlenül egyéb szempontoktól – pusztán legalább említés szintjén.

Összesen 163 személy azonosítható be a jelzett paraméterek szerint. Közülük 110 fő található, akik egyáltalán nem mondhatók kereszténynek, tehát vagy zsidó vagy pogány vagy a kettő közös halmazából való. Ez a szám az összesnek 67,5%-át teszi ki, azaz körülbelül a kétharmadát. Ebből következik, hogy keresztény érintettségű személy 53 szerepel, ezzel mindössze 32,5%-át, azaz nagyjából egyharmadát adva a teljes létszámnak.

Részletesebb bontásban a judaizmus kategóriájába az összlétszám 45%-a tartozik, tehát csaknem fele, a pogányok pedig 21%-ot tesznek ki. A diaszpórazsidóság, illetve a prozeliták halmaza elenyésző: 2%. E sorrendben – szimmetriára törekedve – visszafelé haladva, az utóbbi kategóriából kereszténnyé lettek 7%-ot adnak, a pogánykeresztények száma alig több, mindössze 9%. Sokkal nagyobb arányban vannak jelen azonban a zsidókeresztények: 16%-ban. Ez az úgymond nagyobb arány viszont csak az átfogó keresztény halmazon belül érvényes, mert az egészre vetítve jóval elmarad a judaista zsidók – és a pogányok – reprezentáltságától. Emellett azonban az is jól látszik a számarányokból, hogy a keresztény mozgalom – reprezentáltságukhoz mérten – hozzávetőlegesen egyenlő arányban merített tagokat a judaizmus, illetve a pogányok kötelékéből. Ugyanezen szempont alapján viszont a diaszpórazsidóság, valamint a prozeliták köréből jóval nagyobb arányban szerzett tagokat. A történeti könyvekben való individuális reprezentáltság alapján tehát arra a következtetésre juthatunk, hogy az utóbb nevezett (kettős) kategóriába tartozók nyitottabbnak mutatkoztak a keresztények tanaira, így hitrendszerük irányába fogékonyabbnak bizonyultak.

3.4.2. A szereplők besorolása és elemzése dramaturgiai paraméterek alapján

Az elemzés egy következő szintjeként két további paraméterpár, valamint azok kombinációja adhatók hozzá, amelyek egyúttal egyfajta dramaturgiai hálót

eredményeznek. Az egyik ilyen a *megnevezettség*, illetve *anonimitás* párosa, a másik pedig az *aktivitás*, illetve *passzivitás* pólusai.³⁸²

Megnevezett – értelemszerűen – az a szereplő, akit az evangélista tulajdonnévvel jegyez; anonimek pedig mindazok a szereplők, akik nevét nem fedi fel a Biblia, ugyanakkor valami más által beazonosítható, létező karakterek. Korábbi fejezetünkben szó esett arról, hogy a név részét képezi az identitás komplex valóságának. Ennek alapján logikus azt feltételeznünk, hogy jelentősége van az adott szereplők névvel illetésének, mert az általuk képviselt véleményt, megnyilvánulást a szerző szükségesnek látta konkrét identitáshoz kötni, kvázi aláírással ellátni.

Aktív szereplőnek tekintett az, aki mond vagy cselekszik valamit, bármiféle interakciót kezdeményez vagy ilyenbe belekeveredik, egyszóval jelen van az elbeszélés színén, és a történet alakulásához hozzájárul. Ezzel szemben passzív szereplő az, akiről említést tesznek ugyan, de személyesen nem bukkan föl a színén, következésképp nem viszi előre a történéseket.³⁸³ Lényeges különbséget tenni az aktív és passzív szereplők között, mivel az aktív szereplők, akár szóval, akár tettel, véleményt közvetítenek, ezzel árulkodva hovatartozásukról és álláspontjukról, amely által hozzájárulnak az identitásukról alkotott kép kirajzolódásához.

Ilyenképpen négy kategória adódik a párok kombinációiból: megnevezett, de passzív;³⁸⁴ megnevezett és aktív;³⁸⁵ névtelen, de aktív;³⁸⁶ névtelen és passzív.³⁸⁷ Amint a megnevezettségnek és az aktivitásnak jelentőséget tulajdonítottunk, úgy a kategória-

³⁸² Két megjegyzés. Egyrészt, fontos – ámbár evidens – kitétel itt, hogy csak fizikailag élő személyeket veszünk számításba, ugyanis olykor megjelennek a színén megnevezett, valós személyek, akik hitvallásilag élőknek is mondhatók, ugyanakkor fizikai értelemben már elhunyt történeti szereplők. Konkrét példa Mózes és Illés a megdicsőülés hegyi történetben. Másrészt, a lehető legnagyobb pontosság kedvéért tisztázni kell, hogy a kutatás nem számol azokkal a személyekkel sem, akik a történések idején élő, emberi entitások ugyan, de csak indirekt módon azonosíthatók, és a drámai cselekményhez nem egyidejűleg kötődnek. Tipikusan ide sorolható a szikáriusokat felbujtó egyiptomi lázadásvezető (ApCsel 21,38).

³⁸³ Két köztes, illetve speciális kategória említése kívánkozik ide. Felfedezhető azon egynéhány szereplő köre, akik megjelennek ugyan a színén, sőt, a kritériumok szerint aktív módon megszólalnak vagy cselekszenek is, mégsem mondhatók kezdeményezőnek a történet kibontakozását tekintve. (Példaként említhető az ötezer megvendéglésekor elemóziáját felajánló gyermek, vagy a zsinagógai szolga, aki Jézustól átveszi a neki nyújtott tekercest [Lk 4]). Második köztes kategória az aktív és a passzív között azoké, akik csupán a rajtuk véghez vitt csodatett következtében, nem saját kezdeményezés nyomán cselekszenek, ezért ezek inkább csak *re-aktívnak* tekinthetők. (Ilyen tett pl., amikor a meggyógyított beteg feláll, elindul, dicsőíti Istent stb.)

³⁸⁴ Pl. Heródes Fülöp, joppéi Simon Tímár, Blásztusz, I. Heródes Agrippa kamarása.

³⁸⁵ A legtöbb példát ide lehet sorolni. Pl. Péter, Pál.

³⁸⁶ Pl. a kánaáni asszony, a százados Krisztus keresztyénél, a betsaidai vak.

³⁸⁷ Pl. a kánaáni asszony lánya, a római százados szolgálja/fia.

kombinációkban is felfedezni vélünk színteződést. Így, a legjelentősegteljesebb kategóriának a megnevezettek és egyben aktívak csoportját tekintjük, míg a legkevésbé fajsúlyosnak a névtelen és egyúttal passzív szereplők körét. Ez a differenciálódás az egyes vallási-etnikai kategóriákra vetítve nyeri majd el teljes jelentőségét.

A fent felvázolt kritériumokat figyelembe véve összesen 163 személyt sikerült beazonosítanunk a vonatkozó szentírási szakaszban, abszolút számokban az alábbiak szerint.

6. ábra: Létszámbeli megoszlás a kategóriák szerint

Kategóriák	Fő
Aktív	107
Passzív	56
Megnevezett	112
Névtelen	51
Judaista	73
Diaszpóra-zsidó / Prozelita	3
Pogány: hellén, római, samáriai	34
Zsidókeresztény	27
Diaszp/proz-keresztény	11
Pogánykeresztény	15

Az abszolút számok mellett beszédes az arányokra mutató összesítés is, különösen az első két kategóriapár szimultán áttekintése, amiből jól látható, hogy nagyságrendileg azonos az aktívak (69%), illetve a megnevezettek (66%) aránya, csakúgy, mint a passzív (31%), illetve az anonim (34%) szereplők aránya.

7. ábra: Az aktív-passzív, illetve megnevezett-anonim kategóriák szimultán százalékos áttekintése



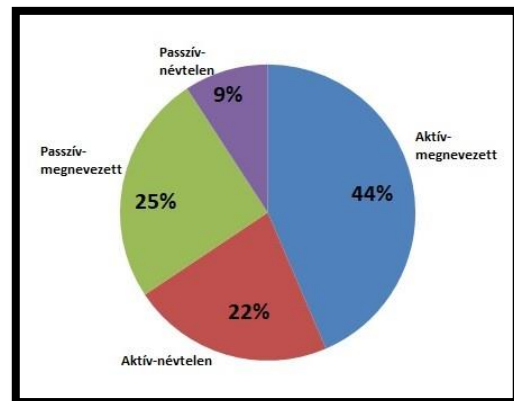
Hangsúlyozni szükséges azonban, hogy a két százalékpár nem egymás mellett, hanem egyidejűleg, párhuzamosan jellemzi ugyanazon szereplőtábor. A két diagram képi megjelenésének nagy fokú hasonlósága ugyanis könnyen félreértést sugallhat, miszerint az egymáshoz közeli számértékek a képviselt halmazok tekintetében is átfedést jeleznek. Inkább csak egy érdekes egybeesés megfigyeléséről lehet szó, semmint komoly következtetésre alapot adó törvényszerűségről.

A párhuzamos vizsgálati módszer mellett sokkal célravezetőbb e két, szóban forgó kategóriapár metszetét elemezni – abszolút számokban, illetve százalékos megoszlás szerint is. Ez rámutat, hogy hetvenegy (44%) névvel bíró és aktívan megnyilvánuló, negyvenegy (25%) névvel bíró, ámde passzív, harminchat (22%) anonim, viszont aktív, valamint tizenöt (9%) névtelen és passzív személy viszi előre a történések folyamatát. Eredményünk szerint a megnevezett aktív szereplők vannak legnagyobb arányban reprezentálva, a névtelen passzív egyéneké pedig kifejezetten alul reprezentált, ami azt mutatja, hogy a történeti rekonstrukció az előbbieket megnyilatkozásaikra épít leginkább. Ez megerősíti a korábban mondottakat, miszerint a megnevezettség jelentős súllyal nyom a latba, még a passzív szereplők esetében is.

8. ábra: Aktivitás és megnevezettség metszete

	Megnevezett	Névtelen
Aktív	71 fő	36 fő
Passzív	41 fő	15 fő

9. ábra: Aktivitás és megnevezettség metszetének százalékos megoszlása



Megerősítik a táblázat adatai – az előzőekkel összevetve –, hogy a megnevezettség, illetve az aktivitás között különösebb összefüggés vagy arányosság nem áll fenn. Két megfigyelést azonban tehetünk. Egyrészt, az ellentétes „előjelű” jellemzők metszeteinek összege megközelítőleg egyenlő az azonos „előjelű” jellemzők metszeteinek összegével (ti. aktív-névtelen + passzív-megnevezett = aktív-megnevezett

+ passzív-névtelen). Másrészt, ezen belül a *passzív-megnevezettek*, illetve az *aktív-névtelenek* aránya csaknem azonos. Ez – megint csak az előző párhuzam fényében – arra utal, hogy az aktivitás tényezője némileg dominánsabb, mint a megnevezettségé, mivel a kettő metszetében kiegyenlítődik az egymástól független, vizsgálatukban mutatkozó aránytalanság.

Az aktivitás kérdése tehát elsődlegesebb szempontnak tekintendő, mint a megnevezettségé, ugyanis az viszi érdemben előre a cselekményt, szemben a név – bármily pontos – pusztá említésével. Sőt, sok esetben egy személyt a cselekedete sokkal inkább meghatároz és könnyebben beazonosíthatóvá tesz, mint a neve, hiszen a név nem törvényszerűen árulkodik jellemről és viszonyulásról, míg a cselekedet egyértelműen igen. Mindazonáltal fenntartjuk, hogy a megnevezettek eleve jelentősen nagyobb arányú reprezentáltsága alapvető marad így is, tehát az aktivitás, imént megfogalmazott elsődlegessége nem abszolút, hanem relatív, a jelen lépésben vizsgált aránypárokat tekintve.

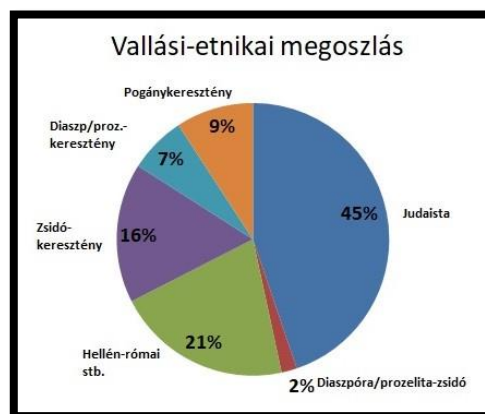
Ezek rendszerbe foglalása és megfogalmazása értekezésünk szempontjából azért lényeges, mert egyrészt az identitást meghatározó elemek közül a megnevezettségnek a jelentőségét alátámasztja, másrészt pedig világossá válik, hogy a kereszténység első századi kialakulása idején mely csoportok, illetve kategóriák véleményformáló dominanciája volt jellemző.

A fenti dramaturgiai tényezők kutatási mezőjét adó, egy korábbi ábrában már felvázolt vallási-etnikai háló számszerűsített változatát az alábbi két diagram mutatja abszolút számokban, valamint százalékos megoszlás szerint. Ezekből nyilvánvaló, hogy a beazonosítható szereplőknek csaknem a fele palesztinai zsidó, s közel negyede pogány. A különböző háttérű keresztények csak együttvéve múlják fölül számban az utóbbi kategóriát, de még így sem közelítik meg az előbbieket körét.

10. ábra: Vallási-etnikai megoszlás

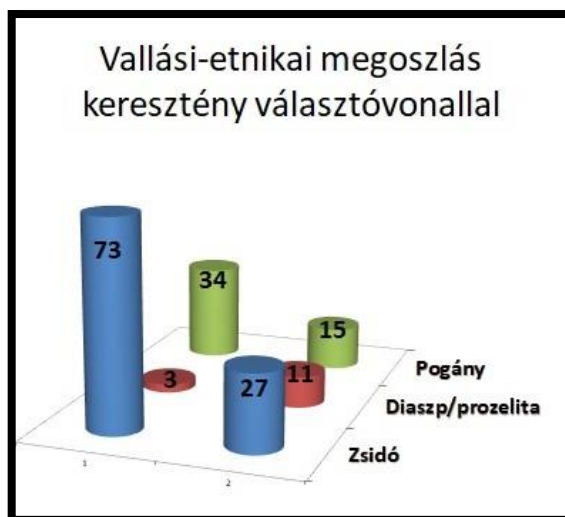


11. ábra: Vallási-etnikai megoszlás százalékosan



A hat nevezett kategória, mint az már korábban kifejtésre került, voltaképpen három kategória – az itt demarkációs vonalként szolgáló kereszténység általi – kettéosztásából jött létre, amit az alábbi ábra szemléltet, amelyen a 2. sorszámú egység mutatja a kereszténységgel áthatott szegmensét az adott csoportoknak. A rögzített történelmi időszakban tehát az összes szereplőnek csak alig több mint negyede Krisztus-követő, szemben a közömbösök vagy éppen Krisztus-üldözők közel háromnegyednyi tömegével.

12. ábra: Vallási-etnikai megoszlás a kereszténység választóvonalá mentén

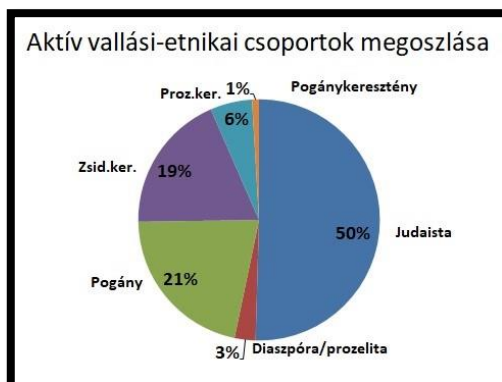


Még tovább szűkítve a látószöveget, a legmértvadóbb szempont, tudniillik az aktivitás felől – tehát megnevezettségétől függetlenül –, a következő két ábrán látható tagozódás rajzolódik ki.

13. ábra: Vallási-etnikai megoszlás aktivitás szerint



14. ábra: Aktív vallási-etnikai csoportok százalékos megoszlása



Legtöbbet a 11. és a 14. ábra összevetéséből olvashatunk ki. Eszerint a drámai színeken való részvételi arányukkal azonos mértékű aktivitást mutatnak a pogányok, a zsidókeresztények és a diaszpórazsidókból lett keresztények. A pogánykeresztények létszámukhoz képest jóval mérsékeltebben aktív szereplők. A palesztinai zsidók viszont éppen ellenkezőleg, fajlagosan – a létszámarányukat is meghaladó módon – a legaktívabbak.

3.4.3. Az elemzés hozadéka

Következtetés gyanánt abból indulhatunk ki, hogy a megörökített dráma megtörténtének idején még nyilvánvalóan judaista dominancia volt jellemző, míg a dráma végső irodalmi formába öntésének időszakában pedig már – az Újszövetségi Szentírás egyéb irataiból és kortárs tanúk által igazolható módon – a kereszténység dinamikája következtében a pogányság irányába mozdul el a hangsúly. Ez a változás mégsem érzékelhető a dráma, írásban rögzített verziójában, azaz nem azt mutatta a vizsgálatunk, hogy egyre inkább a pogány származású keresztények kapnának szót a zsidó háttérűek kárára, hanem éppen ellenkezőleg: a palesztinai zsidók fajlagosan – a létszámarányukat is meghaladó módon – a legaktívabbnak vannak ábrázolva a színen.

Érdekes tehát megfigyelnünk, hogy bizonyos történelmi aktualitások³⁸⁸ nyomot hagytak a leíratás folyamán, miközben a vallási-etnikai paletta egyértelmű változása

³⁸⁸ Pl. a templom lerombolásának tragikus elemei megelevenednek Jézus eszkatológiai beszédeiben, valamint a szadduceusok lényegesen kisebb súllyal szerepelnek, mint a farizeusok.

mégsem lett hatással a történetírásra. Ennek háttérében szerkesztési szándékolttságot feltételezhetünk, amely minden bizonnyal egyensúlyra törekvő megfontolásból ügyelt arra, hogy a kereszténység judaista alapjai ne erodálódjanak.

3.5. Összegzés, átvezetés

Jelen főpontunkban áttekintettük azt a palettát, amely a kor vallási, illetve etnikai szempontjai alapján rajzolódik ki. Megállapítottuk, hogy melyik kategória (amelyeket halmazokkal ábrázoltunk) hogyan, milyen úton alakult ki. Ennek értelmében nyomon követtük a választott nép sorsának stációit, kezdve izoláltságra törekvő állapotától a környező egyéb népeknek az asszír-babiloni fogságokban kicsúcsosodó invázióján át a fogság után kialakuló judaizmusig, amelynek közegébe érkezett a keresztény mozgalom, végül hat alapvető vallási-etnikai kategóriát eredményezve.

Mindez a zsidókeresztények identitását tekintve azért bizonyul relevánsnak, mert a felvázolt rendszerben el tudtuk helyezni a zsidókeresztények csoportját, meg tudtuk fogalmazni létrejöttük körülményeit, végül pedig láttuk reprezentáltságuk arányát az Újszövetség történeti könyveiben.

4. A judaizmus és a kereszténység szétválásának szempontjai

Az első század legnagyobb horderejű változásának a Krisztus-mozgalom térhódítása és annak következményei tekinthetők. Jelen főpontunkat annak szenteljük, hogy áttekintjük azokat a főbb szempontokat, amelyek a kereszténység a judaizmusról való leválásának a folyamatát övezik.

Amikor a zsidókeresztények identitásával kapcsolatos körülményeket kutatjuk, akkor elengedhetetlen kitérni arra, hogy a megnevezésük két tagját adó „zsidó” és „keresztény” komponens miként vált szét két külön entitássá. Annál is inkább, mert terminusunk még a kettőt összekapcsolva hordozza, tehát beszédes számunkra az elválás mikéntje, mint ami az identitásformálódás koordinátáit is nagy valószínűséggel magában foglalja.

4.1. Közös tő és gyökérezet mint kiindulási pont

A Krisztus-mozgalom nem valamiféle vallási vákuumban vagy eszmeileg légüres térben született meg. Meggyökerezésének és térnyerésének folyamatát vizsgálva nem lehet figyelmen kívül hagyni azokat az irányzatokat, amelyekkel óhatatlanul kapcsolatba került, illetve amelyek törvényszerűen hatással voltak rá. Ilyenek a görög-római pantheon, a római császárkultusz, a misztériumvallások, a filozófiák és maga a judaizmus.³⁸⁹ Utóbbit azért szükséges kiemelten kezelnünk, mert az említettek közül a legtöbb eredetpontot ez tartalmazza a keresztény mozgalmat tekintve, ugyanis mind földrajzilag, mind etnikailag, mind kulturálisan, mind pedig vallásilag tehát teljes mértékben a kereszténység bölcsőjének vagy – árnyaltabban fogalmazva – fészkeének tekintendő. A két említett szókép közül az utóbbi azért kifejezőbb, mert magában foglalja azt a lényeges komponenst is, hogy már a megszületéshez vezető kialakulási folyamat is annak a közegnek az ölelésében történt, míg előbbi a már megszületett új élet biztonságos elhelyezését szolgáló objektumra utal csupán. A keresztény mozgalom esetében pedig nyilvánvaló, hogy annak embrionális állapotától fogva a judaizmus volt a létközege, térben és időben egyaránt, tehát mind földrajzi, mind történelmi értelemben. A Jézus-

³⁸⁹ TENNEY, 83. o.

mozgalom oka és eredője, maga a názáreti Jézus, egyértelműen zsidó családba született, ott nevelkedett és annak hagyományait követte. Ennek a megállapításnak a következő három szentírási evidenciája lelhető fel:

1. Jézus anyjának völegénye, József „igaz ember volt” (Mt 1,19). E locus görög szóhasználata (dikaios) igen jellemző e tekintetben, ugyanis mögötte a héber „caddik” terminus valószínűsíthető, tehát Máté evangélista Józsefet ebben a hithű, törvénykövető státusban ábrázolja.

2. Jézust nyolcnapos korában körülmetélték, amikor a hivatalos névadása is megtörtént (vö. Lk 2,21a). Ábrahám óta a zsidóságban a legtipikusabb integrációs szövetségi jelkép a körülmetélés cselekménye, ilyenképpen Jézust egyértelműen ennek alapján nevezték a szülei.

3. A judaizmus ünnepeit Jézus a tanítványjaival együtt rendszerint megtartotta, megülte, mivel számos esetben szerepel ebben az összefüggésben órá vonatkozóan, hogy az adott ünnepek közeledtével „felment Jeruzsálembe” (vö. Jn 2,13; 5,1; 7,10). Életét, életmódját és szolgálatát tehát kétségtelenül ebben a közegben folytatta, azaz „számos ponton kapcsolódott kora zsidó vallási irányzataihoz”.³⁹⁰

Sőt, a Jézus előfutáraként (vö. Lk 3,15–16) számontartott Keresztelő János is a judaizmus kötelékében értelmezendő. Erre utal egyrészt a fellépő orákulumának bázisát adó ézsaiási idézet (Ézs 40,3–5), pontosabban annak applikációja: „Kialtó szava hangzik a pusztában: Készítsétek az Úr útját, egyengessétek ösvényeit.” (Lk 3,4–6) Másfelől pedig az az immáron elfogadottnak tekintett tény erősíti ezt meg, hogy a Keresztelő az esszénus közösség tagjaként lépett színre,³⁹¹ akik pedig a judaizmus stabil oszlopát alkotó farizeizmus egyik sajátos szárnyaként ismeretesek.³⁹²

Kétségtelenül tényként fogható fel, hogy Jézus, Mária és az egyház első alapítói mindannyian Izrael népéből származtak.³⁹³ Másként fogalmazva – nemcsak az eredetet, hanem a célt és motivációt is belefoglalva –, a „Jézus-mozgalom a zsidóságon belüli megújulási mozgalmak egyike. Nem szekta, hanem a zsidóságon belüli kultikus megújulási mozgalom, melyben kezdettől viaskodnak az egyházi és a szektás jellegű tendenciák.”³⁹⁴ Véleményem szerint az „egyházi jellegű tendenciákat” a

³⁹⁰ CSEPREGI 2016, 288. o.

³⁹¹ ROBERTSON 1923, 29. o.; vö. még FRANCE 2007, 100. o.

³⁹² SALDARINI 1988, 98. és 124. o.; és Robertson 1923, 29. o.

³⁹³ LAPIDE–LUZ 1994, 12. o.

³⁹⁴ BÖGRE–KAMARÁS 2013, 54. o.

kereszténységnek már a kezdeteitől datálni anakronisztikus műveletnek tekinthető, mert az egyháziassá válás az első században még kevésbé volt jellemző rájuk. Ahol a kereszténységgel kapcsolatban egyházzól olvasunk, az leginkább teológiai értelemben veendő. Goppelt úgy fogalmaz e kérdésben: „...Jézus a legkisebb kísérletet sem teszi munkássága során arra, hogy egy ... heairesis-t vagy elkülönített gyülekezetet gyűjtsön. Mindenkit hív megtérésre, és Isten eljövendő üdvéhez mindenkinek átnyújtja a meghívást. De az utakra nem vezet csoportalakulatot; nem is gondol a farizeusokhoz és az esszénusokhoz hasonlóan üdvtörténetileg a megígért maradék elkülönítésére.”³⁹⁵ Jézus tehát – földi életének bármely paraméterét tekintjük is – zsidó volt, ugyanakkor a ténszerűség kedvéért hozzá kell tenni, hogy mindeközben átlépte „kora zsidó hitvilágának a határait”³⁹⁶ – jegyzi meg Csepregi, utalva arra az új irányvonalra, amelyet Jézus hozott létre és képviselt.

Nagy általánosságban azt lehet mondani, hogy a palesztinai judaizmus szolgáltatta a legfontosabb háttérrel Jézus szolgálatához, illetve az evangéliumokhoz, ugyanígy a görög nyelvű diaszpóra judaizmusa a legfontosabb háttér Pál szolgálatához, a leveleihez és az Apostolok cselekedeteihez.³⁹⁷ Az erről szóló források tehát mind egybecsengenek, hiszen az Újszövetségi Szentírás ezt félreérthetetlenül nyilvánvalóvá teszi, nem adva okot és alapot ellenkező vélekedéseknek. Következésképp vitán felül áll, hogy a Krisztus-mozgalom a judaizmus háttére nélkül értelmezhetetlen.

Jóllehet jelen fejezet – a címében foglaltaknak megfelelően – a két említett csoport szétválásának, elkülönülésének motivációit és tényezőit hivatott feltérképezni, ugyanakkor nem hiábavaló, sőt, ellenkezőleg: szükséges a közös eredők vizsgálata is, amire már a fenti bevezető egység tartalma is utalt. Ugyanis, ha a judaizmusra és a kereszténységre nézve a szétválás ténye megállapítható, akkor már pusztán logikailag is adódik, hogy megelőzőleg valamiféle egységben voltak egymással. Ennek mértéke azonban további kérdések tárgya marad, hiszen tudvalevő, hogy teljes azonosságról esetükben nem beszélhetünk, mivel kezdettől fogva észlelhetők megkülönböztető jegyek mind a Keresztelő János-i, mind a jézusi mozgalomban, ugyanakkor az azonos tőről és gyökerekről feltétlenül tudomást kell vennünk.

³⁹⁵ GOPPELT I. 1992, 202. o.

³⁹⁶ CSEPREGI 2016, 288. o.

³⁹⁷ FERGUSON 1999, 338. o.

4.2. A kereszténység és a judaizmus kapcsolódási pontjai

A judaizmus és a kereszténység fentebb általánosságban megfogalmazott közös platformjára vonatkozó alapállítást a következőkben tételesebben is kifejtjük annak igazolására, hogy sokrétű kapcsolat állt fönt közöttük. A tér és idő koordináta-rendszerének két alapvető tengelye mellett egyéb árnyaló szempontok is megfogalmazhatók. Az előbbieket történelmi és teológiai evidenciaként léteznek, tehát a palesztinai eredet, valamint az első század dereka vitathatatlan paraméterek a kereszténység kialakulását illetően. Sokféle módon megfogalmazott és korántsem vitatott tény tehát, hogy a kereszténység a judaizmus kötelékében született. „Nem szabad szem elől téveszteni, hogy sem Jézus, sem az ősgyülekezet nem lépett ki a zsidóság keretei közül” – írja Galsi.³⁹⁸ „Amikor tehát az ősgyülekezet »tagjairól« beszélünk, azt nem úgy kell értenünk, mintha a megtérők egy másik vallásba tértek volna át.”³⁹⁹ Nyilvánvaló, hogy „az első keresztények zsidók voltak. Természetesnek tartották, hogy a Messiás eljövedele Isten korábbi kinyilatkoztatásainak folytatása, és nem jelentheti a végét sem az Ábrahámmal kötött régi szövetségnek, sem a törvénynek. Ha történt valami új, azt ugyanaz az Isten tette, aki a világ teremtője, a történelem ura, a patriarchák Istene”⁴⁰⁰ – foglalja össze Chadwick. A második templomi judaizmus első századra kialakult állapotára a pluralizmus volt jellemző, ami minden probléma nélkül lehetőséget kínált arra, hogy „a zsidókereszténység is egy csoport legyen a többi között, s ne kelljen kiválnia a zsidóság törzséből”.⁴⁰¹ Ennek szellemében valósulhatott meg, hogy a Jézus-hívők közösségére nem egy új vallásként tekintettek (sem ők önmagukra), hanem inkább egy másik útként (hodos), mivel a Jézus nevére való megkeresztelkedést és az úrvacsorát „a korabeli zsidóság nem tartotta a templomból való kizáró oknak, hiszen az új közösség a mózesi törvényeket hiánytalanul megtartotta”.⁴⁰² Egyértelmű tehát, hogy – amint az már több ízben is megállapításra került – a Jézus-mozgalom kezdetben gond nélkül megfér a judaizmus rendszerében.

Itt, a kapcsolódási pontokról szólva kell megemlíteni, hogy ilyenképpen a názáreti Jézus egyáltalán nemcsak válaszfal a keresztények és a zsidók között, hanem sokkal

³⁹⁸ GALSI 2009, 88. o.

³⁹⁹ Uo., 93. o.

⁴⁰⁰ CHADWICK 2003, 7. o.

⁴⁰¹ BOSCH 2005, 37. o.

⁴⁰² TATAI 2010, 192. o.

inkább híd.⁴⁰³ Úgy értelmezhetjük az iménti kijelentést, hogy még ha végső soron a Jézus-mozgalomból kinövő kereszténység és kifejlődő hitvallása, valamint teológiai rendszere kölcsönösen nem elfogadható álláspontokat eredményezett is, a kezdeti kiindulópont, Jézus személye maga szinkronikusan közös nevezőnek tekinthető.

Az evangéliumok revelatív tartalma mellett az Újszövetségi Szentírás szintén kiemelkedő jelentőségű és hatású szerzője Pál. Campbell szerint az őáltala tárgyalt fő témák között sehol sem találkozunk a kereszténység és a judaizmus között felállított éles kontraszttal. Az apostol nem gondolkodik helyettesítő szövetségben, hanem inkább a dinamikus transzformáció elvét támogatja. Ennek értelmében Krisztus a törvény végcélja, nem pedig bevezetője, mivel mindkét szövetség Ábrahám személyéhez vezethető vissza.⁴⁰⁴ Ez a megállapítás véleményem szerint egyoldalúan láttatja a páli teológiát, hiszen legalább ilyen mértékben hangsúlyozza Pál az „új szövetség” tételét is (vö. pl. 1Kor 11,25; 2Kor 3,6). Az apostol megállapításainak palettájáról azonban jelen alpontunk gondolatmenetébe beilleszthető a Campbell által kiragadott elem. Hasonlóan Campbell kontrasztokra vonatkozó iménti véleményéhez, Theissen úgy nyilatkozik, hogy a zsidóság és az őskereszténység közötti „különbözőségek kevésbé érintik a mélyrétegeket, és inkább a felszínen, a kifejezési formák terén érvényesülnek”.⁴⁰⁵ Teljességében ezt az állítást sem tudom osztani, mivel meglátásom szerint éppen a legmélyebb réteg, azaz a szoteriológiai a legérintettebb (vö. Zsid 8–10), de a judaizmus és a kereszténység kapcsolódási pontjairól szólva az alapkoncepciónak, mint véleménynek, hasznát tudjuk venni.

Az előző bekezdésben foglaltak is mutatják, hogy a képlet meglehetősen összetett, mivel mindez (ti. a kereszténység és a judaizmus elválása) inhomogén közegben – a görög-római világban –, kulturális átalakulások közepette ment végbe.⁴⁰⁶ Vélhetően ebből következik, hogy kapcsolatuk is komplexnek látszik, amint Lieu is állítja: „A zsidó és keresztény csoportok – azaz a judaizmus és a kereszténység – közötti kapcsolat a Római Birodalmon belül komplex, ellentmondásos és instabil volt.”⁴⁰⁷ Ezen állítás fényében úgy tűnik, hogy lehetetlen vállalkozás körbejárni e szempont alapján a

⁴⁰³ LAPIDE–Luz 1994, 13. o.

⁴⁰⁴ CAMPBELL 1984, 55. o.

⁴⁰⁵ THEISSEN 2001, 35. o.

⁴⁰⁶ LIEU–North–Rajak 1992, 4. o.

⁴⁰⁷ LIEU 1992, 94. o.

kérdéskört, mégis mellőzhetetlen feladat, amikor az identitáselemeit mindkét csoportból nyerő zsidókereszténység identitásformálódási körülményeit vizsgáljuk.

Ebbe a komplexitásba természetesen az is beletartozik, hogy nem kizárólag az ellenségeskedés gondolatköre jellemezte a kapcsolatukat, hanem a hidakat, kapcsolódási pontokat is számításba kell venni, hiszen „nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy nem idegenekként találkozott egymással a judaizmus és a kereszténység, hanem visszavonhatatlanul össze voltak kapcsolódva”,⁴⁰⁸ tehát fejlődésük, sorsuk alakulása sokáig egymásban gyökerezett, így ez alapján a hatások-ellenhatások rendszere is kölcsönösen mutatkozott meg náluk. Tudvalevő tehát, hogy az ősegyház nem légüres térben született. Ezért építhetünk a korabeli palesztinai zsidósággal kapcsolatos ismereteinkre, amikor az ősgyülekezetre vonatkozó támpontokat keresünk.⁴⁰⁹ Jól példázza ezt Josephus szóhasználata, aki például „a korabeli keresztényekről mint törzsről (*phylon*) beszél, amely a zsidó népnek az első század végén a Szentföldön még mindig létező, önálló szegmense”.⁴¹⁰ Barnett úgy nyilatkozik, hogy Josephus szavahihetősége több ponton megkérdőjelezhető, ám a szóban forgó helyen autentikusnak tűnik⁴¹¹ – ezzel megerősíti annak tartalmát, amire így még nagyobb biztonsággal építhetünk. Az eredeti josephusi szövegegységben⁴¹² szereplő – már említett görög kifejezés – *to phylon*, angol fordításban⁴¹³ „tribe”-ként, magyar fordításban⁴¹⁴ pedig „felekezetként” jelenik meg. Előbbi modern fordítás a törzsi értelmet erősíti, ami egyértelműen az Ószövetség terminológiájára utal, utóbbi pedig a maga anakronisztikusnak ható ekkleziológiai kifejezésével az integráltságot látszik sugallni. Josephus írásainak több pontján használja a *phylé* kifejezést, amely esetek mindegyikében Izrael ószövetségi értelemben vett törzseire utal. Így önéletrajzában büszkén jegyzi meg, hogy papi törzsből származik.⁴¹⁵ Hasonlóképpen szól Kánaán

⁴⁰⁸ LIEU 1992, 87. o.

⁴⁰⁹ GALSI 2009, 88. o.

⁴¹⁰ VERMES 2013, 121. o.

⁴¹¹ BARNETT 2005, 28. o.

⁴¹² Josephus Flavius: *Antiquitates Judaicae*. (B. Niese, szerk.) 18. könyv, 3. fej. (64).

[<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=J.+AJ+18.64&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0145>] (letöltés: 2018. november 18.).

⁴¹³ WHISTON 1987, 480. o.

⁴¹⁴ Josephus Flavius: *A zsidók története*, 503. o.

⁴¹⁵ Josephus Flavius: *Josephi vita*. (B. Niese, szerk.) 1. fej. (2).

[<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3a1999.01.0149>] (letöltés: 2018. november 18.).

földjének törzsi felosztásáról,⁴¹⁶ az északi országrész deportálásáról⁴¹⁷ és Izrael törzseinek 2/10 arányú szétszakadásáról is említést tesz.⁴¹⁸ Mértékadó teológiai szövegekben a nép politikai értelemben vett alosztályaként jegyzett elsősorban a jelentése.⁴¹⁹ Ezek a források azt is megállapítják, hogy a LXX-ban Izrael törzsi rendszerének kötött kifejezésévé lesz a *phylé*.⁴²⁰ A terminus szentírási és josephusi alkalmazása tehát egybevág, az ószövetségi Izrael integritására, összetartozására helyezve a hangsúlyt. Mindezek fényében az a legfigyelemreméltóbb, hogy míg az imént a „hé *phylé*” szó jelentéstartalmát fejtegettük mind Josephusnál, mind a Szentírás görög szövegében, addig Josephus ennek egy derivátumát (*to phylon*) használja az eredetileg főtémank szempontjából látótérbe került szövegrészben, a keresztényekkel összefüggésben. A két kifejezés etimológiailag és morfológiailag egyértelműen rokon ugyan, ilyenformán nagyarányú szinonimitást mutatva, mégsem tartható teljes mértékben azonosnak a kettő. A kifejezéspár josephusi előfordulásait tekintve megállapítható, hogy a *phylon* nála hapaxnak minősül, amikor a keresztényekről szól, minden egyéb esetben a *phylét* használja. Ebből arra következtethetünk, hogy mégiscsak meg akarta különböztetni a keresztényeket Izrael népétől. Megerősítik ezt a feltevésünket ugyancsak mértékadó görög szótárak szócikkei. Ezekben a „hé *phylé*” szónak leginkább a „törzs”, azaz „a közös leszármazás alapján létrejött felosztás”, valamint „faj, osztály” jelentése rajzolódik ki.⁴²¹ A Balázs Károly-féle szómutató szótár szerint is a törzs nem más, mint egy közös területen élő, azonos származású, nyelvű, vallású nemzetségek egyesülése közösségbe vagy államba. Ugyanez a „*phyó*” (*sajadzik*) igéből eredezteteti, elsődleges jelentésként a „*sarj*” kifejezést társítva hozzá, aláhúzva az egy töről, azonos őstől való származás jelentőségét.⁴²² A *phy-* gyök születésre, származásra utal, tehát az eredeti,

⁴¹⁶ Josephus Flavius: *Antiquitates Judaicae*. (B. Niese, szerk.) 5. könyv (80–87).

[<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=J.+AJ+5.80&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0145>]

⁴¹⁷ Josephus Flavius: *Antiquitates Judaicae*. (B. Niese, szerk.) 9. könyv (280).

[<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=J.+AJ+9.280&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0145>]

⁴¹⁸ Josephus Flavius: *Antiquitates Judaicae*. (B. Niese, szerk.) 11. könyv (133).

[<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=J.+AJ+11.133&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0145>]

⁴¹⁹ NIDNTT, 870. o.; valamint TDNT, 245. o.

⁴²⁰ TDNT, 246. o.

⁴²¹ 'Phylé' in GYÖRKÖSY–KAPITÁNYFŐ–TEGYEY, 1186. o.

⁴²² BALÁZS 1998, 617. o.

elsődleges jelentés egy csoport közös származását, vérségi kapcsolatát hordozta.⁴²³ Bár ugyanebből ered a „phylon” szó is „nemzetség, törzs” elsődleges jelentéssel, jelentésárnyalatainak többsége mégis inkább egy-egy nemzetre, csoportra vagy kategóriára utal.⁴²⁴

Úgy értékelhetjük tehát e jelentős kortárs tanú, Josephus észlelését, mint ami egyfelől a kereszténységnek a judaizmusba való szoros integráltságát hangsúlyozza, ugyanakkor az árnyalatnyit eltérő kifejezés alkalmazása azt sejteti, hogy a zsidóságon belül mégiscsak egy külön kategóriát alkotó képződménynek láttatta a keresztények csoportját.

Jóval nagyobb távlatból ugyan, de Tidball úgy nyilatkozik a korai kereszténységről, mint ami a judaizmuson belüli megújulási mozgalom.⁴²⁵ Vermes Josephus beszámolóját értelmezi akként, hogy „Jézus testvére, Jakab, de talán az egész zsidókeresztény közösség még Kr. u. 62-ben sem számított teljesen kívülállónak a jeruzsálemi vezető körök szemében”.⁴²⁶ Ez a két forrásunk egyértelműen összezsugorolva azt az általános nézőpontot képviseli, hogy a kereszténység szervesen a judaizmus része volt.

Ugyanezt erősíti meg az a vélemény is, miszerint a judaizmuson belül felbukkanó keresztény közösséget nem kell történelmileg elválasztani a judaizmustól, mint két kontrasztosan elkülönülő alternatívát, hanem úgy kell tekinteni, mint egy, a zsidók közül kibukkanó, feltörekvő közösséget, amely közös örökségen osztozik a zsidókkal. Egy zsidó, legalábbis még az első században, nem volt radikális választásra kötelezve a zsidóság és a kereszténység között.⁴²⁷ Érdekes megfogalmazás ez a tekintetben, hogy egyáltalán fölmerül annak lehetősége, hogy választaniuk kellett volna a zsidóknak a judaizmus és a kereszténység között. Erre nézve ugyanis nincsenek utalásaink.

Galsi szintén úgy fogalmaz, hogy „...a Jézus-mozgalom egyike volt a különböző konkurens judaizmusoknak”.⁴²⁸ Ezzel magyarázható, hogy az ApCsel 2,46k úgy írja le az ősgyülekezet társadalmi helyzetét, hogy a gyülekezet a zsidóság kötelékén belül külön csoportként élt. Mindezt anélkül, hogy a zsidóság alapjait feladta volna.⁴²⁹ A

⁴²³ TDNT, 245. o.

⁴²⁴ 'Phylon' in GYÖRKÖSY–KAPITÁNYFŐ–TEGYEY, 1186. o.

⁴²⁵ TIDBALL 1983, 41. o.

⁴²⁶ VERMES 2013, 136. o.

⁴²⁷ STYLIANOPOULOS 1976, 70. o.

⁴²⁸ GALSI 2009, 93. o.

⁴²⁹ UO., 112. o.

megállapításon túl némi indoklással is szolgál Chadwick, aki szerint a judaizmus nem volt monolitikus, így a kereszténység a judaizmus egy újabb szektájának tűnhetett, hiszen a judaizmustól nem volt idegen a vallási kifejezési formák sokszínűsége.⁴³⁰ Ezt a már kezdetben jellemző inhomogenitást erősíti meg Hengel meglátása is, amely szerint Barnabás személye önmagában bizonyítéka annak, hogy a jeruzsálemi gyülekezet arámiul beszélő része (hebraioi) nem alkotott monolitikus tömböt, hanem „nyíltan szimpatizáltak a Palesztinán kívüli fejlődéssel”, hiszen ő ciprusi lévítaként csatlakozott a jeruzsálemi gyülekezethez.⁴³¹

A kereszténység kibontakozása és megszilárdulása idején ez az integráltság kifejezetten pozitív hatással bírt, azaz gyorsan szárnyalt felfelé, mivel a judaizmus ernyőjét élvezte maga fölött. Amikor például Pál apostol Agrippa előtt védekezik (vö. ApCsel 26,2–3), szavaiból az érzékelhető, hogy a zsidóság paraméterei mérvadók Pál keresztény szolgálatának megítélése szempontjából. Ezért tehát nem volt érzékelhető a különvalóságuk. Amikor pedig a római tisztviselők kérdéseket szegeztek feléjük vagy felelősségre vonták őket, nem kellett különösebben aggódniuk, mert csupán a zsidóság kötelékébe tartozó egyik önkéntes társulásnak tekintették őket,⁴³² a hatóságok tehát a zsidóknak kijáró vallási jogosítványok és előjogok fényében kezelték a keresztényeket. Räisänen azt állítja ezzel kapcsolatosan, hogy ma már zsidó tudósok maguk is úgy tartják, hogy Pálnak a más zsidókkal való vitája egy zsidó belviszály része volt.⁴³³ Utóbbi meglátásnak az a többletinformációja az előbbiekhöz képest, hogy nem a külső szemlélő érzékelését tükrözi, hanem zsidó megközelítésre épít, azaz nem a szekuláris adminisztráció nézőpontjából írja le a megfigyelést, hanem a vallási és kulturális vonalat továbbvivő utódok szemszögéből, ami némileg autentikusabb véleménynek tekintendő. Fredriksen Ágostont idézi, amikor úgy nyilatkozik, hogy Krisztus menyasszonya az egyház, anyja pedig a zsinagóga.⁴³⁴ Ez a legintimebb és -szorosabb társkapcsolati példákat illusztrációként felhasználó vélemény Jézust kettős relációban ábrázolja: egyrészt a zsidósághoz való vér szerinti, származási kapcsolata, másrészt a követőiből alakult csoporttal való előremutató, távlati kapcsolata felől.

⁴³⁰ CHADWICK 2003, 10. o.

⁴³¹ HENGEL 2010, 149. o.

⁴³² TIDBALL 1983, 87–88. o.

⁴³³ RÄISÄNEN 2008, 320. o.

⁴³⁴ FREDRIKSEN 2008, 101. o. [Augustine: Against Faustus 12.8; 22.39].

A judaizmus ernyőként való aposztrofálása azt sejtetheti, mintha ez a szimbiotikus jellegű együttélés annak irányából táplálkozott volna, holott megkerülhetetlen kortörténeti tény a kérdésben, hogy „a Jézus-mozgalom vezetői zsidóként gondolkodtak, zsidóként éltek, és zsidó társaikhoz hasonló célokat dédelgettek”.⁴³⁵ Ennek alapján arra juthatunk, hogy a kötődés inkább a születő és növekvő kereszténység oldaláról jellemzőbb, mert az stabil bázisként, otthoni közegként tekintett a judaizmusra. Noha logikusan hangzik ez a gondolat, és bizonyos szempontokból igazságtartalma sem zárható ki, ugyanakkor nemigen találjuk szövegi bizonyítékát az effajta ragaszkodásnak keresztény irányból.

A kortörténettel foglalkozó tudomány kétségtelenül profitál ebből a kapcsolatból, amely jelentős információforrásként szolgál, mivel „az ősgyülekezet hitéről, igehirdetéséről és életéről, a kezdeti időszakról közvetlen információnk nincs. Van azonban nem kevés másodlagos információforrásunk”,⁴³⁶ amelyekből közvetve nyerhetünk képet az adott helyzetről. Az említett kortörténet tárgykörébe vágó szegmens az írásbeliség kérdése. Egy ezzel kapcsolatos megállapítás Schniedewindé, egy egyedi és érdekes szempontot fölvetve: „Aligha meglepő, hogy a korai kereszténységtől, az átlagemberek között lévén meggyökerezve, távol állt az írásbeliség. E tekintetben, azaz az íráshoz való viszonyában, a kora kereszténység a farizeusi hagyomány közeli testvérének bizonyult.”⁴³⁷ Ez a meglátás ugyan egy periférikus területre vonatkozik, de abból a szempontból beszédes, hogy a kereszténység és a judaizmus kapcsolódási pontjainak egyikére világít rá.

Ennél jóval lényegibb az univerzalizmus kapcsolódási pontként való említése, ha – egy korábbi gondolatmenet alapján – a judaizmust is univerzalista vallásként fogjuk fel a tekintetben, hogy Isten minden népé, miközben közvetlen kiválasztott eszköze a zsidóság. A kereszténység Megváltó-hite pedig „minden ember előtt megnyitotta a zsidóságot. Az őskeresztyénség nem más, mint a legtágabb értelemben univerzálissá tett zsidóság”⁴³⁸ – fogalmaz Theissen. Egy másik gondolatmenetében ugyanő arra tér ki, hogy a zsidóság alapvető váradalma volt az egy igaz Isten minden nép által történő elismerése. Az első keresztények pogánymissziós irányultsága voltaképpen illeszkedett ebbe a

⁴³⁵ VERMES 2013, 133. o.

⁴³⁶ GALSI 2009, 88. o.

⁴³⁷ SCHNIEDEWIND 2004, 207. o.

⁴³⁸ THEISSEN 2001, 34. o.

dinamikába.⁴³⁹ Jézus isteni rangra emelése voltaképpen nem minősül a monoteizmus elleni támadásnak, hanem éppen ellenkezőleg: annak a reménységnek a beteljesedéseként jegyzendő, hogy az egy Istenbe vetett hit ki fog terjedni az egész földre.⁴⁴⁰ Az eddig leginkább történeti és praktikus megközelítések után ez egy igazán teológiai gondolatmenetű érvelés, amit magunk is helytállónak tartunk a kanonikus kontextus fényében.

4.2.1. Akció-reakció viszony mint kapcsolódási pont

Sajátos megközelítése a kérdésnek, hogy a vizsgált kapcsolatrendszert akció-reakció viszonylatban értelmezzük, ne pedig eleve adottnak tekintjük, vagy egyidejűleg, természetyszerűleg kifejlődőnek vegyük. Ez a megközelítés a zsidóság elutasító magatartását következménynek, mégpedig a keresztények konkrét lépéseiből fakadó következménynek tekinti, szemben a klasszikusabb vélekedéssel, miszerint a teológiai nézetkülönbségek miatt kialakult ellenszenv következtében támadt az ellenségeskedés. Ennek értelmében tehát „a kora kereszténység maga is válasz volt az identitáskrizisre. A keresztények válasza az igaz Izrael meghatározási kísérletében az volt, hogy némely normát [pl. személyes viselkedés] erősíteni láttak szükségesnek, egyebeket pedig [pl. vallási rituálék] lazítani szándékoztak”⁴⁴¹ – állítja Tidball. Összességében tehát a keresztények csoportja, mivel a judaizmus részének érezte, tekintette önmagát, saját választ, cselekvéstervet dolgozott ki a „közös” identitáskrizisük megoldására. Ez a jelenség tökéletesen illeszkedik az Esler által „szektáriánus modellnek” nevezett kategóriába. Eszerint „igen gyakori egy vallásos mozgalom tagjait tekintve, hogy valamiért elégedetlenné válnak, és más szemléletmódot alakítanak ki, olyat, ami megoldást keres a nagyobb intézmény hiányosságaira”. Ameddig az új mozgalom a nagyobb közösség keretein belül marad, addig leginkább reformmozgalomként írható le. De idővel ezek között feszültség alakulhat ki, ami az új csoport kiválásához vagy kitalálásához vezethet. Amikor ez a folyamat vallásos kontextusban zajlik le, a kiszakadó csoportot szektának szokás nevezni.⁴⁴²

⁴³⁹ THEISSEN 2001, 374. o.

⁴⁴⁰ UO., 76. o.

⁴⁴¹ TIDBALL 1983, 49. o.

⁴⁴² ESLER 1994, 13. o.

Ez a reformer törekvés azonban rosszallást váltott ki a judaizmus híveiből. Jól alkalmazható példaként hozza föl Vermes a római zsidó közösség vezetőinek meglátását, akik úgyszintén zsidó szektának tekintették Jézus követőit, még hozzá olyan szektának, amellyel a zsidók állítólag mindenütt szembehelyezkednek. Ez annyit tesz, hogy „a keresztény testvériséget egyaránt a judaizmus politikai testén belüli szeparatista csoportnak, és nem attól idegen közösségnek tartják”.⁴⁴³ A kérdés itt megint kétoldalúvá válik: vajon ez az elkülönülést sejtető szeparáltság a keresztények szándékából táplálkozik, magyarul: ők munkálták a szakadás irányába a dinamikát, vagy pedig a judaizmus találta szükségesnek izolálni és kirekeszteni saját testéből ezt a megoldási kísérletet, amit nyilvánvalóan elutasított?

Logikusan adódik tehát a reális kérdés, hogy a vizsgált csoportok esetében vajon milyen mértékben és arányban beszélhetünk a szó szoros értelmében vett kölcsönhatásról, vagy pedig inkább az a valószínűbb, hogy az egyik fél dominánsabb hatást gyakorolt a másikra, mint fordítva. Itt említendő meg North e kérdésre vonatkozatható állítása, amely a zsidóság irányából értelmezi a helyzetet: „Ebben a kölcsönhatás-folyamatban a zsidó közösségek helye bizonytalan, ámde fontos. Ők nem rendelkeztek a keresztények missziós céltudatosságával, sem a pogányok veleszületett erejével... ami saját helyzetük problematikus voltát eredményezi.”⁴⁴⁴ E magasröptűsége folytán sejtelmesre sikerült megfogalmazás minden bizonnyal arra utal, hogy valahova a keresztények dinamikussága és a pogányok statikussága közé lokalizálja őket a szerző, így voltaképpen nehéz egyértelműen meghatározni a szerepüket. Mindeközben mintha azt sugallná, hogy mégis jelentős mértékű hatást gyakoroltak a környezetükre. Felmerül tehát ennek nyomán, hogy egyik fél jobban törekedett a szakításra, mint a másik, azaz nem közös megegyezéssel történt az elválás, amint erre Lieu megállapítása is utal: „Nem az a lényeges, hogy mennyire egyértelműek a határok a kereszténység és a judaizmus között, hanem inkább az, hogy ki húzza meg a határokat és kinek.”⁴⁴⁵ Ennél jóval konkrétabban megfogalmazott véleményt alkot Rajak, aki szerint „se a pogány, se a zsidó, hanem a keresztény aggályok tehetők felelőssé új határok felállításáért”. Indirekt magyarázata arra a tendenciára épül, hogy „a rabbinikus kor sok zsidó számára nem a befelé tekintés időszaka volt, hanem inkább annak ideje, amikor a világ kinyílt számukra”.⁴⁴⁶ Rajak tehát úgy interpretálja a

⁴⁴³ VERMES 2013, 120. o.

⁴⁴⁴ NORTH 1992, 190. o.

⁴⁴⁵ LIEU 1992, 92. o.

⁴⁴⁶ RAJAK 1992, 25. o.

helyzetet, hogy a zsidók voltak a nyitottabbak, befogadóbbak, míg a keresztények húztak inkább falakat maguk körül, vélhetően az új/friss identitásuk védelmére. Nem volt tehát kölcsönös és kiegyenlített az identitásmeghatározás és azeltávolodás problémaköre: Lieu szerint a judaizmus nagyobb arányban jelentett problémát a kereszténység számára, mint a kereszténység a judaizmus számára, noha utóbbi valószínűleg több vitát és polémiát kezdeményezett, amint arról a fennmaradó zsidó források árulkodnak.⁴⁴⁷

Ebből a néhány megszólaltatott véleményből is jól kiábrázolódik, hogy az elkülönülés tekintetében a hatásirány nem határozható meg 100%-os egyértelműséggel, hanem az a korrektebb és reálisabb, ha kölcsönösségről beszélünk a tekintetben, hogy melyik csoport felől érkeztek impulzusok a másik felé. Egyfelől ugyanis a zsidók szembehelyezkedéséről, másfelől viszont a keresztény határvonalak felállításáról beszélhetünk. Az általános logikai láncolat hozható ide, miszerint az akciót reakció követi, amelyek együtt pedig interakciót eredményeznek, hiszen akármelyik fél is a kezdeményező lépés gazdája, a másik fél is óhatatlanul viszontlépésekre kényszerül.

4.2.2. Liturgiai bázis

Jóllehet az előzőek a kereszténység judaizmuson belüli szeparáltságát látszanak hangsúlyozni, ugyanakkor azt a korábban már megfogalmazott állítást sem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy az ősgyülekezet nem szakadt el Izrael közösségétől: sem a zsinagógától, sem a templomtól.⁴⁴⁸ A vallásgyakorlás említett elemei azért lényegesek, mert az azokba való beágyazottság határozza meg egy csoport kapcsolatrendszerét, tehát a templomi és zsinagógai rendszer tiszteletben tartása, sőt, kultiválása erős kötelékként tartandó számon. Külön alponcot érdemel tehát ez a megközelítés, mivel a kora keresztények programjának szerves része volt az istentiszteleti élet, és mint ilyen, kifejező volt az identitásukra nézve. A „tömegek” szintjére vetítve a kérdést jellemző, hogy az átlagember elsősorban nem teológiai megfontolások alapján hoz döntéseket, hanem jóval nagyobb súllyal esnek a latba társkapcsolati és életvitelbeli praktikus tényezők. „Az a 39 korbácsütés [is], amit Pál öt alkalommal elszenvedett, mutatja, hogy vissza-visszatért a zsinagógába, ahol nem tekintették őt kívülállónak. Ha annak tartották volna, nem

⁴⁴⁷ LIEU 1992, 87–88. o.

⁴⁴⁸ GALSI 2009, 112. o.

fenyítették volna meg. Másfelől, akit ilyen módon fenyegetésben részesítettek, nem tartották »jó zsidónak« – észrevételezi Räisänen.⁴⁴⁹ Egyszerre árulkodik ez Pál judaista integráltságáról és a szemükben renitens megnyilatkozásai okozta disszonanciáról.

A közös platform ilyen nézőpontú vizsgálatának egy másik megközelítését Fredriksen fogalmazza meg, aki arra a megállapításra jut, hogy „amit a keresztények a saját istentiszteleteiken hallottak, nem kis arányban egybecsengett azzal, amit a zsinagógában is hallhattak. Ugyanis a köznyelven történő nyilvános felolvasás ugyanazokat a szövegeket foglalta magában.” Nyilvánvalóan itt a Septuagintára gondol, amely abban a korban közkézen forgó szentírás volt. „Ilyenképpen a zsinagóga [már ebből a szempontból] sem lehetett idegen a gyülekezetből érkező látogatók számára.” Megállapítható tehát, hogy „a gyülekezet és a zsinagóga számos íráson osztozott, amelyek egyaránt szolgálták hídként és [előbb-utóbb] korlátként a két közösség között”.⁴⁵⁰

A közös szövegkorpusz használatának – mintegy visszamenőleges – bizonyítékként értékeli Vermes azt a tényt, hogy mind a Didakhéban, mind a Barnabás levelében van egy erkölcsiséggel foglalkozó rész, amelynek „Két út” lehetne a címe. A Didakhé 1–5 az élet és a halál, míg Barnabás 18–21 a fény és a sötétség útjáról beszél. „Régóta tartotta magát az a föltevés, hogy a két keresztény etikai kézikönyv korábbi zsidó mintát követett, és ez a gyanú 1951-ben, a kumráni *Közösség szabályzata* kiadásával beigazolódott.”⁴⁵¹ Jóllehet ez esetben nem a Szentírásról van szó, viszont az is nyilvánvaló, hogy a kanonizáció folyamatának abban az időben jellemző stádiumában az isteni tekintélyű szövegek még nem különültek el élesen a gyülekezeti szerzetesű iratoktól. „Nem meglepő tehát, hogy a Didakhéban nyoma sincs a zsidókkal szembeni ellenségességnek. Sőt, a »zsidó« szó az egész munkában nem fordul elő, kétségkívül azért, mert a szerző és nagyrészt az eredeti közönsége is a zsidó társadalom részének tekintette magát.”⁴⁵² Ennek a megközelítésnek az érve ugyanoda nyúlik vissza, mint az előzőekben mondtak, következésképp a közös források használata hosszú távú hatással bíró, erőteljes kötelékként tartható számon, igaz, Vermes – beállítódására jellemző módon – meglátásunk szerint kissé túlhangsúlyozza a zsidó meghatározottságot.

⁴⁴⁹ RÄISÄNEN 2008, 321. o.

⁴⁵⁰ FREDRIKSEN 2008, 100. o.

⁴⁵¹ VERMES 2013, 208. o.

⁴⁵² Uo., 225. o.

Tárgyalásunk szempontjából tehát azért jelentős e paraméter felvetése, mivel árulkodó a zsidó-keresztény kapcsolatra nézve. Ez persze nem jelent teljes azonosságot vagy átfedést, hiszen a keresztények többlettartalmat fogalmaztak meg, amikor az – ebben az időben még írásos formában nem rögzült – evangéliumot felidéztek és életben tartották a maguk külön összejövetelein.

4.2.3. Életvitel mint kapcsolódási pont

Az előző egységben már érintőlegesen szóba került az a megállapítás, miszerint jellemző, hogy az ember elsősorban nem teológiai megfontolások alapján alakítja az életét, hanem jóval nagyobb súllyal esnek latba társkapcsolati és életvitelbeli gyakorlati tényezők. Ott ez a vallásgyakorlás közösségi vetületével összefüggésben szerepelt, itt viszont még tágabb öleléssel, általános életformával kapcsolatosan. Ez, tudniillik, a kapcsolatteremtés másik lehetséges iránya, amikor nem a közös eredet és gyökerek dominálnak, hanem az együttélés következtében kialakult szimpátia és az életmód által felkeltett érdeklődés. Lieu megfogalmazása szerint némelyek a keresztény gyülekezeteken belül – különböző okokból – vonzódtak a judaizmushoz. Azt is hozzáteszi, hogy ezen okok közül sok valószínűleg nem teológiai jellegű volt, hanem inkább a közösségi zsidó életformával összefüggésben keresendő, amelyet sokan vonzónak találtak.⁴⁵³ Noha ennek – források által őrzött – explicit megfogalmazását keresztény oldalról nemigen leljük, a megnyilvánulási és viszonyulási tendenciák ilyen irányú következtetésekre adhatnak okot. Példáját adja ennek a diaszpórazsidóság és a pogánykeresztények közötti pozitív kölcsönhatásra vonatkozó megállapítás Fredriksentől, aki ezt az általános kapcsolatukra nézve jelentős előmozdító tényezőként értékeli.⁴⁵⁴ Magyarán: a diaszpórában a zsidóság és a pogánykereszténység viszonylatában tapasztalható előnyös kapcsolati minőség palesztinai vonatkozásban pozitív irányt nyitó tényezőként fogható föl. Igaz, ez a meglátás a judaizmus hívei és a pogányokból kereszténnyé tértek közötti relációra vonatkozik, ami épp a zsidókeresztények körére nincs tekintettel, ugyanakkor a két említett csoport között épülő hidak nyilvánvalóan hatást gyakoroltak vagy legalábbis lehetőségeket rejtettek a

⁴⁵³ LIEU 1992, 90–91. o.

⁴⁵⁴ FREDRIKSEN 2008, 99. o.

zsidókeresztények számára. A fredrikseni megállapításból tehát arra következtethetünk, hogy a Palesztinától távolabb eső területeken, ahol az ott élő zsidóság már eleve színesebb identitással rendelkezett, mint az anyaországban, és a judaizmus kultuszát sem tudta vegyítsetta környezetben gyakorolni, etnikai és kulturális szempontból pedig a körülöttük élőktől folyamatos hatások érték őket, a judaizmus jóval kevésbé tekintett fenyegető veszélyként a kibontakozó kereszténységre, így nem látta indokoltnak magát távortartani a mozgalomtól. Következésképp a kölcsönhatásra való nyitottságot nem gátolta ilyen irányú megfontolás.

Bár épp az imént tárgyaltakhoz képest eltérő közeg, de – mivel a „bölcsonék” tekinthető palesztinai körülményeket foglalja magában, ezért alapvetően meghatározó – jól érzékelhető párhuzam, sőt, rezonancia mutatkozik a tekintetben, hogy „Izrael területén sokáig... nem válik el egymástól a zsidóság és az »egyház«”.⁴⁵⁵ Egy korábbi alaptételünkhöz érkezünk ezzel vissza, nevezetesen ahhoz, hogy a keresztény mozgalom kezdetben a judaizmussal szorosán összefonódva, mondhatni szimbiotikus létformában működött. Jól mutatja ezt egy perdöntő epizód e kezdeti időszakból, amikor a differenciálódás már kezdett tetten érhetővé válni, ám éppen a kompromisszumos megoldás még képes volt áthidalni a repedéseket. Galsi így interpretálja a szituációt: „Az ösgyülekezet önértelmezésében ezzel [»a pogányoknak is megadta Isten a megtérést az életre«] nem lépett túl a judaizmus keretein, noha Krisztus felől értelmezte (át) Izrael hitét és életét, istentiszteletét: a templom, az egyistenhit, a kiválasztottság és a Tóra mind új tartalommal teltek meg, de csak a megújulás, nem a lecserélés értelmében.”⁴⁵⁶ Ezen a ponton tehát még az identitásuk alkotóelemeinek közös halmaza helyreállítható és dominánsabb volt, mint az eltérő specifikumok halmazai.

Összefoglalva a fentebb taglaltakat, könnyen belátható, hogy számos olyan szempontot lehet találni, amelyek egyértelművé teszik a judaizmus és a keresztény mozgalom egymással való – eleinte tapasztalható – kompatibilitását, összeilleszkedését és átjárhatóságát. Ezt az alpontot Stowers megdöbbentő mondatával zárjuk, amely tartalmát tekintve egyúttal átvezet a keresztények és zsidók kapcsolódásai pontjainak témájáról az ellenségeskedésükre: „A keresztény egyház örömmel konstataálta, hogy a judaizmusban találta meg eredetét, ugyanakkor általában gyűlölte a zsidókat.”⁴⁵⁷

⁴⁵⁵ GALSI 2009, 93. o.

⁴⁵⁶ Uo., 158. o.

⁴⁵⁷ STOWERS 1994, 327. o.

4.3. A szakadáshoz vezető repedések

Szakadások mindig törésvonalak, repedések mentén keletkeznek legkönnyebben, ha feltételezzük, hogy nem szándékos, erőszakos elválásról van szó, mesterséges behatással. Célszerű tehát azokat az elemi, kezdetől fogva fellelhető hajszál-, illetve szélesebb repedéseket meghatározni, amelyek idővel szakadékká tágultak. A judaizmus és a keresztény mozgalom vonatkozásában sem feltételezzük az eleve megfontolt szándékot és erőszakosságot a szakadás tekintetében, ezért ez esetben is azokat az elemi repedéseknek bizonyuló feszültségeket, ellentéteket, különbözőségeket tesszük most vizsgálatunk tárgyává, amelyek mintegy látens módon, fokozatosan és természetesen vezetnek az említett csoportok elválásához.

Ezekről a feszültségekről és ellenségeskedő légkörről legszembetűnőbben az Újszövetségi Szentírás úgynevezett antijudaista szövegei tanúskodnak, amelyek „olyan helyzetben születtek, amikor a fiatal keresztény közösség fenyegetve érezte magát a zsidóság mellett, amely 70 előtt még sokat fel tudott mutatni régi erejéből és tekintélyéből” – állapítja meg Csepregi.⁴⁵⁸ Mivel ebben a keresztény közegben fejlődtek ki újszerű, a judaizmus fő áramától eltérő tanítások, a repedések keletkezéséért ilyenképpen ezek tehetők felelőssé.

Sokkal vehemensebbnek láttatja ezt a következő megfogalmazás: „A legegyszerűbben úgy írható le a kereszténység dinamikája, mint egy kívülről történő »betolakodás«, amely az érkezéssel a hagyományos minták és elvárások összezavarodását okozta.”⁴⁵⁹ Ha a „betolakodás” fogalmát nem gátszakadésként értelmezzük, hanem inkább erózióhoz hasonlítjuk, akkor lényegében és következtetését tekintve ide sorolható, bár azzal együtt a szembeütően negatív felhangja megmarad.

Dunn meglátása szerint a judaizmus és a kereszténység szétválása végső soron azért következett be, mert a Krisztus-mozgalom egyre inkább szükségesnek ítélte megkérdőjelezni és többé-kevésbé újradefiniálni a judaizmus hagyományos négy pillérét, amely törekvést a judaizmus fő áramlata nem tudta tolerálni és elfogadni.⁴⁶⁰ Így a judaizmus különböző ágazataiba sem fért már bele a keresztény mozgalom, hanem kényszerűen kiszakadt ezek közül.⁴⁶¹

⁴⁵⁸ CSEPREGI 2016, 298. o.

⁴⁵⁹ LIEU–North–Rajak 1992, 2. o.

⁴⁶⁰ DUNN 1991, 35. o.

⁴⁶¹ UO., 19. o.

4.3.1. Versengés

Egy ilyen, látens módon meghúzódó feszültségforrásnak tekinthető az eleinte pusztán attitűd szinten megmutatkozó versengés, amelynek egyik kritikus sarokpontjává nőtte ki magát a kérdés: végül is kié az örökség, a zsidóké vagy a kereszténnyé letteké? Yuval gondolatmenete szerint ez a rivalizálás nem a negyedik században keletkezett – ahogy amúgy sok tudós hajlamos gondolni –, hanem már a kereszténység születése kezdetétől jelen volt, onnantól kezdve, hogy a Bibliára új teológiát kezdtek építeni, ami elkerülhetetlen reakciót váltott ki. Ennek a reakciónak egyik eszköze és megnyilvánulása a zsidó vallásos identitás újradefiniálása volt a páli szoteriológiával szemben. A zsidó messiáskonceptió tehát nem egyedül a zsidó teológia belső fejlődésének eredménye, hanem a keresztény eszkatológiával való folyamatos dialógus következménye.⁴⁶² Véleményünk szerint vitatható ez a meglátás, mivel azt látszik kommunikálni, hogy a zsidó messiáskonceptió a keresztény teológia kifejlődése és térnyerése következtében nyerte el végleges tartalmát, miközben a judaizmus szárnyai alatt az első századra a dokumentált irányzatok szerint már ismeretessé vált. Mindazonáltal a felvetett gondolat a „versengés” témakörét táplálja.

Az úgymond versengés legfőbb bázisát az a korai keresztény teológiai értelmezés adta, miszerint a keresztény közösség önmagát az új Izraelként tartotta számon. Javarészt ezt a felfogást tükrözték az abban a korban keletkezett bibliai iratok is. Így az egyik legkésőbbi, de nélkülözhetetlen fontosságú könyv, a Jelenések könyve kapcsán Ladd azt állapítja meg, hogy a 7. fejezetben ábrázolt Izrael 12 törzse nem a szó szerinti értelemben vett nép, hanem az igaz, lelki Izrael, azaz a gyülekezet.⁴⁶³ Ez a törzslista látszólag azonos az Izrael fiairól szóló eredeti listával, amely az 1Móz 35,23–26-ban található. Dán törzsének kihagyása nyilvánvalóvá teszi, hogy a Jelenések 7 ábrázolása nemcsak az új Izrael értelmében vett gyülekezetre vonatkozik, hanem az apostolokra épült újszövetségi gyülekezet értendő rajta. (Hasonló szimbolizmust találunk a Jel 20,14-ben, ahol az apostolok neve a 12 oszlopra van felírva a szent városban)⁴⁶⁴. A Zak 14-ben leírt, Izrael maradéka részére rendezendő eszkatologikus tabernákulumi ünnep ábrázolása egyértelmű háttérrel teremt a Jel 7 értelmezéséhez. Ha azonban a Zak 14 perspektívája

⁴⁶² YUVAL 2008, 130. o.

⁴⁶³ LADD 1972, 114–115. o.

⁴⁶⁴ PANCARO 1975, 396–405. o.

helyes, akkor a 144 ezernek zsidókat vagy legalábbis zsidókeresztényeket kell szimbolizálnia.⁴⁶⁵ A fenti meglátással szemben áll Jusztin mártír vallomása, aki jól tükrözi a kor keresztény egyházának hitvallását. „Mi vagyunk az igaz és lelki izraeli nemzet, és Júda, Izsák, valamint Ábrahám vére.” Vitapartnerének reakciója nemkülönben figyelemre méltó: „metélkedj körül, aztán tartsd meg a törvény szerint a szombatot, az ünnepeket és az Isten újholdjait, egészen egyszerűen: teljesítsd mindazt, amit a törvény előír, így esetleg irgalmat találsz az Isten előtt...”⁴⁶⁶ Ez a kettősség vezet el a kérdéshez, hogy vajon Isten a már meglévő, egykor Izraellel, a választott néppel kötött szövetséget újította fel csupán, vagy egy teljesen új, előről kezdett kapcsolatot indított, amikor a keresztény gyülekezetet létre hívta. A felvetett probléma tisztázásához szükséges, hogy a szövetség fogalmáról némi szó essék.

A „szövetség” kifejezés értelmezéséhez támpontot ad annak jelentése és előfordulása az Újszövetségben. Összesen 33-szor található meg: 8-szor a páli levelekben; 17-szer a Zsidókhöz írt levélben; 4-szer Lukács két könyvében; és egyszer Márknál, Máténál, az Efezusi levélben és a Jelenések könyvében. Pál először az „új” szót a szövetséggel kapcsolatban az 1Kor 11,25-ben használja az úrvacsorára vonatkozóan. Megjegyzendő itt, hogy Máténál és Márknál és Lukács egyik szövegvariánsában nem szerepel az „új” az úrvacsoránál. Az egyetlen utalás az „őszövetségre” mint régre, egykorira a 2Kor 3,14-ben található. Valószínűleg az Újszövetségben található „új szövetség” locusok mögött a Jer 31,31–34-et kell keresni. A Zsid 8,8–12-ben a szóban forgó jeremiási szakaszt teljes egészében idézi a levél, mégpedig a LXX-ből. Ebben a levélben tisztán látható az ellentét a régi és az új között, de itt a szövetség lényege a kultuszban keresendő. Így a levél magyarázata attól függ, hogy a szerző a keresztény hitet a judaizmussal vagy valami zsidó-gnosztikus herezissel állítja-e szembe.⁴⁶⁷

Figyelemre méltó Richardson megjegyzése, hogy a gyülekezet „új Izraelként” való megnevezése Jusztinig nem is fordul elő. Csak Kr. u. 160-tól kezdték a keresztény közösséget ezzel a címmel azonosítani⁴⁶⁸ – állítja a szerző. Ez azonban az objektív elnevezésre vonatkozó megfigyelés, és mint ilyen, nem zárja ki azt, hogy szubjektív megközelítésből ne lehetett volna használatos már az első században.

⁴⁶⁵ DRAPER 1983, 133–147. o.

⁴⁶⁶ Szent Jusztin: Párbeszéd a zsidó Trifónnal. 11,5; 16,1–4; 8,4. In Párbeszéd 1984, 145. o.

⁴⁶⁷ CAMPBELL 1984, 54. o.

⁴⁶⁸ RICHARDSON 1969, 65. o.

Ezen a ponton feltétlenül érdemes különbséget tennünk azon jellemzők között, amelyek a pogánykeresztényeket új választottakként vagy pedig az Isten népéhez csatlakozott tagokként mutatják be. A Galata-levélben találunk utalást két szövetségre, de a Római levél utalásai Isten Izraellel való szövetségi kapcsolatának egy pozitívabb felfogását adják (vö. 9,4 és 11,27).⁴⁶⁹ A Gal 6,16 az egyik legjelentősebb vers ebből a szempontból, de valószínű, hogy inkább azokra a keresztényekre vonatkozik, akik hasonlóan Pálhoz a körülmetélést szükségtelennek tartják. Azért ír, hogy a pogánykeresztényeket eltérítse a körülmetéléstől és a törvény megtartásának kötelékétől. De akkor miért van az, hogy a következő néhány száz évben senki sem használta fel ezt a verset a gyülekezet új Izraellel való azonosítására, ha Pál már ezt megtette korábban?⁴⁷⁰ – szól Campbell akár költőinek is felfogható kérdése.

Más igeszakaszokból (pl. Ef 3,6) az válik nyilvánvalóvá, hogy nem a nemzeti hovatartozás fog eltöröltetni Izrael esetében, hanem inkább ez a nemzeti jelleg fog kiterjedni úgy, mintha mindenki Izraelhez tartozó lenne. A pogány örökösársak és azonos testből valók, és az ígélet részesei Krisztusban az evangéliuma által.⁴⁷¹

Az ígérekben és áldásokban való részesedés kérdését Pál a jól ismert olajfa hasonlatával ábrázolja. Azok a zsidók, akik nem fogadták el az evangéliumot, a természetes ágak, de átmenetileg levágattak a megművelt olajfáról, de egy nap vissza fognak oltatni természetes tövükbe. Az olajfa, amelybe az új ágak beoltatnak, az új Izrael. Zsidónak lenni továbbra is kiváltság marad, de többé nem határozza meg, hogy valaki Izraelhez tartozik-e vagy sem – legalábbis egy ideig. Bár a pogányok nem osztoznak a zsidók kiváltságában, haszonélvezői lettek az ígéreknek, melyek a régi Izraelnek adattak. Mindez az osztozás abból fakad, hogy abba a többe oltattak be, ahonnan a zsidók kivágattak.⁴⁷² Az új olajfa minden nemzet közössége, amelyek azon a hiten alapulnak, amelyet Isten kínált fel Krisztus hirdetése által (vö. Róm 3,24.29–30). Ennek értelmében az Isten gyülekezete az „új Ádám”, s ez több, mint „új Ábrahám” vagy „új Mózes”, sőt még egy új Izraelnél is többet mond (vö. Róm 4,16; 5,15; 2Kor 3,7–8). Gyakorlatilag minden ág leesett, elsorvadt saját gyümölcstelenségének következtében, és csakis Isten

⁴⁶⁹ CAMPBELL 1984, 55. o.

⁴⁷⁰ Uo., 58. o.

⁴⁷¹ SMITH 1990, 111–118. o.

⁴⁷² PANCARO 1975, 396. o.

kegyelme tartotta a törzset életben. A folytonosság kulcsa egyedül az isteni gondviselés.⁴⁷³

Egy bizonyos nézőpontból egyáltalán nem nehéz a keresztény gyülekezet és a zsidó közösség közötti kapcsolatot definiálni. „Az ApCsel tudósítása azt sugallja, hogy először az eredeti ekklesia Jeruzsálemben volt, s hasonlóan a tizenkettőhöz, a judaizmussal való kapcsolatát csak a folytonosság jegyében tudta elképzelni.”⁴⁷⁴ A kis keresztény „szekta” jogot formált a pars pro toto létre, hiszen egyedül bennük folytatódott Isten igaz népének egzisztenciája, az ő gyülekezetük volt az igaz Izrael. Ha feltételezzük azt, hogy az újszövetségi gyülekezetet kezdetben általánosan csak igaz Izraelként emlegették, amely hajlandó zsidó szektaként működni, akkor felmerül a kérdés, hogy meddig tudott ez a „szekta” illeszkedni a templomi istentiszteletbe és eleget tenni a zsinagógai előírásoknak, amelyeket tévedésben élő, Jézus messiási méltóságát tagadó emberek irányítottak.⁴⁷⁵ Reális kérdés ez, amit még majd más összefüggésben érintünk a későbbiekben.

A zsidóság és kereszténység közötti rivalizálás egy másik szempontját fogalmazza meg Ferguson abban, hogy a judaizmus erőteljes riválisa maradt a kereszténységnek a pogány betérők tekintetében. Az istenfélők igen gyümölcsöző merítési bázisnak bizonyultak a kereszténység számára. Az a vonzerő, amit a judaizmus jelentett a pogányok számára, nem ért véget a kereszténység megjelenésével, így a kereszténység küzdelemben állt a judaizmussal a pogányok hűségéért. A zsidók és keresztények közötti feszültség, valamint a zsidók elleni keresztény polémia nagymértékben ebből a versengési szellemből eredeztethető.⁴⁷⁶ Dunn is felfigyelt a problémára, amely olyan kérdéseket vet föl, hogy ki az Isten népe, illetve mi is a helyzet Izrael kiválasztottságának axiómájával. Amíg a kereszténység és a judaizmus egy töretlen, folytonos rendszer részei voltak, ez nem jelentett kérdést. Ám a leváló kereszténység öntudatában megfogalmazódtak ezek a felvetések.⁴⁷⁷ Ez a problémakör önmagában tetemes mennyiségű irodalmat szült, és számos elágazáshoz vezet, amelyek érintése nem fér jelen dolgozat keretei közé. Azért sem térünk ki rá bővebben, mert okfejtésünk szempontjából

⁴⁷³ JOHNSTON 1954, 32. o.

⁴⁷⁴ Uo., 26. o.

⁴⁷⁵ Uo., 28. o.

⁴⁷⁶ FERGUSON 1999, 514. o.

⁴⁷⁷ DUNN 1991, 244. o.

pusztán a versengés tényének megállapítása elegendő, mint ami a később kialakult szakadáshoz vezető repedésként szolgált.

4.3.2. Szombat

A zsidóság legfontosabb identitásalapját biztosító Tórán belül a Dekalógus emelendő ki magként, amelynek pedig legszembetűnőbben (és kollektíve) megvalósítható tétele a nyugalomnapról szóló rendelkezés.

Ennek kérdése a tárgyalt résztémánk szempontjából is jól értelmezhető, hiszen kontrasztot eredményezett a vizsgált csoportok között. Charlesworth egyenesen a zsidók és keresztények közötti szakadási folyamat szerves részeként nevezi meg.⁴⁷⁸ Eredetileg ugyanis a keresztények szombaton ünnepelték a nyugalom napját, és csak a 70-es évekre teszi (ugyanő), hogy a hét első napját kezdték „szombatként” megtartani. Az első erre utaló bibliai forrásként pedig a Jel 1,10-et jelöli meg.⁴⁷⁹ Véleményem szerint ennél a locusnál beszédesebb – ráadásul korábbi – az ApCsel 20,7-ben jegyzett tróászi „hét első napja”.

Mint korabeli történelmi tanú, Ignác meglátása szerint a judaizmusból kereszténységbe térőknek ezentúl nem a szombat szerint kell élniük, hanem az Úr napja szerint.⁴⁸⁰ Már Jézus működése során kardinális problémaként, egyfajta igazolási pontként vetődött föl a szombatkérdés, igaz, ott leginkább annak tisztelete, megszentelése a vonatkozó törvények és hagyományok alapján. A Jézus-mozgalom idején viszont már nem a megszentelés mértékének és minőségének a problematikája volt porondon, hanem inkább a megszentelendőnek tartott nyugalomnap napja – nyilvánvalóan a feltámadás napjának mindent felülmúló jelentősége folytán. Ezzel szorosan összefügg Vermes megfogalmazása: egyrészt „hittek abban, hogy a próféták által megjövendölt Messiás a názáreti Jézus személyében már megnyilatkozott, és hogy ez a Messiás – szemben azzal, amit a zsidó hit fő árama hirdetett – szenvedett, meghalt, föltámadott a halálból, és a mennybe ment, de hamarosan visszatér, hogy megalapítsa az eszkatológiai Isten

⁴⁷⁸ CHARLESWORTH 2013, 289. o.

⁴⁷⁹ Uo., 288. o.

⁴⁸⁰ SZENT IGNÁC levele a magnésziaiakhoz VIII. in VANYÓ 1988, 173. o. [„sabbatizontes” vs. „kata kuriakén zóntes”].

országát”.⁴⁸¹ Oly mértékű csúcspontja ez Jézus életpályájának, hogy külön heti ünnepnapot követelt. Erre utalnak az alábbi locusok: „A hét első napján pedig, amikor összegyűltünk, hogy megtörjük a kenyeret, Pál tanította őket...” (ApCsel 20,7); „A hét első napján mindegyikötök tegye félre és gyűjtse össze azt, ami tőle telik...” (1Kor 16,2)

4.3.3. Etnikai származás és világkép

Vizsgált témánk kulcsfontosságú sarokpontja az etnikai származás kérdése. (Erről az aspektusról külön fejezetben esett szó részletesebben.) Mivel a kezdetben szinte kizárólag zsidó háttérű keresztények idővel nemzetiségüket tekintve differenciálódtak, jellemzően igyekeztek mellőzni a származásra irányuló érdeklődést, mert azt a zsidóság világias vonásának tartották⁴⁸² – állítja Stowers. Nehéz megállapítani, hogy Stowers mire alapozza idézett véleményének utolsó tagmondatát, éppen ezért nem is tudjuk feltétel nélkül osztani azt. Inkább ennek teológiai vetületére tesszük a hangsúlyt, mivel a keresztény tanítás az isteni megmentés és áldás megvalósulásának fókuszpontját a – származást is természetszerűleg magában foglaló – földi szféráról a transzcendens felé mozdította el.

Idevág Tidball megfogalmazása: „A farizeusok sok mindenben osztoztak a korai keresztényekkel. Csak amikor egyre több nem zsidó elem szüremkedett be az egyházba, akkor váltak nyilvánvalóvá a farizeusok és a keresztények közötti különbségek, a szakadék pedig egyre szélesebbé. Ugyanezen okból kifolyólag a korai keresztények a zsidó tömegek támogatását elvesztették.”⁴⁸³ Kitűnik tehát, hogy a számos közös vonás, irányultság – nem beszélve a közös gyökerekről, hitalapról – alapvető tényezőinél jóval dominánsabbnak bizonyultak a zsidóság körén kívülről érkező személyek és az általuk hozott szempontok, hagyományok, előismeret-hiányok okozta heterogenizálódás tényezője.

⁴⁸¹ VERMES 2013, 134. o.

⁴⁸² STOWERS 2008, 365. o.

⁴⁸³ TIDBALL 1983, 60. o.

4.3.4. Relációk a pogányokkal

Ide kapcsolódik az a hasznos kitekintés is, amely a kétpólusú rendszerből harmadik fél irányába történik, hiszen szerves része ez az említett heterogenizálódási folyamatnak. Pusztán logikailag is beszédes ugyanis, hogy a viszonyulás tekintetében milyen minőségi különbségeket lehet felfedezni egyes csoportoknál.

Amint az már többször megállapítást nyert, a legkorábbi keresztények zsidók voltak, akik az üdvösség örömhírét a többi zsidónak hirdették a zsidó örökség és a nép keretein belül. Az első komoly feszültség az új közösség és a zsidó nép között egy következő fázisban jelentkezett, amely két fő tényezőt foglalt magában. Egyrészt az evangélium zsidók által történő elutasítását, másrészt pedig a Krisztust követők pogánymissziójának szembetűnő sikerét. Utóbbi nyilvánvalóan az irányukban való keresztény nyitottságból vált lehetővé. Sim megfogalmazása szerint pedig „integráns része az elkülönülés folyamatának, hogy [a zsidók, illetve a keresztények] miként viszonyultak a pogányokhoz, különös tekintettel a saját vallásukba való befogadásukra. Mindkét csoport betérőként fogadta a pogányokat, de jelentős különbségek voltak a megtérés módjában csakúgy, mint a megtértek státusát tekintve. Már a legkorábbi keresztény tradíció maga sem volt egyöntetű ebben a kérdésben”.⁴⁸⁴ Ugyanakkor Bosch állítása szerint a kereszténység azért bizonyult vonzóbbnak a pogányok számára, mint a judaizmus, mert a „zsidósággal sohasem válhattak egészen eggyé a prozeliták”, míg a keresztények „fenntartás nélkül maguk közé fogadták őket”.⁴⁸⁵ Visszautal ez a megállapítás egy korábbi fejezetben mondottakra, már ami a prozeliták (és istenfélők) integrációját illeti, itt azonban a hangsúly ennek a keresztény misszió hatékonysága fényében való relativizálásán van.

Korábban a keresztényeknek, illetve a zsidóknak a Római Birodalom vallási rendszerébe megkísérelt integrációja során megmutatkozó ismérvekről esett szó, most pedig az integrációs kísérlet másik iránya került előtérbe, amikor az említett csoportok azelőtt egyikük kötelékébe sem tartozók betérésének módját munkálják. Hasonlóan az előző szemponthoz ez is hozzátesz az elválási folyamatuk vizsgálati anyagához.

⁴⁸⁴ SIM 2015B, 259. o.

⁴⁸⁵ BOSCH 2005, 37. o.

4.3.5. Burkolt polémia

A harmadik felek irányába való kitekintések után a zsidók kommunikációjában megnyilvánuló következő, érdekes és fontos szempontot érdemes figyelembe venni. E fontos szempontot az a széles körű történelmi feltételezés ragadja meg – írja Yuval –, miszerint a Misna és a Talmud készítői teljes mértékben tudatában voltak a keresztények által jelentett fenyegetésnek és kihívásnak, mégsem adtak ennek hangot szándékosan. Polémiájuk ebből következően burkolt, és nem azonosítja a rivális felet. Ez már a második században megjelenik, és arra törekszik, hogy újrafogalmazza a különbségeket Jézus követői és a zsidó tudósok között.⁴⁸⁶ A fenyegetést nyilvánvalóan abban látták, hogy a keresztények önállósulása és térnyerése az istenhit szempontjából addig homogénnek mondható judaista identitást megrengette. A burkoltságnak pedig vélhetően taktikai oka volt, hiszen amelyik fél agresszív módon lép fel, az elmarasztható a békesség felrúgásában; ilyenképpen – véleményem szerint – a szituáció hasonlítható egy hidegháborús helyzethez. Emellett kifejezetten nyílt véleménynyilvánításokkal is találkozhatunk, így például Aranyszájú Szent János homíliái között, akinek a meglátása szerint a zsidók minden igyekezetükkel a keresztény nyáj megsemmisítésére törekedtek, és azok, akik nem adták meg magukat, olvasatukban az „elegyíthetlent elegyítették”. Az egyházatya egyértelműen egymástól különállónak tekintette a kereszténységet és a zsidóságot, mind teológiailag, mind praktikusán.⁴⁸⁷ Ebből kiderül, hogy a zsidó felfogás szerint a judaizmus tanítása nem tűrhet meg új elemeket és új szempontokat. Ezt pedig nem lehet másként értékelni, mint radikális törésvonalként. A burkolt polémia tehát nem maradhatott tartósan az, rövidesen a felszínre tört.

4.3.6. Szoteriológiai követelmények

Az iménti idézet igaz, hogy a Kr. u.-i 4. századi viszonyokat tükrözi, de érzékletesen árulkodik a tendenciáról, ami egy egyre táguló szakadékhöz hasonlítható. Ennek kiindulópontjai, repedései közül való a páli szoteriológia, pontosabban annak hatása a keresztény misszióban. Pál ugyanis a zsidókra és pogányokra egyaránt

⁴⁸⁶ YUVAL 2008, 129–130. o.

⁴⁸⁷ CHRYSOSTOMOS: *Against the Jews* IV 3, 6.

alkalmazta a Jézus Krisztusba vetett hit bemeneti követelményét. A hangsúly olyannyira átkerült erre a tényezőre, hogy a pogányok már nem csatlakoztak Izraelhez, hanem közvetlenül Krisztus-követővé váltak. Ezért a gyülekezet és a zsinagóga társadalmilag különálló lett.⁴⁸⁸ A Räisänen által tömören összefoglalt összefüggés rámutat a kereszténység és zsidóság között kialakult szakadás egy szembetűnő elemére, azaz arra, hogy az üdvösséget Jézus Krisztus hozta el.

4.3.7. Presztízsvesztés mint ék

Áttételesebb indítékként értékelhetjük azt a presztízsvesztést, amelyet a (nem keresztény) diaszpórazsidók szenvedtek el a római tisztviselők szemében, mégpedig a zsidókeresztények miatt, ők ugyanis arra tanították a pogányokat, hogy ne áldozzanak bálványoknak,⁴⁸⁹ ami egyértelműen implikálta a császárkultuszt is. A zsidók érdeke ezért azt kívánta, hogy mielőbb függetlenítsék magukat a zsidókeresztényektől, ami – feltételezések szerint – az utóbbiak felé irányuló üldözésekben is megnyilvánult. Goodman szavaival: „a zsinagógán belüli ellenségeskedés gyakorlati és nem teológiai okok miatt alakult ki; és nem lett volna belső üldözés, ha nem lett volna külső nyomás: Pál zsidó kortársainak problémáját a megtéretlen pogányoktól – főképp a városi és római tisztségviselőktől – érkező ellenséges reakció adta. Ezt a pogányok kereszténnyé térése váltotta ki, valamint – feltételezhetően – az, hogy mivel Pál zsidóként aposztrofálta önmagát, az ő magatartása miatt őket is mint zsidókat teszik meg felelősnek a hatóságok.”⁴⁹⁰ Újfént azzal szembesülünk tehát, hogy egy harmadik fél (még mindig a Római Birodalom) – saját érdeksérelmei mentén – hatást gyakorol a két szóban forgó vallási csoport kapcsolatrendszerére, és persze nem építőleg, hanem destruktív eredménnyel.

⁴⁸⁸ RÄISÄNEN 2008, 321. o.

⁴⁸⁹ HILL 2008, 315. o.

⁴⁹⁰ Uo., 315316. o.

4.3.8. Bűnbakkeresés

A következő szempont az egyidejű elutasítottság és üldözöttség nyilvánvalóan negatív következményeket eredményező hatása mellett egy visszamenőleges irányultságú érvelés sorakoztat fel. Úgy tűnt ugyanis, hogy maga a történelem erősíti meg a zsidók elvettetésének keresztény olvasatát, mégpedig Jeruzsálem 70-ben történt lerombolása által, a templom és az áldozati kultusz elvesztése által, és a mindezekre ráerősítő, megbukott Bar Kohba-lázadás által. Némelyek konkrétan föl is teszik a kérdést: „A történelmi események nem éppen azt erősítik meg, amit a keresztény teológia oly gyakran emleget, hogy Izrael elvettett és a gyülekezet vette át a helyét?”⁴⁹¹ Ez a sokak által igazságként vallott feltevés azonban számos kérdést vet föl, amelyek látszólagosan nyitottak, megválaszolhatatlanok maradnak. Ha a keresztény egyház lett az elfogadott a zsidó helyett Isten szemében, vajon akkor az „alap” megsemmisült? Azért hívta volna el választott népét az Úr a föld sok népe közül, hogy aztán alkalmasint „leváltsa” őket, és másokat válasszon helyettük? Vajon az emberi ésszel fel nem érhető bölcsességű, mindenható Isten csupán kihasználta népét, mint valami közvetítő és alapelemet, hogy eljuttassa a többi emberhez is az örömhírt, így betöltve az ígét, hogy áldás lesz általuk a föld minden nemzetsége, s aztán éppen őket elvetette? Talán Isten tervét és ígéreteit emberi meggondolatlanság és szűklátókörűség semmissé teheti? Neki nem lenne hatalma arra, hogy ezeket a problémákat áthidalja? Vajon Isten ígéreteihez való hűségét befolyásolhatják emberi tényezők? Vagy amiként Beker fogalmazza meg a kérdést: „Vajon Isten hűsége önmagához és megígért megváltó cselekedetéhez fennmaradhat-e annak ellenére, hogy Izrael elutasította Jézust?”⁴⁹²

Továbbgondolva a problémákat újabb kérdések jönnek elő. Ha Isten oly hirtelen és könnyen „váltott” a zsidókról az újszövetségi gyülekezetre, akkor egy következő alkalommal is meggondolhatja magát, elvetheti a keresztény gyülekezetet, és kezdhet egy teljesen más utat, egy teljesen új, sikeresebb vallásos mozgalmat? Más szavakkal, az Izraellel kapcsolatos általános teológiai nézet Isten örök érvényű célját és hűségét vonja kétségbe.⁴⁹³ Ezen a ponton azonban nyomban hozzá kell tennünk, hogy ugyanakkor a Szentírás több helyen is említ olyan, eddig még egyértelműen be nem teljesedett, tehát

⁴⁹¹ PIPER–JOCZ–FLOREEN 1960, 36. o.

⁴⁹² BEKER 1980, 15. o.

⁴⁹³ PIPER–JOCZ–FLOREEN 1960, 37. o.

igencsak hatályos próféciákat, amelyek a zsidó népet kiváltságos pozícióban, kiválasztottságuknak megfelelő helyzetben ábrázolják, mint például a Zak 8,23-ban foglaltak: „Ezt mondja a Seregek Ura: Azokban a napokban tízen is megragadnak a mindenféle nyelvű népek közül egy júdait ruhája szegélyénél fogva, és ezt mondják: Hadd tartsunk veletek, mert hallottuk, hogy veletek van az Isten!” Ezeket a szavakat olvasva látszólagos ellentmondás áll fenn az imént említett feltevással szemben. Az idézett ige gondolatai szerint tehát van jövője Izraelnek mint a választott népnek: áldottak lesznek, s az emberek felismerik, hogy Istennel kapcsolatuk van, s vágyakoznak arra az áldásra, amelyről a zsidók életükkel tanúbizonyságot tesznek. Az sem elhanyagolható ismérv, hogy sehol nem találunk arra nézve utalást a Bibliában, hogy Isten bármiféle új egyházat kívánt volna alapítani Jézus Krisztus földi szolgálatával, hogy céltudatosan, szándékosan átadja a zsidók kiváltságát a pogányoknak. Akkor viszont miként állíthatja bárki is, hogy a keresztények a lelki Izrael, és a testi Izrael már elvettették, mert úgymond eljátszotta a lehetőséget? Figyelemre méltó Victor Schlatter fogalmazása, miszerint „kérdéses az Úr lelki teste létezésének formája és megnyilvánulása, azé a lelki teste, amelyet sajátos módon itt hagyott, amint visszatért az Atyához a mennybe. Hol van most ez a test? Hol és milyen formában létezik? Ki ez a test valójában és miért?”⁴⁹⁴

„Természetesen a zsidó hagyomány is tudta büntetésként interpretálni a vereséget, de anélkül, hogy visszavonhatatlan véglegességet társítana hozzá, sőt, még a keresztény író, Hegesippus is úgy tűnik, hogy csak Jakab, a Jézus testvére meggyilkolásáért kijáró büntetésnek tekintette.”⁴⁹⁵ Az említett felkelések retorziói nyomán a zsidó tanítók jelentősen veszítettek befolyásukból. Vermes egyenesen „eltűnésükről” beszél azt a messzemenő következtetésláncolatot levonva, hogy „ezáltal megnyílt az út a születő kereszténység nyakló nélküli »pogányosítása« és ebből adódó »dejudaizálása«, végül pedig »antijudaizálása« felé”.⁴⁹⁶ Bár jókora ellenszenv üt át ezen a megfogalmazáson, koncepciózusan eleve negatív attitűdöt feltételezve a keresztényekről, igazságtartalma annyiban elfogadható, hogy valóban fellendült a pogánymisszió a keresztény mozgalmon belül, de az nem vont maga után szükségszerűen sem „dejudaizálást”, sem „antijudaizálást”. E vészterhes történelmi időszak tehát indirekt érvelések alapját adta – mind zsidó, mind keresztény részről. Politikai-társadalmi következményei pedig a két csoport esélyegyenlőségét romba döntötték, tovább erősítve az amúgy is jelentkező

⁴⁹⁴ SCHLATTER 1999, 159. o.

⁴⁹⁵ LIEU 1992, 83. o. [in Eusebius, Church History II 23, 18].

⁴⁹⁶ VERMES 2013, 225. o.

differenciáló tényezőket. Haynes úgy interpretálja Pál tanítását, mint ami a pogánykeresztények esetleges büszkeségét, felsőbbrendűségi érzését megtörni igyekszik, tehát nem lehet a tapasztalataik alapján arra a következtetésre jutniuk, hogy igazán rajtuk sikerült csak Istennek megmutatnia a megváltását, mert a régi „módszer” Izraellel kapcsolatosan nem volt sikeres. Ehelyett látniuk kell az Izraeltől való függőségüket, és hogy megváltásuk ugyanolyan módon történik.⁴⁹⁷

Ignác meghatározó véleménye jól tükrözi korszakának felfogását, egybecsengve a fenti megfogalmazással. Számára ugyanis a „judaizálás” egyet jelent a „judaizmussal”, és mint olyan, összeegyeztethetetlen a kereszténységgel.⁴⁹⁸ Ekkorra a korábbi repedések – úgy tűnik – áthidalhatatlan szakadékká nőttek. A radikális védekezést és elhatárolódást sugalló hangnem könnyen érzékelhető a keresztény megnyilvánulásokból.

Hasonlóképpen tényként kezelhetjük, hogy a 2. századtól kezdődően a pogánykeresztények közötti teológiai vitákban az úgynevezett „adversus Iudaeos” attitűd hagyománya a zsidók megbélyegzéseként funkcionál, egyúttal ráadásul az igazhitű keresztény identitás meghatározó aspektusaként is szolgál. Ebből arra lehet következtetni, hogy a pogánykeresztényekben erőteljes zsidóellenesség alakult ki,⁴⁹⁹ amit önazonosságuk lényegi elemeként tartottak számon.

Hogy ez az attitűd mennyiben táplálkozott pillanatnyi élethelyzetükből (üldöztetésükből) vagy pedig mennyiben inkább visszamenőleges hatályú teológiai meggyőződésükből (ti. Krisztus pere és kivégzése), további kérdéseket generál. A legfőbb kérdés ezzel kapcsolatban viszont az, hogy egyáltalán megválaszolhatók-e ezek a felvetődő kérdések, vagy csupán addig juthatunk a valós helyzet meghatározásában, hogy tényként állapítjuk meg a szóban forgó viszonyulást.

4.3.9. Determinált pálya?

Egy másik nézőpontból az ötlük fel, hogy vajon a zsidók elkülönülése saját természetükben rejlett, vagy a kereszténységgel való találkozás provokálta azt ki? Itt nem lehet megkerülni az Ószövetségi Szentírás lapjain található rendelkezéseket a választott

⁴⁹⁷ HAYNES 1988, 71. o.

⁴⁹⁸ LIEU 1992, 93. o.

⁴⁹⁹ FREDRIKSEN 2008, 78. o.

nép elkülönülésére vonatkozóan, ugyanakkor ezek érvényes hermeneutikai olvasata kérdéses. Azaz, vajon az történt-e, hogy a vonatkozó szakaszokban foglaltakat az isteni elvárásnak megfelelően teljesítették, amikor a kereszténység irányvonalait elutasították, vagy esetleg inkább pusztán igazolásai azok az egyéb elkülönülési, felsőbbrendűségi törekvéseknek? Rajak szerint „az ApCsel-ben Péter Kornéliusz százados előtt meglehetősen méltánytalanul képviseli a zsidóságot, miszerint »tiltott dolog zsidó embernek idegennel kapcsolatba kerülni vagy hozzá bemenni« (ApCsel 10,28).”⁵⁰⁰ Ez úgy hangzik, mintha nemkívánatos radikális szankciókat vont volna maga után az efféle magaviselet. Rajak azt is tudni véli – bár konkrét forrásait nem fedi föl, így állítása megkérdőjelezhető –, hogy „a pogány kívülállók még a keresztényeket is túlszárnyaló önelégült embergyűlölőknek tekintették a zsidókat, akik vonakodnak egy asztalhoz telepedni más néppel, vagy akár alapvető emberi segítséget nyújtani nekik”.⁵⁰¹ Mindezt Bálám jóval korábbi prófécijával magyarázza, amely Izrael eljövendő sorsáról, ilyen tekintetben vett állapotáról szól:⁵⁰² „E nép egyedül fog lakni, nem számítja magát a nemzetek közé.” (4Móz 23,9) Ez az okfejtés tehát rövidre zárja a kérdéskört azzal, hogy voltaképpen csak az ősi jövendölések szellemében alakultak az események és a viszonyok, amikor a keresztények kezdtek elszakadni a zsidóktól.

4.3.10. Misszió mint ék?

Ugyancsak Lukács ábrázolásában⁵⁰³ az ősgyülekezet meglehetősen ellenséges közegben él, s – Galsi meglátása szerint – „úgy tűnik, ez az ellenségeskedés nemcsak Pált, de magukat a jeruzsálemi hívőket is érinti: »mindenképpen híre megy annak, hogy megjöttél« (21,22)”.⁵⁰⁴ Ennek a tényszerűen megállapítható módon ellenséges közegnek az okát Tidball gondolatai körvonalazzák: „Miközben Jézus követői megelégedtek azzal, hogy egy zsidó szekta maradnak, általában népszerűek voltak a nép körében. De úgy tűnik, hogy amint a nem zsidóknak kezdték hirdetni az evangéliumot, elvesztették ezt a

⁵⁰⁰ RAJAK 1992, 9. o.

⁵⁰¹ Uo.

⁵⁰² Uo.

⁵⁰³ ApCsel 21,30–31: „Felbolydult tehát az egész város, a nép összecsődült, Pált megragadták, kivonszolták a templomból, és a kapukat azonnal bezárták. Mikor pedig meg akarták ölni, jelentés érkezett a helyőrség ezredéséhez, hogy egész Jeruzsálem lázong.”

⁵⁰⁴ GALSI 2009, 27. o.

népszerűséget.”⁵⁰⁵ Bár e megnyilatkozás tartalmával összességében egyet tudunk érteni, legalábbis annyiban, hogy Jézus evangéliumának terjesztése éknek bizonyult a zsidóság és kereszténység kapcsolatát tekintve, viszont a megfogalmazásmódjából adódó felhangokat vitatjuk. Konkrétan, véleményünk szerint a „megelégedés” és annak folyamányaként sugallt „nagyra vágyás” vagy „többre vágyás” fogalomkör relevanciája nem igazolható a rendelkezésre álló dokumentumokból a keresztények missziós törekvéseit tekintve.

Az üldözöttség állapotát illetőleg megmutatkozó különbség abban fogalmazható meg, hogy a keresztényekkel ellentétben a zsidók nem váltak hasonlóképpen üldözöttekké, mivel ők nem keltettek feltűnést, nem térítettek, ezért nemigen kerültek a figyelem középpontjába – véli John North.⁵⁰⁶ Ezzel a maga részéről teljesen elveti a Mt 23,15 állításából, illetve a szibillai orákulumok utalásaiból kisejülő zsidó térítő attitűdöt, amelyek pedig – olvasatunkban – meglehetősen beszédes érvekként sorakoznak ellenkezőleg. Egyúttal ez a meglátás arról is szól – jelen gondolatmenetünkkel kompatibilis módon –, hogy a térítő attitűd mértékének és minőségének eltérése – az irigység és féltékenység tükrében – az üldözöttség mértékét is fölfedte. Tehát a különbözőség egyik jelentős fokmérőjeként a missziót kell tekintenünk.

Az üldözöttség mértékének egy másik tényezőjét Pecsuk fogalmazza meg a birodalomközpont viszonyait elemezve: „Rómában minden új dolgot hagyományosan gyanakvással szemlélték; a *res novae* a forradalom és a felforgatás szinonimája volt.” Ennek értelmében a keresztény tanítás eleve fennakadt a rómaiak szűrőjén. Ez a kritérium kontrasztot szül a kereszténység és zsidóság tekintetében, ugyanis jóllehet „a zsidóság is gyűlöletes vallás volt, de »régisége« miatt türelmet élvezett. A keresztény hit azonban, amely ugyan a külső szemlélő számára az 1. század végén nem sokban különbözött a zsidó vallástól, római szempontból azzal a megbocsáthatatlan tulajdonsággal rendelkezett, hogy alig néhány évtizedes múlta tekintett vissza.”⁵⁰⁷ Ez a szempont az úgymond harmadik fél, azaz külső szemlélő perspektívájából tesz különbséget a zsidóság és a kereszténység között, észszerű és könnyen belátható szempont alapján. Így az egzisztenciájuk gyökereinek mélysége alapján is különbség adódik közöttük.

Visszatérve a missziós szálra, elmondható, hogy miközben folyamatos vita zajlik arról, hogy az ókori judaizmus missziós vallás volt-e, aktívan keresve megtérőket, nem

⁵⁰⁵ TIDBALL 1983, 59. o.

⁵⁰⁶ NORTH 1992, 191. o.

⁵⁰⁷ PECSUK 2009, 72. o.

pedig csupán befogadva a betérni akarókat, a bizonyítékok erősen arra mutatnak, hogy nem volt valódi szándék a zsidók részéről pogánymissziót folytatni. Szimpatizánsokat és betérőket befogadtak, de sosem toborozták őket. A kora keresztény hagyományra ennek ellentéte volt jellemző: a pogányok felé való misszió már korán megkezdődött, bár kicsi az egyetértés azon szövegek tekintetében, amelyekből kiderülhet, hogy ki kezdeményezte, ki koordinálta ezt a tevékenységet, és milyen feltételekkel lehettek a pogányok kereszténnyé.⁵⁰⁸ Ütközik ezzel a véleménnyel – az egyébiránt érveléseiben mindvégig szubjektíve zsidó nézőpontot képviselő – Flusser megállapítása, miszerint „a sikeres zsidó propaganda és a judaizmusnak mint erkölcsi és egyistenhitű vallásnak a pogánysággal szembeni felsőbbrendűsége követte ki az utat a keresztény misszió előtt”. E megállapításának indoklásaként idézendő mondata az olvasatomban kisebbségi és üldözési komplexusról tanúskodik: „A kereszténnyé válás ezen »istenfélők« és egyéb nem zsidók számára lehetőséget adott, hogy legyűrjék a zsidó hitűekkel szembeni természetes kisebbségi érzésüket. Kereszténnyé válva a zsidókkal szemben nemcsak egyenlővé, hanem magasabb rendűvé lettek.”⁵⁰⁹ Ezzel a szerző azt sugallja, hogy a pogányok megtérésében motivációként tartható számon a zsidósággal kapcsolatos felsőbbrendűség elérése. Jóllehet az érvelés logikája érthető, de ezt a meglátást elfogadni nem tudjuk, mivel a kereszténységbe betérők motivációinak sorában erre utaló mozzanatot sem a Szentírásban, sem a kortárs történelmi értékű forrásokban nem találunk.

Sim arra a logikus és elfogadható következtetésre jut – egy korábbi gondolatunkat felelevenítve –, hogy mind a judaizmus, mind a kereszténység esetében, a pogányokhoz való hozzáállásuk, befogadásuk avagy kirekesztésük, szervesen kapcsolódik az „utak szétválásához”, sőt mindkét vallás modern kori etnikai összetételéhez és természetéhez is,⁵¹⁰ valamint egyúttal „minden zsidónak és kereszténynek a maga vallási, történelmi és társadalmi körülményeire való reakciója tetten érhető a pogány világ felé megnyilvánuló viszonyulásukban”.⁵¹¹ Ezt a részterületet McLaren megjegyzésével zárjuk, aki az általunk korábban tárgyalt univerzalista, illetve partikularista attitűdök, a zsidók, illetve keresztények, valamint a pogányok mint missziós terep háromszögében gondolkodik, amikor ezt írja: „Van létjogosultsága az univerzalista/partikularista paradigma

⁵⁰⁸ SIM 2015B, 263. o.

⁵⁰⁹ FLUSSER 1999, 476. o.

⁵¹⁰ SIM 2015B, 259. o.

⁵¹¹ SIM 2015B, 260. o.

megkérdőjelezésének a zsidók és keresztények pogányokkal való interakciójának értelmezése terén.”⁵¹²

Mivel jelen dolgozat fő célkitűzése nem a vizsgált csoportok harmadik féllel létesült relációinak elemzése, így pillanatnyilag megelégszünk az iménti ténymegállapítással, és azt a szóban forgó körök közötti különbségek egyik indikátoraként használjuk föl érvelésünkben.

4.3.11. Eltérő teológiai értelmezések

A különféle relációkra tekintő szempontok mellett azonban semmiképpen sem szorulhatnak háttérbe az alapvető teológiai nézetkülönbségek mint a vizsgált csoportok közötti feszültségek szerves alkotóelemei. „A korai keresztény teológiára a zsidósággal folytatott vita nyomta rá a bélyegét.”⁵¹³ A nézeteltérések központi tárgyát tekintve több gondolatmenet is napvilágot látott. Lieu arról számol be, hogy néhány tudós igyekezett kimutatni azt, hogy a zsidók és keresztények közötti viták a Tóra státusáról vagy a (héber) szentírás magyarázatáról sokkal alapvetőbbek voltak, mint a Jézus messiási státusáról szólók.⁵¹⁴ Eszerint az írásmagyarázati/írásértelmezési tekintélyelvű szempontok felülmúlták a Jézus Krisztus személyét övező kérdéseket. A Názáreti tevékenysége által generált „felfordulás” ismeretében aligha tartható érvényesnek ez a nézet.

Fredriksen ugyanakkor inkább az Izraelnek adatott isteni ígéretek helyes értelmezésének kérdését látja dominánsabbnak. A keresztény mozgalom legkorábbi évtizedeiben a nem keresztény zsidók ugyanis konkrétan megkérdőjelezték, hogy az új közösség értelmezi-e helyesen Isten Izraelnek adott ígéreteinek jelentését, tehát korántsem volt egyértelmű és mindenki által elfogadott és tiszteletben tartott Izrael sorsa az ígéretek fényében.

Az ígéretek beteljesedésével összefüggésben ugyanő úgy látja, hogy Pál érvelése szerint a zsidók közömbössége vagy – pontosabban – rosszindulata egyenesen Isten közvetlen gondviselő beavatkozásával magyarázható.⁵¹⁵ Ez a meglátás némiképp árnyalja a képet és annak minősítését, nem beszélve a felelősség kérdéséről. Sőt, az isteni

⁵¹² MCLAREN 2015, 2–3. o.

⁵¹³ LAPIDE–Luz 1994, 149. o.

⁵¹⁴ LIEU 1992, 81. o.

⁵¹⁵ FREDRIKSEN 2008, 76–77. o.

gondviselés elsődleges élvezőit a keresztényekben látja, azt sugallva, hogy a zsidók megkeményedése volt az ára annak, hogy az evangélium eljusson a „föld végső határáig” (ApCsel 1,8).

Míg az iménti érvelés némileg felmenti a zsidókat a felelősség alól azáltal, hogy Isten kegyelmes ígéreteinek kiterjesztésében eszközöknek bizonyultak, addig a legtöbb korabeli és a következő századokhoz köthető író radikálisan elmarasztalja Izraelt a názáreti Jézus elutasítása miatt. Például a „Próféták élete” című pszeudepigrafa, amely már az első században nyomott hagyott a keresztény írásokon, többek között a következő erre utaló mondatot is tartalmazza: „A zsidók ölték meg az Úr Jézust és a prófétákat is.” Fredriksen ehhez köti Pál hasonló tartalmú, ítéletes megfogalmazású mondatát (vö. 1Thessz 2,15), amely szerinte vélhetően ugyanerre a koncepcióra utal.⁵¹⁶ Meglátásom szerint szintén ugyanide sorolható az evangéliumbeli jézusi megnyilatkozás is, amelyben Jeruzsálemet az Isten küldötteinek több ízben is bekövetkezett radikális elutasítása miatt bírálja (vö. Mt 23,37; ill. Lk 13,34). Maguk a zsidók vélték fölfedezni jogosnak ítélt büntetésük elérkeztét Jeruzsálem lerombolásában. Ilyenképpen számukra „a keresztre feszítés és a judaizmus lerombolása között eltelt idő eltörpül”,⁵¹⁷ azaz nem számolnak tettük rendezhetőségével, kvázi a megtérés és bűnbocsánat lehetőségét figyelmen kívül hagyva.

Némi kontrasztot szülve kitűnik e véleményhalmazból Órigenészé, aki mindamellert elismeri, hogy „Isten kegyelmesen 42 évet adott nekik a megtérésre”.⁵¹⁸ Az alaphang e tekintetben mégis az, hogy ha a zsidóknak nem sikerült megragadniuk az ószövetségi próféciaák beteljesedését, az az ő hibájuknak tulajdonítható, mivel szemük vaknak bizonyult annak felismerésére, amit az ószövetségi próféták már előre láttak.

E konfliktus nagymértékben – szó szerint – nézeteltérésekből táplálkozott, ugyanis a zsidóság és a kereszténység noha egyaránt a későbbiekben Ószövetségnek nevezett szövegkorpuszt tisztelték és alkalmazták Szentírásként, más nézőpontból tekintettek arra, eltérő megközelítésből értelmezve azt. Fredriksen úgy érvel, hogy annak elutasítása a zsidók részéről, ahogyan a pogánykeresztények olvasták és értelmezték az Ószövetség könyveit, kiváltképp megerősítette, hogy a keresztényeknek volt igazuk.⁵¹⁹ Ennek az érvelésnek a sajátossága annak indirekt módjában rejlik: a keresztények teológiai

⁵¹⁶ FREDRIKSEN 2008, 91. o.

⁵¹⁷ LIEU 1992, 84. o.

⁵¹⁸ Uo.

⁵¹⁹ FREDRIKSEN 2008, 73. o.

látásának igazolását abban véli tetten érni, hogy a zsidók radikálisan támadták az ő nézőpontjukat. Ez viszont azt sugallja, hogy a keresztény értelmezés eredményeképpen maguk a zsidók is elbizonytalanodtak álláspontjuk fedezetét tekintve, valamint a keresztények szubjektív véleményét objektív igazságnak, mégpedig őrájuk nézve terhelő tartalmú igazságnak tartották.

A jelenség – tehát az ugyanazon ószövetségi szakaszokra vonatkozó eltérő írásértelmezés – magyarázataként Fredriksen a reveláció progresszivitását hozza fel. Ennek az elvnek a fényében úgy tekinthető, hogy a zsidók a gyermekkor alapfokú tanulmányainak megfelelő szinten értelmezik a hallottakat, míg a pogánykeresztény gyülekezet az érett, haladó diákok oktatási szintjének felel meg. A különbség lényege abban áll, hogy az alapfokú oktatásban a szöveget annak narratív, legegyszerűbb szintjén értik, mindig csak a nyilvánvalót megragadva, ami a »testi« jelentésnek felel meg; haladó szinten viszont, árnyaltabb interpretációval, a nyilvánvaló mögé látnak, tehát a szöveg »lelkébe«. ⁵²⁰ Ezt a jelenséget a „retorikai dichotómia” fogalmával írja le, amit ugyan nem fejt ki bővebben, de elég egyértelműnek tűnik, hogy az azonos szöveg kétpólusú interpretációjára és verbalizálására gondol. Plasztikusan láttató analógiája érvényesnek tűnik, és mint ilyet elfogadhatónak, a helyzet megértését segítőnek találjuk.

4.3.11.1. Különböző messiáskonceptiók

A probléma gyökerének szerves része az eltérő messiáskonceptiókban rejlik. Goppelt érvelése szerint a királyi funkcióban uralkodó messiást igen elszántan várta a zsidóság a farizeusi és rabbinikus tanítás alapján. Ő a „ben David”, aki arra hivatott, hogy Izraelt az idegen uralomtól megszabadítsa és békeországát felállítsa. Mint mindent, Isten királyi uralmát is a törvény felől közelítették meg. A messiási uralom utáni vágyakozást jellemzi a 18-as imádság 11. kérése is, melyet minden kegyes zsidó naponta kétszer imádkozott Isten királyi uralmának gyors, nyílt érvényesülését kérve: „Hozd el a mi bíránkat, mint azelőtt és légy te király felettünk egyedül.” ⁵²¹ A különböző végvárak elegyítése folytán azonban a zsidóknak csalódnuk kellett. Találón fogalmazta meg ezt egy modernista katolikus teológus, Alfred Loisy: „Jézus a királyságot

⁵²⁰ FREDRIKSEN 2008, 74. o.

⁵²¹ GOPPELT I. 1992, 76. o.

hirdette meg, és az egyház jött el.”⁵²² Így élték ezt meg az Izraelhez tartozók, pedig valójában Jézus célja nem egy zsidó különirányzat létrehozása, hanem mindenki megtérése volt. A félreértés legmélyebb szinten fellelhető okát Kálvin a bálványimádásban látja az 5Móz 32,21 idézése alapján a Róm 10,19-ben. A téves várakozás Jézus földre költözése és szolgálatának kezdete után érett bűnné, amikor a zsidók „megtagadták, hogy Isten, az Atya Krisztusban nyilatkoztatta ki magát nekik, aki egyszülött Fia volt. Ez az istentelenség legvégső formája.”⁵²³

No de hogyan nyilatkozik az ÓSZ a Messiásról? Mely szakaszok álltak a zsidók előtt, amiket félreértelmezhetek? A messiás szó a héber nyelvben melléknévi alak: olajjal felkent. Az eredeti gyakorlat szerint izraeli és idegen királyok olajjal való felkenetésének leírására szolgált (pl. Saul: 1Sám 24,7; Círus: Ézs 45,1; főpap: 3Móz 4,3; 5,16; patriarchák: Zsolt 105,15; 1Krón 16,22; egész nép: Zsolt 84,10; 89,39). Az 1Kir 19,16 szerint a prófétákat is így kenték fel, de őket sehol sem nevezi a Szentírás messiásnak. Ez a kifejezés fokozatosan a tisztelet jelévé vált. Az olajjal való felkenetés ugyanis a kiemelés és a kiválasztás jele volt. Mindez kétségtelenül az eredeti jelentés kibővítésének és továbbfejlesztésének eredménye, amely későbbi, nem a babiloni fogság előtti, mert bizonyíthatóan a Zsolt 105 és az 1Krón nem 586 előtt keletkezett. Az általános értelemben vett szabadítót is messiásnak hívták. De a messiás a várt szabadítóra értelmezve nem fordul elő a Szentírásban, sem az apokrif iratokban. Először Énók könyvében található meg, melyet Nagy Heródes idejében szerkesztettek. A messiás szó maga abban az értelemben, amelyben a Kr. e.-i 2. századtól kezdve használatban volt, nem fordul tehát elő az ÓSZ-ben.⁵²⁴ Klausner szerint szükséges szétválasztani a messiási váradalmat és az egy személyes messiásban való hitet. Az előbbi definíciója: „E kor végének prófétai reménysége, amelyben politikai szabadság, morális tökéletesség és Izrael népe számára földi öröm lesz a saját földjükön, és ugyanez igaz lesz az egész emberiségre nézve.” Az utóbbi: „E kor végének prófétai reménysége, amelyben egy erős szabadító – ereje és lelke által – tökéletes megváltást hoz, politikait és lelkit Izrael népe számára, és ezzel együtt földi örömet és morális tökéletességet az egész emberiségnek.”⁵²⁵ Ezen megfogalmazások különböző elemei az egyes történelmi szakaszokban hangsúlyeltolódást éltek át. Amikor saját földjén élt a nép, a földi boldogság és a morális

⁵²² GOPPELT II. 1992, 202. o. [L’Evangile et l’Eglise, 1902, 111. o.].

⁵²³ HESSELINK 1988, 65. o.

⁵²⁴ ROWLAND 2002, 91–96. o.

⁵²⁵ KLAUSNER 1955, 9. o.

dolgok hangsúlyosabbak voltak, de a fogság idején a politikai szabadítás volt az. A nemzeti szabadság idején az univerzális jelleg dominált, de a próbás időszakokban a nemzeti elem domborodott ki Izrael számára. A zsidó messiás azért jön, hogy a földet felkészítse a Mindenható királyságára. A zsidó messianisztikus világ etikus, idealisztikus és magasztos lesz, de földi marad. A zsidó messiás mennyei királysága nemcsak az ember lelkében létezik, hanem a földön is. A zsidó messiáshitnek ez a dualisztikus jellege a zsidó ember karakteréből következik. Így hát a zsidó nép sosem választotta szét a lelki hitet és a praktikus, politikai-szociális életet. Az ő messiásuk nem teljes mértékben lelki, hanem egyszerre lelki és politikai.⁵²⁶

Megfigyelhető az is, hogy már az Ószövetség korában eltérő értelmezései és megjelenítései vannak a messiásnak. Ézsaiás és Jeremiás zsidó messiása nem ugyanaz, mint Dánielé vagy az etióp Énóké, és egyik koncepciója sem hasonlít a korai talmudi aggadáh-hoz, a maimonidesi misna torához, vagy a kabbala könyvekhez.⁵²⁷ Kr. e. 200-ig a zsidók között egy speciális eszkatológia bontakozott ki, mely sok mindenben különbözött az Ószövetség politikai koncepciójától: az univerzum dualista szemlélete és az aranykor transzcendentális értelmezése jellemezte. Aztán az Ember vagy Emberfia, noha más a gyökere, nagy befolyással kezdett lenni a népszerű messiási reménységekre. A zsidó messiás egy fizikai hatalomban és lélekben erős megváltó, aki a végső napokban tökéletes megváltást hoz gazdasági és lelki értelemben a zsidó népnek – és ezzel együtt örök békét, anyagi gazdagságot, etikai tökéletességet az egész emberiségnek.

A zsidó messiás származását tekintve igazán ember, testből és vérből, mint a halandók. Jusztin mártír ekképpen fogalmazta meg: „Mi zsidók mind azt várjuk, hogy a Messiás ember lesz, tisztán emberi származással.”⁵²⁸ Ő megváltja Izraelt a fogságból és a szolgaságból, és az egész világot a szenvedéstől, háborútól, minden gyűlölettől, és mindentől ami ebben benne foglaltatik: az ember Isten ellen és embertársai ellen elkövetett bűneiből, és különösen a nemzet nemzet ellen való bűnéből. A messiási korban minden ember a judaizmushoz tér, igaz prozeliták lesznek.⁵²⁹ Nagy anyagi bővülködés lesz, amit különösebb erőfeszítés és munka nélkül fognak élvezni. De nem csupán az fog megvalósulni, hogy a zsidó nép zavartalanul élvezi földjét, hanem a fogságból való összegyűjtés ideje is eljön, mely során a föld négy égtája felé szétszóródott zsidók vissza

⁵²⁶ KLAUSNER 1955, 10–11. o.

⁵²⁷ Uo., 519. o.

⁵²⁸ Uo., 520. o.

⁵²⁹ Uo., 521. o.

fognak tért Palesztinába. Minden nép és nemzet el fogja ismerni Istent és az ő igazságának kijelentéseit. Így a Király-Messiás, az igazság királya bizonyos értelemben minden nemzet királya lesz, ahogy Izrael Istene a föld királya lesz, mert ő az egyetlen és kizárólagos Isten.⁵³⁰

Ugyanakkor – Klausner meglátása szerint – nem minden prófétai könyv említ individuális emberi messiást. Náhúm, Zofóniás, Habakuk, Malakiás, Jóel, Dániel könyveiben egyedül Isten a Megváltó. Ámós, Ezékiel, Abdiás és a Zsoltárok könyvében csak kollektív messiásról van szó: „szabadítók”, „szentek” fogják a földet megváltani igazságukkal és kegyességükkel. Haggeus és Zakariás könyvében pedig a szabadító nem más, mint Zerubbábel. Ézsaiásnál és Dánielnél a Messiás nem is egy személy, hanem az egész zsidó nép. A megváltás Istentől és Istenei keresztül érkezik. A messiás csak egy eszköz Isten kezében. Emberi lény. Test és vér. Népe választotta és legkülönb embere.⁵³¹ Úgy vélem, ezen a ponton a gondolatmenet gazdája meglehetősen túlhangsúlyozza a messiás funkcionalitását a személyével szemben, mégpedig materiális szinten. Fontos észrevételeznünk, hogy itt a prófétai irodalom a kiemelt példák ágya, ahol pedig a műfaji jellegzetességeket nem hagyhatjuk figyelmen kívül. Sőt, ebben a korpuszban számításba kell vennünk a többszintű beteljesedés lehetőségét is, ami az elsődleges, aktuális történelmi korhoz kötött megvalósulás mellett későbbi, akár egy konkrét messiási személyben való beteljesedést is előrevetíthet.

Mivel politikailag nem volt sikeres a szabadítás a keresztre feszítés folytán, úgy alakult a nézetük, hogy a Messiás nem azért jött, hogy politikailag és gazdaságilag szabadítsa fel, hanem csupán a lelki rosszból. Izrael megváltója a zsidók számára egyedül Istent jelenti. A zsidó messiás nem vére által szerez megváltást, hanem nagyszerű képességek és cselekedetek által. Az ember nem hit által, hanem megtérés és jó cselekedetek által üdvözülni.⁵³² A politikai elnyomás a zsidók speciális problémája, de a lelki fogság az egész világé. Így Jézus az egész világ megváltásáért jött, nem azért, hogy előbb a zsidó földet szabadítsa fel, aztán a többi. Ezért a „keresztény messiás” királysága nem ebből a világból való.

A keresztény korszak elején a zsidók legnagyobb része a dávidi vonal messiásának jövetelében hitt, aki dicsőséges uralkodó, és megszabadítja népét ellenségei kezéből. Hogy említsünk egyet, a kumráni szövetségshívók csoportja nagyon várta az időt,

⁵³⁰ KLAUSNER 1955, 522. o.

⁵³¹ Uo.

⁵³² Uo.

amikor a messiás győzelemre vezeti őket a sötétség fiai és a világosság fiai közötti végső csatában. A zélóták szintén készen álltak, hogy bármikor csatlakozzanak hozzá, és kivont karddal harcoljanak az oldalán.⁵³³ Jézus viszont a megkísértésétől fogva nemcsak kerülte önmagát Messiásnak nevezni, de még másokat is eltiltott attól, hogy ezt a címet reá nézve használják. Jellemző Márk evangélistánál (4,11) a messiás-titok koncepció. Ő ugyan tudta magáról, hogy a megígért Messiás, és tanítványai is (vö. Mk 8,29), de egészen élete végéig, amíg a főpap előtt nem állt, nem vallotta nyíltan messiási voltát (vö. Mk 14,61kk).

A terminológia William Wrede-től származik, amelynek négy vetülete ragadható meg: 1. Jézus hallgatást parancsol a démonoknak, amelyek felismerik őt (vö. Mk 1,25.34; 3,12). 2. Jézus megtiltja a meggyógyított betegeknek, hogy ezt híreszteljék (vö. Mk 1,44; 5,43; 7,36). 3. A megdicsőülésnél felfedi néhány tanítványa előtt a Messiás titkát, de a feltámadásáig nem szabad erről beszélniük (Mk 8,30). Jóllehet, ennek ellenére a tanítványok sok esetben értetlenkednek (Mk 4,13; 6,52; 8,17; 10,32). 4. Példabeszédekbe rejti Jézus az Isten országának titkát.⁵³⁴

Az ő messiásértelmezése és az, ahogy korának népe gondolkozott erről, merőben különbözött egymástól. Ő nem úgy hozza el a királyságot, hogy harcban mások vérént ontja és életét elveszi, hanem éppen életet ad. Péter válaszára adott felelete (Mk 10,45) egyértelművé teszi, hogy az ő messiássága csupán a szenvedő szolga formájában teljeseedik be. Az ő személyében és szolgálatában a királyság jelent meg. Aki hozzá tartozott, a királysághoz tartozott (Lk 11,20). Valójában a Messiás Emberfia az Úr Szervedő Szolgája volt, akinek áldozatán keresztül a királyság eljött és Isten akarata beteljesedett. Ezen elképzelések a korrelációja egészen új volt a judaizmusban. Igaz, hogy a szenvedő szolgának és a királyi messiásnak voltak közös gyökerei a királyi kultikus rítusokban, mint például a zsoltárokból, de Rowley szerint „nincs komoly evidenciája a szenvedő szolga és a dávidi messiás koncepciójának összeillesztésére a keresztény korszak előtt. E két elképzelés először csak Jézus tanításában és gondolatvilágában találkozott.”⁵³⁵ A megfeszített messiásnak ez az üzenete viszont a botránkozás köve lett a zsidók számára (vö. 1Kor 1,23kk).

Amikor az antiókhiai emberek különbséget kezdtek tenni a Jézusban hívők és másfelől a pogány görögökkel együtt messiást váró zsidók között, nem is találhattak volna jobb kifejezést, mint: keresztény, azaz krisztusi, tehát messiási. A fő különbség a

⁵³³ KLAUSNER 1955, 530. o.

⁵³⁴ GOPPELT I. 1992, 174–175. o.

⁵³⁵ ROWLEY 1952, 85. o.

zsidók és a keresztények között az lett, hogy az előbbiek úgy hitték, hogy a Messiás majd csak ezután jön el, míg az utóbbi csoport szerint már megjött.⁵³⁶

Érdeemes visszautalnunk a korábbiakban tárgyalt univerzalista/partikularista paradigmára, amelyek érvényességét Donaldson kezdte kétségbe vonni, mégpedig a zsidók és keresztények pogányokkal való interakciója felőli megközelítéssel. Helytálló akár tovább is menni, és megkérdőjelezni az univerzalista/partikularista paradigma hatékonyságát a tekintetben, hogy magyarázatot adjon a zsidók és keresztények pogányokkal való interakciójának hogyanjára.⁵³⁷

Fontos szempont végül az ortodoxia és az ortopraxis eltérő fókuszpontjainak figyelembevétele, ugyanis ez a kettősség a kereszténység és a judaizmus tekintetében is megmutatkozik. „Az egyház kezdettől fogva a hit alapvető kérdései, a transzcendentális ideológia és az üdvösséghez szükséges igazságok iránt érdeklődött, amelyeket szokás szerint teológiai tanrendszerekbe foglalt. Ezzel szemben a zsidóknak alig van teológiájuk – a szó eredeti, görög értelmében, minthogy az ő hitük egyfajta kinyilatkoztatott cselekvéstanon alapul, amely a hit műveként elsősorban a mindennapi ortopraxist teszi meg az Istennek tetsző élet próbakövének, nem pedig önmagában az ortodoxiát.”⁵³⁸

4.3.11.2. Jézus személye mint vízváltó

A teológiai értelmezési különbségek sorában legszembetűnőbb Jézus személyének, még inkább funkciójának értelmezése. Csepregi megfogalmazásában így mutatható be a probléma: „Míg a Tóra értelmezésével kapcsolatos vita önmagában, nyugodt körülmények között talán lefolytatható lett volna, ezzel párhuzamosan egy másik vita is elindult, amely viszont elkerülhetetlenül szakításhoz vezetett a Jézust Messiásként el nem fogadó zsidók és a Krisztus-követők között. Ez a vita Jézus személyére vonatkozott. E mellett a Jézus-értelmezés [ti. Isten Fia mint szolgája, aki a küldetés miatt közel vonódott Istenhez, mint több más ÓSZ-i próféta, király, sőt idegen uralkodó is, mint pl. Círusz] mellett viszont megjelent és egyre hangsúlyosabbá vált, hogy Jézus nemcsak abban az értelemben Isten Fia, hogy Isten választotta [amit a zsidó származású

⁵³⁶ KLAUSNER 1955, 526.

⁵³⁷ MCLAREN 2015, 2–3. o.

⁵³⁸ LAPIDE–Luz 1994, 16. o.

keresztény hihetett és érthetett anélkül, hogy a zsidósággal szakítania kellett volna], hanem ő maga is Isten.”⁵³⁹ Világos tehát, hogy a nézetkülönbség forrása nem Jézus csodatetteiből, sem etikai tanításából fakadt, hanem személyének definiálásából, amely nyilvánvalóvá tette a hirdetett származását, egyszersmind isteni státusát. Még konkrétan: „Ezt az igényt [ti. Jézus »én vagyok« bemutatkozásait = 2Móz 3,14] zsidó ember nem fogadhatta el, a zsidóból lett kereszténynek pedig meg kellett szakítania a kapcsolatát az eredeti közösségével, vagy, ami gyakran megtörténhetett, el kellett fogadnia, hogy a zsinagógai eljárók kiközösítik.”⁵⁴⁰

Jézus földi munkásságának, életművének és annak utóhatásainak nyilvánvaló jelentőségén túl személyének relevanciája a témánk szempontjából abban áll, hogy önmagában, isteni státusának koncepciója miatt, pontosabban az őhozza való viszonyulások folytán lett leginkább megkülönböztető, elválasztó tényezővé. Flusser elemzéséből az fogalmazódik meg, hogy „a nem zsidó kereszténység már a kezdet kezdetén kidolgozott krisztológiáról tanúskodik: ez volt a megkülönböztető jegye”.⁵⁴¹ Dunn úgy értékeli a helyzetet, hogy a szakadás nem hirtelen következett be. Jóllehet Jézussal kezdődött, de a húsvéti események nélkül és az evangéliumnak a pogányokhoz való eljuttatása nélkül a judaizmus és a Krisztus-mozgalom két áramlata talán azonos mederben is megférhet volna.⁵⁴² Dunn ezzel élesen függetleníti egymástól a Jézus passiója és feltámadása előtti, illetve az azt követő időszakot, így teremtve meg az érvelési feltételt a pusztán csak elméletinek mondható lehetőség megfogalmazásához. Meglátásom szerint történelmi irrealitás a húsvéti eseményektől elválasztani a Jézus-mozgalmat, mint ahogy nincs értelme egy növény szárát elkülöníteni annak gyökerétől, hiszen egyik a másikat feltételezi; csupán a fejlődési szakaszok tekintetében lehet különbséget tenni. Jézus már a nyilvános működése idején világossá tette küldetésének végcélját (Mk 8,31; 9,31; 10,32–34; Jn 12,24), amelynek ilyenképpen csak egy kezdeti állomása volt a tanítványi időszak. Ezért Jézus személyét, munkásságát és hatását egy egységként kezeljük, ami – Theissen megfogalmazásában – egy új rendezési központot eredményezett. „Isten mellé odakerült a Megváltó, amit a zsidóság szükségszerűen úgy élt meg, mint a szigorú monoteizmus megkérdőjelezését.”⁵⁴³ Amint a judaizmus alappillérei között a

⁵³⁹ CSEPREGI 2016, 290. o.

⁵⁴⁰ Uo., 291. o.

⁵⁴¹ FLUSSER 1999, 476. o.

⁵⁴² DUNN 1991, 230. o.

⁵⁴³ THEISSEN 2001, 34. o.

monoteizmussal korábban részletesebben foglalkoztunk, annak fényében könnyen belátható, hogy egy másik entitás színre lépése, pontosabban az addig egyetlennek gondolttal való önazonosítása, összeférhetetlenséget és feszültséget szül, ami egymástól eltávolodó irányvonalak kialakulásához vezet.

Alpontunkban néhány olyan tényezőre, illetve szempontra igyekeztünk koncentrálni, amelyek a judaizmus és a kereszténység elválási folyamatához jelentősen hozzájárultak, előmozdítva a kontrasztok és különbségek felszínre kerülését.

4.4. Alternatív megközelítés: szükségtelen szakadás – eleve külön

Ahogy fentebbi érvelésekben arról már szó esett, miszerint gyakorlatilag teljes homogenitást mutató szimbiózisként kell elképzelnünk a kezdeti időszakot a judaizmus és a keresztény mozgalom tekintetében, úgy egy másik irány is létjogosultságot szerzett, azaz: esetükben már kezdettől fogva két teljesen különböző entitásról beszélhetünk.

Utóbbira példaként Lieu gondolatmenetében „a kora keresztény írók (legalábbis az ÚSZ-en kívüliek) teológiai észlelése két különálló entitást körvonalazott: judaizmust és kereszténységet, amelyek gyakorlatilag születésüktől fogva különállóak voltak”.⁵⁴⁴ Jóllehet az itt említettek későbbi korszak tanúi, de a kereszténység születésének idejére jellemző viszonyokról szólnak. Ignác számára például a judaizmus és a kereszténység két szembenálló entitást (*Judaismos*, ill. *Christianismos*),⁵⁴⁵ két külön rendszert alkotott, tipikus, szemmel látható jellemzőkkel. A judaizmusban a kívül valók által is jól érzékelhetők ezek, mégpedig: a körülmetélkedés és a szombat. Az egyik legjelentősebb ókeresztény író, Ignác csak egy irányt lát elfogadhatónak, mégpedig a judaizmustól a kereszténységhez való elmozdulását. Ennek ellenkezőjét kegyelem nélküli állapotként írja le. E meglátásból fakadó tipikus különbségtétel például, hogy – nyilatkozata szerint – az igaz próféták a kereszténységhez sorolandók,⁵⁴⁶ következésképp nem a judaizmushoz tartoztak lényegileg. Ez a sajátos meglátás arra utal, hogy még az Ószövetségen belül is Krisztus a mértékadó, tehát kezdettől fogva külön minőségi kategória és irány a kereszténység.

⁵⁴⁴ LIEU 1992, 88. o.

⁵⁴⁵ Uo., 92. o.

⁵⁴⁶ SZENT IGNÁC levele a magnésziaiakhoz VIII. in VANYÓ 1988, 173. o.

4.5. Az elválás időbeli vetülete

A dolgozat e részegységén belül végül – egyúttal a fentebb mondottak összefoglalása gyanánt is, mivel az egész folyamaton átívelő teológiai motívumról van szó – említést kell tenni a szóban forgó két irányvonal szétválási folyamatának időtartami tényezőjéről is. Lényeges eltérés mutatkozik ugyanis a vizsgált időszak eleje és vége között, noha látens módon kezdettől fogva tetten érhetők az elemi különbözőségek. A kulcs nyilvánvalóan az elterjedés és ismertté válás mértékében keresendő, amely logikus arányosságot mutat az idő múlásával. Tidball állapítja meg, hogy a keresztényeket eleinte egy zsidó szektának vélték, és mivel a judaizmus engedélyezett volt a birodalomban, senki sem vonta kétségbe a kereszténység létjogosultságát. Amikor azonban különbséget kezdtek tenni a kereszténység és a judaizmus között, a kereszténység sokkal sebezhetőbbé vált, és a politikai felelőssége vizsgálódások tárgyává lett.⁵⁴⁷ Az e külső nézőpontból való különbségtétel feltétele a nyilvánosan ismertté válás volt, ami felfedte az evidens eltéréseket. Ez pedig az eltelt idő függvényében értelmezhető.

Azonban nem csupán a külső szemlélő számára váltak egyértelművé a különbségek, hanem belülről megélve a helyzetet szintén az elkülönülés tendenciája bontakozott ki. Galsi történeti tényként kezeli, hogy az a megoldási javaslat, miszerint a pogánykeresztények jövevényként élhettek volna a zsidóságon belül, nem érte el a várt eredményt, mégpedig a zsidók érzékenysége – véleményem szerint hozzátehetjük: sértettsége – következtében. Ennek eredményeképpen az „utak elválása” visszafordíthatatlannak bizonyult,⁵⁴⁸ elvezetve a régi és új Izrael kontrasztjának klasszikus terminológiájáig. Fredriksen szójátékával élve: a „vetus” (rég) Izraellel szemben a „verus” (igaz) Izrael állt,⁵⁴⁹ ami inkább minőségi különbözőséget takart, semmint időbelit. Erre a gondolatra teljes modell épült, mégpedig a szubsztitúciómodell, miszerint az egyház önmagát tekinti az igazi Izraelnek, egyúttal örökölve nevét és ígéreteit. Más kifejezésekkel leírva ugyanazt a koncepciót: „behelyettesítés”, azaz az Egyház Isten új partnere, leváltva Izraelt; vagy a „szuperszesszionalizmus”, azaz az Egyház fölülmúlja Izraelt. Ennek értelmében diszkontinuitásról beszélhetünk, mivel

⁵⁴⁷ TIDBALL 1983, 71. o.

⁵⁴⁸ GALSI 2009, 161. o.

⁵⁴⁹ FREDRIKSEN 2008, 78. o.

Izrael megszegte a vele kötött isteni szövetséget, mire Isten elvetette népét, örökségét pedig az egyháznak adta.⁵⁵⁰

Ez már egy későbbi fázis kialakult szóhasználata, szemben egy korábbi stáció epizódjával – nevezetesen Péter apostol pünkösdi prédikációjával –, ami arról árulkodik, hogy a kereszténység akkor még egyértelműen a judaizmus ernyője alatt létezett. Az említett nyilvános beszéden belül, az ApCsel 2,40⁵⁵¹ radikális megfogalmazású felszólítása szakításra utal ugyan, de ez a megkülönböztetés még nem az egyház és Izrael, hanem az igaz Izrael és a hamis Izrael között zajlik.⁵⁵² Az igaz Izrael kritériuma immáron nem az ősi vérvonal öröklése volt, hanem az egyénnek a názareti Jézus felé tanúsított viszonyulása.⁵⁵³ Ez tehát még az a stádium, amikor a Krisztus-mozgalom a judaizmuson belül látta életterét, és a belső megújításban, helyreállításban értelmezte szolgálatát. Lényeges tehát a különbség a kezdeti, kiindulópont és az évtizedekkel későbbiek között. A változás, az elmozdulás pedig nyilvánvaló.

Az elágazás mikéntje, intenzitása és időpontja (vagy tartama) képezik tehát elemeit e kérdéskörnek. Így a modern kori tudománynak domináns témáját adja a keresztény hagyomány judaizmusról való leválása, rengeteg irodalmat produkálva, ugyanakkor konszenzust eleddig még nem eredményezve.⁵⁵⁴ Charlesworth például tömbösítve listázza a kései dátumot preferáló tudósokat és a koraiakat vagy az e kérdésben pontosan állást foglalni nem akarókat.⁵⁵⁵ Ez utóbbi megállapítást példázza, hogy némelyek észrevétele szerint „a zsidók és keresztények közötti viszály már azokon az első századi dokumentumokon is nyomot hagyott, amelyek a későbbi újszövetségi kánon velejét képezték”.⁵⁵⁶ Így vannak olyan „kutatók, akik a judaizmus és a kereszténység közötti határozott szakítást az első századra teszik, mások viszont amellet érvelnek, hogy esetükben csak a negyedik századtól kezdve beszélhetünk különböző és

⁵⁵⁰ TATAI 2010, 87. o.

⁵⁵¹ ApCsel 2,40: „Még más szavakkal is lelkükre beszélt, és így kérlelte őket: Szabaduljatok meg végre ettől az elfajult nemzedéktől!” Vélhetően szándékos, hogy itt az 5Móz 32,5 („Megromlottak, nem fiaim már, hitványak; fonák és hamis ez a nemzedék”) valamint a Zsolt 78,8 („Ne legyenek olyanok, mint őseik, a dacos és lázadó nemzedék, az állhatatlan szívű nemzedék, amelynek lelke nem maradt hű Istenhez”) gondolatai köszönnek vissza. Ez az analógiafelvonultató koncepció egyértelművé teszi, hogy itt a zsidóságon belüli elhajlásról van szó.

⁵⁵² GALSI 2009, 93. o.

⁵⁵³ TIDBALL 1983, 49. o.

⁵⁵⁴ SIM 2015B, 259. o.

⁵⁵⁵ CHARLESWORTH 2013, 298–299. o.

⁵⁵⁶ FREDRIKSEN 2008, 79. o.

eltérő vallásokról”.⁵⁵⁷ Barnett korai fordulópontot datál, mégpedig 48 körülre, amely időszakot vízválasztóként értékeli. Meglátása szerint ezt megelőzően a kereszténység túlnyomóan zsidó volt, míg ezt követően túlnyomóan pogánnyá vált.⁵⁵⁸ Ugyanő ezt az időszakot a kereszténység születési folyamata lezárásaként is aposztrofálja, amikortól már nem zsidók is kezdtek kereszténnyé lenni, szemben az addig jellemző homogénebb helyzettel.⁵⁵⁹ Chadwick közli, hogy 85 körül hivatalos átokkal egészült ki a zsinagógai liturgia, hogy kizárásuk biztos legyen: „Bárcsak a nazarénusok és az eretnekek hirtelen elpusztulnának és kitöröltetnének az élet könyvéből!”⁵⁶⁰ Ez a radikális szankció korai konfliktust és szakadást feltételez. Csepregi meglátása szerint a 132-es felkelés idején keresztények és zsidók már nyílt ellenfeleknek, sőt ellenségeknek számítottak.⁵⁶¹ Ez ugyan még nem különálló vallások tényét erősíti, de azt egyértelművé teszi, hogy a szakadás megtörtént. Ugyanerre a megállapításra jut Dunn is, azaz a Kr. u. 70-es krízis nem oldotta meg a helyzetet. Következésképp az ezt követő évtizedek időszaka (konkrétan a két zsidó felkelés közötti) döntő volt az elválás folyamatában. Így a 132-es felkelést követően a kereszténység és a judaizmus közötti szakadás világosság és véglegessé vált.⁵⁶² Ennek a jelenségnek logikus magyarázatát Bosch fogalmazza meg: „A háború után a farizeusi judaizmus úgy bezárkózott az idegengyűlölet falai közé, hogy csak a legszigorúbb zsidó kizárólagosságban tudott gondolkozni. A zsidókeresztények választani kényszerültek az egyház és a zsinagóga között, és úgy látszik, hogy sokan az utóbbit választották.”⁵⁶³

Annyi egészen bizonyos, hogy nem hirtelen törésre kell gondolnunk éles időbeli határvonallal vagy történelmileg beazonosítható hivatalos dekrétummal, hanem mindez inkább egy különféle stációkkal tarkított folyamattal írható le. Dunn úgy fogalmaz, hogy amiként a judaizmus nem vált rabbinikus judaizmussá egy éjszaka leforgása alatt, úgy a kereszténység sem lett pogánykereszténységgé másnapra.⁵⁶⁴ Ez a bonyolult és hosszadalmas folyamat pedig szerves összefüggésben áll a zsidókeresztények identitásformálódásával.

⁵⁵⁷ SIM 2015B, 259. o.

⁵⁵⁸ BARNETT 2005, 22. o.

⁵⁵⁹ Uo., 84. o.

⁵⁶⁰ CHADWICK 2003, 18. o.

⁵⁶¹ CSEPREGI 2016, 291. o.

⁵⁶² DUNN 1991, 238. o.

⁵⁶³ BOSCH 2005, 46. o.

⁵⁶⁴ DUNN 1991, 232. o.

4.6. Az eltávolodás tanúi

A keresztény mozgalom és a judaizmus eltávolodásának tényszerű, általános megállapítása mellett (pontosabban azon belül) konkrét – úgynevezett tanúkat – is megemlíthetünk, akik direkt vagy indirekt megnyilatkozásaikkal képet alkotnak számunkra a tárgyalt folyamatokról.

4.6.1. Pál apostol mint az eltávolodás tanúja

Az Újszövetség mint szövegtörzs legtermékenyebb szerzője, Pál az első a tanúk sorában. Ilyenképpen kiváltképp emblematikus eleme, így vitathatatlan része a folyamatnak Pál munkássága, amely önmagában tengernyi irodalom tárgyát adja. Kétségtelen, hogy a páli irodalom nem szűkölködik olyan kijelentésekben, amelyek a Krisztus-követők státusát stabilabbnak és kívánatosabbnak, sőt követendőbbnek írják le, mint a judaistákét.⁵⁶⁵ Az ilyen irányú páli véleménynyilvánítások egyik aspektusáról – nevezetesen az eltávolodásra vonatkozó szándékosságról – Sanders úgy nyilatkozik, hogy „Pálnak a judaizmussal való szakítása talán nem is volt tudatos. Sanders beszél ugyan arról, hogy Pál tudatosan megtagadta a judaizmus alapját, de azt is állítja, hogy »úgy tűnik, Pál nem észlelte, hogy az evangéliuma és missziós tevékenysége a judaizmussal való szakítást vonja maga után.«⁵⁶⁶ Ebben a megfogalmazásban bár megjelenik a „szakítás” fogalma, amely dinamikájában szándékosságot és tudatosságot hordozó kifejezés, mégis amellet érvel, hogy nem lehet kizárólag Pál felelősségébe utalni a keresztények és zsidók eltávolodását. Pál tehát kétségkívül sok esetben megerősíti a judaizmus és a kereszténység eltávolodását. E kijelentés azon részével azonban, miszerint Pál nem vette volna észre missziójának és teológiájának hatásait, következményeit, nehéz egyetértenünk, mivel ismerve az apostol teológiai előképzettségét és kompetenciáját, valamint ok-okozati összefüggéseket feltáró, logikus gondolkodását, ezt nem tekinthetjük életszerűnek. Akár a szándékos megfontoltság feltevése, akár a tudatlan naivitásé, véleményünk szerint két szélsőséget képvisel.

⁵⁶⁵ Vö. pl. 2Kor 3; Gal 3–4; 1Thessz 2,15.

⁵⁶⁶ SANDERS 1983, 178. o.

4.6.2. Róma mint az eltávolodás tanúja

Ezen folyamat mentén az egymásból következő lépések sorában lényeges tényező a korszak vezető politikai hatalmának véleménye az első század második felére vonatkozóan, amint Galsi fogalmaz: „a római hatóságok ebben az időben már több helyen (Antiókiában és talán Rómában is) megkülönböztették a keresztényeket a zsidóktól.” Úgy értékeli továbbá, hogy „ez a jogi-adminisztratív különbségtétel a Krisztus-hívő zsidók Izraelen belüli helyzetére is visszahatott, áttételesen még az anyaországban is”.⁵⁶⁷ Arra nézve nincs forrásunk, hogy a római adminisztráció bármiféle megfontolásból, direkt módon munkálkodott volna a zsidóság és a kereszténység szétválasztásán, ezért minden efféle megnyilvánulásuk és véleményalkotásuk inkább visszaigazolásnak tekinthető, azaz voltaképpen a maguk medrében alakuló változások, fejlemények nyugtázásaként, rögzítéseként értékelhetők. Az iménti megfogalmazásból a „visszahatott” kifejezés a legfigyelemreméltóbb, mivel arra utal, hogy a vizsgálatunk tárgyát képező két csoport kölcsönhatásainak harmadik fél tükrében megmutakozó vetülete tovább erősítette a differenciákat, amit azzal magyarázhatunk, hogy a külső tekintélyként – még ha ennek elfogadása nem önkéntes választás, hanem kényszerpálya eredménye is – funkcionáló entitás véleménye mintegy hitelesítő tényezőként jelent meg, következésképp felbátorítólag hatott, előmozdítva a folyamatokat. Ferguson így fogalmaz a kiindulási állapotra vonatkozóan: „A római hatóságok kezdetben nem tettek különbséget a kereszténység és a judaizmus között, és a keresztények a zsidóknak kijáró jogi védelmet élvezték (s gyakran társadalmi megvetettséget szenvedtek).”⁵⁶⁸

Látszólag mellékes, mégis beszédes római vélemény a kereszténységről a következő, mivel – melléve a judaizmusnak ítélt religio licita kiváltságot – a különbségről tanúskodik: „Amikor a 2. század elején a kereszténységet először említi meg a római felsőbb osztályok irodalma, úgy beszélnek róla, mint valami babonáságról (superstitio; vö. ApCsel 25,19).”⁵⁶⁹

Érdekes szempont, ami az időszak legeklatánsabb történelmi helyzetéből nőtt ki. Nevezetesen a zsidó-keresztények a 66-ban kirobbant felkelés idején Jézus követőiként nem fogtak fegyvert a rómaiak ellen, a felkelők ezért őket is ellenségnek tekintették, a

⁵⁶⁷ GALSI 2009, 168. o.

⁵⁶⁸ FERGUSON 1999, 506. o.

⁵⁶⁹ Uo., 498. o.

zsidóság általános szétszórata során pedig a zsidókból lett keresztények közössége felmorzsolódott.⁵⁷⁰ Figyelemre méltó, hogy ezen a ponton az etnikai származás összekötő azonossága elégtelennek bizonyul az ideológiai meggyőződés különbözőségének kibontakozó túlerejével szemben.

4.6.2.1. Üldöztetés mint az eltávolodás indikátora

Egy más irányból való – ugyanakkor az előzővel is, tehát a római közeggel logikusan összefüggésbe hozható – megközelítésként ad magyarázatot az az állítás, miszerint „a keresztények tudták, hogy kereszténységük miatt szenvednek el üldöztetést, miközben a zsidók által szemlátomást élvezett kiváltságokat megtagadták tőlük”. Vélhetően részben az e helyzetből fakadó féltékenység következtében, részben pedig a szorongattatástól való szabadulást eredményező visszatérés reális kísértése miatt intik óva keresztény írók hallgatóságukat a zsinagógai menedék elfogadásától. „Ha valaki mégis élt ennek a [speciális] menedéknek felkínált lehetőségével, inkább, mint hogy hitehagyóként a pogányságba menekült volna, feltételezhetően azért történhetett, mert a judaizmus számukra elfogadható spirituális közeg volt.”⁵⁷¹ Kettősség rajzolódik ki ebből a megállapításból: egyrészt az elkülönülést, elszakadást szorgalmazó irány, másrészt a judaizmusra továbbra is bázisként tekintő attitűd, amely a hitehagyás és a keresztény hitvallás szélsőségei közötti harmadik – egyben vállalható kompromisszumot kínáló – alternatívát jelentette. A Római Birodalom részéről támadt vallási üldözés – témánk szempontjából – tehát indikátorként szolgál. Jóllehet, ez elsősorban a politikai rendszer és a keresztények viszonyáról tanúskodik, mindeközben értékes információkat szolgáltat a keresztények identitását tekintve, amelynek a zsidókkal való kapcsolatrendszerükben is jelentős hozadéka mutatkoznak. Azzal együtt is érdemes ennek figyelmet szentelnünk, hogy Pecsuk megfigyelése szerint „az 1. század utolsó évtizedéig, Domitianus uralkodásáig nincs írásos nyoma szervezett keresztényüldözésnek”.⁵⁷²

North szerint a birodalmi szintű üldöztetés egyik legfőbb indítéka és tényezője abban keresendő, hogy a Palesztinán kívüli területek dominánsan görög-római vallási

⁵⁷⁰ CSEPREGI 2016, 291. o.

⁵⁷¹ LIEU 1992, 94. o.

⁵⁷² PECSUK 2009, 72. o.

beágyazottságának háttérébe a zsidók és keresztények nem illeszkedtek bele, aminek következtében – más vallási csoportokhoz viszonyítva – a zsidók és keresztények elkülönülési foka jóval nagyobb volt, mint például a pogány misztériumcsoportok esetében volt tapasztalható. Azok ugyanis a városi szertartásokat minden fenntartás nélkül elfogadták, még akkor is, ha tényleges érdeklődésük saját kultuszukat övezte inkább, semmint a város illetén életét.⁵⁷³ A vázolt történelmi helyzetből fakadó, így érzékelhetően megmutatózó kontraszt által világossá válik a konformitás és a kompromisszumkészség nagymértékű hiánya mind a zsidók, mind a keresztények esetében. Még ha ez a helyzet elsősorban a birodalmi kultusz palettájára gyűjtött vallási gyakorlatokkal való konfliktusokról szól is, kitűnik általa a hitelvi és -gyakorlati szempontból jellemző exkluzivitásuk, amely egyúttal a zsidók és a keresztények domináns hasonlóságának, ha úgy tetszik, közös halmazának tekinthető. Ám ezen ismerv, természetéből fakadóan nem összekötő jellegű, hanem inkább elválasztó, mivel a saját speciális karakterisztikától eltérőt nem képes befogadni, integrálni.

4.6.3. A Didakhé mint az eltávolodás tanúja

Az időszak kialakult viszonyairól szóló egyik legfontosabb szövegtanú a Didakhé, amely szintén szóra bírható e kérdésben. Teljes terjedelmű címe szerint: Az Úr tanítása a népeknek a tizenkét apostol által. Ez a legrégebbi ránk maradt úgynevezett egyházi rendtartás.⁵⁷⁴ A Didakhéről szólva Sim érveléséből az tűnik ki, hogy az egységtörekvések idővel okafogyottá váltak, mégpedig a keresztények részéről: „A Didakhé közvetlenül azokkal a gyakorlati kérdésekkel foglalkozik, hogy a zsidókeresztények és a pogánykeresztények miként tudnak együtt élni és szolgálni. Miközben nehéz megítélni, hogy az abban írottak egy valóságos közösség gyakorlatairól szólnak vagy egyszerűen az ideális állapotokat fogalmazzák meg arra vonatkozóan, hogy miként kellene működniük a közösségeknek; egyre kevésbé lett fontos a keresztény közösségben, amint az egyház továbblépett zsidó örökségén, és túlnyomórészt pogányokból állt.”⁵⁷⁵ A fenti megfogalmazás egyúttal mintha azt is sugallná, hogy a zsidókeresztények készek lettek

⁵⁷³ NORTH 1992, 184. o.

⁵⁷⁴ VANYÓ 1997, 91. o.

⁵⁷⁵ SIM 2015B, 265. o.

volna továbbra is az együttélésre, de az etnikai egyensúly eltolódása fölébe nőtt ennek. A vizsgált téma dinamikájának etnikai komponensével külön fejezetben foglalkozunk.

Addig is álljon itt Lieu megállapítása, amely egy másik lényeges komponensre, nevezetesen a keresztény univerzalizmus kifejlődésének tényére irányítja a figyelmet, mint ami magyarázatot kínál az eltávolodásra: „A végső győzelem⁵⁷⁶ – alapvetően keresztény – koncepciójának fontos része, hogy a terjeszkedése univerzális jellegű. Annak ellenére állítható ez, hogy a népesség tekintélyes része pogány maradt a konstantini időkön túlig. Ilyenképpen az univerzálissá válás lényegében inkább annyit tett, hogy a kereszténység hátrahagyta judaista gyökereit, ami maga után vonta, hogy a judaizmust – negatívan – az univerzális ellentétéként határozták meg.”⁵⁷⁷

E kialakuló szembenállással összefüggésben jellemző tényként tekinthetünk a megállapításra, miszerint a keresztények zsidókról és judaizmusról való nyilatkozatai korántsem mentesek polemikus felhangoktól,⁵⁷⁸ amelyek jó eséllyel valamiféle kialakult felsőbbrendűségből vagy lenézésből fakadtak. Akármik is voltak aktuálisan ezeknek a polémiáknak a közvetlen indítékaik, annak kellő bizonyítékai, hogy olyan mértékű eltávolodás következett be (vagy épp volt kialakulóban), amely már a szembenállásra is potenciális lehetőséget biztosított.

4.7. A judaizmus képe a kialakuló kereszténységről

E fejezetben belül korábban több ponton is megállapításra került, hogy a Krisztus-mozgalom és a judaizmus egymástól való eltávolodásának motivációi és indokai voltaképpen mindkét fél esetében beazonosíthatók, azaz egyik fél sem tehető meg kizárólagos felelősnek a szakadás ügyében. Ezen helyzetleírások során természetesen megfogalmazódott, hogy az egyes felek aktuálisan mit és miként észleltek a másikban, azt hogyan értékelték, és milyen mértékben munkálta mindez a differenciálódást, végeredményben az eltávolodást. A judaizmusnak a kibontakozó kereszténységről

⁵⁷⁶ Itt – meglátásom szerint több mint valószínű – a krisztusi evangélium diadalmaskodására gondol a szerző.

⁵⁷⁷ LIEU–North–Rajak 1992, 3. o.

⁵⁷⁸ COHEN 2008, 71. o.

alkotott képe azonban külön figyelmet érdemel. Nem azért, mintha ezzel azt sugallnánk, hogy a zsidóság nagyobb arányban vetette volna ki testéből a kereszténységet, vagy a keresztények álltak volna tovább önkéntes megfontolás alapján, hátrahagyva a zsidókat. Hanem pusztán azért érdemes némileg elidőzni e szempontnál, mivel a judaizmus volt lépéselőnyben, lévén a Krisztus-mozgalom létrejöttének tanúja és közege, és ilyenképpen abban a pozícióban, hogy annak kibontakozási folyamatát, módosulásait, (el)változásait a saját testén belül, érett kompetenciával érzékelhette és érzékelt is.

Akár ösztönös megnyilvánulásnak is tekinthető, hogy egy észlelést definiálási szándék követ, ami pedig elnevezések kreálásához, – radikálisabb esetekben – megbélyegző kifejezések alkalmazásához vezet. Véleményem szerint ez a mechanizmus érhető tetten azokban az utalásokban, amelyekből kitűnik, hogy a zsidóság a keresztényeket „nazarénusoknak”, azaz a „názáreti irányzathoz tartozóknak” kezdte nevezni (vö. ApCsel 24,5). Ezzel nyilvánvalóvá tették, hogy őket a názáreti Jézus személyéhez és tevékenységéhez kötik. Egyúttal annak bizonyítékaként is értékelhetők az efféle megnyilatkozások, hogy a keresztények kétséget kizáróan Jézus nyomdokait követték: szavaik, tetteik rezonáltak azzal, amit ő hátrahagyott. Forgolódásuk tehát Jézusét idézte meg a környezetük előtt.

Szintén említésre méltó egy másik jellemző elnevezésük a zsidók szóhasználatában, ami kevésbé értékelhető teológiaiainak. Inkább profán, technikai meghatározásnak tekinthető, amikor – Theißen megfigyelése szerint – „galileaiaknak” nevezik őket. Ezáltal egyértelmű utalás történt a keresztények – szintén az ő megfogalmazásában – „vidéki eredetére” (vö. ApCsel 1,11; 2,7).⁵⁷⁹ Ugyancsak azért árulkodó ez az elnevezés, mivel a Jézus-mozgalom egyértelműen Galileában alakult ki.⁵⁸⁰ Rowland is levezeti, hogy a Jézus-mozgalom elsődlegesen vidéki területeken vert gyökeret, konkrétan Galilea környékén, amely tartományi rész a forradalmi kezdeményezések melegágya volt.⁵⁸¹ Ezzel a megjegyzéssel némiképp azt sugallja, hogy összefüggés fedezhető föl a Jézus-mozgalom reformjellege és származási területe között, amit a magunk részéről nem osztunk, mert nem látjuk igazoltnak a korai kereszténység törekvéseinek politikai vetületét.

Jól összegezi a keresztényekről kialakult képet Vermes mondata, amely ugyan nem a zsidók részéről megfogalmazódott elnevezés köré íródott, hanem a keresztények

⁵⁷⁹ THEIßEN 2006, 163. o.

⁵⁸⁰ THEIßEN 2006, 163. o.

⁵⁸¹ ROWLAND 2002, 117; 116. o.

önmegjelölését tartalmazza, mégis illeszkedik a gondolatmenetbe, tekintve, hogy az elnevezéstől függetlenül árulkodik a velük kapcsolatos kategorizálásról, ami nyilvánvalóan a róluk alkotott kép következménye. Eszerint tehát, miközben „az egyház tagjai nem érezték úgy, hogy elszakadtak volna a velük egy hiten lévő társaiktól, a zsidó nép vezetői a magukat »hívóknak« nevezőket különálló frakcióként kezelték, szektaként beszéltek róluk, úgy vélték, az övék is egy a kései második templom kori judaizmus számos, egymás mellett létező szektája közül”.⁵⁸² A zsidók részéről megmutatkozott tehát egy beazonosítási szándék a keresztényekre vonatkozóan, amely egyszerre különítette el őket a zsidóság fő áramától, és tartotta fenn a judaizmuson belüli stabilitásukat, integráltságukat.

4.8. Speciális megközelítés a „kognitív disszonancia” elvének irányából

Bár a vizsgált korszakunk szituációjánál jóval későbbi kifejlődésű a szociálpszichológia tudománya, véleményem szerint annak elméletei és eredményei bátran alkalmazhatók retrospektív módon is, mivel az attitűd és viselkedés kölcsönhatásai történelmi kortól független, állandó törvényszerűségeket mutatnak az emberi társas kapcsolatokban. Az események és viszonyok alanya vizsgált korszakunkban is ugyanaz az ember volt, mint kortárs magunk, az alapvető emberi tulajdonságok, jellemvonások nem változnak. Mindössze a külső körülmények, az objektív paraméterek módosulnak az idő előrehaladtával. Ami változás/fejlődés mégis mutatkozik, az csupán ennek tulajdonítható, ugyanis a változatlan emberi természet más-más felületeken megtörve változó képet mutathat. Az ember vágyai, ősprblémái, attitűdjei (pl. irigység, önzés, nagyravágyás) állandók. Mindezekből az következik, hogy a jelenkor antropológiai/szociológiai tudományos megközelítései nagy valószínűséggel alkalmazhatók a mintegy kétezer évvel ezelőtti viszonyokra is. Ezt az állításomat Kessler következő érvelésére alapozom: jellemző az a szemlélet, amelyik „diszkontinuitásokra hivatkozva kérdőjelezi meg átfogóan Izrael mint jelenség identitását. Elég azonban egy pillantást vetni a történetírás tárgykörén kívülre, hogy belássuk: identitás és diszkontinuitás között nem csak egymást kizáró ellentmondás lehetséges. (...) Az emberi test azonos marad önmagával, noha sejtjei bizonyos időközönként megújulnak. Az ember

⁵⁸² VERMES 2013, 134. o.

azonos marad önmagával, noha karaktere, életmódja, külleme, ruházkodási szokásai változnak. (...) A változás ténye önmagában nem érv az identitással szemben.”⁵⁸³ Berger szkeptikusan közelíti meg ezt a koncepciót, mert szerinte „túl könnyű valamiféle változhatatlan emberi természet vagy világkép, következésképp az ember helyzetének történelmen átívelő szilárd megértése mentén gondolkodni”.⁵⁸⁴ Ennek alapján azt feltételezi, hogy az Újszövetségnek az emberi lélekre irányuló szemlélete és tapasztalata eltér a mai viszonyoktól.⁵⁸⁵ A magam részéről Kesslerrel értek egyet, így ennek fényében látom alkalmazhatónak a következő bekezdésben foglalt megközelítést.

Tidball, aki az Újszövetség korának viszonyait a szociológia szemüvegén keresztül szemléli, azokat a motivációkat is vizsgálja, amelyek az első tanítványokat lelkes misszióra ösztönözték. Kutatásai arra mutatnak, hogy néhány tudós szerint ennek magyarázata a kognitív disszonancia elméletében rejlik, amit Leon Festinger 1957-ben publikált. Eszerint feltételezett egy olyan hajtóerő, amely a kognitív konzisztencia állapotának elérése/visszanyerése felé irányul, amikor inkonzisztens viselkedések disszonáns helyzetet hoznak létre. Ebben az egyén igyekszik újra elérni a harmóniát az inkonzisztencia kiküszöbölésével. Ezt a kényelmetlen helyzetet írja le a kognitív disszonancia fogalma. Egyik feltételezése szerint az attitűdökkel ellentétes viselkedés miatti disszonancia az attitűdöt olyan módon törekszik erőteljesen megváltoztatni, hogy az attitűdök a viselkedéssel konzisztensek legyenek.⁵⁸⁶ Más szavakkal: az „értéknövelő fantázia gyakran eszköze a bennünket nyugtalanító valóságos értékcsökkenés kiegyenlítésének.”⁵⁸⁷

Tidball a következőképpen vonatkoztatja ezt a közelebbi témánkra: „az elmélet szerint, ha valami, amiben hittünk, rossznak bizonyul, diszkomfortérzésünk támad. A győtrelem legyőzése érdekében akár a hitet is feladhatjuk. Másfelől, lehet, hogy ellenkező hatást vált ki, azaz megerősödik a hit, és egyre több embert beszélnek rá a terjesztésére. E koncepció szerint, ha egyre több ember osztozik abban a hitben, végül helyesnek lesz elfogadott. Annak népszerűsége pedig csökkenti a diszkomfortérzetet.”⁵⁸⁸ Theissen „kognitív disszonanciaelhárító” eseménynek nevezi Jézus isteni státusba történt

⁵⁸³ KESSLER 2011, 207. o.

⁵⁸⁴ BERGER 2003, 3. o.

⁵⁸⁵ Uo. 4. o.

⁵⁸⁶ ATKINSON 1995, 526. o.

⁵⁸⁷ THEISSEN 2001, 70–71. o.

⁵⁸⁸ TIDBALL 1983, 61–62. o.

felmagasztalását.⁵⁸⁹ A Jézus iránt támasztott váradalmak és végül a keresztfán elszenvedett kudarca közötti ellentmondás vallási értelemben vett disszonanciát eredményezett a követőiben. Ezt a kereszthalálában végbement megdicsőülése, megistenülése által lehetett csak kompenzálni.⁵⁹⁰ Bár értjük és követjük az okfejtés logikáját, ezen a ponton megjegyzést kell hozzáfűznünk hitvallási megfontolásból. A theisseni konklúzió ugyanis Jézus megistenítésének mesterséges emberi forrására enged következtetni, amivel nem tudunk azonosulni. A csalódásból fakadó disszonancia tényét nem vitatjuk, de az annak helyreállítására irányuló emberi-lélektani praktikát igen. Pusztán az Isten által végbevitt események tanítványok által történt felismerését és megértését tudjuk elfogadni.

A kognitív disszonancia elméletét konkrétan leginkább a jeruzsálemi gyülekezetre alkalmazták az Újszövetséget tekintve. Itt a keresztények teljes meggyőződéssel várták Isten országának gyors földi megjelenését. Miután nem érkezett el, ahelyett, hogy Jézusba mint Messiásba vetett hitüket elhagyták volna, intenzív missziós tevékenységbe fogtak, hogy másokat is meggyőzzenek erről a hitről.⁵⁹¹

Érdekesnek és elgondolkodtatónak tartom ezt a megközelítést, amely erőteljes anakronizmust szül a vizsgált időszakot és az elmélet/módszer fennállásának korát tekintve, ugyanakkor az emberi viselkedést és reakciókat állandónak véve megfelelő alappal feltételezhető a kognitív disszonancia mint motivációs tényező. Mindeközben természetesen, pusztán altudatosan, semmint megfontolt taktikaként alkalmazhatták. A megfigyelt viselkedés és az arra alkalmazott szociálpszichológiai elmélet kompatibilitása mindazonáltal figyelemre méltó.

A jelen alpontunkban megemlített, pszichológiailag leírt jelenség szoros összefüggésben áll a keresztény misszió attitűdjével, amely a 4.3.10. alpontban jelenik meg szempontként. Mivel pedig a térítő tevékenység a nem zsidók körében bontakozott ki leginkább, hangsúlyeltolódást eredményezve a zsidó háttérről a pogányok felé való nyitás irányába, ez jelentős hatással lett a zsidókeresztények identitására.

⁵⁸⁹ THEISSEN 2001, 70. o.

⁵⁹⁰ Uo., 71. o.

⁵⁹¹ TIDBALL 1983, 63. o.

4.9. Összegzés, átvezetés

A judaizmus és a kereszténység szétválásának szempontjait igyekeztünk felvázolni ebben a fejezetben, ami azért elengedhetetlen az értekezésünk szempontjából, mert a „keresztény” terminus ebben az összefüggésben a fő témánk fókuszában álló csoportra, azaz a zsidók közül kereszténnyé lettekre vonatkozik. Ennélfogva, az őket illető identitásformálódás paraméterei szoros összefüggésben állnak a nevezett elválás tényezőivel.

Szilárd megállapítást nyert, hogy a Jézus által útnak indított, így személye köré szerveződött tanítványi, majd apostoli mozgalom kezdetben sok szálon kötődött a judaizmushoz, mivel annak közegében jött létre. A kibontakozás évtizedei során azonban egyre nyilvánvalóbbá lettek olyan elméleti és gyakorlati disszonanciák, amelyek látens repedésekből egyre nagyobb szakadékokká fejlődtek. Ennek a folyamatnak a következtében a keresztény mozgalom elszakadni kényszerült az eleinte otthonát és táptalaját nyújtó judaizmustól.

Az imént számba vett szempontok és tényezők egytől egyig azt támasztják alá, hogy egyáltalán nem túlzás konfliktushelyzetként aposztrofálni a keresztények és zsidók vonatkozásában kialakult szituációsorozatot. Természeteszerű, hogy egy ilyen harmóniavesztett állapot tetten érhető következményekkel jár. Tidball azt figyelte meg, hogy az efféle körülményekben új mozgalmak általában nem virágzanak könnyen. „Ilyenkor jellemző a külső ellenséggel szembeni szövetségbe tömörülés, akár még a radikálisabbakat is arra indítva, hogy a tradicionálisabb intézményekben keressenek menedéket. Hasonlóképpen történt, hogy Jézus követői megrekedtek a növekedésben Palesztinán belül. Ehelyett fejlődésnek indultak a Római Birodalom más részeinek eltérő társadalmi kultúráiban. A hellenista társadalom üdvözölte őket, mert a hellenista társadalmi alaphanggal kompatibilis volt az üzenetük.”⁵⁹² Ennek a megállapításnak most csak egyik komponense illeszkedik közvetlenebbül a gondolatmenetünkbe, nevezetesen a földrajzi elmozdulás ténye a keresztények esetében, mint ami kétségtelenül összefüggésbe hozható a tárgyalt konfliktushelyzettel, egyidejűleg pedig a misszió világméretűvé válásának záloga lett. Ebbe az irányba vezet tovább a következő fejezet okfejtése.

⁵⁹² TIDBALL 1983, 42. o.

5. Zsidókereszténység és pogánykereszténység mint alternatívák

Miután a judaizmus és a kereszténység szétválásával foglalkoztunk az előző fejezetben, a jelenlegiben már csak a keresztények alkotta halmazra koncentrálnak. Amint azt a korábban bemutatott ábra szemléltette, ennek is körvonalazható két tipikus alkategóriája (alhalmaz), a zsidó háttérű, illetve a pogány háttérű keresztények. Ilyenképpen tehát a tagozódásuk két szintjét különböztethetjük meg: a keresztények judaizmusból való kiválásának szintjét, valamint azon belül a keresztények fragmentálódását aszerint, hogy zsidó vagy pogány vallási-etnikai háttérrel rendelkeznek. Így adódik, hogy a következőkben a nevezett két irányba tekintünk ki, a zsidókeresztények, illetve a pogánykeresztények csoportját tekintve. Ezt a folyamatot, azaz a főáramú kereszténység és a zsidókereszténység között bekövetkező elválást Dunn még inkább ködbe vesző témának ítéli meg, mint a kereszténység és a judaizmus szakadását.⁵⁹³ Mindenesetre alább megkíséreljük nyomon követni e folyamat meghatározó stációit.

5.1. Az első zsidókeresztény gyülekezet mint mag

Amint az már a dolgozat folyamán többször megállapításra került – és attól függetlenül is mintegy evidenciaként tartható számon –, a Krisztus-mozgalom a judaizmus talaján kezdte hinteni magjait, itt hozta első hajtásait,⁵⁹⁴ és eleinte ebben a közegben hozott gyümölcsöket, majd ugyanitt indult exponenciális növekedésnek.⁵⁹⁵ Pünkösdi napjáig Jézus rémült tanítványai nem foglalkoztak azzal, hogy új tagokat toborozzanak a mozgalmukba. Egy belterjes csoport képét mutatták, vagy más néven egy befelé forduló szektáét,⁵⁹⁶ akiknek a tevékenysége az imádságban merült ki (vö. ApCsel 1,14). Wilson úgy tartja, hogy egy introverzionista szekta nem feltétlenül hagy fel minden

⁵⁹³ DUNN 1991, 233. o.

⁵⁹⁴ A tizenkettes, valamint a hetvenes tanítványi körre gondolhatunk itt (vö. Mk 6,7; ill. Lk 10,1).

⁵⁹⁵ E megfogalmazás pedig az ApCsel 2-ben dokumentált pünkösdi ünnepre, és az azt követő – szintén számokkal közölt – missziós fellendülésre vonatkozik (vö. ApCsel 2,41; 5,14).

⁵⁹⁶ Bryan Wilson terminológiája (introversionist sect). Eszerint a megváltás a saját közösségen belül érhető el, ahol a megtérő a világtól elszigetelve él tovább. Vö. WILSON 1973, 43–48. o.

társadalmi kapcsolatával, hanem alapvetően az etikai és vallási közmegegyezéssel szakít. Ez a kivonulás sem egy alternatív külön csoport létrehozását jelenti feltétlenül, hanem egy belső vallási társulást feltételez inkább. A világi tevékenységekből való társadalmi szerepvállalása egészen addig működhet is, amíg az nem veszélyezteti a vallási gyakorlatait, illetve a csoportidentitása fenntartását.⁵⁹⁷ Fordulópontnak bizonyul esetükben az ApCsel 2-ben dokumentált pünkösddünnepe, mert attól kezdve viszont ugyanez a csoport aktívan térített.⁵⁹⁸ Az ApCsel csaknem teljes egészében ezt a fokozatosan és egyre dinamikusabban terjeszkedő, térítő attitűdöt dokumentálja.⁵⁹⁹ Ez a dinamikus jelleg köszön vissza Tidball megfogalmazásában, amikor az első jeruzsálemi gyülekezetről úgy nyilatkozik, hogy kezdetben valószínűleg egy kicsi és jelentéktelen csoport lehetett, de semmiképpen sem statikus.⁶⁰⁰ Az idézett vélemények egyetértenek tehát abban, hogy a jeruzsálemi ősgyülekezet egy speciális társulásként jött létre és jelentős növekedési dinamikát mutatott.

A teljes kép rekonstruálására törekedve azonban ehhez nyomban hozzá kell tennünk Vermes meglátását a kereszténység kezdeti időszakára vonatkozóan, azaz akkor még minden bizonnyal jobban „szem előtt tartották Jézus parancsát, miszerint nem zsidókat nem vontak be a mozgalomba⁶⁰¹ – minden lehetséges jelölt zsidó volt, így a belépési eljárás is viszonylag egyszerű lehetett”.⁶⁰² „...a jeruzsálemi »egyház« jelenléte önmagában is fontos lehetett: Jézus küldetésének folytatásaként, a tizenkettőhöz hasonló jelként, mely Izrael egybegyűjtését Isten megújuló, Krisztusban hívó népében látta” – állapítja meg Galsi is.⁶⁰³ Úgyszintén erre jut Bosch: „Jézus missziójához hasonlóan az ősegyház missziója is Izraelre korlátozódott az első húsvétot követő esztendőben.” Ennek értelmében az elsődleges küldetésüknek „Isten szövetséges népének helyreállítását” tartották.⁶⁰⁴ Hengel szavaival: „szent kötelességük volt a hitehagyó Izraelnek hirdetni a megtérés utolsó lehetőségét, mielőtt az Emberfia visszajön.”⁶⁰⁵ A már korábban idézett Bosch írja a jeruzsálemi egyház misszióját illetően, hogy nekik „nem a misszió a fontos, hanem a konszolidáció; nem a kegyelem, hanem a törvény; nem a

⁵⁹⁷ WILSON 1973, 44. o.

⁵⁹⁸ TIDBALL 1983, 52. o.

⁵⁹⁹ BARNETT 2005, 97. o.

⁶⁰⁰ TIDBALL 1983, 64. o.

⁶⁰¹ Vö. Mt 10,5. Itt Jézus kifejezetten kizárja a pogányokkal és samaritánusokkal való kapcsolatot.

⁶⁰² VERMES 2013, 110. o.

⁶⁰³ GALSI 2009, 132. o.

⁶⁰⁴ BOSCH 2005, 37. o.

⁶⁰⁵ HENGEL 2003, 58. o.

határok átlépése, hanem azok rögzítése; nem az élet, hanem a tan; nem a mozgalom, hanem az intézmény”.⁶⁰⁶ Noha érthető, hogy a szerző itt mire gondol, a „misszió” fogalmának az eddigiektől eltérő jelentéstartalmú használata ellentmondást szül. Pontosabb lenne tehát úgy fogalmazni, hogy a jeruzsálemi ősgyülekezet missziója, azaz küldetése a választott nép helyreállítására, szoteriológiai helyzetének konszolidálására irányult. A zsidóság jogos öröksége átvételének zálogaként Jézusnak mint Messiásnak a megvallását és a nevére történő megkeresztelkedést nevezték meg. Ami pedig a klasszikus értelemben vett, kifelé irányuló, azaz a pogányokat megcélzó missziót illeti, úgy tartották, hogy „a pogányok üdvössége a végidőben, a nemzetek Jeruzsálembe való zarándoklásával fog megvalósulni az Ószövetségben leírtak szerint.”⁶⁰⁷

A missziós lelkesedése ezeknek a zsidókeresztényeknek mindazonáltal vélhetően nem a judaista háttérükből jött, hanem a Krisztusba vetett hitükből⁶⁰⁸ – fogalmazza meg Goodman, ami egy rendkívül jelentős aspektusra mutat rá.

„A »kifelé« irányuló igehirdetés, a missziói aktivitás, amit nemcsak az ApCsel beszámolóí, hanem a Krisztus-hit robbanásszerű elterjedésének történeti ténye is igazol, mindenképpen fontos eleme az ősgyülekezet életének. Természetesen itt még nem pogánymisszióról, hanem Izrael-misszióról beszélünk.”⁶⁰⁹ Megerősíti ez az állítás az eddig mondottakat, amiből az következik, hogy a zsidókereszténység és a pogánykereszténység nem szinkronikus alternatívát jelentettek, hanem az idő haladtával dominanciaváltás mutatkozott a kettő között. „Az ősgyülekezetből kiinduló misszió az első időszakban egyértelműen Izrael-misszió volt. Nem tudjuk megmondani, meddig tartott az az időszak, amíg ez azt jelentette, hogy az igehirdetés csak a zsidó közösségen belül folyt, és nem zsidók elsősorban a zsinagógákon keresztül csatlakoztak a tanítványok köréhez: az újszövetségi kronológiában sok a bizonytalanság”⁶¹⁰ – mondja ki Galsi. Ennek a kezdetben zsidókeresztény dominanciának az alátámasztására Vermes a templomi kultuszhoz való viszonyt teszi meg fokmérőnek. „A vallási közösség [jeruzsálemi gyülekezet] ízig-vérig zsidó volta a templomhoz, a Kr. u. 70 előtti időszakban a judaizmus spirituális központjához való viszonyban is megmutatkozik.”⁶¹¹ Némileg túlzónak érezzük az „ízig-vérig zsidó” meghatározást a jeruzsálemi

⁶⁰⁶ BOSCH 2005, 45. o.

⁶⁰⁷ Uo., 38. o.

⁶⁰⁸ GOODMAN 1992, 55. o.

⁶⁰⁹ GALSI 2009, 113. o.

⁶¹⁰ Uo., 135. o.

⁶¹¹ VERMES 2013, 108. o.

keresztényekre nézve, még akkor is, ha vitán felül álló tény, hogy továbbra is részt vettek a templomi cselekményekben. Bár az is igaz, hogy az első keresztények templomi forgolódásának dokumentált nyomait inkább csak az első évekre, esetleg évtizedekre vetítve találhatjuk meg. Nem valószínű tehát, hogy ez az állapot egészen 70-ig fennmaradt volna. Emellett a kereszténység úgymond templomi időszaka sem volt már többé teljes mértékben azonos a pünkösdi előtti időszak judaista gyakorlatával, mert kizárólagossága megszűnt a Krisztus-hit felvételével.

Figyelemre méltó ugyanakkor – sőt, némileg ellentmondást szül az eddig mondottakkal –, hogy Esler szerint viszont a pogányok csatlakozása a kora kereszténységhez már a jeruzsálemi első gyülekezetek idején megkezdődött, vélhetően a hellenista zsidókon keresztül.⁶¹²

5.2. Elmozdulás mint konfliktusszakra

A dokumentált epizódok által lefestett kezdeti idill nem tartott sokáig. A homogenitás nem volt fenntartható huzamosabban. Az ApCsel (lásd 6,1–7) beszámol arról, hogy a jeruzsálemi ősgyülekezet növekedésével együtt a gyakorlati szolgálatokra is egyre nagyobb szükség lett. Ennek ellátása felett azonban személyi vita támadt a görögül beszélő zsidók és a héberül beszélők vonatkozásában, mivel előbbiek mellőzve érezték magukat. A konfliktus lezárásaképp hat férfit választottak ki közülük az említett szolgálatokra, míg a héberek megmaradtak az imádkozás és az ige szolgálata mellett. Az ekkor kiválasztott első diakónusok – a nevük és megemléltetett funkciójuk alapján – diaszpórazsidók voltak. Ezek alapján tehát „logikus azt feltételezni, hogy az ApCsel 6 »diakónusai« voltaképpen a hellenista gyülekezet(rész) karizmatikus vezetői voltak, s a hét főből álló testület a hellenisták rivális vezetősége volt a tizenkettővel szemben”.⁶¹³ Hengel a gyakorlati szolgálatok terén észlelhető kettős irányvonalat már következménynek tekinti, nem elsődleges oknak.⁶¹⁴ Ő a hebraioi (héberül, pontosabban arámiul beszélő, leginkább helybéli zsidók) és a hellénistai (görögül beszélő, jellemzően diaszpórából visszatelepült zsidók) között kialakult feszültség, majd kettősség okát az

⁶¹² ESLER 1994, 39. o.

⁶¹³ GALSI 2009, 117. o.

⁶¹⁴ HENGEL 2003, 55. o.

eltérő nyelvhasználatban látja. Az arámi nyelven zajló istentiszteleti liturgiát ugyanis a görögül beszélő zsidókeresztények nem tudták teljes mértékben (vagy akár egyáltalán) követni és abban aktívan részt venni, ami végül külön-külön tartott alkalmakhoz vezetett.⁶¹⁵ Rowland nem ennyire konkrét a hellenista zsidókeresztények identitását tekintve, mert úgy tartja, hogy sok vita övezi annak kérdését.⁶¹⁶ Ennek a csoportnak leginkább a radikális nézeteit emeli ki, amelyekre István védőbeszédének egyes tartalmi elemeiből (Izrael folytonos lázongása Isten ellen, és erőszakoskodás a templomon), valamint halálának körülményeiből (az Emberfiának megpillantása) következett.⁶¹⁷

A szöveg már csak az említett gyakorlati problémákat nevezi meg a feszültségek kialakulásának hátterében, amit tekinthetünk teljes körű tájékoztatásnak, de úgy is, mint a jéghegy csúcsát. Az mindenestre karakteresen szembetűnő, hogy az ApCsel 6,1kk egy döntő változásról, törésről számol be.⁶¹⁸ „F. C. Baur óta általánosan elterjedt nézet, hogy ezen a ponton [ApCsel 6] Lukács egy súlyosabb teológiai konfliktust ábrázol enyhébb árnyalatokkal – harmonizáló törekvésének megfelelően –, az »asztal körüli szolgálatra« vetítve a problémát.” „Sokan egyenesen arra gondolnak, hogy két ösgyülekezetről beszélhetünk Jeruzsálemen belül, egy arámi nyelvű és egy görög nyelvű közösségről, melyek nemcsak nyelvükben, hanem teológiájukban is különböztek egymástól.”⁶¹⁹ Ez az álláspont a zsidókeresztény közösségen belüli anomáliákról tanúskodik, ami a fragmentálódás egy következő egységét mutatja be, nevezetesen a kereszténység magjának tekinthető jeruzsálemi ösgyülekezetét.

Ennél jóval jelentősebb mértékű elmozdulásnak minősül az a konszenzus, amire a jeruzsálemi gyűlés jutott, hiszen ott a differenciálódás már nem csupán a zsidóságon belüli nyelvi-kulturális örökségek különbözőségéből fakadt, hanem egyenesen a judaizmus hagyományán kívül esők adták ennek alapját. Ez a lépés azonban úgyszintén konfliktust generált, mivel „annak ellenére, hogy állítólag Isten ezzel elfogadta, hogy a pogányok a judaizmus megkerülésével belépjenek a keresztény nyájba, a jeruzsálemi egyház hagyományőrző zsidó tagjai, »Jakab emberei« – akiről gunyorosan csak »körülmetéltekként« esik szó [vö. ApCsel 11,2; Gal 2,12] – továbbra sem voltak

⁶¹⁵ HENGEL 2003, 14. o.

⁶¹⁶ ROWLAND 2002, 198. o.

⁶¹⁷ Uo., 198. 200. o.

⁶¹⁸ HENGEL 2003, 55. o.

⁶¹⁹ GALSI 2009, 117. o.

hajlandók testvéreikként elfogadni a körülmetéletlen pogányokat, ahogy közös asztalhoz sem ültek velük”.⁶²⁰

Láthatjuk tehát, hogy több lépcsőben elmozdulás vette kezdetét az eredetileg homogénebbnek mondható jeruzsálemi ősgyülekezetben, amelynek utóbbi lépése a korábbiaknál is nagyobbak bizonyult. Ez már gyakorlatilag a következő alpontunkba vezet át.

5.3. Út a pogánykereszténységbe

Az ApCsel-ben jól kirajzolódnak azok a stációk, amelyek a Krisztus-hit terjedésének állomásait jelzik. Ezeket kutatva négyet határozhatunk meg kellő biztonsággal: 1. pünkösdi; 2. samáriaiak megtérése; 3. pogányok megtérése, Kornéliusszal az élen; 4. Keresztelő János efezusi tanítványainak megtérése. Mind a négy esetben két motívum közösnek mondható: a kézzrátételes Szentlélek-kereszttség, valamint a nyelveken szólás. Ezekon kívül nem találunk dokumentációt hasonlókra. A következőkben ezeket az említett fázisokat vesszük sorra.

Az első lépésre, azaz a pünkösdi kezdetre, pontosabban az ott kezdődő jeruzsálemi ősgyülekezeti stációról a fentiekben szoltunk. A következő, tehát a második lépés a samáriaiak sajátos csoportja felé irányult.

5.3.1. Samaritánusok mint köztes állomás

Az események láncolatában megkerülhetetlen hatású István kivégzése (vö. ApCsel 7,57–58), aminek következtében „nagy üldözés kezdődött a jeruzsálemi gyülekezet ellen, és az apostolok kivételével mind szétszóródtak Júdea és Samária területén” (ApCsel 8,1b). „Akik pedig szétszóródtak, elmentek, és hirdették az igét. Fülöp lement Samária városába, és ott hirdette nekik a Krisztust.” (ApCsel 8,4–5) Gyakorlatilag az üldözés közvetlen következményeként jegyezhető, hogy a Krisztus-mozgalom eljutott Samária területére is, sőt meggyökerezett, hiszen „amikor hittek Fülöpnek, aki az Isten országáról és a Jézus Krisztus nevééről szóló evangéliumot hirdette, megkeresztelkedtek,

⁶²⁰ VERMES 2013, 114. o.

férfiak és nők egyaránt” (ApCsel 8,12). Ez a megfogalmazás, miszerint a nők egyenrangúak a férfiakkal, már önmagában egy radikális szemléletváltásról tanúskodik, hiszen a judaizmusban hagyományosan patriarchális rendszer volt a jellemző, tehát maszkulindominancia volt tapasztalható, ami értelemszerűen a nők hátrányos helyzetét hozta magával e tekintetben. Ennek a kiterjesztésnek a híre hamar eljutott a jeruzsálemi anyagyülekezetbe, amelyet nyilvánvalóan ők maguk is váratlan, hatalmas lépésként értékelték, mert „amikor meghallották a Jeruzsálemben levő apostolok, hogy Samária befogadta az Isten igéjét, elküldték hozzájuk Pétert és Jánost” (ApCsel 8,14). Hogy milyen célzattal és indítékkal történt meg ez a látogatás, hogy vajon szkeptikus ellenőrzés lett volna – nem tudjuk megítélni. Az viszont bizonyosnak tűnik, hogy végeredményben meggyőződtek a fejlemények valódiságáról és minőségéről, ugyanis ők maguk is, csatlakozva az ottaniakhoz, „bizonyosságot tettek, és hirdették az Úr igéjét, azután visszatértek Jeruzsálembe, és útközben sok samáriai faluban hirdették az evangéliumot” (ApCsel 8,25). Ennek a bővülésnek rendkívüli vívmánya, hogy egy közös csoportba sorolta a zsidókat és a samáriaiakat, akik köztudottan meglehetősen rossz viszonyban voltak egymással.⁶²¹ Explicit módon utal erre az elmérgesedett viszonyra János evangélista Jézus és a samáriai asszony beszélgetésének közreadása kapcsán (vö. Jn 4,9). Implicite pedig Lukács veszi többször témái közé a samaritanuskérdést, amikor – már-már provokatív módon – pozitív példaként exponálja őket a zsidókkal szemben.⁶²² Emellett Lukács nyíltan is szól egy epizódról, amikor is Jézust és tanítványait kiutasítja egy samáriai falu (Lk 9,51–53). A tanítványok akkori reakciója jól tükrözi a samáriaiak iránti indulatokat. Meg kell hagyni, hogy Jézus tanítványainak adott azon útmutatása, hogy ne térjenek le Samáriába vezető útra, sem látszik még akkor oldani ezt a feszültséget (vö. Mt 10,5).⁶²³

Következésképp megállapítható, hogy a Krisztus-mozgalomhoz tartozás feloldani látszik a zsidók és samaritanusok közötti alapvető és terebélyes gyökérszerű etnikai feszültségeket. Egyúttal az is megállapítható, hogy a kereszténység halmaza tágult, és az új identitás felülírta az egyéb identitáskomponenseket. Minden bizonnyal erre az időszakra érti Vermes a következőket: „Jézus apostolainak zsidókeresztény egyháza továbbra is azt hirdette, hogy közel van Isten országa – Jézust, a megfeszített, feltámadott és diadalmas Messiást még ekkor is alapvetően zsidó személyiségnek tekintették, de már

⁶²¹ FERGUSON 1999, 448. o.

⁶²² Vö. a tíz leprás történetével, valamint az irgalmas samaritanus példázatával (Lk 10; 17).

⁶²³ BARNETT 2005, 100. o.

Pál érkezése előtt is elképzelhetőnek tartottak egy szerény nyitást a nem zsidó prozeliták és szimpatizánsok felé.”⁶²⁴ Ennek egy néhány évvel későbbi stádiumára vonatkozóan Tidball az ApCsel 13,1 által listázott nevekből egy kulturálisan vegyes gyülekezetre következtet Antiókiában, ami jó eséllyel hozzájárult a tág ölelésű missziós látásukhoz.⁶²⁵

5.3.2. Megérkezés a pogányok körébe

A jeruzsálemi gyülekezetben kialakult feszültségek és azok nyomán a hellenisták elüldözésének következménye folytán az előző alpontban tárgyalt lépést is túlszárnyaló stáció alakult ki. Ennek következtében született ugyanis az antiókhiai közösség és a pogánymisszió, mely sok ponton külön utat járt a jeruzsálemiekhez képest. Hengel meglátása arra az egyedülálló dinamikára mutat rá e téren, hogy az eredetileg galileai illetőségű, tehát vidéki háttérű Jézus-mozgalom rövidesen jellemzően városi gyülekezetté nőtte ki magát Jeruzsálemben, ahonnan az imént említett módon továbblépve „kifejezetten nagyvárosi jelleget öltött”.⁶²⁶ Ez a megállapítás nem annyira a teológiai előrelépésre, mint inkább a progresszió szociológiai vetületére teszi a hangsúlyt. Egy másik mondata azonban annál inkább teológiai központú értékelést tartalmaz: „A zsidók közötti misszió addig magától értetődő elsődlegességének helyére az a megbízatás lépett, hogy egyenlő módon gyűjtsék Isten népét a zsidók és a pogányok közül.”⁶²⁷

Ebből a tágabb ölelésből fakadt tehát a nyitás a pogányok felé, amely egy következő stációt eredményezett. Így még ennél is nagyobb szintlépésnek tekinthetjük az úgynevezett pogánymissziót, amelynek kétütemű kibontakozását érhetjük tetten az ApCsel lapjain. Első fontos epizódja ennek Péter és Kornéliusz interakciója, következőleg pedig azt a sorozatot kell figyelembe venni, amikor Pál és munkatársai a dominánsan nem zsidók által lakott területekre vitték el a krisztusi evangéliumot, ahol semmi judaista előképzettsége, sem előfeltevése nem volt az ott élőknek. Ez a lépés csak a maguk történelmi távlatából tűnik ennyire könnyűnek, egyöntetűnek és magától értetődőnek. Pecsuk megállapítása utal arra, hogy Pál apostol úttörő jelentőséggel bírt e téren: „A krisztusi evangéliumban benne rejlett az univerzalitás lehetősége, de ez nem

⁶²⁴ VERMES 2013, 179. o.

⁶²⁵ TIDBALL 1983, 65. o.

⁶²⁶ HENGEL 2010, 146. o.

⁶²⁷ Uo., 147. o.

volt olyan egyértelmű az első keresztény generáció minden tagja számára, mint Pál számára.”⁶²⁸ Ezzel egy olyan sajátos kettősség fogalmazódik meg, amely egyrészt magában foglalja az univerzalista nyitottságot, másrészt pedig a konszenzushiányos fenntartásokat.

Kezdve tehát az első, ebbe az irányba mutató mozzanattal, Vermes megállapítása mérvadó: „A pogány Cornelius családjának esete fölveti a legsúlyosabb problémát, amellyel Jézus eredeti tanítványainak szembesülniük kellett: azt ugyanis, hogy miként kezeljék a közösséghez csatlakozni kívánó nem zsidókat.”⁶²⁹ Ebben az epizódban figyelemre méltó és beszédes Péter vívódása és bejárt útja, amely jól reprezentálja (minden bizonnyal) a többség álláspontját.

A másik jelentős tényező Pálé, amely birodalmi szintre terjesztette ki a keresztény mozgalmat. Ismeretesek a nevezett apostol missziós útjai, amelyek során előbb Kis-Ázsiába,⁶³⁰ majd a görög félszigetre,⁶³¹ végül egészen Hispániáig⁶³² jutott el a krisztusi evangélium. Ezeken a területeken a dominánsan – judaista és keresztény szempontból egyaránt – pogány célközönség szembesülése az evangéliummal meglepő következményeket szült, amit Tidball fogalmazott meg, egyenesen zsenialitásként aposztrofálva annak tényét, hogy a kereszténység képes volt úgy megjelenni, mint azoknak a társadalmi struktúráknak az ideális formája, amelyek már a Római Birodalomban akkor léteztek.⁶³³ Bővebben szólva erről, sikerének átfogó okaként az nevezhető meg, hogy a pogány környezet karakterének és szükségeinek megfelelő megoldásokat kínált. 1. A sokféle kultusz kavalkádjában kétségtelenül pozitívumként jelent meg az általuk képviselt kizárólagosság, valamint az, hogy biztonságtudatot eredményezett az, hogy nem kellett folyamatosan megfelelési követelmények terhei alatt roskadni, hanem egyetlen visszavonhatatlan döntés végérvényes hatással bírt. 2. Nem csak a kiváltságosok, hanem bárki számára nyitott és elérhető volt. 3. A semmit nem öröklők számára egy sokkal jobb örökség ígérését hordozta, másvilági vonatkozásban.⁶³⁴

⁶²⁸ PECSUK 2009, 100. o.

⁶²⁹ VERMES 2013, 112. o.

⁶³⁰ ApCsel 13,13–14,25.

⁶³¹ ApCsel 16,11–18,17.

⁶³² Jóllehet, Pál hispániai útjának közvetlen szentírási dokumentációja nem található, indirekt következtetésekhez alapot biztosíthat a Róm 15,24. Biblián kívüli kortárs tanúk viszont fellelhetők, úgymint Római Kelemen Korinthusiakhoz írt első levele 5,6 in VANYÓ 1988, 108. o.; Muratori töredék in BENYIK 1996, 125. o.

⁶³³ TIDBALL 1983, 88. o.

⁶³⁴ Uo., 74. o.

5.3.3. Eredmény és mérleg: látványos növekedés

A kereszténység növekedését tekintve kortárs tanúként idézhetjük meg ifjabb Pliniust, mint aki jól tükrözi a kereszténység terjedésének római recepcióját. Traianus császárnak írt levelében élénk képet fest arról, hogy a kereszténység milyen drámai növekedésnek indult. Mindkét nemet, minden társadalmi osztályt, városokat és falvakat egyaránt érinti immár „a babonaságnak a ragálya”.⁶³⁵ Igaz, ő azzal büszkélkedik, hogy erőfeszítései sikeresnek bizonyultak a „téboly” megtorlására vagy az arra hajlandók eltántorítására. A szóban forgó beszámolóból egyértelműen vérmes, keresztényüldöző szándék rajzolódik ki. Még a római polgárjoggal bíró keresztényeket is érintette az üldözés és a megbélyegzés.⁶³⁶ Annak alátámasztására viszont kiválóan szolgál mindez, hogy erőteljes, kordában nem tartható kibontakozásnak indult a kereszténység birodalomszerte, megkerülhetetlen társadalmi és vallási jelenséget eredményezve. Emellett annak is dokumentált jele, hogy a rómaiak ekkorra már megkülönböztették a keresztényeket a zsidóktól.⁶³⁷

Ezt erősíti a megfogalmazás, miszerint a keresztény gyülekezet gyors növekedésű időszakba lépett, aminek eredményeképpen kulturálisan sokkal sokszínűbbé vált, mint az indulásakor.⁶³⁸ A kulturális színesedés egyenesen arányos velejárója volt a vallási-etnikai palettán való elmozdulás. Figyelemre méltó, hogy a kezdeti években a keresztény gyülekezetet leginkább a szegényréteg tagjai és elnyomottak alkották, a gazdagabbak inkább csak a második századtól csatlakoztak hozzájuk – állapítja meg Troeltsch. Ebből – a dinamikus növekedés tényének fényében – az következik, hogy a kora keresztény gyülekezet pusztán a korszak és térség vallási krízisére kínált adekvát alternatívái nyomán fejlődött, nem pedig azért, mert valamiféle előnyös társadalmi dinamika mozgatta volna.⁶³⁹ A Jézus-mozgalom eme növekedési periódusára vonatkozóan négy tényezőt azonosít Tidball:⁶⁴⁰

1. Társadalomgazdasági tényezők: gyors szociális változások Palesztinában, mint például éhínségek, járványok, túlnépesedés, társadalmi felbolydulás.

⁶³⁵ WILKEN 2003, 22. és 32. o.

⁶³⁶ PLINIUS levele X,96 In Ifjabb Plinius: Levelek, 530–533. o.

⁶³⁷ ROWLAND 2002, 77. o.

⁶³⁸ TIDBALL 1983, 54. o.

⁶³⁹ TROELTSCH 1960, 45–51. o.

⁶⁴⁰ TIDBALL 1983, 46–48. o.

2. Szocioökológiai tényezők: A galileaiak több külső behatásnak voltak kitéve, mint azok, akik a nemzet szívében éltek; ilyenképpen sokkal nagyobb véleményfüggetlenséget tanúsítottak.
3. Társadalompolitikai tényezők: A hatalom hármasság központú volt – főpapok, Heródes család, római prokurátor. A teokrácia egykori képviselői már nem tudtak tovább hatékonyan irányítani. A feszültségek alkalmat adtak egy másik, valós teokrácia keresésének.
4. Társadalmi-kulturális tényezők: A zsidó kultúra egésze fenyegetést szenvedett: hogyan jelenthetne bármit is az Istennel való speciális szövetségi kapcsolatuk a nemrégiben tapasztalt történelmi fejlemények fényében? Röviden: identitáskrizist szenvedtek.

Nagy átfedéssel ugyanezeket a tényezőket szintén négy pontban ragadja meg Theissen. A négyféle krízis tehát: szocioökonómikus (éhínségek, adóprés, túlnépesedés), szocioökológikus (a falu és a város szembenállása), szociopolitikai (konfliktus a római és a hazai elit között), valamint szociokulturális (a zsidók és a hellenizmus ellentéte).⁶⁴¹

Jól érzékelhető tehát, hogy a teológiai-szoteriológiai aspektusokon túl számos szociológiailag is megragadható tényező és paraméter is közrejátszott a kereszténység birodalmi szintű térnyerésében.

5.4. A jeruzsálemi gyűlés mint ablak a viszonyrendszerre

Az első koncepciózus térítő út (Pál első missziói útja) után természetesen megmutatkozott annak az új helyzetnek a visszhangja, értékelése. Pál és munkatársai ugyanis beszámoltak az anyagyülekezetnek a fejleményekről.

A jeruzsálemi gyűlésként elhíresült epizód az első olyan esemény, amely által kipattantak, azaz felszínre kerültek látens módon generálódott nézeteltérések, kérdések a zsidókeresztények és a pogánykeresztények között. „A zsidókeresztények zsigeri válasza az volt, hogy ha a pogányok a közösség teljes jogú tagjaivá akarnak válni, előbb a judaizmust kell fölvenniük – ami a férfiak esetében körülmetéléssel jár –, és a férfiaknak és a nőknek egyaránt alá kell vetniük magukat a mózesi törvény minden erkölcsi, kultikus

⁶⁴¹ THEIßEN 2006, 135–238. o.

és étkezési kötelezettségének”⁶⁴² – foglalja össze Vermes az ApCsel 15-ben dokumentált gyűlés praktikus lényegét.

Mint ismeretes, ennek végeredménye egy dekrétum lett. „Az apostoli dekrétum megoldást kínált a zsidókeresztények és pogánykeresztények együttélésére: a pogánykeresztényekre úgy tekintett, mint az Izraelben élő »jövövényekre«, akik teljesítenek néhány előírást a többségi közösség rituális tisztasága céljából, mert ez a »föltétlenül szükséges... teher« (15,28)”⁶⁴³ – foglalja össze Galsi.

Persze a helyzet nem bizonyult ilyen idealisztikusnak. A következmények tekintetében a realitás heterogénebb képet mutatott. A gyűlést lezáró nagyvonalú döntéssel (ApCsel 15,28–29a) ugyanis nem tudott minden zsidó származású keresztény azonosulni, amiből keserves viták következtek, amint ezt Pál Galata-levele is tanúsítja (Gal 1,6 – 2,14)⁶⁴⁴ – emlékeztet Csepregi.

A zsidókeresztény identitásformálódás szempontjából tekintve a dekrétumot az alábbi észrevételeket tehetjük:

- A terebélyes Tóra-előírások közül mindössze négyet tettek meg fokmérőnek, ami ezáltal a korábbi fejezetünkben tárgyalt judaizmuspillérek közül a Tórára vonatkozóan radikális karcsúsodását eredményezte.
- A „magunknak is nehéz teher” kifejezés elárulja, hogy maguk a zsidók sem tekintették könnyen teljesíthetőnek az előírásokat. Egyúttal azt is jelenti, hogy a teherhez erőfeszítés szükségeltetik, tehát alapvetően kellemetlenségekkel járhat.
- Az identitás homogenitása véget ért: a pogánykeresztényeket is hivatalosan elismerték mint teljes jogú tagokat.

⁶⁴² VERMES 2013, 112–113. o.

⁶⁴³ GALSI 2009, 160. o.

⁶⁴⁴ CSEPREGI 2016, 289. o.

5.4.1. Körülmetékedés mint kritikus elvárás

Korábban – szintén a judaizmus jellemző alkotópillérei kapcsán – szó esett a körülmetélés legrégebbre visszanyúló szövetségi jeléről, valamint annak mellőzhetetlen gyakorlatáról még a heterogenizálódó judaizmusban is. Éles kontrasztot szül ezzel az alaphelyzettel az iménti alpontban említésre került dekrétum, hiszen ez a mindaddig – még a korai kereszténység körében is – alapvetőnek tekintett vallási elem kimaradt belőle. Amint arra Csepregi meglátása is utal, maradtak olyan sarokpontok, amelyekre nézve a konszenzusos dekrétum nem kínált mindenki számára elfogadható és megnyugtató alternatívát. A legeklatánsabb példája ennek a körülmetélés kérdése.

A korai gyülekezet sok konfliktusa a héber Írások eltérő értelmezéséből fakadt. Egymástól radikálisan eltérő teológiák és gyakorlatok találták meg az igazolásukat ugyanabban a Törvényben, Prófétákban és Íratokban. A körülmetékedéssel kapcsolatos vita ennek egy nyilvánvaló bizonyítéka – érvel Garrison.⁶⁴⁵ A másik oldalról történő megközelítés érvrendszerét kiválóan foglalja össze Hill gondolatmenete:

A férfiak számára a körülmetékedés volt a jele annak, hogy Isten szövetségében részt vesznek. A helyzet ettől eltérő, amikor az alany egy felnőtt pogánykeresztény, azaz egy olyan személy, aki már Isten népe közé számláltatott. Egy ilyen személyt körülmetékedésre kényszeríteni valójában annyit tett, mintha a Krisztusban való hite a megváltáshoz elégtelennek lett volna tekintve, tehát jelen állapotában a szövetségen kívülinek lett volna tartva. Egy ilyen személy számára a körülmetékedés bemeneti követelménnyé válik, egy nélkülözhetetlen „cselekedetté”, ilyenképpen pedig maga a judaizmus a cselekedetekből való megigazulás vallásává. Ebből az irányból nézve tehát Pál azon hajlama, hogy a törvényt és a keresztény hitet ellentétes vallási rendszerekként mutassa be, sokkal inkább érthető.⁶⁴⁶ Ennek az érvelésnek az alapja, hogy „Isten népe közé számláltatnak a pogánykeresztények”. Így tehát erőteljesen megmutatkozik az inkluzivitás, integratív attitűddel. Ennek alapja nyilvánvalóan a Krisztus-hit és a dekrétum betartása. Ilyenképpen a praktikus megokolás mellett megszületett a körülmetékedés elhagyásának teológiai megokolása is, ezzel a legnagyobb különbséget hozva létre a kereszténységen belül, ami szakadékká szélesedett a zsidókeresztények és a pogánykeresztények között.

⁶⁴⁵ GARRISON 1997, 82. o.

⁶⁴⁶ HILL 2008, 313. o.

5.5. Az antiókhiai konfliktus mint árulkodó epizód

A jeruzsálemi ősgyülekezet mellett a következő legjelentősebb kora keresztény közösség az antiókhiai volt, amelynek a létrejöttéhez vezető terjeszkedő dinamikát korábban már tárgyaltuk. Pál a Galata-levélben tér ki egy sajátos epizód közlésére, amit Galsi „közjátékként” aposztrofál, és úgy értékeli, mint amely által „Pál első ízben tárta fel a maga mélységében... a páli evangélium szerint élő gyülekezetek, a pogánykeresztények és a zsidókeresztények vagy (talán érzékletesebb kifejezéssel) a keresztény zsidóság együttélésének problémáját”.⁶⁴⁷ A tudósítás szerint Pál megfeddte Pétert és még némelyeket, mivel ők a pogánykeresztényekkel vállalt asztalközösségüket képmutató módon megszakították, amint zsidókeresztények tűntek fel a színen. Hengel szerint ez a péteri attitűd nem más, mint a törvénnyel szembeni alapvetően „liberálisabb” álláspontjának bizonyítéka. Sőt, arra a feltételezésre jut ennek alapján, hogy Péter „soha nem osztotta a judaisták szigorú álláspontját, sőt azt kell valószínűsíteniünk, hogy befolyásának a jeruzsálemi anyagyülekezetben való szemmel látható csökkenése összefüggött a Tórával szembeni viszonylagos »lazaságával«”.⁶⁴⁸ Véleményem szerint ez a megállapítás figyelmen kívül hagyja a dolgotatban korábban már taglalt, ApCsel 10-ben dokumentált történetet, amely során nyilvánvaló változás áll be Péter pogányokhoz való hozzáállásában, a velük való közösségvállalásban. Ennek nyomán tehát nem állíthatjuk, hogy sosem volt szigorúan judaista álláspontú, sőt, ellenkezőleg.

Visszatérve a történeti anyaghoz tehát, Pál azt a következtetést vonta le a szituációból, hogy ha Péterék zsidó létükre a pogány életmód felé nyitnak, nem elvárható, hogy a pogányok a szigorú zsidó életviteli szabályokhoz igazodjanak (vö. Gal 2,11–14). Ez elsősorban azt a benyomást kelti, hogy a jeruzsálemi gyűlés után nem volt magától értetődő az ott létrejött konszenzus elfogadása, nem volt kollektív engedelmesség annak foganatosítására. Ebből a nézőpontból nevezhetjük ezt árulkodó epizódnak. Nyilvánvalóan ennek felemlítése jó alapját szolgáltatja a lényegi üzenet felépítésének. Olyannyira hangsúlyozza a gyűlés döntését, hogy már-már szélsőséges következtetéseket von le abból. Ennek a vitának a hevében Pál odáig megy, hogy kétségbe vonja a Tórát részleteiben is tisztelő (az ő szavai szerint a törvény uralma alatt élő) zsidók és zsidókból lett keresztények jogát arra, hogy Ábrahám gyermekeinek nevezzék magukat (Gal 4,21–

⁶⁴⁷ GALSI 2009, 20–21. o.

⁶⁴⁸ HENGEL 2010, 142–143. o.

31).⁶⁴⁹ Eddig csak arról volt szó, hogy a pogánykeresztények miként integrálódhatnak, itt pedig az inverze jelenik meg, azaz a zsidó előjogok redukálása.

Pálnak ezt az attitűdjét – talán némileg a védelmében – úgy magyarázza Boyarin, hogy Pál a Tórának a spirituális értelme mellett teszi le a voksát, és csak a szó szerinti értelmezését utasítja el. A fizikális előírások a különbséget, tehát a partikularitást munkálják, míg a spirituális értelmezések az azonosság, tehát az univerzalizmus felé mutatnak.⁶⁵⁰

Az antiókhiai konfliktus csak a jéghegy csúcsa lehetett, azaz egy kiemelt epizód a vélhetően sok hasonló közül. Sőt, eszkalálódó konfliktust sejtethünk, amelynek idővel irodalmi nyomai is maradtak. Erre vonatkozik Martini észrevétele, aki a pogány háttérrel rendelkező keresztényekre is – a judaizálók által – kiterjesztett elvárások nyomán keletkezett reakciókat a zsidók elleni keresztény polémiák egyik okaként jegyzi.⁶⁵¹

Pecsuk megfogalmazása frappánsan foglalja össze az immáron kereszténységben belül is tagadhatatlanul létező törésvonal tényét és közvetlen okát. „Az őskeresztények két nagy csoportot, a zsidókeresztények és a pogánykeresztények csoportját alkották, s gyakorlatilag az első ötven év minden fontos eseménye, belső küzdelme, teológiai jelensége és »dogmatikai« fejlődése erre a kettősségre vezethető vissza.⁶⁵² Egybecseng ezzel Ferguson mondata, amely a zsidókeresztény oldalra hoz példákat. „Néhány judaizmusból áttért keresztény sohasem szakított zsidó gyökereivel (vö. ApCsel 15,12; 21,17–36; Gal 2,1–16), így (...) szólnunk kell a kereszténységnek erről a formájáról is.”⁶⁵³

Már az eddig mondottak is – kezdve az antiókhiai konfliktus emblematikus epizódjával – arra a következtetésre vezetnek, hogy voltaképpen egy kétlépcsős (vagy másként fogalmazva kétfelvonásos) szakadásról (pontosabban elválásról) beszélhetünk. Ugyanis amiként a kereszténység (mint összesített halmaz) a judaizmusról levált, úgy a kereszténység nagy halmazán belül is állandósult egy szeparálódás, mégpedig a zsidókeresztények és a pogánykeresztények között, akik maradéktalan integrációja nem sikerült.

⁶⁴⁹ CSEPREGI 2016, 289. o.

⁶⁵⁰ BOYARIN 1994, 132–133. o.

⁶⁵¹ MARTINI 1990, 19. o.

⁶⁵² PECSUK 2009, 98. o.

⁶⁵³ FERGUSON 1999, 518. o.

5.6. Egyéb szempontok

A II. század elejének viszonyait tükrözi a Didakhé, amely ilyenképpen betekintést enged a zsidókeresztények és a pogánykeresztények közötti viszonyrendszerbe. Egységesítési, harmonizálási törekvései nyilvánvalóak. Éppen ezért a Didakhé érdekes szöveg annyiban, hogy közvetlenül foglalkozik annak gyakorlati kérdéseivel, hogy a zsidókeresztények és a pogánykeresztények hogyan élhetnek és istentisztelezhetnek együtt. Miközben nehéz kideríteni, hogy vajon ez a szöveg egy valós közösség gyakorlatait tükrözi, vagy egyszerűen csak az ideált jeleníti meg a tekintetben, hogy miként kellene működniük ezeknek a közösségeknek, egyre kevésbé lett hasznos, amint a gyülekezet túllépett zsidó örökségén, és döntően pogány lett a karakterét tekintve.⁶⁵⁴

Esler is úgy látja, hogy tetten érhető egy békítő vonulat az Újszövetségi Szentírásban, ami megerősíti a kereszténységen belüli feszültség tényét a zsidó és a pogány háttérűek viszonylatában. Ennek értelmében Pál egy pozitív programot indít útjára, hogy csillapítsa a feszültséget és a konfliktust a Krisztus-mozgalom zsidó és görög tagjai között.⁶⁵⁵

Pecsuk megközelítése a Római levél során az ószövetségi próféciaakra épít, egyfajta komplementaritásban ragadva meg a kívánt harmóniát: „Izrael a szent javakat szolgáltatja, a népek pedig ellátják a papi szolgálatot végző Izraelt anyagi javaikkal.”⁶⁵⁶ „...ezek a szakaszok kulcsszerepet játszanak Pál számára a zsidókeresztények és a pogánykeresztények gyülekezeten belüli egységének megteremtésében (pl. Róm 15,7–21).⁶⁵⁷

Nagyon fontos szemponttal árnyalja a képet Galsi, rámutatva, hogy a két – címünkben jelzett – alternatíva nem teljes ellentétben és szembenállásban értelmezendő: „...fontos leszögezni, hogy a zsidókereszténység-pogánykereszténység kettősség, szembeállítás nagyon problémás az Újszövetséggel és az őskereszténységgel

⁶⁵⁴ SIM 2015B, 265. o.

⁶⁵⁵ ESLER 2005, 279–280. o.

⁶⁵⁶ Vö. Ézs 49,6: „Kevésnek tartom, hogy Jákob törzseinek helyreállításában és a megmentett Izrael visszatérítésében légy az én szolgám. A népek világosságává teszek, hogy eljusson szabadításom a föld határáig” ; 52,15: „De bámulatba ejt majd sok népet, királyok is befogják előtte szájukat, mert olyan dolgot látnak, amiről senki sem beszélt nekik, olyasmit tudnak meg, amiről addig nem hallottak”.

⁶⁵⁷ PECSUK 2009, 85. o.

kapcsolatban. Természetesen beszélhetünk mindkettőről, de nem mint egymástól elkülönülő valóságokról, hanem mint az ősegyház két összetevőjéről.”⁶⁵⁸

Radikálisan realiztikus Vermes megfogalmazása, amellyel a zsidókeresztények sajátosan elegy státusát igyekeznek ábrázolni: „A zsidókeresztények a két szék között a pad alatt találták magukat, vagy ahogy Szent Jeromos igen élesen fogalmazott 89. (sic!), Szent Ágostonhoz szóló levelében: »Ám amíg egyszerre akarnak zsidók is lenni meg keresztények is, se nem zsidók, se nem keresztények.«”⁶⁵⁹ A Vermes által idézett jeromoszi töredék ténylegesen a 112. levelében található, amelyben az egyházatya arról értekezik vitáirátában, hogy szükségtelennek és ítéletesnek tartja a zsidó törvények és szokások megtartásának elvárását keresztények felé.⁶⁶⁰ Meglátásunk szerint Vermes itt félreérti vagy félremagyarázza Jeromost, hiszen az eredeti szöveg kontextusából nem gúnyosan elmarasztaló vélemény rajzolódik ki a keresztényekre nézve, hanem éppen ellenkezőleg, a rejudaizáló törekvéseket ítéli el.

A feszültség egyik lényegi fokmérőjeként a törvényhez való viszony nevezhető, amit Fredriksen figyelt meg. Eszerint a második század idejére a sokrétű keresztény közösségek permanens körülménynek fogták föl az evangélium irányába tanúsított zsidó közömbösséget és megvetést. Ennek mentén mindazokat a keresztény közösségeket is (függetlenül attól, hogy zsidó vagy pogány háttérűek voltak) eretneknek bélyegezték, akik nem vélték konfliktust fölfedezni Krisztus és a törvény között.⁶⁶¹ Több mint valószínű, hogy az eddigre már széleskörűen (birodalomszerte) elterjedt – e tekintetben polarizáló – páli teológia hatása nyomán alakult ki ez a nézőpont, ami rögzíteni tűnik a zsidó háttérű és a pogány háttérű kereszténység közötti szakadékot. Arra nézve is van azonban állítás, hogy miközben az egyház egyre inkább pogánykeresztényekből építkezett, némely zsidók fölhagytak a zsidó életmóddal, és a pogánykeresztény többségbe beleolvadtak. Ugyanakkor más zsidó hívők megmaradtak zsidóknak, egyre inkább kisebbségben, és egyre inkább elidegenedve a pogánykeresztényektől, akik – a már említettek szerint – eretnekeknek kezdték őket titulálni.⁶⁶²

⁶⁵⁸ GALSI 2009, 47. o.

⁶⁵⁹ VERMES 2013, 139. o.

⁶⁶⁰ Az eredeti forrás: CXII. Levél, Augustinushoz (ford. Takács László) in Szent Jeromos: Levelek. 2. köt. Budapest, 2005, Szenszár Kiadó. 154. o.

⁶⁶¹ FREDRIKSEN 2008, 77. o.

⁶⁶² FERGUSON 1999, 518. o.

5.7. Összegzés

Dolgozatunknak ebben a fejezetében az első század derekán kialakult kereszténység nagy halmazán belül végbement differenciálódás stációit tekintettük át. Kiindulópontként neveztük meg az ApCsel 2-ben dokumentált püünkösdi események nyomán spontán és rövidesen kifejlődött jeruzsálemi őskeresztény gyülekezetet, amelyben eleinte idilli közösség és homogenitás mutatkozott.

A differenciálódás csirája azonban már kezdettől fogva jelen volt itt azáltal, hogy a nevezett jeles püünkösdi – mint zárandokünnep – alkalmával nem pusztán a palesztinai zsidóság volt jelen és részesülhetett Szentlélek-kereszttségben, hanem a Római Birodalom számos tartományából érkező, ilyenképpen diaszpórában élő zsidó is. Sőt, ekkoriban már Izrael földjére visszatelepült, korábban diaszpórában élő (véltetően ott is születő), következésképp úgynevezett hellenizált zsidó csoportról is tudunk. Ővelük kapcsolatban került felszínre első ízben az egy ideig látens módon meghúzódó feszültség az ősgyülekezetben, ami jellemzően – az etnikai azonosságuk ellenére megmutatkozó – kulturális különbözőségükben gyökerezett, még pontosabban a közös liturgiát egy idő után kivitelezhetlenné tevő eltérő beszélt nyelvükben.

A belső, de a kereteket még nem szétfeszítő nézeteltéréshez képest jelentős elmozdulást váltott ki a judaisták részéről támadt üldözés, ami a keresztény zsidóság – egyelőre – kontinensen belüli szétszóratásához vezetett. Ennek a fázisnak több lépcsőjét is megkülönböztettük: úgymint az evangélium Samáriában való fogadtatását, elérve a samaritánusok sajátos történelmü, elegy népcsoportját; majd pedig a hellén-római gyökerű úgymond pogányokhoz történt elérkeztét, amely mozzanat képviselőjeként Kornéliusz szerepelt.

Végül a szíriai Antiókhiaiban meggyökerező gyülekezet mint az eredeti jeruzsáleminek – bizonyos értelemben – ellenpontja került bemutatásra, különös tekintettel az onnan kiinduló páli missziói utakra, amelyeknek hozadékaképpen került sor a jeruzsálemi apostoli gyűlésre. Itt már teológiai szintre emelkedett és deklarálttá lett a zsidókeresztények és pogánykeresztények közötti hasadék, aminek leginkább szembeötlő „tünete” a körülmetélés kérdésében mutatkozott meg.

6. Összefoglalás, konklúziók

Dolgozatunk alapvető célja az volt, hogy a Kr. u.-i első századra kialakult tarka vallási-etnikai társadalomrajz rendszerét feltárjuk annak érdekében, hogy a zsidókeresztények identitásformálódási körülményeit kontextusban vizsgálhassuk. Az idáig vezető út kezdeti szakaszát az eredetileg kiválasztott nép, azaz Jákob-Izrael leszármazottainak és az (egyéb) népeknek évszázadokon át kibontakozó kölcsönhatása jellemezte, idővel a diaszpóra közegét és a prozelitizmus intézményét eredményezve új kategóriaként. Ebben az alaphelyzetben fejlődött ki a kereszténység az első század derekán a Jézus köré szerveződő mozgalom és a pütkösi események nyomán. Ennek következtében az addig három vallási-etnikai kategória megduplázódott, hiszen a kereszténység mindből merített tagokat.

Az Újszövetség történeti könyveiben legnagyobb hányadot képviselő lukácsi dokumentáció alapján beazonosítva és dramaturgiai megközelítésben vizsgálva a szóban forgó hat kategória tagjait azt figyeltük meg, hogy a drámai színeken való részvételi arányukkal azonos mértékű aktivitást mutatnak a pogányok, a zsidókeresztények és a diaszpórazsidókból lett keresztények. A pogánykeresztények létszámukhoz képest jóval mérsékeltebben aktív szereplők. A palesztinai zsidók viszont éppen ellenkezőleg, fajlagosan – a létszámarányukat is meghaladó módon – a legaktívabbak. Abban áll ennek a jelentősége, hogy a megörökített történések idején még nyilvánvalóan judaista dominancia volt jellemző, míg a végső irodalmi formába öntésének időszakában pedig már a kereszténység dinamikája következtében a pogányság irányába mozdul el a hangsúly. A zsidókereszténység és a pogánykereszténység nem szinkronikus alternatívát jelentettek tehát, hanem az idő haladtával dominanciaváltás mutatkozott a kettő között. Ez a változás mégsem érzékelhető az események írásban rögzített verziójában, azaz a vallási-etnikai paraméterek változása nem lett hatással a történetírásra. Ennek hátterében minden bizonnyal szerkesztési szándékoltság áll, amely egyensúlyra törekvő megfontolásból ügyelt arra, hogy a kereszténység judaista alapjai ne erodálódjanak.

A csoportidentitás szempontjából jellemző, hogy a Jézus által útnak indított, így személye köré szerveződött tanítványi, majd apostoli mozgalom kezdetben sok szálon kötődött a judaizmushoz, mivel annak közegében jött létre. A kibontakozás évtizedei során azonban egyre nyilvánvalóbbá lettek olyan elméleti és gyakorlati disszonanciák,

amelyek látens repedésekből egyre nagyobb szakadékokká fejlődtek. Ebből kifolyólag a keresztény mozgalom elszakadni kényszerült az eleinte otthonát és táptalaját nyújtó judaizmustól. Ennek a folyamatnak a következtében egyfelől a kereszténységnek a judaizmusba való szoros integráltsága hangsúlyos, ugyanakkor jellemző, hogy a zsidóságon belül mégiscsak egy külön kategóriát alkotó képződménynek tekintették.

A judaizmus és a keresztény mozgalom interakcióját tekintve axiómaértékű megállapítás, hogy feszültség generálódott közöttük. Ennek a feszültségnek a mértéke azonban nem egyöntetű, hanem differenciálódása figyelhető meg, mégpedig a zsidóság adott alapközegének függvényében. Konkrétan a Palesztinától kívüli területeken, ahol az ott élő zsidóság már eleve színesebb identitással rendelkezett, mint az anyaországban, és a judaizmus kultuszát sem tudta vegytiszta környezetben gyakorolni, etnikai és kulturális szempontból pedig a körülöttük élőkől folyamatos hatások érték őket, jóval kevésbé tekintett fenyegető veszélyként a kibontakozó kereszténységre, így nem látta indokoltnak magát távol tartani a mozgalomtól.

A két nagy kategória közötti különbségek sorában beszédes szempont bontakozik ki az üldözöttség mértékét tekintve. A keresztényekkel ellentétben ugyanis a zsidók nem váltak hasonlóképpen üldözöttekké, mivel ők nem keltettek feltűnést, nem térítettek, ezért nemigen kerültek a figyelem középpontjába. Egyúttal ez a meglátás arról is szól, hogy a térítő attitűd mértékének és minőségének eltérése az üldözöttség mértékét is fölfedte. Tehát a különbözőségük egyik jelentős fokmérőjeként a missziót kell tekinteni.

Még ha nem is a keresztényekével azonos módszerekkel, de a judaizmus is gyarapodott külső forrásokból. Ezzel kapcsolatban azt figyeltük meg, hogy a judaizmus közössége a vallási komponensébe inkább kész volt befogadni a betérőket, mint az etnikai komponensbe, tehát a zsidóság identitásának etnikai komponense dominánsabb volt, mint a vallási. A zsidókeresztények esetében azonban ennek az etnikai származásnak az összekötő azonossága elégtelennek bizonyult az ideológiai meggyőződés különbözőségének kibontakozó túlerejével szemben. A Krisztus-mozgalomhoz tartozás feloldani látszik az etnikai feszültségeket. Az új identitás felülírta az egyéb identitáskomponenseket.

A zsidókeresztények és pogánykeresztények közötti konfliktuskezelés rokonságot mutat olyan módszerekkel, amelyeket a társadalomtudósok ma konfliktuskezelő eljárásaként tartanak számon rivalizáló vagy hadakozó csoportok esetében. Ennek lényege, hogy az érintett két kör egy új, fölérendelt csoportban közös nevezőre kerül egymással, ami által egy új közös csoportidentitás részesei lesznek.

Az első század vallási-etnikai csoportjait és kölcsönhatásait vizsgálva elmondható, hogy a társadalmat alkotó egyének, illetve csoportok integráns egységben vannak egymással. Ez kettős hatásirányt eredményez. Egyrészt a csoportidentitás és önazonosság között fennálló összefüggést tekintve az előbbinek az utóbbira gyakorolt hatása lényegesen jelentősebb, mint ellenkező irányba. A csoporthoz tartozás tehát jelentős meghatározó erővel bír az egyén identitását tekintve. Másrészt viszont az is jellemző tendencia, hogy egy csoporton belül a hangadó kisebbség, néhány meghatározó egyén véleménye határozza meg a többségét is a követett normativitás által. Ennek kettősségét láttuk megvalósulni a Kr. u.-i első század zsidókeresztényeinek identitásformálódását tekintve is.

A témaválasztás indoklásáról szóló részben említett, megfigyelt analógiára vetítve az értekezésünk vizsgálati eredményeit az alábbiakat fogalmazhatjuk meg konklúzióként.

Megállapítottuk, hogy a judaizmus a vallási komponensébe inkább tudta integrálni a betérőket, semmint az identitásuk etnikai vetületébe, amire vonatkozóan fennmaradt a differenciáltság a zsidó származásúakat és az egyéb népek közül betérőket tekintve. Ebben a tételben a kezdeti analógiánk fennmarad és tovább követhető, hiszen a jelenkori magyarországi baptizmus tekintetében is ugyanez a kettősség figyelhető meg. Ez esetben az identitás etnikai komponensének az öröklött hagyomány és (sok elemet magában foglaló) kultúra felel meg, a vallási komponens pedig ugyanúgy a Krisztus-hit adja. Az általános tapasztalat szerint a megtérők/betérők vallási komponensbe való befogadása és integrálása egyöntetűen üdvözölt és elősegített, a baptizmus alapvetően missziós attitűdjének megfelelően. Az öröklött kulturális közeg és gyakorlat recepciója, valamint az ahhoz történő adaptáció sok esetben nem zökkenőmentes.

Itt azonban egy jelentős kitétele szükséges megfogalmazni az összkép minél realisabb láttatása végett. Ez a tényező pedig a konformitás, amely egy másik tézisünkhöz vezet vissza, nevezetesen ahhoz a megállapításhoz, miszerint a csoporthoz tartozás jelentős meghatározó erővel bír az egyén identitását tekintve. Ez ugyanis csak akkor valósulhat meg, ha a csoporthoz csatlakozó, abba integrálódni szándékozó egyén hajlandó a szükségesen elegendő mértékű konformitás felvállalására. Ellenkező esetben azonban elkerülhetetlen a differenciálódás, ami akár a kirekesztés szintjéig is eljuthat. Ez az esetleges kirekesztés nem feltétlenül totális, hanem pusztán a kulturális (vö. etnikai) komponensre korlátozódik, ahhoz viszont elegendő mértékű, hogy a csoportba történő integrációt megghiúsítsa és jellemzően alternatív csoportok létrejöttéhez, azaz szakadáshoz vezessen.

Miközben fenntartjuk, hogy az emberi természetnek és csoportdinamikának korokat átívelő közös halmazai vannak, hozzá kell tennünk, hogy számos különbség is van a vizsgált első század és napjaink között e tekintetben. Legjellemzőbben a kollektívizmus és individualizmus kontrasztjával lehet ezt leírni. Ez kiváltképp megmutatkozik az előző bekezdésünkben taglalt konformitás paraméterét tekintve. Az alapvetően kollektivistá beállítódású ókori ember az identitásának forrását a csoportból táplálta. Ezzel szemben korunk embere egyre inkább az individualizmusra, önállóságra, szabadságra, függetlenségre törekedve kevésbé kész az öröklött tekintély tiszteletére és a csoporthűsége. Az alapanalógiánkat tekintve tehát jóval inkább érvényes ma a kulturális szempontú differenciálódás, azonban már jellemzőbben kétirányú folyamat következésképpen, tehát nem feltétlenül és nem elsősorban a csoport részéről történik a megkülönböztetés.

A Kr. u.-i első század zsidókereszténységének identitásformálódási körülményeit meghatározó paramétereket feltérképezve és rendszerbe állítva a fenti megállapításokhoz jutottunk el. Mind közül a leglényegesebb a Krisztusban nyerhető új identitás minden más identitáskomponens elé és fölé helyezése lenne a különbözőségeket, szakadásokat áthidalandó. Az Újszövetségi Szentírás üzenete nyomán kísérleteket látunk erre nézve, de tökéletes megvalósulását mindeddig nem.

7. Abstract

The basic aim of this work has been to explore the colourful sociographical system that evolved by the first century C.E., in order to examine the setting for the identity-formation of the Jewish Christians contextually. The initial section of the journey was characterised by the interaction between the descendants of the originally chosen people (Jacob-Israel) and other people over the centuries, resulting in the diaspora and in the institution of proselytism, as a new category.

In this baseline situation, Christianity evolved around the middle of the first century, from the movement centred around Jesus followed by the event of Pentecost. As a result, the till then three ethno-religious categories doubled, since Christianity recruited from each.

On the basis of the Lukan documentation, which is the most extensive among the historical books of the New Testament, the members of the six categories in question were identified and examined in a dramaturgical approach. In consequence, it has been observed that gentiles, Jewish Christians, and Christians from diaspora Jews show an activity proportional to their appearances. In contrast, gentile Christians are pictured as less active participants compared to their numbers. Palestinian Jews, however, surpassing their representativeness, are proportionally the most active. The significance of this observation lies in the fact that during the actual happenings, Judaistic dominance was evidently prevalent, whereas by the time of their literary finalisation, as a result of the dynamics of Christianity, the emphasis had been moved into the direction of the gentiles. Jewish Christianity and gentile Christianity were not synchronic alternatives, rather a dominance-shift took place over a period of time. Yet this change is not detectable in the written version of the events, which means that the shift in ethno-religious parameters did not affect historiography. In all likelihood, there is an editorial intention behind it, which, in consideration of balance, carefully avoided the erosion of the Judaistic foundations of Christianity.

In view of group-identity, it is important that the movement of the disciples and then of the apostles launched by and centred around Jesus, initially was tied to Judaism, as the former had come into existence in the setting of the latter. Over the decades of development, more and more theoretical as well as practical dissonances came to light, which, from latent tears, created huge chasms. As a consequence of this process, the

Christian movement eventually detached from Judaism as its home and fertile ground. In the light of all this, on the one hand, the tight integration of Christianity with Judaism should be emphasized, yet on the other hand, Christianity was still considered to be a separate category within Judaism.

Regarding the interaction between Judaism and Christianity, it is an axiom to state that tension arose between them. The extent of this tension, however, is not steady, rather its differentiation can be observed, depending on the basic setting of the Jews. Specifically, outside Palestine, where the Jews already bore a more complex identity than in their motherland, plus Judaism could not be practiced in a pure environment, in addition, ethnical and cultural influences exerted by neighbours, evolving Christianity was not considered to be a threat, therefore was not by all means avoided.

Among the differences between these two main categories, another telling factor can be identified, regarding the extent of persecution. Contrary to the Christians, Jews did not become persecuted, as not conspicuously proselytizing. This means that the divergence of the quality and extent of the missionary attitude revealed the extent of persecution. Consequently, the missionary activity should be regarded as one significant measure of their variance.

Nevertheless, Judaism grew also from outer sources, even if not by methods identical with those of Christianity. In this regard, it can be observed that judaistic communities were willing to welcome converts rather into their religious component rather than into their ethnical component, which means that the ethnical component of Jewish identity was more dominant than the religious one.

However, in case of Jewish Christians, the common ethnical origin proved to be insufficient against the evolving preponderance of the different ideological beliefs. Ethnical tensions seem to be relieved by belonging to the Jesus movement. This new identity overwrote any other identity-components.

Conflict-management regarding Jewish Christians and gentile Christians is similar to methods observed by social scientists in case of rival groups today. The essence of this is that the concerned parties come to terms in a new so-called in-group identity.

Having examined the ethno-religious groups and their interactions in the first century C.E., it can be declared that individuals are integrated into certain groups. This results in a twofold effect. On the one hand, group-identity bears much more significant effect on personal identity than the other way around. Belonging to a group represents a defining force, regarding the identity of individuals. On the other hand, however, it is also

characteristic that some influential minority within the group can define the stance of the rest, through followed normativity.

Such duality has been traced in the identity formation of Jewish Christians in the first century C. E.

8. Zusammenfassung

Grundziel unserer Arbeit war es, das im ersten Jahrhundert nach Christus entstandene gesellschaftliche System, mit seiner bunten ethnischen Mischung zu entdecken und es auch im jüdisch- christlichen Kontext sehen zu können. Von Beginn an ist die Wechselwirkung zwischen dem von Anfang an erwählten Volk Jakobs, Israel und den anderen Völkern der Jahrhunderte zu erkennen. In der Diaspora entstand dann auch eine neue Kategorie, der Proselytismus. In dieser Situation entwickelte sich im ersten Jahrhundert, ausgehend von dem Geschehen an Pfingsten, die Bewegung um Jesus, die Christenheit. Es waren drei ethno- religiöse Bereiche gewachsen, aus denen die Christenheit ihre Mitglieder gewann.

Auf der Grundlage der Berichte des Lukas, die den größten Anteil unter den historischen Büchern des Neuen Testaments haben, konnten sechs verschiedene Gruppen identifiziert werden, die in wechselseitiger Beziehung standen. Es wurde beobachtet, dass Nichtjuden, jüdische Christen und Christen aus Diaspora der Juden Aktivitäten zeigten, die zueinander passten.

Verglichen mit der Menge waren die Heidenchristen, verhältnismäßig zurückhaltend, während die Juden aus Palästina, gemessen an der Zahl überwiegend die aktivsten waren. Das ist bedeutend, da zum Zeitpunkt der Aufzeichnungen die Judaisten dominierend waren. Als aber die Texte, wegen der Dynamik der Christenheit, ihre letzte literarische Form bekamen, hatte sich der Schwerpunkt auf die Heiden verlagert. Judenchristen und Heidenchristen waren keine synchronen Alternativen mehr. Mit der Zeit verschob sich der Einfluss unter den beiden. Diesen Wechsel kann mit nicht an den niedergeschriebenen Geschehnissen erkennen. Die Veränderungen der religiös- ethnischen Parameter hatten keinen Einfluss auf die Geschichtsschreibung. Wahrscheinlich stand da im Hintergrund die Absicht, die judaistischen Wurzeln nicht zerstören zu wollen.

Im Hinblick auf die Gruppenidentität ist es wichtig, dass die Bewegung der Jünger und dann der Apostel, die von Jesus ins Leben gerufen wurde und sich um ihn zentriert hatte, zunächst aus dem Judentum kam. In den Jahrzehnten der Entfaltung wurde die theoretische und praktische Dissonanz immer deutlicher. Die dauerhaft vorhandenen Risse hatten sich immer mehr zu einer Kluft vergrößert. Durch diesen Prozess musste

sich die Bewegung der Christen schließlich vom Judentum, der am Anfang ihr zu Hause gewesen war, ganz abwenden.

In Anbetracht dessen sollte einerseits die enge Verbindung des Christentums mit dem Judentum betont werden, andererseits wurde das Christentum noch als eine gesonderte Kategorie innerhalb des Judentums betrachtet.

Grundsätzlich kann man sagen, dass in der Wechselwirkung zwischen Judentum und Christentum große Spannungen herrschten. Das Ausmaß der Spannungen war aber nicht überall gleich. Insbesondere außerhalb Palästinas, wo die Juden bereits eine komplexere Identität als in ihrem Vaterland entwickelt hatten, konnte das Judentum nicht in einer reinen Umgebung praktiziert werden. Darüber hinaus gab es ethnische und kulturelle Einflüsse durch die Nachbarn die nicht als Gefahr erkannt und nicht gemieden wurden

Es gab einen Unterschied zwischen den zwei Kategorien in Bezug auf das Maß der Verfolgung. Im Gegensatz zu den Christen wurden die Juden nicht verfolgt, da sie nicht ihre Religion verlassen hatten. Sie waren nicht missionarisch aufgefallen und rückten dadurch nicht in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit.

Daraus kann abgeleitet werden, dass die Qualität der Mission das Maß der Verfolgung bestimmte. Man kann sagen, dass der wichtigste Unterschied in der missionarischen Aktivität bestand. Wenn auch nicht mit ähnlichen Methoden, wie die Christenheit, so wuchs auch der Judentum, aber durch andere Quellen. Daran kann man sehen, dass der Judentum offener war, mehr im religiösen Bereich Überläufer (Proselyten) aufzunehmen, als in ihrem ethnischen Bereich. Man kann sagen, dass das Ethnische der Juden stärker als das Religiöse war. Bei den Judenchristen hingegen war die ethnische Abstammung nicht genug, die ideologische Überzeugung, hatte die Übermacht. Die Zugehörigkeit zur Christusbewegung stand über den ethnischen Fragen. Die neue Identität hatte die anderen ethnischen Komponenten überschrieben.

Wie die Judenchristen, und die Heidenchristen ihre Konflikte damals bewältigten, hat mit Methoden zu tun, die von Geisteswissenschaftlern heute als anerkannte Konfliktlösungs- methoden zwischen rivalisierenden und feindlichen Gruppen benutzt werden. Bezeichnend ist dabei, dass die betreffenden, streitenden Parteien in einer übergeordneten Gruppe sich auf einen Generalnenner einigen. Dadurch werden sie Teil einer neuen Gruppenidentität.

Wenn man die religiös- ethnischen Gruppen des ersten Jahrhunderts in ihrer Wechselwirkung untersucht, kann man feststellen, dass die Personen und Gruppen, die

die Gesellschaft aufgebaut hatten, integrierend zusammenwirkten. Das hatte eine zweifache Wirkung gehabt, einerseits prägte es die Gruppenidentität, andererseits die Identität der einzelnen Personen. Die Gruppenidentität hat grösseren Einfluss, als die Personenidentität allein. Die Zugehörigkeit zu einer Gruppe ist eine bestimmende Kraft in Bezug auf die Identität von Individuen. Es ist auch bezeichnend, dass eine einflussreiche Minderheit innerhalb der Gruppe die Haltung des Restes durch Befolgung der Gruppennormen bestimmen kann. Diese Dualität war in der Identitätsbildung jüdischer Christen im ersten Jahrhundert nach Christus prägend.

9. Felhasznált szakirodalom

- ALMÁSI Tibor: *Hermeneutika. A bibliaértelmezés elmélete és gyakorlata.*
Mécses sorozat. GyuRó Art-Press, Szokolya, 2011.
- ATKINSON, Rita L. et alii: *Pszichológia.*
Osiris tankönyvek, Osiris, Budapest, 1995.
- BAKER, Cynthia M.: *Whose “Outer Limits”?* *Historiography for an Age of Destruction.*
In Udoh, Fabian E. et alii, szerk.: *Redefining First-Century Jewish and Christian Identities. Essays in Honor of Ed Parish Sanders.* In Sterling, Gregory E., sorozatszerk.: *Christianity and Judaism in Antiquity Series, Vol. 16.,* University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2008.
- BALÁZS Károly: *Az első teljes magyar újszövetségi szómutató szótár Károli Gáspár 1908-ban revideált fordításához.*
In Babits Antal, sorozatszerk.: *Historia diaspora, 2. köt.,* Logos, Budapest, 1998.
- BARCLAY, John M. G.: *Paul Among Diaspora Jews: Anomaly or Apostate?*
Journal for the Study of the New Testament, Vol. 18, issue 60, 89–120. o., 1995.
- BARNETT, Paul: *The Birth of Christianity. The First Twenty Years.*
Eerdmans, Grand Rapids, 2005.
- BASSLER, Jouette M.: *The Problem of Self-Definition. What Self and Whose Definition?*
In Udoh, Fabian E. et alii, szerk.: *Redefining First-Century Jewish and Christian Identities. Essays in Honor of Ed Parish Sanders.* In Sterling, Gregory E., sorozatszerk.: *Christianity and Judaism in Antiquity Series, Vol. 16.,* University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2008.
- BEKER, Johan: *Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought.*
Fortress, Philadelphia, 1980.
- BENYIK György: *Az Újszövetségi Szentírás keletkezés- és kutatástörténete.*
JATEPress, Szeged, 1995.
- BERGER, Klaus: *Identity and Experience in the New Testament.*
Fortress, Minneapolis, 2003.
- BOLYKI János: *Jézus asztalközösségei.*
In *Újszövetségi-patrisztikai kutatások, 1. köt.,* BRTA, Budapest, 1993.

- BOLYKI János: *Az újszövetségi írásmagyarázat elvei, módszerei és példái.*
Kálvin, Budapest, 1998.
- BOSCH, David J.: *Paradigmaváltások a misszió teológiájában.*
Harmat–PMTI, Budapest, 2005.
- BOYARIN, Daniel: *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity.*
University of California Press, London, 1994.
- BÖGRE Zsuzsa – Kamarás István, szerk.: *Vallásszociológia.*
Luther, Budapest, 2013.
- BRAUDE, William G.: *Jewish Proselyting in the First Five Centuries of the Common Era, the Age of the Tannaim and Amoraim.*
Brown University Studies, Vol. 6, Brown University, Providence, 1940.
- BRIGHT, John: *Izráel története.*
Kálvin, Budapest, 1993.
- BROWN, Colin – Lothar Coenen, szerk.: *The New International Dictionary of New Testament Theology (NIDNTT), Vol. 3.*
Paternoster, Carlisle, 1992.
- CADWALLADER, Alan: *Greeks in Colossae. Shifting Allegiances in the Letter to the Colossians and its Context.*
In Sim, David C. és James S. McLaren, szerk.: *Attitudes to Gentiles in Ancient Judaism and Early Christianity.* Bloomsbury T&T Clark, London, 2015.
- CAMPBELL, W. S.: *Christianity and Judaism: Continuity and Discontinuity.*
International Bulletin of Missionary Research, Vol. 8, No. 2, 1984.
- CARVER, Charles S. – Michael F. Scheier: *Személyiségpszichológia.*
Osiris tankönyvek, Osiris, Budapest, 2006.
- CHADWICK, Henry: *A korai egyház.*
In Hubai Péter, Puskás Ildikó, Simon Róbert, sorozatszerk.: *Osiris könyvtár.*
Vallástörténet, Osiris, Budapest, 2003.
- CHARLESWORTH, James H.: *Did They Ever Part?*
In Shanks, Hershel, szerk.: *Partings. How Judaism and Christianity Became Two.* Biblical Archaeology Society, Washington, 2013.

- CHARLESWORTH, James H., szerk.: *Jews and Christians. Exploring the Past, Present, and Future.*
Crossroad, New York, 1990.
- CHRYSOSTOMOS: *Against the Jews IV 3, 6.*
http://www.tertullian.org/fathers/chrysostom_adversus_judaeos_04_homily4.htm (letöltés: 2018. október 20.).
- COHEN, Shaye J. D.: *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties.*
University of California Press, London, 1999.
- COHEN, Shaye J. D.: *From the Maccabees to the Mishnah.*
Westminster, Philadelphia, 1987.
- COHEN, Shaye J. D.: *Common Judaism in Greek and Latin Authors.*
In Udoh, Fabian E. et alii, szerk.: *Redefining First-Century Jewish and Christian Identities. Essays in Honor of Ed Parish Sanders.* In Sterling, Gregory E., sorozatszerk.: *Christianity and Judaism in Antiquity Series, Vol. 16.,* University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2008.
- COLE, Michael, Sheila R. Cole: *Fejlődéslélektan.*
Osiris tankönyvek, Osiris, Budapest, 1998.
- CSEPREGI András: *Zsidóság és kereszténység az evangélikus hitoktatásban.*
In Kodácsy-Simon Eszter, szerk.: *Értelmes szívvel. Etikai témák az evangélikus oktatásban,* 281–321. o., Luther, Budapest, 2016.
- CSERHÁTI Sándor: *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt első levele. Fordítás és magyarázat.*
Út a könyvhöz, 2. köt., Luther, Budapest, 2008.
- DRAPER, Jonathan A.: *The Attitude of the Didache to the Gentiles.*
In Sim, David C. és James S. McLaren, szerk.: *Attitudes to Gentiles in Ancient Judaism and Early Christianity,* Bloomsbury T&T Clark, London, 2015.
- DRAPER, Jonathan A.: *The Heavenly Feast of Tabernacles: Revelation 7,1–7.*
Journal for the Study of the New Testament, Vol. 19, 133–147. o., 1983.
- DUNN, James D. G.: *Judaism in the Land of Israel in the First Century.*
In Neusner, J., szerk.: *Judaism in Late Antiquity, Part Two: Historical Syntheses,* Brill, Leiden, 1995.

- DUNN, James D. G.: *The Partings of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity.*
SCM, London, 1991.
- ERŐS Ferenc: *A zsidó identitás labirintusai.*
In Schweitzer József et alii, szerk.: „A tanítás az élet kapuja”. Tanulmányok az Országos Rabbiképző Intézet fennállásának 120. évfordulója alkalmából. In Schweitzer József, sorozatszerk.: Mórija könyvek, 1. köt., Universitas – Országos Főrabbi Hivatal, Budapest, 1999.
- ESLER, Philip F.: *The First Christians in their Social Worlds. Social-scientific approaches to New Testament interpretation.*
Routledge, London, 1994.
- ESLER, Philip F.: *Conflict and Identity in Romans. The Social Setting of Paul's Letter.*
Fortress, Minneapolis, 2003.
- ESLER, Philip F.: *New Testament Theology. Communion and Community.*
Fortress, Minneapolis, 2005.
- FERGUSON, Everett: *A kereszténység bölcsője.*
Osiris, Budapest, 1999.
[Backgrounds of Early Christianity. Eerdmans, Grand Rapids, 2003.]
- FLUSSER, David: *Judaizmus és a kereszténység eredete.*
Múlt és Jövő, Budapest, 1999.
- FRANCE, R. T.: *The Gospel of Matthew.*
In The New International Commentary on the New Testament, Eerdmans, Cambridge, 2007.
- FREDRIKSEN, Paula: *Augustine and the Jews. A Christian Defense of Jews and Judaism.*
Doubleday, New York, 2008.
- FREYNE, Seán: *Jesus in Jewish Galilee.*
In Udoh, Fabian E. et alii, szerk.: Redefining First-Century Jewish and Christian Identities. Essays in Honor of Ed Parish Sanders. In Sterling, Gregory E., sorozatszerk.: Christianity and Judaism in Antiquity Series, Vol. 16., University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2008.
- GALSI, Árpád: *Jakab, az Úr testvére. Jakab az ősgyülekezet és az ősegyház kontextusában.*
Doktori értekezés, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar Doktori Iskolája, 2009.

- GARRISON, Roman: *The Graeco-Roman Context of Early Christian Literature*.
In Porter, Stanley E. szerk.: *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 137*. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1997.
- GOODMAN, Martin: *Jewish Proselytizing in the First Century*.
In Lieu, J., J. North és T. Rajak, szerk.: *The Jews among Pagans and Christians. In the Roman Empire*. London, 1992, Routledge.
- GOPPELT, Leonhard: *Az Újszövetség teológiája, 2 köt.*
In Szathmáry Sándor, sorozatszerk.: *Nemzetközi teológiai könyv, 8. köt., Református Zsinati Iroda, Budapest, 1992.*
- GREEN, Michael: *Evangelism in the Early Church*.
Kingsway, Eastbourne, 2003.
- GYÖRKÖSY Alajos, KAPITÁNYFfy István, TEGYEY Imre, szerk.: *Ógörög-magyar szótár*.
Akadémiai K., Budapest, 1993.
- HAYNES, Stephen R.: „*Recovering The Real Paul*”. *Theology and Exegesis in Romans 9–11*.
Ex Auditu, Vol. 4, 1988.
- HENGEL, Martin: *Between Jesus and Paul. Studies in the Earliest History of Christianity*.
Wipf and Stock, Eugene, Oregon, 2003.
- HENGEL, Martin: *Őskeresztény történetírás*.
Kálvin, Budapest, 2010.
- HESSELINK, I. John: *Calvin's Understanding of the Relation of the Church and Israel Based Largely on his Interpretation of Romans 9–11*.
Ex Auditu, Vol. 4, 1988.
- HILL, Craig C.: *On the Source of Paul's Problem with Judaism*.
In Udoh, Fabian E. et alii, szerk.: *Redefining First-Century Jewish and Christian Identities. Essays in Honor of Ed Parish Sanders*. In Sterling, Gregory E., sorozatszerk.: *Christianity and Judaism in Antiquity Series, Vol. 16.*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2008.
- HULTGREN, Arland J.: *The Rise of Normative Christianity*.
Wipf & Stock, Eugene, Oregon, 2004.
- JEROMOS, Szent: *Levelek, 2. köt.*
Szenzár, Budapest, 2005.

JOHNSTON, George: *The Church and Israel: Continuity and Discontinuity in the New Testament Doctrine of the Church.*

The Journal of Religion, Vol. 34, 1954.

JOSEPHUS Flavius: *A zsidók története.*

In Diószegi István, szerk.: Clio, Európa, Budapest, 1980.

KEKK Edina Ildikó: *Zsidó keresztyénség, vagy keresztyén zsidóság? – felületesek.*

[https://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop422b/2010-](https://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop422b/2010-0006_htk_tan_modszertan_02_kekk/02_kekk_1_1.html)

0006_htk_tan_modszertan_02_kekk/02_kekk_1_1.html (letöltés: 2018. február 1.), 2010.

KESSLER, Rainer: *Az ókori Izráel társadalma. Történeti bevezetés.*

Kálvin, Budapest, 2011.

KITTEL, Gerhard, Gerhard FRIEDRICH, szerk.: *Theological Dictionary of the New Testament*, (TDNT), Vol. 9.

Eerdmans, Michigan, 1979.

KLAUSNER, Joseph: *The Messianic Idea in Israel. From the beginning to the completion of the Mishnah.*

Macmillan, New York, 1955.

LADD, George Eldon: *A Commentary on the Revelation of John.*

Eerdmans, Grand Rapids, 1972.

LAPIDE, Pinchas, Ulrich LUZ: *A zsidó Jézus. Zsidó tézisek, keresztyén válaszok.*

In Babits Antal, sorozatszerk.: *Historia Judaica*, 1. köt., Logos, Budapest, 1994.

LÁSZLÓ Virgil: *Nemzeti identitás és Krisztusban lét.*

In Szabó Lajos, szerk.: *Teológia és nemzetek. Az Evangélikus Hittudományi Egyetem oktatóinak tanulmánykötete*, 65–77. o., Luther, Budapest, 2016.

LIEU, Judith: *History and Theology in Christian Views of Judaism.*

In uő., John North, Tessa Rajak, szerk.: *The Jews among Pagans and Christians. In the Roman Empire.* Routledge, London, 1992.

MARTINI, Cardinal Carlo Maria: *Christianity and Judaism. A Historical and Theological Overview.*

In Charlesworth, James H., szerk.: *Jews and Christians. Exploring the Past, Present, and Future.* Crossroad, New York, 1990.

MCLAREN, James S.: *Introduction.*

In Sim, David C., James S. McLaren, szerk.: *Attitudes to Gentiles in Ancient Judaism and Early Christianity.* Bloomsbury T&T Clark, London, 2015.

MEYERS, Eric M.: *Sanders's "Common Judaism" and the Common Judaism of Material Culture.*

In Udoh, Fabian E. et alii, szerk.: *Redefining First-Century Jewish and Christian Identities. Essays in Honor of Ed Parish Sanders.* In Sterling, Gregory E., sorozatszerk.: *Christianity and Judaism in Antiquity Series, Vol. 16.,* University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2008.

MOHÁS Livia: *A nő kiteljesedése és az androgyn.*

Magyar Szemle, 14. évf., 9–10. sz., 65–76. o., 2005.

NANOS, Mark D.: *The Mystery of Romans. The Jewish Context of Paul's Letter.*

Fortress, Minneapolis, 1996.

NEUSNER, Jacob, ford.: *The Talmud of Babylonia. An American Translation XXIIIC: Tractate Sanhedrin, Chapters 9–11.*

Scholars, Chico, 1985.

NORTH, John: *The Development of Religious Pluralism.*

In Lieu, Judith, John North, Tessa Rajak, szerk.: *The Jews among Pagans and Christians. In the Roman Empire,* Routledge, London, 1992.

PANCARO, Severino: *The Relationship of the Church to Israel in the Gospel of St. John.*

New Testament Studies, Vol. 21, 1975.

PARK, Eung Chun: *Either Jew or Gentile. Paul's Unfolding Theology of Inclusivity.*

Westminster John Knox Press, London, 2003.

PECSUK Ottó: *Pál és a rómaiak. A Római levél kortörténeti olvasata.*

Doktori disszertáció, Kálvin, Budapest, 2009.

PHILO in *Ten Volumes and Two Supplementary Volumes.*

In The Loeb Classical Library, William Heinemann Ltd., London, 1968 (VIII.), 1979 (Supplement I.), 1970 (Supplement II.), 1968 (IV.).

PIPER, Otto, Jakób JO CZ, Harold FLOREEN: *The Church Meets Judaism.*

Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1960.

PLINIUS, ifj.: *Levelek.*

Európa, Budapest, 1966.

- RÄISÄNEN, Heikki: *A Controversial Jew and His Conflicting Convictions. Paul, the Law, and the Jewish People Twenty Years After.*
In Udoh, Fabian E. et alii, szerk.: *Redefining First-Century Jewish and Christian Identities. Essays in Honor of Ed Parish Sanders.* In Sterling, Gregory E., szerk.: *Christianity and Judaism in Antiquity Series, Vol. 16.,* University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2008.
- RAJAK, Tessa: *The Jewish Community and its Boundaries.*
In Lieu, Judith, John North, Tessa Rajak, szerk.: *The Jews among Pagans and Christians. In the Roman Empire.* Routledge, London, 1992.
- RICHARDSON, Peter: *Israel and the Apostolic Church.*
Cambridge University Press, Cambridge, 1969.
- ROBERTSON, A. T.: *John the Loyal. Studies in the Ministry of the Baptist.*
Charles Scribner's Sons, New York, 1923.
- ROWLAND, Christopher: *Christian Origins. An Account of the Setting and Character of the most Important Messianic Sect of Judaism.*
SPCK, London, 2002.
- ROWLEY, H. H.: *"The Suffering Servant and the Davidic Messiah" in The Servant of the Lord.*
Blackwell, London, 1952.
- SALDARINI, Anthony J.: *Pharisees Scribes And Sadducees in Palestinian Society.*
T&T Clark, Edinburgh, 1988.
- SANDERS, E. P.: *Comparing Judaism and Christianity. An Academic Autobiography.*
In Udoh, Fabian E. et alii, szerk.: *Redefining First-Century Jewish and Christian Identities. Essays in Honor of Ed Parish Sanders.* In Sterling, Gregory E., szerk.: *Christianity and Judaism in Antiquity Series, Vol. 16.,* University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2008.
- SANDERS, E. P.: *Judaism. Practice and Belief. 63 BCE – 66CE.*
SCM Press, London, 1992.
- SANDERS, E. P.: *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion.*
Fortress, Minneapolis, 1977.
- SANDERS, E. P.: *Paul, the Law, and the Jewish People.*
Fortress, Philadelphia, 1983.

- SCHEPER-HUGHES, Nancy, Margaret LOCK: *The Mindful Body. A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology.*
In *Medical Anthropology Quarterly*, Vol. 1,
<https://www.jstor.org/stable/pdf/648769.pdf?refreqid=excelsior%3A89dc90da7e5ab7b875222ddcfcc81b82> (letöltés: 2018. október 28.), 1987.
- SCHLATTER, Victor: *Where Is the Body? Discovering the Church in the Heart of Israel.*
Destiny Image Publishers, Inc., Shippensburg, 1999.
- SCHNIEDEWIND, William M.: *How the Bible Became a Book. The Textualization of Ancient Israel.*
Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- SIM, David C.: *Gentiles, God-Fearers and Proselytes.*
In uő, James S. McLaren, szerk.: *Attitudes to Gentiles in Ancient Judaism and Early Christianity.* Bloomsbury T&T Clark, London, 2015.
- SIM, David C.: *Jews, Christians and Gentiles. Observations and Some Concluding Remarks.*
In uő, James S. McLaren, szerk.: *Attitudes to Gentiles in Ancient Judaism and Early Christianity.* Bloomsbury T&T Clark, London, 2015.
- SMITH, Christopher R.: *The Portrayal of the Church as the New Israel in the Names and Order of the Tribes in Revelation 7.5–8.*
Journal for the Study of the New Testament, Vol. 39, 111–118. o., 1990.
- SMITH, Jonathan Z.: *The Social Description of Early Christianity.*
In *Religious Studies Review*, Vol. i, 19–21. o.,
<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1748-0922.1975.tb00045.x/epdf>
(letöltés: 2018. február 7.), 1975.
- STOWERS, Stanley K.: *A Rereading of Romans. Justice, Jews, and Gentiles.*
Yale University Press, New Haven, 1994.
- STOWERS, Stanley K.: *What Is “Pauline Participation in Christ”?*
In Udoh, Fabian E. et alii, szerk.: *Redefining First-Century Jewish and Christian Identities. Essays in Honor of Ed Parish Sanders.* In Sterling, Gregory E., sorozatszerk.: *Christianity and Judaism in Antiquity Series*, Vol. 16., University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2008.
- STYLIANOPOULOS, Theodore: *New Testament Issues in Jewish-Christian Relations.*
Journal of Ecumenical Studies, Vol. 13, 1976.

- TATAI István: *Az Egyház és Izrael. Korrelációs modellkeresés a posztholokauszt-teológiában.*
Doktori disszertáció. In Bencze Imre et alii, szerk.: *Missziológiai tanulmányok*, 5. köt., Harmat–Kálvin–KMTI, Budapest, 2010.
- TENNEY, Merrill C.: *Újszövetségi bevezető.*
KIA, Budapest, 1997.
- THEISSEN, Gerd: *Az első keresztyének vallása. Az őskeresztyén vallás elemzése és vallástörténeti leírása.*
Kálvin, Budapest, 2001.
- THEIBEN, Gerd: *A Jézus-mozgalom. Az értékek forradalmának társadalomtörténete.*
Kálvin, Budapest, 2006.
- TIDBALL, Derek: *An Introduction to the Sociology of the New Testament.*
Paternoster, Exeter, 1983.
- TÓTFALUSI István: *Idegenszó-tár. Idegen szavak értelmező és etimológiai szótára.*
In Kiss Gábor, sorozatszerk.: *A magyar nyelv kézikönyvei*, 8. köt., Tinta, Budapest, 2005.
- TROELTSCH, Ernst: *The Social Teaching of the Christian Church, Vol. 1.*
Harper, New York, 1960.
- VANYÓ László: *Az ókeresztény egyház irodalma, 1. köt., Az első három század.*
Jel, Budapest, 1997.
- VANYÓ László, szerk.: *A II. századi görög apologéták.*
In uő, szerk.: *Ókeresztény írók*, 8. köt., Szent István Társulat, Budapest, 1984.
- VANYÓ László, szerk.: *Apostoli atyák.*
In uő, szerk.: *Ókeresztény írók*, 3. köt., Szent István Társulat, Budapest, 1988.
- VERMES, Géza: *A kereszténység kezdetei. Názárettől Nikaiáig, Kr. u. 30–325.*
Libri, Budapest, 2013.
- VOLF, Miroslav: *Ölelés és kirekesztés. Teológiai vizsgálódás az azonosság, a másság és a kiengesztelődés tárgykörében.*
Harmat, Budapest, 2001.
- WHISTON, William, ford.: *The Works of Josephus. Complete and Unabridged.*
Hendrickson, Peabody, Massachusetts, 1987.

WILKEN, Robert Louis: *The Christians as the Romans Saw Them*.
Yale University Press: New Haven, 2003.

WILSON, Bryan R.: *Magic and the Millennium. A Sociological Study of Religious
Movements of Protest Among Tribal and Third-World Peoples*.
Heinemann, London, 1973.

WITTENBERG, Jonathan: *The Three Pillars of Judaism. A Search for Faith and Values*.
SCM Press, London, 1996.

YUVAL, Israel J.: *All Israel Have a Portion in the World to Come*.
In Udoh, Fabian E. et alii, szerk.: *Redefining First-Century Jewish and Christian
Identities. Essays in Honor of Ed Parish Sanders*. In Sterling, Gregory E.,
sorozatszerk.: *Christianity and Judaism in Antiquity Series, Vol. 16.*,
University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2008.

ZANGENBERG, Jürgen: *Common Judaism and the Multidimensional Character of
Material Culture*.
In Udoh, Fabian E. et alii, szerk.: *Redefining First-Century Jewish and Christian
Identities. Essays in Honor of Ed Parish Sanders*. In Sterling, Gregory E.,
sorozatszerk.: *Christianity and Judaism in Antiquity Series, Vol. 16.*, University
of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2008.