Pázmány Péter Katolikus Egyetem
Hittudományi Kar

MEGFONTOLÁSOK A BŰNBEESÉS ÉS A SZENVEDŐ MESSIÁS ÓKORI ÉRTELMEZÉSTÖRTÉNETÉHEZ

AZ EXEGETIKAI INTERAKCIÓ KÉRDÉSE A TER 3 ÉS IZ 53 FÉNYÉBEN

Dissertatio ad Doctoratum

Készítette: Fenyves Krisztián

Konzulens: Dr. Perendy László

Budapest, 2025

TARTALOM

BIBLIOGRÁFIA **4**

RÖVIDÍTÉSJEGYZÉK **33**

BEVEZETÉS **35**

1. A BŰNBEESÉS (TER 3) ÉRTELMEZÉSTÖRTÉNETE **41**

1.1. A TER 3 BIBLIKUS ÉRTELMEZÉSEI ÉS A SZÖVEG KONTEXTUSA 46

1.1.1. IRODALOMKRITIKAI MEGFONTOLÁSOK 47

1.1.2. AZ ELBESZÉLÉS ANALÍZISE 50

1.1.3. SZINTÉZIS 55

1.2. MEGFONTOLÁSOK AZ ÓKORI RECEPCIÓTÖRTÉNETHEZ 57

1.2.1. A GÖRÖG SZÖVEGVÁLTOZATOK 58

1.2.2. *VERSIONES*: TER 3,16-21 62

1.2.3. ALEXANDRIAI PHILÓN 63

1.2.4. MEGJEGYZÉSEK A KORAI RABBINIKUS ÉS KERESZTÉNY ÉRTELMEZÉSEKHEZ 68

1.3. EXEGETIKAI INTERAKCIÓ („PRE-EMPTÍV EXEGÉZIS”) A TER 3,16-21 FÉNYÉBEN 73

1.3.1. VAK DIDÜMOSZ ÉS AZ ALEXANDRIAI ISKOLA 73

1.3.2. ARANYSZÁJÚ SZENT JÁNOS ÉS AZ ANTIOKHIAI ISKOLA 79

1.3.3. *GENEZIS RABBA* ÉS A MIDRÁSOK 84

1.3.4. AZ EXEGETIKAI KÖLCSÖNHATÁS KÉRDÉSE 87

1.4. *FELIX CULPA* ÉS AZ ÁTEREDŐ BŰN 89

1.4.1. „ŐSBŰN” A MÁSODIK TEMPLOM KORÁBAN 90

1.4.1.1. BÖLCSESSÉGI IRODALOM 90

1.4.1.2. APOKALIPTIKA A TEMPLOM PUSZTULÁSA UTÁN 92

1.4.2. ÁDÁM BŰNÉTŐL AZ ÁTEREDŐ BŰN FELÉ 94

1.4.2.1. SZENT PÁL: A „RÉGI” ÉS AZ „ÚJ” ÁDÁM 94

1.4.2.2. KELETI EGYHÁZATYÁK: ÓRIGENÉSZ ÉS ARANYSZÁJÚ SZENT JÁNOS 96

1.4.2.3. SZENT ÁGOSTON ÉS AZ ÁTEREDŐ BŰN 99

1.4.3. *FELIX CULPA* A RABBINIKUS JUDAIZMUSBAN 103

1.5. JEROMOS ÉS A *HÉBER KÉRDÉSEK A TEREMTÉS KÖNYVÉHEZ* 109

1.5.1. JEROMOS ÉS A *HÉBER KÉRDÉSEK* 111

1.5.1.1. A QHG MŰFAJA, IRODALMI KARAKTERE ÉS CÉLJA 120

1.5.1.2. JEROMOS (ZSIDÓ) FORRÁSAI 130

1.5.2. *QUAESTIONES HEBRAICAE IN GENESIM* 140

1.5.2.1. AZ ELEMZETT VERSEK (TER 3) JEROMOSI ÉRTELMEZÉSE 148

1.6. SZINTÉZIS 157
2. A SZENVEDŐ SZOLGA (4. EBED-JHWH DAL) 166
2.1. AZ IZ 53 BIBLIKUS ÉRTELMEZÉSEI ÉS A SZÖVEG KONTEXTUSA 172
2.2. MEGFONTOLÁSOK AZ ÓKORI RECEPCIÓTÖRTÉNETHEZ 188
2.2.1. KRITIKAI MEGJEGYZÉSEK A SZÖVEGVÁLTOZATOKHOZ 188
2.2.2. MEGFONTOLÁSOK A KRISZTOLÓGIAI ÉRTELMEZÉSTÖRTÉNETHEZ 194
2.2.2.1. A EBED-JHWH DALOK RECEPCIÓJA A SZENTÍRÁSBAN 195
2.2.3. AZ ÚR SZENVEDŐ SZOLGÁJA JUSZTINOSZNÁL 196
2.2.4. A SZENVEDŐ SZOLGA ALAKJA A PATRISZTIKUS IRODALOMBAN 209
2.3. (SZENVEDŐ) MESSIÁS A RABBINIKUS IRODALOMBAN 214
2.3.1. AZ *IZAJÁS-TARGUM* VILÁGA 214
2.3.1.1. A MESSIÁS ÁBRÁZOLÁSA AZ *IZAJÁS-TARGUM*BAN 223
2.3.1.2. EXEGETIKAI KÖLCSÖNHATÁS A *TG*. IZ 53 FÉNYÉBEN 230
2.3.2. A SZENVEDŐ SZOLGA (IZ 53) A *TALMUD*BAN ÉS A MIDRÁSOKBAN 231
2.3.3. A SZENVEDŐ MESSIÁS ESZMÉJE ÉS A *PESIKTA RABBATI* 237
2.4. JEROMOS ÉS A *VERITAS HEBRAICA* 253
2.4.1. SZENT JEROMOS, AZ EXEGÉTA 253
2.4.2. SZÖVEGMAGYARÁZATOK 254
2.4.3. *COMMENTARIA IN ISAIAM PROPHETAM* 257
2.4.3.1. A SZOLGA KÜLDETÉSE AZ ELSŐ HÁROM DAL KONTEXTUSÁBAN 264
2.4.3.2. A NEGYEDIK EBED-JHWH DAL KIKRISTÁLYOSODOTT KRISZTOLÓGIÁJA 268
2.4.4. *VERITAS HEBRAICA* 274
2.5. SZINTÉZIS 287
BEFEJEZÉS 296
FÜGGELÉK 303
1. A TER 3,14-21 SZÖVEGVÁLTOZATAI 303
2. A TER 3,14-21 VERSEKHEZ KAPCSOLÓDÓ MIDRÁSOK (*JALKUT SIMONI*) 310
3. AZ IZ 52,13-53,12 SZÖVEGVÁLTOZATAI 326
4. AZ IZ 52,13-53,12 VERSEKHEZ KAPCSOLÓDÓ MIDRÁSOK (*JALKUT SIMONI*) 334
SUMMARY 338
KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS 346
NYILATKOZAT 347

BIBLIOGRÁFIA

Forrásművek

ADRIAEN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentariorum in Esaiam* (CCSL 73), Brepols, Turnhout 1963.

_____ (ed.), *Hieronymus. Commentarii in prophetas minores II. Commentarii in prophetas Naum, Abacuc, Sophoniam, Aggaeum, Zachariam, Malachiam* (CCSL 76), Brepols, Turnhout 1964.

BOROS, I. – PERENDY, L. – TAKÁCS, L. (szerk.), *Órigenész. Kommentár a Római levélhez* (ford. Somos Róbert) (*Ókori Keresztény Írók* 8), Szent István Társulat, Budapest 2024.

BÖRNER-KLEIN, D. (Hrsg.), *Jalkut Schimoni zu Genesis I.* (übersetzt von Beat Zuber), De Gruyter, Berlin-Boston 2024.

_____ (Hrsg.), *Jalkut Schimoni zu Jesaja* (übersetzt von Beat Zuber), De Gruyter, Berlin-Boston 2024.

BRAUDE, W. G. (ed.), *The Midrash on Psalms (Midrash Tehillim)* (*Yale Judaica Series* 13), Yale University Press, New York 1959.

BROTTIER, L. (ed.), *Sermons sur la Genèse* (SC 433), Cerf, Paris 1998.

CLARKE, E. G. *et al.* (eds), *Pseudo-Jonathan: Text and Concordance*, KTAV, New Jersey 1984.

CONINCK, L. DE (ed.), *Iulianus Aeclanensis. Expositio libri Iob. Tractatus prophetarum Osee, Ioel et Amos. Operum deperditorum fragmenta* (CCSL 88), Brepols, Turnhout 1977.

DEVREESSE, R. (ed.), *Fragments of Eusebius of Emesa*, in *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (fragments tirés des chaînes)* (*Studi e Testi* 201), Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1959.

DIDYMUS THE BLIND, *Commentary on Genesis* (*The Fathers of the Church* 132), trans. by Robert C. Hill, The Catholic University of America Press, Washington 2016.

DOCHHORN, J. (ed.), *Die Apokalypse des Mose: Text, Übersetzung, Kommentar*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005.

DOMBART, B. – KALB, A. (eds), *Augustinus. De civitate dei. Libri XI-XXII* (CCSL 48), Brepols, Turnhout 1955.

ELLIOTT, M. (ed.), *Isaiah 40-66* (*Ancient Christian Commentary on Scripture XI*), InterVarsity Press, Westmont 2007.

ELOWSKY, J. C. (ed.), *John 1-10* (*Ancient Christian Commentary on Scripture IVa*), InterVarsity Press, Downers Grove 2006.

EVANS, E. (ed.), *Augustinus. Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate* (CCSL 46), Brepols, Turnhout 1969.

FENYVES, K. – PERENDY, L. – SAJGÓ, K. (szerk.), *Második századi görög apologéták* (*Ókori Keresztény Írók* 7), Szent István Társulat, Budapest 2024.

FRAIPONT, J. – BRUYNE, D. (eds), *Augustinus. Quaestionum in Heptateuchum libri VII* (CCSL 33), Brepols, Turnhout 1958.

GRANT, R. M. (ed.), *Theophilus of Antioch. Ad Autolycum* (*Oxford Early Christian Texts*), Clarendon Press, Oxford 1970.

GRYSON, R. (ed.), *Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe*, Herder, Freiburg 1993-1998.

GURTNER, D. M. (ed.), *Second Baruch: A Critical Edition of the Syriac Text*, T&T Clark, New York – London 2009.

HALL, S. G. (ed.), *Melito of Sardis. On Pascha and Fragments* (*Oxford Early Christian Texts*), Clarendon Press, Oxford 1979.

HEIDL, GY. (szerk.), *Szent Ágoston a Teremtés könyvéről a manicheusok ellen*, Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, Budapest 2002.

HIERONYMUS, *Commentaria in Epistolam ad Ephesios*, in *Patrologia Latina* 26, Migne, Petit-Montrouge 1845, 439-554.

_____ , *Epistolae*, in *Patrologia Latina* 22, Migne, Petit-Montrouge 1845, 325-1182.

_____ , *Liber de Nominibus Hebraicis*, in *Patrologia Latina* 23, Migne, Petit-Montrouge 1845, 771-934.

_____ , *Praefatio in lib. Paralipomenon (iuxta LXX)*, in *Patrologia Latina* 29, Migne, Petit-Montrouge 1846, 401-405.

_____ , *Praefatio in quatuor evangelia*, in *Patrologia Latina* 29, Migne, Petit-Montrouge 1846, 525-530.

HOLLERICH, M. J. (ed.), *Eusebius of Caesarea's Commentary on Isaiah. Christian Exegesis in the Age of Constantine* (*Oxford Early Christian Texts*), Clarendon Press, Oxford 1999.

HOLMES, M. (ed.), *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations*, Baker Academic, Michigan 2007.

HURST, D. – ADRIAEN, M. (eds), *Hieronymus. Commentariorum in Matheum libri IV* (CCSL 77), Brepols, Turnhout 1969.

JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Homiliae in Genesim*, in *Patrologia Graeca* 53, Migne, Petit-Montrouge 1862.

JOHN CHRYSOSTOM, *Homilies on Genesis 1-17* (*The Fathers of the Church* 74), trans. by Robert C. Hill, The Catholic University of America Press, Washington 1986.

JOHN CHRYSOSTOM, *Homilies on Genesis 18-45* (*The Fathers of the Church* 82), trans. by Robert C. Hill, The Catholic University of America Press, Washington 1990.

JONGE, M. DE (ed.), *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Critical Edition of the Greek Text* (*Pseudepigrapha Veteries Testamenti Graece*), Brill, Leiden-Boston 1978.

LAGARDE, P. DE (ed.), *Hieronymus. Hebraicae quaestiones in libro Geneseos. Liber interpretationis hebraicorum nominum* (CCSL 72), Brepols, Turnhout 1959.

_____ (ed.), *Hieronymi Quaestiones Hebraicae in Libro Geneseos*, Gorgias Press, Piscataway 2009.

LARDET, P. (ed.), *Hieronymus. Contra Rufinum* (CCSL 79), Brepols, Turnhout 1982.

LAUTERBACH, J. Z. (ed.), *Mekhilta de-Rabbi Ishmael I.*, The Jewish Publication Society, Philadelphia 2004.

LOUTH, A. – TAKÁCS, L. (szerk.), *Teremtés Könyve 1-11* (*Patrisztikus kommentár a Szentíráshoz. Ószövetség I.*), Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2024.

MACHO, A. D. (ed.), *Neophyti I: Targum Palestinense Manuscripto de la Biblioteca Vaticana* I., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid – Barcelona 1968.

MARCOVICH, M. (ed.), *Iustini Martyris Apologiae pro Christianis. Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone* (*Patristische Texte und Studien* 47), De Gruyter, Berlin 2005.

MARTINI, R., *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos: cum observationibus Josephi De Voisin, et introductione Jo. Benedicti Carpzovi, qui simul appendicis loco Hermanni Judaei Opusculum de sua conversione ex MSC to Bibliothecae Paulinae Academiae Lipsiensis recensuit*, Gregg, Lipsiae 1687.

Midrash Rabbah. Genesis I. (ed. and trans. by Harry Freedman, Maurice Simon), Soncino Press, London 1961.

NAUTIN, P. (ed.), *Sur la Genèse I (Gn 1-4). Texte inédit d'après un papyrus de Toura* (SC 233), Cerf, Paris 1976.

NEUSNER, J., *Genesis Rabbah. The Judaic Commentary to the Book of Genesis I.*, Scholars Press, Atlanta 1985.

_____ , *Isaiah in Talmud and Midrash. A Source Book* (*Part A – Part B*), University Press of America, Lanham 2007.

ORIGEN, *Commentary on the Epistle tot he Romans. Books 1-5* (*The Fathers of the Church* 103), trans. by Thomas P. Scheck, The Catholic University of America Press, Washington 2001.

OUTLER, A. C. (ed.), *Augustine. Confessions and Enchiridion*, Westminster John Know Press, Louisville 2006.

ÓRIGENÉSZ, *Kelszosz ellen* (ford. Somos Róbert), Kairosz, Budapest 2008.

PAGE, T. E. – ROUSE, W. H. D. (eds), *St. Augustine's Confessions I.* (LCL 26), William Heinemann-The Macmillan Co., London-New York 1912.

PARRY, D. – QIMRON, E. (eds), *The Great Isaiah Scroll (1QIsa^{a})* (*Studies on the Texts of the Deser of Judah* 32), Brill, Leiden-Boston-Köln 1999.

PERENDY, L. (szerk.), *Apostoli atyák* (*Ókori Keresztény Írók* 1), Szent István Társulat, Budapest 2018.

PHILO, *On the Creation. Allegorical Interpretation of Genesis 2 and 3* (LCL 226), trans. by F. H. Colson – G. H. Whitaker, Harvard University Press, Cambridge 1929.

_____ , *Questions on Genesis* (LCL 380), trans. by R. Marcus, Harvard University Press, London 1953.

PROCOPIUS GAZAEUS, *Commentarium in Genesim*, in *Patrologia Graeca* 87, Migne, Petit-Montrouge 1860, 19-510.

REITER, S. (ed.), *Hieronymus. In Hieremiam libri VI* (CCSL 74), Brepols, Turnhout 1960.

SALVESEN, A., *Symmachus in the Pentateuch*, University of Manchester, Manchester 1991.

SCHAFF, PH. (ed.), *Saint Chrysostom: Homilies on the Acts of the Apostles and the Epistle to the Romans* (*Nicene and Post-Nicene Fathers 1/11*), Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids/Michigan 2002.

SCHECK, T. P., *St. Jerome: Commentary on Isaiah; Origen: Homilies 1-9 on Isaiah* (*Ancient Christian Writers* 68), Newman Press, New York 2015.

SMULDERS, P. (ed.), *Hilarius Pictaviensis. De Trinitate* (CCSL 62A), Brepols, Turnhout 1979.

ST. AUGUSTINE, *The City of God. Books VIII-XVI* (*The Fathers of the Church* 14), trans. by Gerald G. Walsh – Grace Monahan, The Catholic University of America Press, Washington 1952.

ST. JEROME, *On Illustrious Men* (*The Fathers of the Church* 100), trans. by Thomas P. Halton, Catholic University of America Press, Washington 1999.

STENNING, J. F. (ed,), *The Targum of Isaiah*, Oxford University Press, Oxford 1953.

SPERBER, A. (ed.), *The Bible in Aramaic: The Pentateuch according to Targum Onkelos*, Brill, Leiden 1959.

STONE, M. E. – HENZE, M. (eds): *4 Ezra and 2 Baruch. Translations, Introductions, and Notes*, Fortress Press, Minneapolis 2013.

SZENT ÁGOSTON, *A keresztény tanításról* (ford. Böröczki Tamás), Kairosz-Paulus Hungarus, Budapest 2002.

_____ , *Isten városáról III*. (ford. Földváry Antal), Kairosz, Budapest 2006.

_____ , *Isten városáról IV.* (ford. Dér Katalin – Heidl György), Kairosz, Budapest 2009.

Szent Ágoston levelei (ford. Óbis Hajnal) Attraktor, Máriabesnyő 2013.

Szent Ágoston vallomásai (ford. Vass József), Szent István Társulat, Budapest 2015.

SZENT JEROMOS, *Levelek I-II*. (ford. Adamik Tamás – Puskely Mária – Takács László), Szenzár Kiadó, Budapest 2005.

TAKÁCS, L. (szerk.), *Szenvedéstörténetek és vértanúakták* (*Ókori Keresztény Írók* 6), Szent István Társulat, Budapest 2023.

Targum Neofiti 1: Genesis (*The Aramaic Bible* 1A), trans. by Martin NcNamara, The Liturgical Press, Collegeville 1992.

Targum Pseudo-Jonathan: Genesis (*The Aramaic Bible* 1B), trans. by Michael Maher, The Liturgical Press, Collegeville 1992.

The Fourth Book of Ezra: The Latin version ed. from the MSS. With an introd. by Montague Rhodes James, Cambridge University Press, Cambridge 1895.

The Isaiah Targum (*The Aramaic Bible* 11), trans. by Bruce D. Chilton, The Liturgical Press, Collegeville 1987.

The Targum of the Minor Prophets (*The Aramaic Bible* 14.), trans. by Kevin J. Cathcart – Robert P. Gordon, The Liturgical Press, Collegeville 1989.

The Targum Onqelos to Genesis (*The Aramaic Bible* 6), trans. by Bernard Grossfeld, T&T Clark, Edinburgh 1988.

ULMER, R. (ed.), *Pesiqta Rabbati: A Synoptic Edition of Pesiqta Rabbati Based upon All Extant Manuscripts and the Editio Princeps*, University Press of America, Lanham 2009.

VANYÓ, L. (szerk.), *A II. századi görög apologéták* (*Ókeresztény Írók* 8), Szent István Társulat, Budapest 1984.

_____ (szerk.), *Apokrifek* (*Ókeresztény Írók* 2), Szent István Társulat, Budapest 1988.

_____ (szerk.), *Szent Athanasziosz művei* (*Ókeresztény Írók* 13), Szent István Társulat, Budapest 1991.

VERHEIJEN, L. (ed.), *Augustinus. Confessionum libri XIII* (CCSL 27), Brepols, Turnhout 1981.

VERMES, G., *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, Penguin, London 1997.

WEINREB, T. H. – SCHREIER, J. (eds), *Koren Talmud Bavli: Avoda Zara, Horayot* (*The Noé Edition* 32.), Koren Publishers, Jerusalem 2017.

_____ (eds), *Koren Talmud Bavli: Bava Batra. Part One* (*The Noé Edition* 27.), Koren Publishers, Jerusalem 2016.

_____ (eds), *Koren Talmud Bavli: Sanhedrin. Part One* (*The Noé Edition* 29.), Koren Publishers, Jerusalem 2017.

_____ (eds), *Koren Talmud Bavli: Tractate Kiddushin* (*The Noé Edition* 22.), Koren Publishers, Jerusalem 2015.

ZIEGLER, J. (ed.), *Der Jesajakommentar* (*Griechischen Christlichen Schriftsteller* 9), Akademie Verlag, Berlin 1975.

Szentíráskiadások

Biblia Hebraica Stuttgartensia (ed. by Karl Elliger, Wilhelm Rudolph), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1997.

Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem (ed. by Robert Weber, Roger Gryson), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2007.

Genesis. Septuaginta Vetus Testamentum Graecum 1 (ed. by John William Wevers), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974.

Origenis Hexaplorum Quae Supersunt 1-2 (ed. by Frederick Field), Georg Olms, Hildesheim 1964.

Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae seu Vetus Italica et Ceterae quaecumque in Codicibus Manuscriptis et antiquorum libris reperiri potuerunt, Quae cum Vulgata Latina et cum Textu Graeco comparantur (ed. by Pierre Sabatier), Apud Reginaldum Florentain, Remis 1743.

Septuaginta (ed. by Alfred Rahlfs, Robert Hanhart), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2014.

Szentírás, Szent István Társulat, Budapest 2013.

Vetus Latina: Genesis I. (ed. by Bonifatius Fischer), Herder, Freiburg 1951.

Felhasznált irodalom

A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai (szerk. Diós István), Szent István Társulat, Budapest 2000.

A Katolikus Egyház Katekizmusa (ford. Diós István), Szent István Társulat, Budapest 2009.

A ZSIDÓSÁGGAL VALÓ VALLÁSI KAPCSOLATOK BIZOTTSÁGA, *„Isten ugyanis nem bánja meg kegyelmi adományát és meghívását". Megfontolások a katolikus-zsidó kapcsolatokat érintő teológiai kérdésekről a Nostra aetate 50. évfordulója alkalmából* (*Római dokumentumok* 47., szerk. Németh László Imre, ford. Diós István), Szent István Társulat, Budapest 2016.

ÅDNA, J., *Jesu Stellung zum Tempel: Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung* (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* II/119), Mohr Siebeck, Tübingen 2000.

_____ , *The Servant of Isaiah 53 as Triumphant and Interceding Messiah: The Reception of Isaiah 52:13-53:12 in the Targum of Isaiah with Special Attention to the Concept of the Messiah*, in JANOWSKI, B. – STUHLMACHER, P. (eds), *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, Eerdmans, Grand Rapids/Michigan 2004, 189-224.

ALBERTZ, R., *Die Exilzeit. 6. Jahrhundert v. Chr.* (*Biblische Enzyklopädie* 7), Kohlhammer, Stuttgart 2001.

ALEXANDER, P., *'In the Beginning': Rabbinic and Patristic Exegesis of Genesis 1:1*, in GRYPEOU, E. – SPURLING, H. (eds), *The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity* (*Jewish and Christian Perspectives Series* 18), Brill, Leiden-Boston 2009, 1-30.

ALEXANDRIAI PHILÓN, *Mózes élete* (ford. Bollók János), Atlantisz, Budapest 1994.

ALTMANN, A., *A Note on the Rabbinic Doctrine of Creation*, in ALTMANN, A. (ed.), *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Routledge, London 1969, 128-140.

ANDERSON, G. A., *The Garments of Skin in Apocryphal Narrative and Biblical Commentary*, in KUGEL, J. L. (ed.), *Studies in Ancient Midrash*, Harvard University Center for Jewish Studies, Cambridge 2001, 101-143.

ANDREWS, S. G. W., *Ancient Interpretation of Divine Judgement in Eden (Genesis 3.14-19)*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

BAILEY, D. P., *'Our Suffering and Crucified Messiah' (Dial. 111.2). Justin Martyr's Allusions to Isaiah 53 in His Dialogue with Trypho with Special Reference to the New Edition of M. Marcovich*, in JANOWSKI, B. – STUHLMACHER, P. (eds), *The Suffering Servant. Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge 2004, 324-417.

BARING-GOULD, S., *Legends of Old Testament Characters from the Talmud and Other Sources*, Macmillan, London-New York 1871.

BARR, J., *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford 1968.

_____ , *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, Fortress Press, Minneapolis 1993.

BARTHÉLEMY, D., *Les devanciers d'Aquila* (*Supplements Vetus Testamentum* 10), Brill, Leiden 1963.

BASKIN, J. R., *Pharaoh's Counsellors. Job, Jethro, and Balaam in Rabbinic and Patristic Tradition* (*Brown Judaic Studies* 47), BJS, Chico 1983.

BEATRICE, P. F., *Le tuniche di pelle. Antiche letture di Gen. 3,21*, in BIANCHI, U. (ed.), *La tradizione dell'enkrateia: motivazioni ontologiche e protologiche*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985, 433-484.

BECKER, J., *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen* (*Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums* 8), Brill, Leiden-Boston 1970.

BENAMOZEGH, E., *Morale juive et morale chrétienne*, Michel Lévy frères, Paris 1867.

BENOIT, A., *Le baptême chrétien au second siècle. La théologie des Pères*, Presses universitaires de France, Paris 1953.

BERGES, U., *Jesaja 49-54* (*Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament*), Herder, Freiburg-Basel-Wien 2015.

BERGES, U. – BEUKEN, W. A. M., *Das Buch Jesaja. Eine Einführung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2016.

BETZ, O., *Die Übersetzungen von Jes 53 (LXX, Targum) und die Theologia Crucis des Paulus*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1990.

BIENERT, W. A., *"Allegoria" und "Anagoge" bei Didymos dem Blinden von Alexandria* (*Patristische Texte und Untersuchungen* 13), Walter de Gruyter, Berlin-New York 1972.

BOCCACCINI, G., *Paul's Three Paths to Salvation*, Eerdmans, Grand Rapids/Michigan 2020.

BOCCACCINI, G. – SEGOVIA, C. A. (eds), *Paul the Jew: Rereading the Apostle as a Figure of Second Temple Judaism*, Fortress Press, Minneapolis 2016.

BODOR, A., *Bibliai teremtésteológia újratöltve. Ter 1-2 értelmezése napjaink bibliatudományának fényében*, in PUSKÁS, A. – GÁRDONYI, M. (szerk.), *Minden dolgok kezdete és végső célja* (*Varia Theologica* 12), Szent István Társulat, Budapest 2021, 27-54.

_____ , *Istenképiség az arámi targumokban*, in PUSKÁS, A. – PERENDY, L. (szerk.), *Istenképiség, átistenülés, emberi méltóság* (*Varia Theologica* 10), Szent István Társulat, Budapest 2019, 22-39.

_____ , *The Theological Profile of the Peshitta of Isaiah* (*Supplements to the Textual History of the Bible* 5), Brill, Leiden-Boston 2021.

_____ , *Titok a titok mögött: a Septuaginta a zsidó és a keresztény teológia határmezsgyéjén*, in OLÁH, Z. – PAPP, GY. (szerk.)., *Fordításba rejtett teológia*, Szent István Társulat-Verbum, Budapest-Kolozsvár 2022, 69-96.

BONNARD, E. P., *Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs (Isaïe 40-66)*, Gabalda, Paris 1972.

BOWKER, J., *The Targums and Rabbinic Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 1969.

BOYARIN, D., *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2006.

_____ , *The Jewish Gospel. The Story of the Jewish Christ*, New Press, New York 2012.

BRAYFORD, S., *Genesis* (*Septuagint Commentary Series*), Brill, Leiden-Boston 2007.

BRIERE-NARBONNE, J. J., *Le Messie souffrant dans la littérature rabbinique*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1940.

BROWN, D., *Vir Trilinguis: A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*, Kok Pharos, Kampen 1992.

BROWN, P., *Augustine of Hippo: A Biography*, University of California Press, Berkeley 2000.

BULTMANN, R., *Theologie des Neuen Testaments*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1984.

CAMERON, J., *The Rabbinic Vulgate?*, in CAIN, A. – LÖSSL, J. (eds), *Jerome of Stridon. His Life, Writings and Legacy*, Ashgate, Farnham 2009, 117-129.

CARR, D. M., *Genesis 1-11* (*International Exegetical Commentary on the Old Testament*), Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2021.

_____ , *The Formation of Genesis 1-11. Biblical and Other Precursors*, Oxford University Press, Oxford 2020.

CARROLL, R. P., *When Prophecy Failed: Cognitive Dissonance in the Prophetic Traditions of the Old Testament*, Seabury Press, New York 1979.

CASSUTO, U., *Commentary on the Book of Genesis (Part I): From Adam to Noah*, Varda Books, Skokie 2005.

CAVALLERA, F., *Les 'Quaestiones Hebraicae in Genesim' de saint Jérôme et les 'Quaestiones in Genesim' de saint Augustin*, in *Miscellanea Agostiniana* II, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1931, 359-372.

_____ , *Saint Jérôme: sa vie et son oeuvre I.-II.*, Spicilegium Sacrum Lovaniense – H. Champion, Louvain – Paris 1922.

CHADWICK, H., *Augustine of Hippo: A Life*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

CHARLESWORTH, J. H. (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Fortress, Minneapolis 1992.

CHILDS, B. S., *The Struggle to Understand Isaiah as a Christian Scripture*, Eerdmans, Cambridge 2004.

CHILTON, B. D., *The Glory of Israel: The Theology and Provenience of the Isaiah Targum*, JSOT Press, Sheffield 1982.

CHURGIN, P., *Targum Jonathan to the Prophets*, Yale University Press, New Haven 1927.

COLLINS, J. J., *The Scepter and the Star. Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls*, Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge 2010.

COURCELLE, P., *Late Latin Writers and Their Greek Sources*, Harvard University Press, Cambridge 1969.

CRÜSEMANN, F. – THYEN, H., *Als Mann und Frau geschaffen. Exegetische Studien zur Rolle der Frau*, Burckhardthaus Verlag, Gelnhausen-Berlin 1978.

CULMANN, O., *Az Újszövetség krisztológiája*, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest 1990.

DALMAN, G., *Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend*, Reuther, Berlin 1888.

_____ , *Jesaja 53: das Prophetenwort vom Sühnleiden des Gottesknechtes mit besonderer Berücksichtigung der jüdischen Literatur*, Hinrichs, Leipzig 1914.

DAVIES, J., *The Apocalyptic Paul: Retrospect and Prospect*, Cascade Books, Eugene 2022.

DELITZSCH, F., *Isaiah* (*Commentary on the Old Testament* 7), Eerdmans, Grand Rapids/Michigan 1980.

DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P., *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai* (ford. Fila Béla, Jug László, szerk. Burger Ferenc), Örökmécs Kiadó-Szent István Társulat, Bátonyterenye-Budapest 2004.

DOBOS, K. D. – FODOR, GY., *Előszó helyett, avagy a zsidó-kereszt(y)ény „dialógus" változó arcai*, in DOBOS, K. D. – FODOR, GY. (szerk.), *„Vízió és Valóság"* (*Studia Theologica Budapestinensia* 35), Új Ember-Márton Áron Kiadó, Budapest 2011, 9-18.

DORIVAL, G., *The Septuagint Between Judaism and Hellenism*, in KRAUS, W. – KREUZER, S. (eds), *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption*, Mohr Siebeck, Tübingen 2014, 26-38.

DUHM, B., *Das Buch Jesaia*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1892.

EASTMAN, C., *Mary's Honour in The Protoevangelium of James*, University of Waterloo, Ontario 2016.

ELLIGER, K., *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, Kohlhammer, Stuttgart 1933.

EVANS, C. A., *Genesis in the New Testament*, in EVANS, C. A. – LOHR, J. N. – PETERSEN, D. L. (eds), *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation*, Brill, Leiden-Boston 2012, 469-494.

FASCHER, E., *Jesaja 53 in christlicher und jüdischer Sicht*, Evangelische Verlaganstalt, Berlin 1958.

FENYVES, K., *A bűnbeesés következménye a patrisztikus hagyományban*, in MARTOS, L. B. – KOCSIS, I. (szerk.), *Kísértés a Bibliában. A Biblikus Kutatócsoport konferenciakötete*, Szent István Társulat, Budapest 2023, 118-129.

_____ , *A szenvedő szolga alakjának (Iz 53) krisztológiai értelmezése Jusztinosznál*, in KISS, G. (szerk.), *Fiatal kutatók és doktoranduszok X. nemzetközi jubileumi teológus-konferenciájának tanulmánykötete*, Doktoranduszok Országos Szövetsége, Budapest 2020, 150-165.

_____ , *A θυσία justinosi értelmezése*, in TÓTH, J. – NAGY, L. (szerk.), *Az eucharisztia az ókeresztény hagyományban*, Debreceni Egyetemi Kiadó – Magyar Patrisztikai Társaság, Debrecen-Budapest 2022, 38-45.

_____ , *Az Ebed-JHWH dalok értelmezése a korai egyházban*, in GÁRDONYI, G. (szerk.), *Teológiai tanulmányok a Pázmány Péter Katolikus Egyetem alapításának 30. évfordulójára*, Szent István Társulat, Budapest 2023, 35-58.

_____ , *Az Ebed-JHWH dalok krisztológiai értelmezésének fejlődése Szent Jeromos szövegmagyarázatának fényében*, in BOROS, I. (szerk.), *„Szeresd az Írások tudományát!" – „Ama scientiam Scripturarum": Szent Jeromos halálának 1600. évfordulója alkalmából rendezett konferencia tanulmányai*, Szent István Társulat, Budapest 2023, 208-237.

_____ , *Az izajási próféciák fordításainak teológiai profilja*, in HERBÁLY, E. – MIKÓ-PRÉM, A. – SZŰCS-MUZA, B., *Fiatal kutatók és doktoranduszok XI. nemzetközi teológus-konferenciájának tanulmánykötete*, Doktoranduszok Országos Szövetsége, Budapest 2022, 27-42.

_____ , *"In the Image of God He Created Them":* Gen. *1:26-28 in the Light of Patristic and Rabbinic Literature*, in *I volti di Dio nel cristianesimo antico* (SEA 165), Nerbini, Roma 2024, 523-534.

_____ , *Rabbinikus és patrisztikus exegetikai interakciók az ősbűn következményeinek (Ter 3,16-21) értelmezésében*, in KENDEFFY, G. – PERENDY, L. (szerk.), *Párbeszédben az egyházatyákkal* (*Studia Patrum* 12.), Debreceni Egyetemi Kiadó – Magyar Patrisztikai Társaság, Debrecen – Budapest 2024, 66-78.

FERRARA, F. M., *The Life of St. Jerome*, Kessinger, Whitefish 2007.

FISCHER, G., *Genesis 1-11* (*Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament*), Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2018.

FISHBANE, M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Clarendon Press, Oxford 1989.

_____ , *Midrash and Messianism: Some Theologies of Suffering and Salvation*, in SCHÄFER, P. – COHEN, M. (eds), *Toward the Millenium: Messianic Expectations from the Bible to Waco*, Brill, Leiden 1998, 57-71.

FITZMYER, J. A., *Romans: A New Translation With Introduction and Commentary* (*The Anchor Yale Bible Commentaries* 33), Doubleday, New York 1993.

FLUSSER, D., *Jézus. Az ókori zsidó történelem és irodalom tükrében*, Múlt és Jövő Alapítvány, Budapest 2020.

FODOR, GY., *Jövővárás az Ószövetségben*, PRTA-L'Harmattan, Pápa-Budapest 2009.

FOHRER, G., *Geschichte der israelitischen Religion*, Walter de Gruyter & Co, Berlin 1969.

FREDRIKSEN, P., *Augustine and the Jews. A Christian Defense of Jews and Judaism*, Yale University Press, New Haven-London 2010.

_____ , *Sin: The Early History of an Idea*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2012.

FROHNHOFEN, H., *«Apatheia Tou Theou»: Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos* (*Europäische Hochschulschriften* 23), Peter Lang GmbH, Frankfurt 1987.

FRÖHLICH, I., *Izajás Qumránban*, in BENYIK, GY. (szerk.), *A messiási kérdés*, JATEPress, Szeged 1997, 15-24.

FÜRST, A., *Jerome Keeping Silent: Origen and his Exegesis of Isaiah*, in CAIN, A. – LÖSSL, J. (eds), *Jerome of Stridon. His Life, Writings and Legacy*, Ashgate, Farnham 2009, 141-152.

GALLAGHER, E. L., *Translation of the Seventy: History, Reception, and Contemporary Uses of the Septuagint*, Abilene Christian University Press, Abilene 2021.

GAMBERALE, L., *Come nasce un filologo*, in SCHAAF, I. (ed.), *Hieronymus Romanus. Studies on Jerome and Rome on the Occasion of the 1600th Anniversary of His Death*, Brepols, Turnhout 2021, 333-354.

GARGIULO, M., *The Philonian Exegesis from the Encounter of Culture to the Encounter of Religious Traditions: the Case of* Quaestiones, Guaraldi, Rimini 2018.

GAVRILYUK, P. L., *The Suffering of the Impassible God. The Dialectics of Patristic Thought* (*Oxford Early Christian Studies*), Oxford University Press, Oxford 2004.

GEIGER, A., *Urschrift und Uebersetzung der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwickelung des Judenthums*, Verlag Hainauer, Breslau 1857.

GICZY, GY., *A Talmud messianizmusa*, in BENYIK, GY. (szerk.), *A messiási kérdés*, JATEPress, Szeged 1997, 33-52.

GIGNILLIAT, M., *Paul and Isaiah's Servants*, T&T Clark, New York 2007.

GINZBERG, L., *Die Haggada bei den Kirchenvätern VI. Der Kommentar des Hieronymus zu Jesaja*, in BARON, S. W. – MARX, A. (eds), *Jewish Studies in Memory of George A. Kohut*, Bloch Publishing, New York 1935, 279-314.

_____ , *The Legends of the Jews I. Bible Times and Characters from the Creation to Jacob*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1909.

GIUNTOLI, F., *Genesi 1,1-11,26. Introduzione, traduzione e commento*, Edizioni San Paolo, Milano 2013.

GNILKA, J., *Das Matthäus-evangelium* 1 (*Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament*), Herder, Freiburg 1986.

GOLDBERG, A., *Erlösung durch Leiden: Drei rabbinische Homilien über die Trauernden Zions und den leidenden Messias Efraim (PesR 34. 36. 37.)*, Selbstverlag der Gesellschaft zur Förderung Judaistischer Studien, Frankfurt 1978.

GOLDINGAY, J. – PAYNE, D., *Isaiah 40-55, Vol. I-II.* (*International Critical Commentary*), T&T Clark, London-New York 2006.

Graduale Hungaricum, Premontrei Rend, Gödöllő 2007.

GRAVES, M., *Jerome's Hebrew Philology: A Study Based on His Commentary on Jeremiah*, Brill, Leiden 2007.

GREENBLATT, S., *The Rise and Fall of Adam and Eve*, Norton, New York-London 2017.

GREER, R. A., *Theodore of Mopsuestia: Exegete and Theologian*, Faith Press, Westminster 1961.

GRIBETZ, S. K. – GROSSBERG, D. M. – HIMMELFARB, M. – SCHÄFER, P. (eds), *Genesis Rabbah in Text and Context*, Mohr Siebeck, Tübingen 2016.

GRIBOMONT, J., *Girolamo*, in BERARDINO, A. DI (ed.), *Patrologia III. Dal Concilio di Nicea (325) al Concilio di Calcedonia: I Padri Latini*, Marietti, Turin 1978, 203-233.

GRUEN, E. S., *The Construct of Identity in Hellenistic Judaism. Essays on Early Jewish Literature and History*, De Gruyter, Berlin-Boston 2016.

GRÜTZMACHER, G., *Hieronymus: Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte*, Trowitzsch & Sohn, Berlin 1906.

GRYPEOU, E. – SPURLING, H. (eds), *The Book of Genesis in Late Antiquity. Encounters between Jewish and Christian Exegesis* (*Jewish and Christian Perspectives Series* 24), Brill, Leiden-Boston 2013.

_____ (eds), *The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity* (*Jewish and Christian Prespectives Series* 18), Brill, Leiden-Boston 2009.

GUILLET, J., *The Role of the Bible in the Birth of the Church*, in BLOWERS, P. (ed.), *The Bible in Greek Christian Antiquity I.*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1997, 34-48.

GUNKEL, H., *Genesis* (*Göttinger Handkommentar zum Alten Testament*), Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1963.

HAACKER, K., *Der Brief des Paulus an die Römer*, Evanglische Verlangs-Anstalt, Leipzig 2012.

HARL, M., *La Bible d'Alexandrie: la Genèse*, Cerf, Paris 1986.

HARMAT, A. – WERNER, A. (szerk.), *Cantus Cantorum. Szertartáskönyv*, Szent István Társulat, Budapest 1958.

HARNACK, A. V., *Die Bezeichnung Jesu als „Knecht Gottes" und ihre Geschichte in der alten Kirche*, Walter de Gruyter, Berlin 1926.

_____ , *Dogmengeschichte I.*, J.C.B. Mohr, Freiburg 1893.

HARTMANN, L. N., *St Jerome as an Exegete*, in MURPHY, F. X. (ed.), *A Monument to St. Jerome. Essays on Some Aspects of His Life, Works and Influence*, Sheed & Ward, New York 1952, 35-81.

HAYES, CH., *"The Torah was not Given to Ministering Angels": Rabbinic Aspirationalism*, in FONROBERT, CH. E. – ROSEN-ZVI, I. – SHEMESH, A. – VIDAS, M. – REDFIELD, J. A. (eds), *Talmudic Transgressions: Engaging the Work of Daniel Boyarin*, Brill, Leiden 2017, 123-160.

HAYWARD, C. T. R., *Jerome's Hebrew Questions on Genesis* (*Oxford Early Christian Studies*), Clarendon Press, Oxford 1995.

HÄGGLUND, F., *Isaiah 53 in the Light of Homecoming after Exile* (*Forschung zum Alten Testament 2. Reihe 31*), Mohr Siebeck, Tübingen 2008.

HEGERMANN, H., *Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta*, C. Bertlesmann Verlag, Gütersloh 1954.

HEIDE, A. VAN DER, *Midrash and Exegesis*, in FRISHMAN, J. – VAN ROMPAY, L. (eds), *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation*, Peeters, Leuven 1997, 43-56.

HEIDL, GY., *Hebraica veritas-latina veritas. Megjegyzés Ágoston és Jeromos vitájához*, in NEMESHEGYI, P. – RIHMER, Z. (szerk.), *Studia Patrum I.*, Szent István Társulat, Budapest 2001, 235-240.

HEINE, R. E., *Origen: An Introduction to His Life and Thought*, Cascade Books, Eugene 2019.

HENGEL, M., *The Effective History of Isaiah 53 in the Pre-Christian Period*, in JANOWSKI, B. – STUHLMACHER, P. (eds), *The Suffering Servant. Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge 2004, 75-146.

HENZE, M. – BOCCACCINI, G. (eds): *Fourth Ezra and Second Baruch. Reconstruction after the Fall*, Brill, Leiden 2013.

HERMISSON, H.-J., *Einheit und Komplexität Deuterojesajas. Probleme der Reaktionsgeschichte von Jes 40 - 55*, in VERMEYLEN, J. (ed.), *The Book of Isaiah. Le livre d'lsaïe. Les oracles et leurs relectures, unité et complexité de l'ouvrage*, Peeters, Leuven 1989, 287-312.

_____ , *The Fourth Servant Song in the Context of Second Isaiah*, in JANOWSKI, B. – STUHLMACHER, P. (eds), *The Suffering Servant. Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge 2004, 16-47.

HERR, M. D., *Genesis Rabbah*, in *Encyclopedia Judaica* 7, Keter Publishing Company, Detroit 1978, 399-401.

HESKETT, R., *Messianism within the Scriptural Scroll of Isaiah*, T&T Clark, New York-London 2007.

HEZSER, C., *Classical Rabbinic Literature*, in GOODMAN, M. (ed.), *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, Oxford University Press, Oxford 2002, 115-140.

HIEBERT, R. J. V., *Textual and Translation Issues in Greek Genesis*, in EVANS, C. A. – LOHR, J. N. – PETERSEN, D. L. (eds), *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation*, Brill, Leiden-Boston 2012, 405-426.

HIMMELFARB, M., *Sefer Zerubbabel*, in STERN, D. – MIRSKY, M. J. (eds), *Rabbinic Fantasies: Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*, Jewish Publication Society, Philadelphia 1990, 67-90.

HIRSCH, E. G., *Fall of Man*, in SINGER, I. *et al*. (eds), *Jewish Encyclopedia. A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day Vol. 5*, Funk & Wagnalls Company, New York-London 1903, 333-335.

HIRSCH, S., *Systematischer Katechismus der israelitischen Religion: aus Beschluss des Vorstandes der Israelitischen Gemeinde zu Luxemburg*, V. Bück, Luxemburg 1856.

HOCK, R. F., *The Infancy Gospels of James and Thomas*, Polebridge Press, Santa Rosa 1995.

HORNER, T. J., *Listening to Trypho. Justin Martyr's Dialogue Reconsidered* (*Biblical Exegesis & Theology* 28), Peeters, Leuven-Paris-Sterling 2001.

II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Ecclesia de Eucharistia* (ford. Diós István), Szent István Társulat, Budapest 2003.

JANOWSKI, B., *Sühne als Heilsgeschehen: Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur priesterschriftlichen Sühnetheologie* (*Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament* 55), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000.

JANSON, T., *Latin Prose Prefaces. Studies in Literary Conventions* (*Studia Latina Stockholmiensia* 13), Almqvist & Wiksell, Stockholm 1964.

JAY, P., *L'exégèse de saint Jérôme d'après son 'Commentaire sur Isaïe'*, Etudes Augustiniennes, Paris 1985.

JEREMIAS, J., παῖς θεοῦ, in FRIEDRICH, G. (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament V.*, Eerdmans, Grand Rapids/Michigan 1967, 654-717.

_____ , *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (*Studien zur Umwelt des Neuen Testaments* 2), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963.

_____ , *Die Abendmahlsworte Jesu*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967.

JONGE, M. DE, *Test. Benjamin 3:8 and the Picture of Joseph as 'A Good and Holy Man'*, in HENTEN, J. W. – DEHANDSCHUTTER, B. – KLAAUW, H. W. (eds), *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie* (*Studia Post Biblica* 38), Brill, Leiden-Boston 1989, 204-214.

KAMESAR, A., *Church Fathers, Rabbinic Midrash and* (sic), in NEUSNER, J. – AVERY-PECK, A. J. (eds), *Encyclopaedia of Midrash. Biblical Interpretation in Formative Judaism Vol. I.*, Brill, Leiden-Boston 2005, 20-40.

_____ , *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible. A Study of the* Quaestiones Hebraicae in Genesim, Clarendon Press, Oxford 1993.

KAMIN, S., *The Theological Significance of the Hebraica Veritas in Jerome's Thought*, in FISHBANE, M. – TOV, E. (eds), *"Sha'arei Talmon". Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shermaryahu Talmon*, Eisenbrauns, Winona Lake 1992, 243-253.

KANNENGIESSER, C., *Handbook of Patristic Exegesis*, Brill, Leiden-Boston 2006.

KARASSZON, I., *Ézsaiás 53 az őskeresztségben,* in BENYIK, GY. (szerk.), *A messiási kérdés*, JATEPress, Szeged 1997, 53-61.

KATO, T., *Greek or Hebrew? Augustine and Jerome on Biblical Translation*, in VINZENT, M. (ed.), *Studia Patristica* XCVIII, Peeters, Leuven 2017, 109-119.

KATZ, P., *Justin's Old Testament Quotations and the Greek Dodekapropheton Scroll*, in ALAND, K. – CROSS, F. L. (eds), *Studia Patristica I.*, Peeters Publishers, Leuven 1957, 343-353.

KELLY, J. N. D., *Early Christian Doctrines*, Harper&Row, New York 1978.

_____ , *Szent Jeromos élete, írásai és vitái*, Paulus Hungarus-Kairosz, Budapest 2003.

KERESZTY, R. – PUSKÁS, A., *Jézus Krisztus. Krisztológiai alapvetés*, Szent István Társulat, Budapest 2015.

KILIAN, R., *Studien zu alttestamentlichen Texten und Situationen* (*Stuttgarter Biblische Aufsatzbände. Altes Testament* 28), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1999.

KLAUSNER, J., *The Messianic Idea in Israel from Its Beginning to the Completion of the Mishnah*, Allen & Unwin, London 1956.

KOCSIS, I., *Az Üdvösség igéje. Újszövetségi tanulmányok*, Szent István Társulat, Budapest 2013.

KOOIJ, A. VAN DER, *Die alten Textzeugen des Jesajabuches: Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments* (*Orbis Biblicus et Orientalis* 35), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981.

KOVÁCS, Z., *„Íme az Úr szolgálóleánya". Teológiatörténeti, szisztematikus és gyakorlati áttekintés a mariológia tanulmányozásához*, Szent István Társulat, Budapest 2016.

KREUZER, S., *Kaige and 'Theodotion'*, in SALVESEN, A. G. – LAW, T. M. (eds), *The Oxford Handbook of The Septuagint*, Oxford University Press, Oxford 2021, 449-458.

KUGEL, J. L., *The Bible as It Was*, Harvard University Press, Cambridge-London 1997.

_____ , *Traditions of the Bible. A Guide to the Bible as It Was at the Start of the Common Era*, Cambridge, London 1998.

LACOCQUE, A., *Le Livre de Daniel* (*Commentaire de l'Ancien Testament* 15b), Delachaux et Niestle, Paris-Neuchâtel 1976.

LANGE, N. R. M. DE, *Origen and the Jews: Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine*, Cambridge University Press, Cambridge 1975.

LARGENT, F., *Saint Jerome*, Duckworth, London 1900.

LAYTON, R. A., *Didymus the Blind and His Circle in Late-Antique Alexandria*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago 2004.

LEVEY, S. H., *The Messiah. An Aramaic Interpretation: The Messianic Exegesis of the Targum*, Hebrew Union College, Cincinnati 1974.

LIEU, S. N. C., *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East* (*Religions in the Graeco-Roman World* 118.), Brill, Leiden 1994.

LIPINSKI, E. – JACOBS, L., *Sin*, in BERENBAUM, M. – SKOLNIK, F. (eds), *Encyclopaedia Judaica Vol. 18*, Macmillan Reference, Detroit 2007, 621-625.

LOADER, W., *Genesis 3:16-19 LXX in Reception: Observations on its Use in Early Judaism and Christianity to ca. 100 CE*, in KRAUS, W. – KREUZER, S. (eds), *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption*, Mohr Siebeck, Tübingen 2014, 381-391.

LOUTH, A., *The Fathers on Genesis*, in EVANS, C. A. – LOHR, J. N. – PETERSEN, D. L. (eds), *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation*, Brill, Leiden-Boston 2012, 561-578.

MAGONET, J., *The Themes of Genesis*, in MORRIS, P. – SAWYER, D. (eds), *A Walk in the Garden. Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1992, 39-46.

MARCOS, N. F., *The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Version of the Bible*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2000.

MARKHAM, I., *Sin*, in KESSLER, E. – WENBORN, N. (eds), *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, 405.

MARKSCHIES, C., *Hieronymus und die „Hebraica Veritas"*, in HENGEL, M. – SCHWEMER, A. M. (eds), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, Mohr Siebeck, Tübingen 1994, 131-181.

_____ , *Jesus Christ as a Man before God: Two Interpretive Models for Isaiah 53 in the Patristic Literature and Their Development*, in JANOWSKI, B. – STUHLMACHER, P. (eds), *The Suffering Servant. Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge 2004, 225-323.

MARTIN, R., *Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1994.

MARTOS, L. B., *Misztikus malom. Zsoltáridézetek a páli levelekben*, Sapientia Főiskola-L'Harmattan, Budapest 2012.

MEYERS, C. L., *Discovering Eve. Ancient Israelite Women in Context*, Oxford University Press, Oxford 1991.

_____ , *Gender Roles and Genesis 3:16 Revisited*, in BRENNER, A. (ed.), *Feminist Companion to Genesis*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, 118-141.

MINEAR, P. S., *Christians and the New Creation. Genesis Motifs in the New Testament*, Westminster John Knox, Louisville 1994.

MONTGOMERY, J. A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* (*International Critical Commentary*), T&T Clark, New York 1927.

MORGENSTERN, M., *Die große Genesis-Dichtung. Juden und Christen im Gespräch über das erste Buch der Bibel im Midrash Genesis Rabba*, Brill, Schöningh 2022.

MORRIS, P., *Exiled From Eden: Jewish Interpretations of Genesis*, in MORRIS, P. – SAWYER, D. (eds), *A Walk in the Garden. Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1992, 117-166.

MOWINCKEL, S., *He that Cometh: The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism*, Eerdmans, Grand Rapids/Michigan 2005.

MURPHY, R. E., *Tree of Life. An Exploration of Biblical Wisdom Literature*, Eerdmans, Grand Rapids/Michigan 2002.

MÜLLER, G. L., *Katolikus dogmatika*, Kairosz, Budapest 2007.

NEUBAUER, A. – DRIVER, S. R. (eds), *The Fifty Third Chapter of Isaiah According to the Jewish Interpreters*, KTAV, New York 1969.

NEUDECKER, R., *Az egy Isten sok arca* (*Keresztény-Zsidó Párbeszéd Könyvtára* 1), Magyar Keresztény-Zsidó Tanács, Budapest 1992.

NEUSNER, J., *Aphrahat and Judaism. The Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran* (*Studia Post Biblia* 19), Brill, Leiden 1997.

_____ , *Genesis Rabbah. The Components of the Rabbinic Documents. From the Whole to the Parts IX*, Scholars Press, Atlanta 1997.

NGUNGA, A. T., *Messianism in the Old Greek of Isaiah. An Intertextual Analysis* (*Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* 245), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013.

NIEHOFF, M., *Origen's Commentary on Genesis as a Key to Genesis Rabbah*, in GRIBETZ, S. K. – GROSSBERG, D. M. – HIMMELFARB, M. – SCHÄFER, P. (eds), *Genesis Rabbah in Text and Context*, Mohr Siebeck, Tübingen 2016, 129-153.

_____ , *Philo of Alexandria. An Intellectual Biography*, Yale University Press, New Haven-London 2018.

_____ , *The Figure of Joseph in Post-Biblical Literature* (*Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums* 16), Brill, Leiden-Boston 1992.

NIKOLSKY, R. – ATZMON, A. (eds), *Studies in the Tanhuma-Yelammedenu Literature* (*Brill Reference Library of Judaism* 70), Brill, Leiden-Boston 2022.

OLÁH, Z., *Izajás messiásszövegeinek értelmezése a Septuagintában és az egyházatyák írásaiban*, Szent István Társulat-Verbum, Budapest-Kolozsvár 2016.

_____ , *„Sokakat igazzá tesz igaz szolgám, és bűneiket ő hordozza" (Iz 53,11),* in PUSKÁS, A. – PERENDY, L. (szerk.), *A szenvedő ember Isten színe előtt* (*Varia Theologica* 6), Szent István Társulat, Budapest 2014, 54-77.

OLLEY, J. W., *Righteousness in the Septuagint of Isaiah. A Contextual Study*, Scholars Press (SBL), Missoula 1979.

OORSCHOT, J. VAN, *Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, De Gruyter, Berlin-Boston 1993.

ORLINSKY, H. M., *Studies on the Second Part of the Book of Isaiah* (*Vetus Testamentum Supplements* 14), Brill, Leiden 1967.

ORLINSKY, H. M. – SNAITH, N. H., *Studies on the Second Part of the Book of Isaiah: The So-called Servant of the Lord and Suffering Servant in Second Isaiah* (*Vetus Testamentum Supplements* 14), Brill, Leiden 1977.

OSBORN, E., *Justin Martyr* (*Beiträge zur historischen Theologie* 47), Mohr Siebeck, Tübingen 1973.

OTTLEY, R. R., *The Book of Isaiah According to the Septuagint I. (Codex Alexandrinus)*, Wipf&Stock, Eugene 2011.

PAGELS, E., *Adam, Eva und die Schlange. Die Theologie der Sünde*, Rowohlt, Reinbek 1991.

PANIKKAR, R., *Myth, Faith, and Hermeneutics*, Paulist Press, New York 1979.

PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG, *A zsidó nép és szent iratai a keresztény Bibliában* (*Római dokumentumok* 40., szerk. Németh László Imre, ford. Bojtor, Attila *et al.*), Szent István Társulat, Budapest 2013.

_____ , *Mi az ember? Zsolt 8,5. A bibliai antropológia körképe* (*Római dokumentumok* 55., szerk. Németh László Imre, ford. Dlabig Ágnes – Martos Levente Balázs), Szent István Társulat, Budapest 2021.

_____ , *Szentírásmagyarázat az Egyházban* (ford. Székely István), Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 2001.

PENNER, K. M., *Isaiah* (*Septuagint Commentary Series*), Brill, Leiden-Boston 2020.

PERENDY, L., *Isten szenvedésmentessége és compassio-ja a patrisztikus hagyományban*, in PERENDY, L. – PUSKÁS, A. (szerk.), *A szenvedő ember Isten színe előtt* (*Varia Theologica* 6), Szent István Társulat, Budapest 2014, 163-177.

PESTHY, M., *A csábítás teológiája. A kísértés fogalmának története az ókorban*, Kairosz Kiadó, Budapest 2005.

_____ , *Ember, Sátán, Messiás. A korai zsidóság eszmevilága és a kereszténység*, Corvina, Budapest 2013.

PETERCĂ, V., *Wege zum Bibelstudium*, Sapientia, Iaşy 2001.

PONTIFICAL BIBLICAL COMMISSION, *Che cosa è l'uomo? Un itinerario di antropologia biblica,* Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2019.

POPE BENEDICT XVI, *Jesus of Nazareth I. From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration* (trans. by Adrian J. Walker), Doubleday, New York 2007.

PRIGENT, P., *Justin et l'Ancien Testament*, J. Gabalda, Paris 1964.

PUECH, É., *Fragments d'un apocryphe de Lévi et le personnage eschatologique. 4QTestLevi^{c-d} at 4QAJa*, in Barrera, J. T. – Montaner, L. V. (eds), *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls*, Brill – Editorial Complutense, Leiden – Madrid 1992, 449-501.

_____ , *Qumrân Grotte 4: XXII: Textes Araméens, Première Partie, 4Q529-549* (*Discoveries in the Judaean Desert* 31), Clarendon Press, Oxford 2001.

QUASTEN, J., *Patrology III.: The Golden Age of Greek Patristic Literature*, Spectrum, Utrecht-Antwerp 1975.

RAD, G. V., *Theologie des Alten Testaments II.* (*Die Theologie des prophetischen Überlieferungen Israels*), Chr. Kaiser Verlag, München 1987.

RAHMER, M., *Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus durch eine Vergleichung mit den jüdischen Quellen I. Die 'Quaestiones in Genesin'*, Schletter, Breslau 1861.

RAJ, F., *„Dabru Emet" („Beszéljetek igazat")! Amerikai zsidó teológusok gondolatai a kereszténységről*, in DOBOS, K. D. – FODOR, GY. (szerk.), *„Vízió és Valóság"* (*Studia Theologica Budapestinensia* 35), Új Ember-Márton Áron Kiadó, Budapest 2011, 395-400.

RATZINGER, J., *Bevezetés a keresztény hit világába* (ford. MÁRTON, Á.), Mentor Kiadó, Marosvásárhely 2008.

_____ , *Im Anfang schuf Gott. Vier Münchener Fastenpredigten über Schöpfung und Fall – Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*, Johannes Verlag, Freiburg 1996.

_____ , *'In the Beginning…'. A Catholic Understanding of the Story of Creation and the Fall* (trans. by Boniface Ramsey), William B. Eerdmans, Grand Rapids/Michigan 1995.

REULING, H., *After Eden. Church Fathers and Rabbis on Genesis 3:16-21* (*Jewish and Christian Perspectives Series* 10), Brill, Leiden-Boston 2006.

_____ , *The Christian and the Rabbinic Adam: Genesis Rabbah and Patristic Exegesis of Gen 3:17-19*, in GRYPEOU, E. – SPURLING, H. (eds), *The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity*, Brill, Leiden-Boston 2009, 63-74.

REVENTLOW, H. – HOFFMAN, Y., *Creation in Jewish and Christian Tradition* (*Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 319), Sheffield Academic Press, London 2002.

RICO, C. – GENTRY, P. J., *The Mother of the Infant King, Isaiah 7:14*, Wipf&Stock, Eugene 2020.

RIESNER, R., *Jesus als Lehrer: Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung* (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* II/7), Mohr Siebeck, Tübingen 1988.

ROBERTS, J. J. M., *The Old Testament's Contribution to Messianic Expectations*, in CHARLESWORTH, J. H. (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Fortress, Minneapolis 1992, 39-51.

ROGERS, J. M., *Didymus the Blind and the Alexandrian Christian Reception of Philo* (*Studia Philonica Monographs* 8), SBL Press, Atlanta 2017.

ROKEAH, D., *Justin Martyr and the Jews* (*Jewish and Christian Perspectives* 5), Brill, Leiden-Boston-Köln 2002.

ROMENY, R. B. H., *A Syrian in Greek Dress. The Use of Greek, Hebrew and Syriac Biblical Texts in Eusebius of Emesa's Commentary on Genesis*, Peeters, Leuven 1997.

_____ , *Eusebius of Emesa's Commentary on Genesis and the Origins of the Antiochene School*, in FRISHMAN, J. – VAN ROMPAY, L. (eds), *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation*, Peeters, Leuven 1997, 125-142.

ROYSE, J. R., *The Works of Philo*, in KAMESAR, A. (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge University Press, New York 2009, 32-64.

RÓZSA, H., *A Genesis könyve I*., Szent István Társulat, Budapest 2011.

_____ , *A Messiás az Ó- és Újszövetségben és a zsidóságban*, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának jegyzete, Budapest 2020.

_____ , *Az Ószövetség keletkezése II*., Szent István Társulat, Budapest 2002.

_____ , *Üdvösségközvetítők az Ószövetségben*, Szent István Társulat, Budapest 2005.

RÖSEL, M., *Die Jungfraugeburt des endzeitlichen Immanuel. Jesaja 7 in der Übersetzung des Septuaginta* (*Altes Testament und christlicher Glaube*), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1991.

RUBIN, M., *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge University Press, New York 1992.

RUNIA, D. T., *Philo in Early Christian Literature. A Survey*, Van Gorcum-Fortress Press, Assen-Minneapolis 1993.

SAPP, D. A., *The LXX, 1QIsa, and MT Versions of Isiaah 53 and the Christian Doctrine of Atonement*, in BELLINGER, W. H. – FARMER, W. R., *Jesus and the Suffering Servant. Isaiah 53 and Christian Origins*, Trinity Press International, Harrisburg 1998, 170-192.

SÆBØ, M., *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation I.*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996.

SALVESEN, A., *Aquila, Symmachus and the Translation of Proof-texts*, in KRAUS, W. – KREUZER, S. (eds), *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption*, Mohr Siebeck, Tübingen 2014, 154-168.

_____ , *The Role of Aquila, Symmachus and Theodotion in Modern Commentaries on the Hebrew Bible*, in PROVAN, I. – BODA, M. (eds), *Let Us Go Up to Zion*, Brill, Leiden-Boston 2012, 95-109.

_____ , *Symmachus in the Pentateuch* (*Journal of Semitic Studies Monograph* 15), University of Manchester, Manchester 1991.

SAWYER, J. F. A., *Isaiah Through the Centuries*, Wiley-Blackwell, Hoboken-Chichester 2018.

_____ , *The Fifth Gospel: Isaiah in the History of Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

SCHADE, L., *Die Inspirationslehre des heiligen Hieronymus: eine biblisch-geschichtliche Studie*, Herder, Freiburg 1910.

SCHÄFER, P., *Bibelübersetzungen, II: Targumim*, in KRAUSE, G. (ed.), *Theologische Realenzyklopädie VI*., W. de Gruyter, Berlin 1980, 216-228.

_____ , *Die messianischen Hoffnungen des rabbinischen Judentums zwischen Naherwartung und religiösem Pragmatismus*, in MICHEL, O. – HENGEL, M. – SCHÄFER, P. (eds), *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums* 15, Brill, Leiden 1978, 214-243.

_____ , *Die Schlange war klug. Antike Schöpfungsmythen und die Grundlagen des westlichen Denkens*, C.H. Beck, München 2022.

_____ , *Rivalität zwischen Engeln and Menschen. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung*, De Gruyter, Berlin 1975.

_____ , *The Jewish Jesus. How Judaism and Christianity Shaped Each Other*, Princeton University Press, Oxford 2012.

SCHECHTER, S., *Aspects of Rabbinic Theology*, New York 1961.

SCHEFFCZYK, L. – ZIEGENAUS, A., *Mária az üdvtörténetben. Mariológia*, Szent István Társulat, Budapest 2004.

SCHENCK, K., *A Brief Guide to Philo*, Westminster John Knox Press, Louisville 2005.

_____ , *Bevezetés Philón életéhez és fordításaihoz* (ford. Szabó Xavér), L'Harmattan, Budapest 2010.

SCHRECKENBERG, H., *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld* (*Europäische Hochschulschriften* 23), Peter Lang, Frankfurt am Main-Bern 1982.

SCHUTZIUS, M. D., *The Hebrew Word for 'sign' and Its Impact on Isaiah 7:14*, Wipf & Stock, Eugene 2015.

SCHÜRER, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* III/I (rev. and ed. VERMES, G. – MILLAR, F. – GOODMAN, M.), T. & T. Clark, Edinburgh 1986.

SEELIGMANN, I. L., *The Septuagint Version of Isaiah. A Discussion of Its Problem*, Mohr Siebeck, Leiden 1948.

SIKER, J. S., *Sin in the New Testament*, Oxford University Press, Oxford 2020.

SIMON, R., *Histoire critique du Vieux Testament*, Reenier Leers, Rotterdam 1685.

SKA, J.-L., *Genesis 2-3: Some Fundamental Questions*, in RIEDWEG, CH. – SCHMID, K. (eds), *Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Genesis 2-3) and Its Reception History* (*Forschungen Zum Alten Testament 2. Reihe, vol. 34*), Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 1-27.

_____ , *Il cantiere del Pentateuco 1.* (*Problemi di composizione e di interpretazione*), EDB, Bologna 2013.

SKAURSAUNE, O., *The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile* (*Novum Testamentum Supplements* 5), Brill, Leiden 1987.

SMID, H. R., *Protevangelium Jacobi. A Commentary*, Koninklijke Van Gorcum, Groningen 1965.

SOUTER, A., *A Glossary of Late Latin to 600 AD*, Oxford University Press, Oxford 1949.

SPARKS, H. F. D., *Jerome as Bible Translator*, in ACKROYD, P. R. – EVANS, C. F. (eds), *The Cambridge History of the Bible I.*, Cambridge University Press, Cambridge 1970, 510-541.

STECK, O. H., *Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Deuterojesaja* (*Forschungen zum Alten Testament* 4), Tübingen 1992.

STEMBERGER, G., *Exegetical Contacts between Christians and Jews in the Roman Empire*, in SÆBØ, M. (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation I.*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, 569-586.

STERLING, G. E., *When the Beginning Is the End: The Place of Genesis in the Commentaries of Philo*, in KRAUS, W. – KREUZER, S. (eds), *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption*, Mohr Siebeck, Tübingen 2014, 427-446.

STRACK, H. L. – STEMBERGER, G. (eds), *Introduction to the Talmud and Midrash*, Fortress, Minneapolis 1996.

STRAUSS, H., *Messianisch ohne Messias: Zur Überlieferungsgeschichte und Interpretation der sogenannten messianischen Texte im Alten Testament*, Peter Lang, Frankfurt 1984.

STUHLMACHER, P., *Isaiah 53 in the Gospels and Acts*, in JANOWSKI, B. – STUHLMACHER, P. (eds), *The Suffering Servant. Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge 2004, 147-162.

SULYOK, E., *Az Úr szolgája és a szenvedő szolga (Iz 53)*, in BENYIK, GY. (szerk.), *A messiási kérdés*, JATEPress, Szeged 1997, 71-79.

SZABÓ, X., *Salamon zsoltárai. Bevezetés – fordítás – jegyzetek*, Sapientia Főiskola – L'Harmattan, Budapest 2009.

SZÉCSI, J., *A jécer tóv és a jécer hárá – a jó és a rossz hajlam*, in MARTOS, L. B. – KOCSIS, I. (szerk.), *Kísértés a Bibliában. A Biblikus Kutatócsoport konferenciakötete*, Szent István Társulat, Budapest 2023, 113-117.

TIGCHELER, J. H., *Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique: étude sémantique de quelques termes exégétiques importants de son Commentaire sur Zacharie*, Dekker v.d. Vegt, Nijmegen 1977.

TOEWS, J. E., *The Story of Original Sin*, Pickwick, Eugene 2013.

TOV, E., *Appendix F: Texts from the Judean Desert*, in ALEXANDER, P. H. et al. (eds), *The SBL Handbook of Style for Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies*, Hendrickson, Peabody 1999, 176-233.

_____, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Fortress, Minneapolis 2012.

TÓTH, B., *Isten szenvedésmentessége és/vagy szenvedése: egy rejtélyes isteni tulajdonság nyomában*, in GÁRDONYI, M. – PUSKÁS, A. (szerk.), *Minden dolog kezdete és végső célja* (*Varia Theologica* 12), Szent István Társulat, Budapest 2021, 174-195.

VAN DER HORST, P. W., *Philo and the Rabbis on Genesis. Similar Questions, Different Answers*, in *Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context. Selected Essays on Early Judaism, Samaritanism, Hellenism, and Christianity*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, 114-127.

VAN ROMPAY, L., *Antiochene Biblical Interpretation: Greek and Syriac*, in FRISHMAN, J. – VAN ROMPAY, L. (eds), *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation*, Peeters, Leuven 1997, 103-123.

VANYÓ, L., *Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története*, Jel, Budapest 2002.

_____, *Az ókeresztény egyház irodalma I.*, Jel, Budapest 2013.

_____, *Az ókeresztény egyház irodalma II.*, Jel, Budapest 1999.

_____, *Szent Jeromos és a Septuaginta*, in FRENYÓ, Z. (szerk.), *„Tudom kinek hittem". Patrisztikus tanulmányok*, L'Harmattan, Budapest 2003, 133-149.

VERMES, G., *A zsidó Jézus. Ahogy egy történész az evangéliumokat olvassa*, Osiris, Budapest 1995.

VERMEYLEN, J., *Isaïe et le ralliement d'Ephraim*, in KOTTSIEPER, I. et al. (eds), *Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern? Studien zur Theologie und Religionsheschichte Israels*, Vandenhoeck & Ruprech, Tübingen 1994, 342-354.

VISOTZKY, B. L., *Genesis in Rabbinic Interpretation*, in EVANS, C. A. – LOHR, J. N. – PETERSEN, D. L. (eds), *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation*, Brill, Leiden-Boston 2012, 579-606.

WALTHER, M., *How Can the Ancient Greek Translations of the Song of the Suffering Servant (Isaiah 52.13-53.12) Help Us Understand The More Difficult Passages? – Master of Sacred Theology Seminar Papers* 21, Concordia Seminary, St. Louis 1998.

WATTS, J. D. W., *Isaiah 34-66* (*Word Biblical Commentary* 25), Word Books, Waco 1987.

WEIGERT, S., *Hebraica veritas. Übersetzungsprinzipien und Quellen der Deuteronomiumübersetzung des Hieronymus*, Kohlhammer, Stuttgart 2016.

WEITZMAN, M. P., *From Judaism to Christianity: The Syriac Version of the Hebrew Bible*, in LIEU, J. M. – NORTH, J. – RAJAK, T. (eds), *Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, Routledge, London 1992, 147-174.

WENHAM, G. J., *Genesis 1-15* (*Word Biblical Commentary* 1), Thomas Nelson Publishers, Columbia 1987.

WÉNIN, A., *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropolica della Genesi*, EDB, Bologna 2008.

_____ (ed.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, Peeters Publishers, Leuven 2001.

WESTERMANN, C., *Genesis. Biblischer Kommentar Altes Testament I/1*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1974.

WEVERS, J. W., *Text History of the Greek Genesis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974.

_____, *Notes on the Greek Text of Genesis* (Society of Biblical Literature Septuagint and Cognate Studies 35), Scholars Press, Atlanta 1993.

WILDBERGER, H., *Jesaja 1-12*, BK X/1, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1972.

WILKEN, R. L., *Isaiah: Interpreted by Early Christian Medieval Commentators (The Church's Bible)*, Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge 2007.

WILLIAMS, H. H. D., *Making Sense of the Bible. A Study of 10 Key Themes Traced Through the Scriptures*, Wipf&Stock, Eugene 2006.

WILLIAMS, M. H., *The Monk and the Book: Jerome and the Making of Christian Scholarship*, University of Chicago Press, Chicago 2006.

WILLIAMS, N. P., *Ideas of the Fall and Original Sin. A Historical and Critical Study*, Longmans-Green, London 1927.

WILLIAMSON, H. G. M., *The Book Called Isaiah: Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*, Clarendon Press, Oxford-New York 1994.

_____ , *Variations on a Theme: King, Messiah and Servant in the Book of Isaiah*, Paternoster Press, Carlisle 1998.

WOLFF, H. W., *Jesaja 53 in Urchristentum*, Brunnen Verlag, Giessen 1984.

WUTZ, F. X., *Onomastica Sacra: Untersuchungen zum Liber Interpretationis Nominum Hebraicorum des heiligen Hieronymus* (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 41.), J. C. Hinrichs, Leipzig 1915.

XVI. BENEDEK PÁPA, *Az egyházatyák*, Szent István Társulat, Budapest 2009.

_____, *A Názáreti Jézus I. A Jordánból való megkeresztelkedéstől a színeváltozásig*, Szent István Társulat, Budapest 2008.

YOUNG, E. J., *The Book of Isaiah* (3 vols.), Eerdmans, Grand Rapids/Michigan 1972.

ZIEGLER, J., *Textkritische Notizen zu den jüngeren griechischen Übersetzungen des Buches Isaias*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1939.

ZEILMANN, U., *Theologie und Exegese der Gottesknechtslieder. Der Beitrag der Gottesknechtslieder im biblischen Diskurs zum Thema Heilsuniversalismus und Theodizee-Problem* (disszertáció), Würzburg 2020.

ZETTERHOLM, M. (ed.), *The Messiah in Early Judaism and Christianity*, Fortress, Minneapolis 2007.

ZÖCKLER, O., *Hieronymus: Sein Leben und Wirken aus seinen Schriften dargestellt*, Friedrich Andreas Perthes, Gotha 1865.

Szótárak, lexikonok

BERENBAUM, M. – SKOLNIK, F. (eds), *Encyclopaedia Judaica* 18, Macmillan Reference, Detroit 2007.

_____ (eds), *Encyclopedia Judaica* 7, Keter Publishing Company, Detroit 1978.

BOTTERWECK, G. J. – RINGGREN, H. (eds), *Theological Dictionary of the Old Testament V*, Eerdmans, Michigan 1986.

FREEDMAN, D. N. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary VI*, Anchor Bible, New York 1992.

GENESIUS, W. – ROBINSON, E. (trans.) – BROWN, F. (ed.), *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament: with an appendix containing the Biblical Aramaic*, Clarendon Press, Oxford 1952.

GOODMAN, M. (ed.), *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, Oxford University Press, Oxford 2002.

HAAG, H. (Hrsg.), *Bibel-Lexikon*, Benzinger, Tübingen 1951.

KESSLER, E. – WENBORN, N. (eds), *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

SZABÓ, M., *Görög-héber szószedet*, Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 2017.

Folyóiratok

ALEXANDER, P. S., *Pre-Emptive Exegesis: Genesis Rabba's Reading of the Story of Creation*, in *Journal of Jewish Studies* 43 (1992), 230-244.

ALTMANN, A., *"Homo Imago Dei" in Jewish and Christian Theology*, in *The Journal of Religion* 48/3 (1968), 235-259.

AYTOUN, R. A., *The Servant of the Lord in the Targum*, in *The Journal of Theological Studies* 23 (1922), 172-180.

BAMBERGER, B. J., *A Messianic Document of the Seventh Century*, in *Hebrew Union College Annual* 15 (1940), 425-431.

BARDY, G., *La Littérature patristique des* Quaestiones et responsiones *sur l'Ecriture sainte*, in *Revue biblique* 42 (1933), 328-352.

_____, *Saint Jérôme et ses maîtres hébreux*, in *Revue Bénédictine* 46 (1934), 145-163.

BARTHÉLEMY, D., *L'Ancien Testament a mûri à Alexandrie*, in *Theologische Zeitschrift* 21 (1965), 358-370.

BAUR, CHR., *Chrysostomus in Genesim*, in *Theologische Quartalschrift* 108 (1927), 221-232.

BINGHAM, J. D., *Justin and Isaiah 53*, in *Vigiliae Christianae* 54 (2000), 248-261.

BLENKINSOPP, J., *The Sacrificial Life and Death of the Servant (Isaiah 52:13-53:12)*, in *Vetus Testamentum* 66 (2016), 1-14.

BRETTLER, M. – LEVINE, A.-J., *Isaiah's Suffering Servant: Before and After Christianity*, in *Journal of Bible and Theology* 73 (2019), 158-173.

BÜHRER, W., *The Relative Dating of the Eden Narrative Gen 2-3*, in *Vetus Testamentum* 65 (2015), 365-376.

CARMIGNAC, J., *Les Citations de l'Ancien Testament et spécialement des poèmes du Serviteur, dans les Hymnes de Qumran*, in *Revue de Qumrân* 2 (1960), 357-394.

CLEMENTS, R. E., *Beyond Tradition-History: Deutero-Isaianic Development of First Isaiah's Themes*, in *Journal for the Study of the Old Testament* 31 (1985), 95-113.

_____, *The Unity of the Book of Isaiah*, in *Interpretation 36* (1982), 117-129.

DIASE, M. A., "*If Anyone Thirsts, Let That One Come to Me and Drink": The Literary Texture of John 7:37b-38a*, in *Journal of Biblical Literature* 122 (2003), 687-699.

FENYVES, K., *Christophe Rico – Peter J. Gentry: The Mother of the Infant King, Isaiah 7:14. 'almâ and parthenos in the World of the Bible: a Linguistic Perspective* (recenzió), in *Sapientiana* 14 (2021), 101-103.

_____, *Rabbinikus és patrisztikus exegetikai interakció a Ter 3,16-21 fényében*, in *Teológia* 58 (2024/1-2), 103-113.

_____, *Szent Jeromos írásainak eszkatológiai aspektusa*, in *Axis* IV/1 (2023), 75-85.

FÉDOU, M., *La vision de la Croix dans l'oeuvre de saint Justin philosophe et martyr*, in *Recherches Augustiniennes et Patristiques* 19 (1984), 48-55.

GALLAGHER, E. L., *Augustine on the Hebrew Bible*, in *Journal of Theological Studies* 67 (2016), 97-114.

GINSBERG, H. L., *The Oldest Interpretation of the Suffering Servant*, in *Vetus Testamentum* 3 (1953), 400-404.

GINZBERG, L., *Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Litteratur*, in *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 6 (1898), 537-550.

GOSSE, B., *Isaïe 52,13-53,12 et Isaïe 6*, in *Revue Biblique* 98 (1991), 537-543.

GOTTSTEIN, A. G., *The Body as Image of God in Rabbinic Literature*, in *Harvard Theological Review* 87/2 (1994), 171-195.

GRYSON, R. – SZMATULA, D., *Les commentaires patristiques sur Isaïe d'Origène à Jérôme*, in *Revue des Études Augustiniennes* 35 (1990), 3-41.

GURNEY, O. R., *Tammuz Reconsidered: Some Recent Developments*, in *Journal of Semitic Studies* 7 (1962), 147-160.

HAAG, H., *Der Gottesknecht bei Deuterojesaja im Verständnis der alten Kirche*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 31 (1984), 343-377.

HANSON, R., *Interpretation of Hebrew Names in Origen*, in *Vigiliae Christianae* 10 (1956), 103-123.

HARL, M., *Adam et les deux arbres du Paradis (Gen. II-III) ou l'homme milieu entre deux termes (μέσος – μεθόριος) chez Philon d'Alexandrie*, in *Recherches de science religieuse* 50 (1962), 321-388.

HASSELHOFF, G. K., *Revising the Vulgate: Jerome and his Jewish Interlocutors*, in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 63 (2012), 209-221.

HAYWARD, C. T. R., *Pirqe de Rabbi Eliezer and Targum Pseudo-Jonathan*, in *Journal of Jewish Studies* 42 (1991), 215-246.

_____ , *Some Observations on St Jerome's Hebrew Questions on Genesis and the Rabbinic Tradition*, in *Proceeding of the Irish Biblical Association* 13 (1990), 58-76.

HIGGINS, A. J. B., *Jewish Messianic Belief in Justin Martyr's Dialogue with Trypho*, in *Novum Testamentum* 9 (1967), 208-305.

JANOWSKI, B., *Sündenvergebung 'um Hiobs willen': Fürbitte und Vergebung in 11QtgJob 38:2f. und Hi 42:9f. LXX*, in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 73 (1982), 251-280.

JOACHIMSEN, K., *Steck's Five Stories of the Servant in Isaiah lii 13 – liii 12, and Beyond*, in *Vetus Testamentum* 57 (2007), 208-228.

KAMESAR, A., *Hilary of Poitiers, Judeo-Christianity, and the Origins of the LXX. A Translation of „Tractatus Super Psalmos" 2.2-3 with Introduction and Commentary*, in *Vigiliae Christianae* 59 (2005), 264-285.

_____ , *The Evaluation of the Narrative Aggada in Greek and Latin Patristic Literature*, in *Journal of Theological Studies* 45 (1994), 37-71.

_____ , *The Virgin Birth of Isaiah 7:14. The Philological Argument from the Second to the Fifth Century*, in *Journal for Theological Studies* 41 (1990), 51-75.

KATO, T., *Hebrews, Apostles, and Christ: Three Authorities of Jerome's Hebraica Veritas*, in *Vigiliae Christianae* 73 (2019), 420-439.

_____, *Jerome's Understanding of Old Testament Quotations in the New Testament*, in *Vigiliae Christianae* 67 (2013), 289-315.

KLIJN, A. F. J., *Jerome's Quotations from a Nazoraean Interpretation of Esaiah*, in *Recherches de Science Religieuse* 60 (1972), 241-255.

KOCH, K., *Messias und Sündenvergebung in Jesaja 53-Targum. Ein Beitrag zu der Praxis der aramäischen Bibelübersetzung*, in *Journal for the Study of Judaism* (1972), 117-148.

_____, *Sühne und Sündenvergebung und die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit*, in *Evangelische Theologie* 26 (1966), 217-239.

KRAUS, G., *Die Sünde in der Evolution. Überholter Begriff «Erbsünde»: Versuch zu einem neuen Verständnis*, in *Christ in der Gegenwart* 53 (2001), 69-70.

KRAUSS, S., *The Jews in the Works of the Church Fathers*, in *The Jewish Quarterly Review* 6 (1894), 225-261.

LITWAK, K. D., *The Use of Quatations from Isaiah 52:13-53:12 in the New Testament*, in *Journal of the Evangelical Theological Society* 26 (1983), 385-394.

MARKOWICZ, W., *Chrysostom's Sermons on Genesis: a Problem*, in *The Journal of Theological Studies* 24 (1963), 654-664.

MARTIN, R. A., *The Earliest Messianic Interpretation of Genesis 3:15*, in *Journal of Biblical Literature* 84/4 (1965), 425-427.

ODROBINA, L., *A vegyesházasságok tilalma az ókori kereszténységben: kánonjog vagy krisztológia?* in *Antikvitás & Reneszánsz* (2022), 53-66.

PERENDY, L., *Az egyházatyák Szentírás-magyarázata,* in *Teológia* 42 (2008), 34-39.

PRINZIVALLI, E., *'Sicubi dubitas, Hebraeos interroga'. Girolamo e la difesa dell'Hebraica veritas e polemica antigiudaica*, in *Annali di storia dell'esegesi* 14 (1997), 179-206.

PUSKÁS, A., *A Szentírás értelmezése Aquinói Szent Tamás teológiájában,* in *Teológia* 42 (2008/1-2), 40-57.

RAHNER, H., *"Flumina de ventre Christi": Die patristische Auslegung von Joh 7,37.38*, in *Biblica* 22 (1941), 269-403.

RÓZSA, H., *„Igaz Szolgám sokakat megigazulttá tesz, és ő hordozta bűneiket" (Iz 53,11)*, in *Teológia* 32 (1998/3-4), 43-65.

RUPPERT, L., *„Mein Knecht, der gerechte, macht die Vielen gerecht, und ihre Verschuldungen - er trägt sie" (Jes 53,11). Universales Heil durch das stellvertretende Strafleiden des Gottesknechtes?*, in *Biblische Zeitschrift* 40 (1996), 1-17.

SCHARBERT, J., *Stellvertretendes Sühneleiden in den Ebed-Jahwe-Liedern und in altorientalischen Ritualtexten*, in *Biblische Zeitschrift* 2 (1958), 190-213.

SEIDELIN, P., *Der 'Ebed Jahwe und die Messiasgestalt im Jesajatargurm*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 35 (1936), 194-231.

SIMONETTI, M., *Alcune osservazioni sull'interpretazione Origeniana di Genesi 2,7 e 3,21*, in *Aevum* 36 (1962), 370-381.

_____, *Didymiana*, in *Vetera Christianorum* 21 (1984), 129-155.

_____, *Lettera e allegoria nell'esegesi veterotestamentaria di Didimo*, in *Vetera Christianorum* 20 (1983), 341-389.

_____, *Sulle fonti del Commento a Isaia di Girolamo*, in *Augustinianum* 24 (1984), 451-469.

SLADE, D. M., *Patristic Exegesis: The Myth of Alexandrian-Antiochene Schools of Interpretation*, in *Socio-Historical Examination of Religion and Ministry* 1/2 (2019), 155-176.

STARCKY, J., *Les quatres étapes du messianisme à Qumrân*, in *Revue Biblique* 70 (1963), 481-505.

STORY, C. I. K., *Justin's Apology I, 62–64. Its importance for the Author's Treatment of Christian Baptism* in *Vigiliae Christianae* 16 (1962), 172-178.

SYRÉN, R., *Targum Isaiah 52:13-53:12 and Christian Interpretation*, in *Journal of Jewish Studies* 40 (1989), 201-212.

SZABÓ, X., *A messiás alakja és feladatai Salamon zsoltáraiban*, in *Sapientiana* 4 (2011), 1-13.

TAKÁCS, L., *Szent Jeromos és Szent Ágoston vitája a fordításról*, in *Antikvitás & Reneszánsz* 3 (2019), 51-62.

TORREY, CH. C., *The Messiah Son of Ephraim*, in *Journal of Biblical Literature* 66 (1947), 253-277.

URCIUOLI, E. R., *A Suffering Messiah at Qumran? Some Observations on the Debate about IQIsa[a]*, in *Revue de Qumrân* 24 (2009), 273-281.

VANYÓ, L. *Szent Ágoston krisztológiája és lehetséges forrásai II*., in *Teológia* 30 (1996/3-4), 37-59.

WALTON, J., *The Imagery of the Substitute King Ritual in Isaiah's Fourt Servant Song*, in *Journal of Biblical Literature* 122 (2003), 734-743.

WEVERS, J. W., *An Apologia for Septuagint Studies*, in *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* 18 (1985), 16-38.

_____ , *Apologia pro Vita Mea: Reflections on a Career in Septuagint Studies*, in *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* 32 (1999), 65-96.

WILKEN, R. L., *Melito, the Jewish Community at Sardis, and the Sacrifice of Isaac*, in *Journal of Theological Studies* 37 (1976), 53-69.

WOUDSTRA, M. H., *The Toledot of the Book of Genesis and Their Redemptive-Historical Significance*, in *Calvin Theological Journal* (1970), 184-189.

ZETTERHOLM, K. H., *Isaac and Jesus: A Rabbinic Reappropriation of a 'Christian' motif?*, in *Journal of Jewish Studies* 67 (2016), 102-120.

RÖVIDÍTÉSJEGYZÉK

BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
CCSL	Corpus Christianorum Series Latina (Brepols, Turnhout)
IH	*iuxta Hebraeos* (Jeromos „héberek szerinti” változata)
JBL	Journal of Biblical Literature
JJS	Journal of Jewish Studies
JSJ	Journal for the Study of Judaism
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JTS	Journal of Theological Studies
LCL	Loeb Classical Library
LXX	Septuaginta
MT	Textus Masoreticus
OECS	Oxford Early Christian Studies
ÓÍ	Ókeresztény Írók sorozat
ÓKÍ	Ókori Keresztény Írók sorozat
PG	Patrologia Graeca (Migne)
PL	Patrologia Latina (Migne)
QHG	*Quaestiones Hebraicae in Genesim* (*Héber kérdések a Teremtés könyvéhez*)
RB	Revue Biblique
SBL	Society of Biblical Literature
SC	Sources Chrétiennes (Éditions du Cerf, Paris)
TDOT	Theological Dictionary of the Old Testament
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
Vg	Vulgata
VL	Vetus Latina
VT	Vetus Testamentum

Rabbinikus források:

Babiloni Talmud (= *b.*) és Jeruzsálemi Talmud (= *jer.*)

traktátusok:

Ber.	Berakhot	*Ket.*	Ketubot	*Sand.*	Szándhedrin
Bekh.	Bekhorot	*Pes.*	Pszáchim	*Shab.*	Sábát
AZ	Ávodá Zárá				

midrások:

GenR.	Genezis Rabba
PR	Pesikta Rabbati
PRK	Pesikta de-Rav Kahana
S.	Sifre

targumok:

Tg.	targum
	(T^O = Onkelosz; T^N = Neofiti; T^{PJ} = Pszeudo-Jonatán; Iz = Izajás)

BEVEZETÉS

„Az Egyház Ó- és Újszövetségből álló Bibliájának belső egysége az egyházatyák teológiájának központi kérdése volt”.[1] A Pápai Biblikus Bizottság *A zsidó nép és szent iratai a keresztény Bibliában* c. dokumentumban megfogalmazott gondolatából kiindulva jelen értekezés az *Ó-* és *Újszövetség*, a *Héber Biblia* és Jézus Krisztus evangéliuma, a rabbinikus zsidóság és a patrisztikus szerzők közötti kapcsolatot igyekszik feltárni és egy-egy bibliai szakasz exegetikai recepciótörténetén és lehetséges kölcsönhatásán keresztül megvilágítani. Ahogy II. János Pál pápa mainzi beszédében (1980) fogalmazott: „Az Istentől soha fel nem bontott (vö. Róm 11,29) ószövetségi, illetve az újszövetségi Isten népe közti találkozás egyben saját Egyházunkon belül folytatott párbeszéd, amely mintegy az Egyház Bibliájának első és második része között zajlik”.[2] Tekintettel a közös gyökerekre és a közös eszkatológikus perspektívára az Egyház a zsidó népben „idősebb testvért” lát, ugyanakkor nem szabad elfeledni azt a dinamikus viszonyrendszert, amely nem tekinthető egyirányúnak (ti. nem csak a judaizmus hatott a kereszténységre, amely „beoltatott és részese lett az olajfa gyökerének”; Róm 11,17), hiszen különböző kölcsönhatások mutathatóak ki és interakciók feltételezhetőek a két hagyomány között. Ez utóbbi szempontot a kutatások kevésbé világították meg, s a disszertáció ebből a szempontból kíván hiánypótló lenni, rámutatva, hogy a korai kereszténység értelmezéstörténete hatással volt a rabbinikus judaizmus exegetikai meglátásaira; ez pedig példája annak, hogy a judaizmus és a kereszténység dinamikus (nem statikus, egymással minden esetben szembenálló) valóságként, egymás kölcsönhatásában változott és fejlődött.

A judaizmus és a kereszténység közös örökségének ilyen irányú, szisztematikus feldolgozása a *Jewish and Christian Perspectives* sorozat tanulmányaival kezdődött meg az utóbbi két évtizedben, amely kifejezetten a *Héber Bibliá*val (*Tanakh*) és az *Újszövetség*gel, a Második Templom időszakával, s a zsidó-keresztény (polemikus) kapcsolatok kérdésével foglalkozik.[3] Az elmúlt évtizedekben a tudományos kutatás tehát arra a konszenzusra jutott, hogy a judaizmus és a kereszténység találkozása kétirányú volt. Korábban ugyanis a *communis opinio* csupán azt feltételezte, hogy a judaizmus volt hatással a kereszténységre, de a kereszténységnek a judaizmusra gyakorolt folyamatos (vissza)hatásának lehetőségét figyelmen

[1] PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG, *A zsidó nép és szent iratai a keresztény Bibliában* (*Római dokumentumok* 40., szerk. NÉMETH, L. I., ford. BOJTOR, A. *et alii*), Szent István Társulat, Budapest 2013, 9.
[2] *Documentation Catholique* 77 (1980) 1148. Ld. *ibid*. 167.
[3] KADARI, T. – MOCK, L. – OTTENHEIJM, E. – REGEV, E. – TEUGELS, L. (eds), *Jewish and Christian Perspectives Series*, Brill, Leiden-Boston, 2000-2025.

kívül hagyták, sőt el is vetették. E dolgozat igyekszik megkérdőjelezni ezeket az előfeltevéseket, s számos példát mutat arra vonatkozóan, hogy a zsidó (rabbinikus) és a keresztény (patrisztikus) értelmezők szoros kölcsönhatásban álltak egymással a szentírásértelmezés tekintetében. Ahogy Philip Alexander felhívta rá a figyelmet: „a két exegetikai hagyomány között erőteljes intertextualitás van, amelyet a két hagyományt tanulmányozóknak mindig szem előtt kell tartaniuk. Általánosságban megfogalmazva a keresztény Biblia-exegézis történetét nem lehet megfelelően megérteni a zsidó Biblia-exegézis történetének figyelembevétele nélkül, és fordítva: csak akkor kezd értelmet nyerni számos exegetikai lépés, ha az egyiket a másikkal kapcsolatban olvassuk”.[4] Ez jelentős eltérést mutat a korábbi „hagyományos” összehasonlító patrisztikus és/vagy rabbinikus tanulmányoktól, s ahhoz a paradigmatikus átalakuláshoz hasonlítható, amelyet az újszövetségi kutatásokban Jézus zsidóságának „újra felfedezése” jelentett, figyelembe véve Jézus Krisztus és az első századi zsidóság viszonyát.[5] Amint azt a Pápai Biblikus Bizottság dokumentuma is megvilágította: „a Biblia zsidó olvasata olyan lehetséges olvasat, amely folytonosságban van a második templom korának zsidó szent irataival, és analóg a keresztény olvasattal, amely az előbbivel párhuzamosan alakult ki”;[6] a *Dabru Emet* nyilatkozat (2000) pedig kiemeli, hogy a „zsidók és keresztények ugyanabból a könyvből – a Bibliából (amit a zsidók »Tanakh«-nak, a keresztények pedig »Ószövetség«-nek neveznek) – merítenek autoritást”.[7] Így a zsidók és keresztények „exegetikai találkozása” (azaz kölcsönhatása) az ókorban – amely mindkét vallás számára meghatározó, formatív időszak volt – egy hosszú és folyamatos kapcsolat elemeit tárja fel, ami hozzájárul a bibliai exegézis recepciótörténetének, valamint a zsidó-keresztény kapcsolatok történetének jobb megértéséhez.

---

[4] „[T]here is a powerful intertextuality between the two exegetical traditions, which students of each should always bear in mind. Broadly speaking, the history of Christian Bible-exegesis cannot be properly understood without taking into account the history of Jewish Bible-exegesis, and vice versa: only when one is read against the other do many of the exegetical moves that each makes begin to make sense.” ALEXANDER, P., *‘In the Beginning’: Rabbinic and Patristic Exegesis of Genesis 1:1*, in GRYPEOU, E. – SPURLING, H. (eds), *The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity* (*Jewish and Christian Perspectives Series* 18), Brill, Leiden-Boston 2009, 1.

[5] Ez az ún. *Third Quest* a Jézus-kutatásban. Ehhez ld. VERMES, G., *A zsidó Jézus. Ahogy egy történész az evangéliumokat olvassa*, Osiris, Budapest 1995. A trilógia folytatása a *Jesus and the World of Judaism* (1983), illetve a *The Religion of Jesus the Jew* (1993); továbbá FLUSSER, D., *Jézus. Az ókori zsidó történelem és irodalom tükrében*, Múlt és Jövő Alapítvány, Budapest 2020.; BOYARIN, D., *The Jewish Gospels. The Story of the Jewish Christ*, New Press, New York 2012.

[6] PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG, *A zsidó nép és szent iratai a keresztény Bibliában*, 48-49.

[7] „Jews and Christians seek authority from the same book – the Bible (what Jews call »Tanakh« and Christians call the »Old Testament«).” Erről ld. RAJ, F., *„Dabru Emet” („Beszéljetek igazat”)! Amerikai zsidó teológusok gondolatai a kereszténységről*, in DOBOS, K. D. – FODOR, GY. (szerk.), *„Vízió és Valóság”* (*Studia Theologica Budapestinensia* 35), Új Ember-Márton Áron Kiadó, Budapest 2011, 395-400.

A dolgozatban használt, s Philip S. Alexander által bevezetett „pre-emptív exegézis" fogalma[8] arra az elképzelésre utal, hogy az ókori zsidó szövegek sokszor a (lehetséges) értelmezési kihívások tudatában formálódtak, és magukban hordoztak olyan (interpretációs) eljárásokat, amelyek irányították (eltérő hangsúlyokat elhelyezve a magyarázatokban) és korlátozták az értelmezési lehetőségeket. Más szóval, ezek az interpretációk a „problematikus" olvasatokra reflektálva olyan kommentárokat és értelmezési rendszereket hoztak létre, amelyeknek a célja a „téves" vagy eltérő olvasatok „megelőzése" volt az interpretációs hangsúlyok megváltoztatásával, illetve „újraértelmezésével" (*relecture*).

Mint ismeretes, az ókortól kezdve a keresztény egyházak és a zsinagóga ugyanazt a szövegkorpuszt – a *Tanakh*ot, illetve az *Ószövetség*et – ismerte el Isten Igéjének. Ez a közös Írás tekinthető az egység erejének, a zsidó-keresztény hagyomány alapkövének, ugyanakkor a közös Biblia a megosztottság és a viták forrása is lett, hiszen nagyon különböző módon értelmezték ugyanazt a Szentírást. Sőt – és ez a jelen tanulmány egyik fő állítása – a rabbinikus és patrisztikus interpretációk (a fordításokat követve, melyek már önmagukban egyfajta [pre]koncepció alapján történtek, s ezáltal már az exegézis sűrített formájának tekinthetőek[9]) hajlamosak voltak úgy (újra)értelmezni az Írást, hogy az éppen a másik (keresztény, vagy éppen zsidó) magyarázatnak (sokszor implicit) kizárására törekedett; ez ugyanakkor nem jelenti azt, hogy például a bűnbeesés egyetemes jelentősége, vagy a szenvedő Szolga individuális messiási értelmezése ne jelent volna már meg a kereszténység előtti zsidó gondolkodásban. Éppen ellenkezőleg: az előbb megfogalmazott hipotézis ugyanis azt is feltételezi, hogy a *Héber Biblia* kulcsfontosságú szakaszainak rabbinikus olvasatát az ugyanazon szakaszok keresztény értelmezésére való kifejezett vagy hallgatólagos hivatkozással értelmezték újra, megtagadva a patrisztikus (krisztológiai) interpretáció és teológiai következtetés érvényességét, s így ezáltal is valószínűsíthető a „pre-emptív" exegetikai interakció lehetősége.

Továbbá a kutatástörténet szempontjából fontos kifejezéssé vált a „parting of the ways", ami arra a fokozatos és összetett folyamatra utal, amely során a korai kereszténység és a rabbinikus judaizmus a Második Templom Kr. u. 70-ben történt lerombolását követően különálló vallási hagyománnyá vált. Az „elválás" nem egyetlen esemény vagy formális szakadás, hanem inkább

---

[8] Vö. ALEXANDER, P. S., *Pre-Emptive Exegesis: Genesis Rabba's Reading of the Story of Creation*, in *Journal of Jewish Studies* 43 (1992), 230-244.

[9] „A translation is essentially a condensed form of exegesis." HARTMANN, L. N., *St Jerome as an Exegete*, in MURPHY, F. X. (ed.), *A Monument to St. Jerome. Essays on Some Aspects of His Life, Works and Influence*, Sheed & Ward, New York 1952, 37. Ld. továbbá BODOR, A., *Titok a titok mögött: a Septuaginta a zsidó és a keresztény teológia határmezsgyéjén*, in OLÁH, Z. – PAPP, GY. (szerk.)., *Fordításba rejtett teológia*, Szent István Társulat-Verbum, Budapest-Kolozsvár 2022, 69-96.

egy kiterjedt történelmi fejlődésként értelmezhető, amelyet teológiai eltérések, társadalmi átrendeződések és az intézményi szervezettség konszolidációja jellemez. Ugyanakkor a kutatók részéről nincs egyetértés az „utak elválásának" idejét és természetét tekintve, megjegyezve, hogy a zsidó és keresztény közösségek (mint vallási és társadalmi szempontból meghatározható csoportok) közötti határok még a Kr. u. II. és III. században is porózusak maradtak. A fogalom heurisztikaként szolgál annak feltárásához, hogy a közös szentírási hagyományok, értelmezési gyakorlatok és identitás-meghatározó tényezők hogyan definiálódtak újra a két vallás formatív időszakában.[10] E vizsgálatot különösen is új fényben mutatja be Szent Jeromos szövegmagyarázata, hiszen számára a sugalmazott szöveg elsősorban a *Veritas Hebraicá*ban rejlik, amelyet a zsinagóga megőrzött, s ezért hálásan és pozitívan viszonyult a rabbinikus értelmezésekhez, mely a Szentírás valódi karakterének feltárásában segítette.[11]

A kutatások az utóbbi évtizedekben különösen is vizsgálták a korai kereszténység, az egyházatyák, valamint a judaizmus viszonyát. David Rokeah *Justin Martyr and the Jews*[12] és Paula Fredriksen *Augustine and the Jews*[13] c. könyve kiváló példa arra, ahogyan a zsidóság létére és értelmezéseire adott teológiai válaszokat és retorikai stratégiákat feltárták, továbbá ahogyan az *adversus Iudaeos*-irodalom polemikus írásait feldolgozták, s újraértékelték.

Jelen dolgozat célja, hogy a bibliai exegézis tekintetében megvizsgálja a rabbinikus és patrisztikus értelmezések közötti lehetséges kölcsönhatásokat. A dialektikus hermeneutika szempontjából több értékes tanulmány is született már, ugyanakkor az exegetikai kölcsönhatások átfogó, szisztematikus elemzése tekintetében – Hannake Reuling,[14] valamint Matthias Morgerstern,[15] a kutatás ideje alatt publikált munkájától eltekintve – ismereteim szerint nem jelentek meg ezt feldolgozó monográfiák, különös tekintettel nem arra vonatkozóan, hogy a keresztény-patrisztikus értelmezés miként lehetett hatással a zsidó-

---

[10] A judaizmus és a kereszténység történelmi szétválásáról, s a „parting of the ways" elképzelés megkérdőjelezéséről ld. BOYARIN, D., *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2006. Boyarin véleménye szerint a judaizmus és a kereszténység közötti szétválás nem természetes és elkerülhetetlen történelmi fejlődés volt, hanem a két hagyomány közötti – polemikus és politikai folyamatoknak köszönhető – határok kialakításával jött lére (amint Jusztinosz, s a későbbi egyházatyák „eretnekségről" beszéltek, „nem zsidónak" vagy „nem kereszténynek" jelölve egyes gondolatokat és gyakorlatokat), a „másikkal" szemben történő önmeghatározás folyamatában.

[11] Ennek kifejtését ld. *1.5.1. Jeromos és a Héber kérdések*.

[12] Ld. ROKEAH, D., *Justin Martyr and the Jews* (*Jewish and Christian Perspectives* 5), Brill, Leiden-Boston-Köln 2002.

[13] Ld. FREDRIKSEN, P., *Augustine and the Jews. A Christian Defense of Jews and Judaism*, Yale University Press, New Haven-London 2010.

[14] Ld. REULING, H., *After Eden. Church Fathers and Rabbis on Genesis 3:16-21* (*Jewish and Christian Perspectives Series* 10), Brill, Leiden-Boston 2006.

[15] Ld. MORGENSTERN, M., *Die große Genesis-Dichtung. Juden und Christen im Gespräch über das erste Buch der Bibel im Midrash Genesis Rabba*, Brill, Schöningh 2022.

rabbinikus interpretációs törekvésekre. Az ókeresztény szerzők többször is hivatkoznak a zsidóság értelmezésére, valamint a rabbinikus szerzők meglátásaira, ugyanakkor a judaizmus irodalmában nem találhatóak ilyen explicit hivatkozások. Ennek fényében a disszertáció a zsidóság értelmezésére gyakorolt keresztény hatások bizonyítását tűzi ki célul, azzal a hipotézissel élve, hogy a rabbinikus bibliaértelmezés és irodalom előfeltételezte az egyházatyák hermeneutikáját, amelyre a zsidó tanítók sok esetben (implicit módon) reagáltak.

A két exegetikai hagyomány közötti intertextualitást igyekszem tehát feltárni egy-egy adott bibliai szöveg tekintetében. Az első fejezet a *Teremtés könyvé*nek 3. fejezete alapján a bűnbeesés és a bűn következményeinek értelmezését tekinti át, amint az – az ókori fordítások által meghatározott interpretációs lehetőségeket követve – a recepciótörténetben kibontakozott: a rabbinikus judaizmus tekintetében elsősorban a *teshuvah*ra vonatkozóan (amely a megtérés és a lelki megújulás folyamatára utal), ami pedig a patrisztikus szerzőknél az áteredő bűn teológiai koncepciójában kristályosodott ki. A második fejezet *Izajás könyvé*nek 52-53. fejezetét, vagyis a szenvedő Szolga negyedik énekét elemzi az exegetikai kölcsönhatás fényében, arra a kérdésre keresve a választ, hogy a szenvedő és engesztelő Messiás alakja megjelent-e, illetve miként bontakozott ki a bibliai szöveg alapján a judaizmusban, arra való tekintettel, hogy a kereszténység egyértelműen Jézus Krisztus áldozatában látta megvalósulni a próféciát. Mindkét fejezet a biblikus meglátások és a szöveg kontextusának bemutatásával kezdi az elemzést, amit a fordítások (LXX, Aquila, Symmachus, Theodotion, targumok) bemutatása és analízise követ. Ezután az exegetikai interakció kérdését vizsgálom meg: az első fejezetben Vak Didümosz, Aranyszájú Szent János, valamint a *Genezis Rabba* midrásgyűjtemény összevetésével, valamint a *felix culpa* teológiai értékelésével a rabbinikus és patrisztikus hagyománytörténet és antropológia fényében; a második fejezetben pedig az *Izajás-targum* és a midrások tekintetében a szenvedő Messiás eszméjét vizsgálom meg, összevetve azt az újszövetségi, s a patrisztikus szerzők krisztológiai értelmezésével. Mindkét fejezetet Szent Jeromos szövegmagyarázata zárja, az első esetben a *Héber kérdések a Teremtés könyvéhez* c. írását elemezve, a második részben pedig az *Izajás könyvéhez írt szövegmagyarázatát* vizsgálva, különösen is megvilágítva a *Veritas Hebraica* jeromosi gondolatát, valamint annak filológiai és teológiai újraértékelését nyújtva, hiszen a *vir trilinguis* nem csak a héber, görög és latin fordításokkal, hanem a rabbinikus és ókeresztény hagyományokkal is számot vet magyarázatában, ezzel pedig új szintézist alkot a keresztény exegézisben. A rabbinikus-patrisztikus exegetikai interakció kutatása eddig elkerülte a jeromosi életmű feldolgozását, így különösen is igyekszem a kölcsönhatás lehetőségét, s annak teológiai

határait bemutatni a *vir trilinguis* munkásságának fényében. Végezetül a függelék tartalmazza az elemzett bibliai fejezetek, illetve versek szövegváltozatait (BHS, LXX, *recentiores* [azaz Aquila, Symmachus és Theodotion], *Vetus Latina, Vulgata*, targum), lehetőséget nyújtva a variánsok összevetésére, valamint *Jalkut Simoni* középkori antológiáját, amely a bibliai versek szerint rendszerezi a legkülönbözőbb rabbinikus forrásokból származó értelmezéseket, s amelynek modern nyelvre történő átültetése és feldolgozása az utóbbi években kezdődött meg.[16]

Ahogyan a nagyböjti *Kyrie* („Ádám Atyánk vétkét, te mostad le szennyét // Mit a bűn hajdan elveszte, szent Fiad nékünk megnyerte”)[17], valamint a húsvéti *Exsultet* („Qui pro nobis aeterno Patri Adae debitum solvit et veteris piaculi cautionem pio cruore detersit. […] O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est! O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!”)[18] összeköti Ádám vétkét és Krisztus kereszthalálával, s feltámadásával végbement megváltó áldozatát, úgy igyekszem ennek a központi krisztológiai olvasatnak mélyebb megértésére az ókori értelmezéstörténet áttekintésével. A vizsgált fejezetek valóban az Írás legvitatottabb és legkontroverzálisabb részéhez tartoznak, így különösen is gyümölcsözőnek ígérkezik a rabbinikus és patrisztikus recepciótörténet vizsgálata, s annak megvilágítása, hogy a *Héber Biblia* és annak hagyománya miként jelenhetett meg a patrisztikus szerzőknél, s az ókeresztény szerzők krisztológiai olvasata miként hat(hat)ott a zsidóság teológiai és exegetikai rendszerére, s miként „válaszolhatott” a keresztény értelmezésre a teológiai eszmék tudatos reflexiójával („pre-emptív” interpretáció keretében), hiszen – a dolgozat fő tézise szerint – a judaizmus is együtt fejlődött és változott teológiailag a kialakulóban lévő kereszténységgel.

[16] Ld. BÖRNER-KLEIN, D. (Hrsg.), *Jalkut Schimoni zu Genesis I.* (übersetzt von Beat Zuber), De Gruyter, Berlin-Boston 2024.; BÖRNER-KLEIN, D. (Hrsg.), *Jalkut Schimoni zu Jesaja* (übersetzt von Beat Zuber), De Gruyter, Berlin-Boston 2024.
[17] GH 531; ld. *Graduale Hungaricum*, Premontrei Rend, Gödöllő 2007, 481.
[18] Ld. HARMAT, A. – WERNER, A. (szerk.), *Cantus Cantorum. Szertartáskönyv*, Szent István Társulat, Budapest 1958, 210.

1. A BŰNBEESÉS (TER 3) ÉRTELMEZÉSTÖRTÉNETE

Ahogy Louis Ginzberg, a zsidó és a keresztény exegézis kapcsolatának egyik legjelentősebb kutatója megállapította: „az egyházatyák gazdag irodalma megőrzött sok olyan zsidó történetet, amelyet hiába keresnénk a zsidóság könyveiben”.[19] Valóban, a zsidóság és a kereszténység jelentős közös örökségen osztozik, és az elmúlt évszázadban különböző módszertanok fejlődtek és kristályosodtak ki, hogy megragadják a zsidó (rabbinikus) és keresztény (patrisztikus) értelmezők közötti bonyolult dinamikát az ókorban – amely mindkét vallás számára meghatározó, formatív időszak volt –, a keresztények és zsidók közötti (valós vagy irodalmi) kapcsolatok és kölcsönhatások valószínűségének és lehetőségének kérdéseit feltérképezve. A *Héber Bibliá*ra és az *Ószövetség*re mint közös értelmezési keretre összpontosítva a közelmúltban megjelent tanulmányok a rabbinikus és ókeresztény értelmezők közötti lehetséges kölcsönhatásokat vizsgálták a késő ókorban, mint például a *The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity* (2009)[20] és a *The Book of Genesis in Late Antiquity Encounters between Jewish and Christian Exegesis* (2013)[21] című kötetek. A kutatás a rabbinikus és keresztény hagyományok közötti lehetséges kölcsönhatások eseteit igyekszik azonosítani és elemezni a Szentírás értelmezésében, több kulcsfontosságú kérdés megválaszolására törekedve: Milyen mértékben hatottak egymásra a rabbinikus és az ókeresztény exegetikai elképzelések a zsidóság és a kereszténység formatív időszakában? Hogyan világítanak rá ezek a kölcsönhatások a rabbinikus és keresztény exegetikai írások és módszertanok ókori fejlődésére? Feltételezhető-e a Szentírással, s annak értelmezésével kapcsolatos „találkozás” (*exegetical encounter*), és milyen következményekkel jár ez a rabbinikus judaizmus és a kereszténység „elválására” (*parting of the ways*) vagy a közöttük megfigyelhető lehetséges kölcsönhatásokra ebben az időszakban?

Valóban érdemesnek tűnik kiemelni a két exegetikai hagyomány közötti intertextualitást, s azt a módszertani megközelítést, hogy az átfogó kölcsönhatások megértésének érdekében az egyiket a másik kontextusában célszerű olvasni. Ahogy Günter Stemberger megjegyezte, „a rabbinikus exegézis lehetséges reakciói még további feltárásra szorulnak, de az már most teljesen világos, hogy elsősorban a kereszténység volt az, amelyik tanult és reagált a

[19] „(…) in the rich literature of the Church Fathers many a Jewish legend lies embalmed which one would seek in vain in Jewish books.” (saját ford.); GINZBERG, L., *The Legends of the Jews I. Bible Times and Characters from the Creation to Jacob*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1909, 4.

[20] Ld. GRYPEOU, E. – SPURLING, H. (eds), *The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity* (*Jewish and Christian Perspectives Series* 18.), Brill, Leiden-Boston 2009.

[21] Ld. GRYPEOU, E. – SPURLING, H. (eds), *The Book of Genesis in Late Antiquity. Encounters between Jewish and Christian Exegesis* (*Jewish and Christian Perspectives Series* 24.), Brill, Leiden-Boston 2013.

zsidóságra”.[22] Az ókeresztény polémiára és teológiai kihívásokra adott lehetséges rabbinikus reakciók kutatását azonban még nem vizsgálták olyan széles körben, mint azt a keresztény szerzőkre és írásokra összpontosító tanulmányok megtették. A késő antikvitás irodalmában a keresztény szerzők gyakran említenek zsidó személyeket és szokásokat írásaikban, feltételezett találkozásokról és vitákról számolnak be, és a zsidó közösségekkel való valódi elköteleződésre utalnak. Sőt, egyes keresztény írók egész értekezéseket szentelnek az általuk „judaizmusnak” nevezett zsidósággal folytatott teológiai vitáknak (mint azt az úgynevezett *adversus Iudaeos-irodalom* mutatja). A kutatók továbbá különös figyelmet szentelnek az olyan egyházatyáknak, mint Jusztinosz, Órigenész és Jeromos, akik vagy párbeszédet folytattak zsidó kortársakkal és hagyományokkal, vagy kifejezetten elismerték és beszámoltak az ilyen interakciókról. Ami a kutatás tárgyát képező „exegetikai találkozás” meghatározását illeti, az a rabbinikus és keresztény értelmezések olyan találkozására utal tehát, amelyet egy bizonyos exegetikai hagyomány reprezentál, s amely az ókeresztény vagy rabbinikus szerzők írásaiból származó hagyománynak ismeretét, vagy egy arra adott választ, illetve reakciót sejtet,[23] ami természetszerűen felveti a különböző földrajzi helyekről és időszakokból származó hagyományok összehasonlításának kérdését (különösen a rabbinikus anyagok datálásának nehézségei miatt).

Jelen kutatás szempontjából kiemelkedő fontossággal és értékkel bírnak Maren Niehoff meglátásai,[24] különös tekintettel arra, ahogyan a *Genezis Rabba* midrásgyűjtemény megértéséhez Órigenész *Genezis-kommentár*ját használja fel. Mindkét szöveg – részben vagy egészében – a késő ókori Palesztina kulturális közegében, Caesarea vidékén keletkezhetett, így kiváló lehetőséget nyújt az összehasonlításra. Niehoff új meglátásai arra vonatkoznak, hogy a rabbinikus szerzők és az Alexandriai nemcsak tudtak egymás értelmezéséről, de írásaikban reagáltak is egymásra. Nicholas de Lange már rámutatott, hogy Órigenész ismerte és műveiben felhasználta a zsidó exegetikai hagyományokat,[25] viszont a fordított kérdést, nevezetesen, hogy a rabbik értelmezésére hatott-e Órigenész, nem vizsgálta. A történeti kapcsolatok tekintetében ugyanakkor megállapítható, hogy Órigenész nemcsak ismerte a midrásgyűjteményben

[22] „(…) possible reactions of rabbinic exegesis still need further exploration, but it is already very clear that it was mainly the Christian side which learned from and reacted to the Jewish one.” (saját ford.); STEMBERGER, G., *Exegetical Contacts between Christians and Jews in the Roman Empire*, in SÆBØ, M. (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation I.*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, 575.
[23] Vö. GRYPEOU, E. – SPURLING, H. (eds), *The Book of Genesis in Late Antiquity*, 26.
[24] Vö. NIEHOFF, M., *Origen’s Commentary on Genesis as a Key to Genesis Rabbah*, in GRIBETZ, S. K. – GROSSBERG, D. M. – HIMMELFARB, M. – SCHÄFER, P. (eds), *Genesis Rabbah in Text and Context*, Mohr Siebeck, Tübingen 2016, 129-153.
[25] Vö. LANGE, N. R. M. DE, *Origen and the Jews: Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine*, Cambridge University Press, Cambridge 1975, 103-122.

megőrzött exegetikai hagyományokat, polémiákat, hanem a *Genezis Rabba* bizonyos szempontból Órigenész értelmezéseivel párbeszédben fejlődött, így a *Genezis-kommentár* segíthet megvilágítani a rabbinikus exegézis fejlődését és hellenista hátterét. Niehoff két példával (a fát „mint keresztet" hordozó Izsák [Ter 22; *GenR.* 56,3] és az áldás Jákob általi megszerzésének [Ter 27; *GenR.* 65-67] értelmezésén keresztül) világítja meg, hogy a *Genezis Rabbá*ban megjelenő rabbinikus szerzők tisztában voltak az órigenészi értelmezésekkel, s – bár explicit módon nem hivatkoznak rá – az Alexandriai kritikájára adott reakciók is megfigyelhetőek értelmezéseikben, jelentősen hatva és változást előidézve a zsidó álláspontban; így Órigenész valóban értelmezési kulcsként jelenik meg a rabbik és közvetlen keresztény környezetük közötti kölcsönhatások megértéséhez. E meglátások szolgáltatják az alapot jelen kutatáshoz, mely a Ter 3 alapján vizsgálja a lehetséges exegetikai interakciókat.

A *Teremtés könyve,* a Ter 1-3 értelmezései, s különösen a bűnbeesés története kiemelkedik a bibliai exegézis történetében, s annak mindmáig ható, maradandó aktualitásával, ahogy részletesen bemutatja Ádám és Éva (ős)bűnének következményeit. Ezekben a versekben az emberi lét alapvető aspektusairól (anyagi, azaz testi lét, szexualitás, nemiség, munka és halandóság), a gonosz eredetének problémájáról, a kísértésről és az isteni rendelkezések elfogadásáról szóló meghatározó reflexiók rejlenek. Ezek a témák központi helyet foglalnak el mind a zsidó, mind a keresztény antropológiában,[26] azonban a közös hagyományok ellenére jelentős eltérések figyelhetőek meg az értelmezésekben. Következésképpen rendkívül ígéretesnek tűnik annak összehasonlító vizsgálata, hogy miként értelmezik ezeket a verseket a rabbinikus judaizmusban és az egyházatyák írásaiban, különös tekintettel a recepciótörténetben megfigyelhető kölcsönhatásokra.

Carol Meyers elemzése szerint[27] a Ter 3,14-19 eredeti szándékát a Kr. e. II. századtól kezdve eltorzították, kezdetben a zsidó, majd a keresztény értelmezők, akik – ahogy Meyers állítja – az Ádám és Éva elbeszélésnek egyetemes jelentőséget akartak kölcsönözni, és figyelmen kívül hagyták a versek kontextuális és történelmi jelentését saját társadalmi és teológiai céljaik érdekében. A bibliakutatók évszázadok óta folytatnak diskurzust arról, hogy a Paradicsomban történt bukás, az egész emberiségre kiható bűnbeesés fogalma kifejezetten megfogalmazódik-

[26] A Pápai Biblikus Bizottság a *Mi az ember? – A bibliai antropológia körképe* (2019) című dokumentumban javasolja annak tanulmányozását, hogy mit tanít a Szentírás az ember természetéről a teremtés és az Éden-kertjéből való kiűzetés ősi története alapján. Ld. PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG, *Mi az ember? Zsolt 8,5. A bibliai antropológia körképe* (*Római dokumentumok* 55., szerk. NÉMETH, L. I.), Szent István Társulat, Budapest 2021.

[27] Vö. MEYERS, C. L., *Discovering Eve. Ancient Israelite Women in Context*, Oxford University Press, Oxford 1991.; MEYERS, C. L., *Gender Roles and Genesis 3:16 Revisited*, in BRENNER, A. (ed.), *Feminist Companion to Genesis*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, 118-141.

e a Szentírásban, s azt sugallják, hogy a Második Templom korának irodalmában fellelhető elemek alapozták meg Pálnak a gonosz, a bűn és a halál eredetéről szóló (a szöveg hellenista zsidó olvasatából származó) értelmezését.[28] James Kugel a *The Bible As It Was* című munkájában amellett érvel, hogy a „bukás" fogalma a Ter 2,16-17 korai zsidó értelmezéséből származik, hogy feloldja a bibliai szövegen belüli látszólagos ellentmondást (azaz, hogy Ádám nem halt meg, miután evett a fáról), s a halált a halandósággal tette egyenértékűvé. Ezt követően azt a kérdést, hogy a halandóság Ádám összes leszármazottját érintette-e, úgy értelmezték, hogy vagy a halandóságot, vagy a bűnösséget örökletes tulajdonságnak tulajdonították. Kugel arra a következtetésre jut, hogy bár a bukott emberiség gondolata „előfordul a (feltehetően) Kr. u. I. századból származó zsidó szövegekben, a keresztények kezdték el védelmezni, míg a későbbi zsidóság többnyire elhagyta".[29] Valóban, a keresztény írók jelentős figyelmet szenteltek az áteredő bűn fogalmának (azaz Ádám bűne egyetemes jelentőségének) a recepciótörténet során, beleértve az isteni rendelkezések elfogadásának kérdését az Éden-elbeszélésben.[30]

A fenti meglátások alapján az első fejezet középpontjában az ókori keresztény írók és a rabbinikus szerzők *Teremtés könyvé*nek 3. fejezetével kapcsolatos írásaiban található lehetséges exegetikai találkozásai állnak. Az első rész a modern biblikus megközelítéseket, a szöveg kontextusának, hátterének elemzését és feltárását, valamint a szöveg irodalomkritikáját mutatja be. A második alfejezet célja, hogy felvázoljon néhány általános megjegyzést a recepciótörténettel kapcsolatban, megvizsgálva a *Septuagintá*t, bemutatva a szövegváltozatokat (amelyeket a *Függelék*ben részletezek, s amelyek a bibliai exegézis fejlődésének szakaszait tükrözik), Alexandriai Philón értelmezését, valamint a zsidó (rabbinikus) és a keresztény (patrisztikus) értelmezési keretek kérdéseit. Ez az általános áttekintés bevezetésként szolgál a következő, két részletesebb vizsgálathoz. A harmadik részben az „exegetikai találkozás" egy lehetséges konkrét példájára kívánok rávilágítani, miután közelebbről szemügyre vettem Vak Didümosz kommentárját, valamint Aranyszájú Szent János homíliáit, és a *Genezis Rabba* midrásgyűjteményt; a negyedik alfejezet pedig a *felix culpa* fogalmának teológiai jelentőségét és recepcióját vizsgálja a Második Templom korának zsidóságától, Szent Pálon, s az

[28] Vö. WILLIAMS, N. P., *Ideas of the Fall and Original Sin. A Historical and Critical Study*, Longmans-Green, London 1927.; BARR, J., *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, Fortress Press, Minneapolis 1993.; MAGONET, J., *The Themes of Genesis*, in MORRIS, P. – SAWYER, D. (eds), *A Walk in the Garden. Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1992, 39-46.

[29] „(…) it occurs in Jewish texts of (probably) the first century CE, it came to be championed by Christians, while later Jews by and large abandoned it." (saját ford.); KUGEL, J. L., *Traditions of the Bible. A Guide to the Bible As It Was At the Start of the Common Eras*, Harvard University Press, Cambridge-London 1998, 98. Ld. továbbá KUGEL, J. L., *The Bible as It Was*, Harvard University Press, Cambridge-London 1997.

[30] Vö. REULING, H., *After Eden. Church Fathers and Rabbis on Genesis 3:16-21*, 14-21.

egyházatyákon át Szent Ágostonig és a rabbinikus értelmezésekig. Végül az ötödik részben Szent Jeromos *Héber kérdések a Teremtés könyvéhez* című művén keresztül vizsgálom meg a *iuxta Hebraeos* változat és a jeromosi vállalkozás kérdését, kiemelve a *Teremtés könyvé*nek általam elemzett részével kapcsolatos meglátásait, valamint a *Veritas Hebraica* elv hátterét, melynek későbbi kibontakozását a következő fejezetben, az *Izajás könyvéhez írt magyarázat*ának fényében mutatom be. Ezekkel a meglátásokkal a zsidóság és kereszténység közötti hosszú és folyamatos kapcsolat elemeit kívánom feltárni, hozzájárulva a bibliai exegézis és a zsidó-keresztény kapcsolatok történetének jobb megértéséhez.

1.1. A TER 3 BIBLIKUS ÉRTELMEZÉSEI ÉS A SZÖVEG KONTEXTUSA

Az őstörténet a Szentírás egyik legismertebb és legszámottevőbb része közé tartozik; a világ, az ember és a népek eredetére keresi a választ. Amikor a kezdetet vizsgálja, akkor egy olyan világképet is nyújt, amelyben az embernek a világban elfoglalt helyét bemutatja; meghatározza Isten és a világ, Isten és az ember, az ember és a teremtett világ, az ember és ember, valamint a népek közötti kapcsolatot. Megmagyarázza továbbá az emberi lét legfontosabb elemeit, mint például a férfi és a nő közötti kapcsolatot, a házasságot, a munkát, a szenvedést és a halált, a bűnt és az ember eredendő meghasonlottságát. Izrael mindezt pedig az Istenbe vetett hit fényében mutatja be, aki a Teremtő és Megváltó. A bibliai őstörténetnek különös jelentősége van, hiszen Izrael és az Egyház évszázados üdvtörténeti tapasztalata tükröződik benne Istennel.

Ugyanakkor a rossz létezésének alapvető és mindig aktuális problematikájához kapcsolódó részterületként a kísértés, a bűnre való csábítás kérdése is megjelenik; a Szentírásban már a teremtéstörténet elbeszélését követő rész számot vet a kísértővel és a bűnre való csábítással, az ókori gondolkodás számára ugyanis a rosszra vivő csábítás, a démonok műve valós és veszélyes tapasztalat volt, mely ellen harcolni kellett, ehhez pedig szükséges volt ismerni az okát, eredetét, működését és fajtáit. A kísértés tipikusan zsidó-keresztény fogalom; „a görögségben, majd később a római gondolkodásban a szó szoros értelmében vett kísértésről nem beszélhetünk, mivel a bűn fogalma – ahogy azt a zsidóság és a kereszténység értelmezi – mint szembefordulás Isten akaratával, idegen tőlük. Abban az értelemben viszont mint »rosszra csábítás« (bármit is jelentsen a »rossz«), nagyon is jelen van”.[31] Mindez pedig a korai keresztény szerzők vizsgálatának esetében különösen is fontossá válik, hiszen munkáikban a zsidó és a pogány filozófiai hagyománnyal is számot vetnek.[32]

E témakörben két alapvető fontosságú Szentírás-hely interpretációja adódik: Ádám bukása és Krisztus megkísértése, mely az 1Jn 2,16-ban szereplő három vággyal történő alapvető kísértést állítják elénk, ami „a test kívánsága, a szem kívánsága és az élet kevélysége, [mely] nem az Atyától van, hanem a világból”. Ezek közül a biblikus helyek közül jelen munkában az első, vagyis a paradicsomi kísértés és az ember bűnbeesésének értelmezéstörténetét igyekszem bemutatni, mely arra keresi a választ, hogy az Isten által teremtett ember hogyan kerülhetett a halál, a fájdalom, a fáradság és a bűn fogságába, s ennek megokolásával kapcsolatban az emberi

[31] PESTHY, M., *A csábítás teológiája. A kísértés fogalmának története az ókorban*, Kairosz Kiadó, Budapest 2005, 11.
[32] Erről ld. FENYVES, K., *A bűnbeesés következménye a patrisztikus hagyományban*, in MARTOS, L. B. – KOCSIS, I. (szerk.), *Kísértés a Bibliában. A Biblikus Kutatócsoport konferenciakötete*, Szent István Társulat, Budapest 2023, 118-129.

döntésre, válaszra, valamint annak következményére helyezi a hangsúlyt. Westermann megjegyzi, hogy a bibliai kísértés-jelenet (Ter 3,1-5) ezen kulcsfontosságú helyen azt jelzi, hogy a drámai fordulathoz, a vétek megtörténtéhez szükség volt a kísértésre, a kísértő közreműködésére, ami annyit jelent, hogy bűn nincs kísértés nélkül.[33] Mint az a következő elemzésből látható válik, a különböző szerzők különböző korokban és helyeken próbálták magyarázni és értelmezni a szereplők indítékait, a bűn mibenlétét, s a büntetés jelentőségét.[34]

1.1.1. IRODALOMKRITIKAI MEGFONTOLÁSOK

A bűnbeesésről szóló, s a következőkben elemzett szakasz (Ter 3) az úgynevezett nem-P (nem papi) teremtés-elbeszélés (Ter 2,4-3,24) része, és tágabb értelemben az őstörténet irodalmi egységében található, ami a *Teremtés könyvé*nek első tizenegy fejezetét jelöli. Régóta ismert tény és diakronikus megfigyelés, hogy a *Teremtés könyvé*nek első lapjain két különböző teremtés-elbeszélés található, mélységesen eltérő célokkal, teológiai koncepcióval és fogalmi felépítéssel: a papi elbeszélés a hatnapos teremtés-elbeszéléssel (Ter 1,1-2,3), a nem-papi történet (amelyet korábban *Jahvistá*nak neveztek) pedig az Éden-kert történetével kezdődik.[35] A következőkben a datálás kérdésére, a Ter 2-3 nem bibliai előzményeire, a szöveg elemzésére (motívumokra, héber szójátékokra) összpontosítok, végül pedig bemutatom a legfontosabb témákat és értelmezési kérdéseket, amelyek kifejtése a következő fejezetek témája. E fejezet értekezése a szövegelemzés alapját kívánja megteremteni, s megtalálni az elbeszélés azon nehézségeit, kétértelműségeit, értelmezési kontextusát, amelyekre a zsidó és keresztény értelmezők építhették exegézisüket.

A *Teremtés könyve* első három fejezetének kritikai tanulmányozása a 18. században kezdődött; a kiindulópontot az isteni nevek használatának különbsége jelentette: egyrészt az אֱלֹהִים, másrészt az יְהוָה אֱלֹהִים. A feltételezett *Elohista* és *Jahvista* beszámoló gyökeres változáson ment keresztül Julius Wellhausennel, aki meghatározott formát adott az új elméleteknek: a teremtésről szóló ún. papi beszámolót találunk a Ter 1-ben (amelyet korábban

---

[33] Vö. WESTERMANN, C., *Genesis. Biblischer Kommentar Altes Testament I/1*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1974, 322-339.

[34] Pesthy Monika a kísértés fogalmának ókori értelmezéstörténetével foglalkozó monográfiájában kiemeli, hogy a kutatás alapvetően a fontosabb biblikus helyek értelmezésére korlátozódott. „E munkák nagyon nagy többségének célja a perikópa teológiai értelmezése, de több olyan is van, mely az értelmezéstörténettel foglalkozik. Ter 3 speciális esetet képet: a *Teremtés könyvé*hez írott összes kommentár természetesen részletesen tárgyalja, de mivel a nyugati teológiában a hangsúly Ádám bűnén, nem pedig a kígyó cselekedetén van, ezért éppen a kísértéssel nem sokat foglalkoznak." PESTHY, M., *A csábítás teológiája*, 13. Ezen szakasz értelmezéséről bővebben ld. *ibid*. 16-21.

[35] Vö. CARR, D. M., *Genesis 1-11* (*International Exegetical Commentary on the Old Testament*), Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2021, 11-39.

Elohistaként jelöltek), ami későbbinek tekinthető, mint a Ter 2-3 („J" [*Jahvista*], ami Izrael királyságának idejére nyúlik vissza). A dokumentum-hipotézis (JEDP) nyomán a hetvenes években mélyreható változás következett be a *Pentateuchus* interpretációjában: kutatók, mint például Rolf Rendtorff, egy fogság utáni *Jahvista* forrásról, illetve egy szerző helyett egy iskoláról vagy redaktorról kezdtek beszélni. A dokumentum-hipotézis után megjelent a kiegészítő-elmélet (*Ergänzungshypothese*), amely szerint az őstörténet vezérfonala a papi beszámoló, és a nem-P (korábban „J") szövegek csupán kiegészítések ehhez; mint ilyen, a Ter 2-3 a Ter 1,26-28 kidolgozása. E szövegek újraértékelése teljes paradigmaváltást eredményezett a teremtéstörténet(ek) értelmezésében.[36] A legújabb tanulmányok (Wenham, Blenkinsopp, Ska, Krüger) a nem-P szövegeket a fogság utáni korszakra datálják, és a Ter 2-3 poszt-papi, kiegészítő jellege mellett érvelnek, mintegy a papi őstörténet kibővítéseiként. Két fő érvet hoznak fel bizonyítékként: (1) a bölcsességi irodalomból ismert elemek használatát; és (2) a történetre vonatkozó korai utalások hiányát. A földből való teremtés, az élet fája, az Éden-kert mind olyan bölcsességi irodalomból ismert témák, amelyek csak a fogság utáni szövegekben jelentek meg.[37] Jean Louis Ska szerint a fogság utáni politikai helyzet miatt két különböző teremtéstörténet keletkezett ugyanabban az időszakban, és ezeket egymás mellé helyezték: a babiloni száműzetésből visszatérő papi elit a mezopotámiai eredetű mítoszok mintájára hozott magával egy teremtéstörténetet, a föld népe (עַם הָאָרֶץ) azonban megalkotta saját teremtéstörténetét, amely az előbbivel ellentétben teljes mértékben a helyi mentalitást tükrözi: nem a naptár és az ünnepek dominálnak, hanem a virágzó Éden-kert a teremtés csúcspontja. Ebben az esetben a két teremtéstörténet két felfogást, két külön világnézetet képvisel: az első a papság, a második a szárazsággal küzdő földművelő népesség világát.[38] Egyes kutatók azonban, mint például David M. Carr, úgy vélik, hogy a nyelvi jellegzetességek és más indikátorok (amelyek szerint a P szerző(k)nek a Ter 2-3 az irodalmi előzményei között

[36] Vö. SKA, J.-L., *Genesis 2-3: Some Fundamental Questions*, in RIEDWEG, CH. – SCHMID, K. (eds), *Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Genesis 2-3) and Its Reception History* (*Forschungen Zum Alten Testament 2. Reihe, vol. 34*), Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 1-4.; BÜHRER, W., *The Relative Dating of the Eden Narrative Gen 2-3*, in *Vetus Testamentum* 65 (2015), 365-376.; GIUNTOLI, F., *Genesi 1,1-11,26. Introduzione, traduzione e commento*, Edizioni San Paolo, Milano 2013, 29-45.

[37] A földből való teremtés témájához ld. Jób 10,9; 34,15; Préd 3,20; az élet fája a Péld 3,18; 11,30; 13,12; 15,4; az Éden-kertre való utalás Deutero-Izajás könyvében (Iz 51,3) és Ezekielnél (Ez 28,13; 31,9; 36,35). Egyértelmű utalások csak a deuterokanonikus könyvekben vannak, például a *Sirák fia könyvé*ben (17,1, 25,24) és a *Bölcsesség könyvé*ben (2,23-24).

[38] Vö. SKA, J.-L., *Il cantiere del Pentateuco 1.* (*Problemi di composizione e di interpretazione*), EDB, Bologna 2013, 59-63.

volt) azt sugallják, hogy ezt a nem-papi őstörténetet a késői újasszír korba, ennek megfelelően egy papi kontextus előtti (pre-P) időszakra szükséges datálni.[39]

A nem bibliai előzmények tekintetében az ókori Közel-Kelet irodalmi világa és különösen a mezopotámiai kozmogóniai hagyomány állhatott a háttérben. Ilyenek az antropogóniai elemek a sumér-akkád hagyományban, amelyek az ember létrehozását az agyag és egy isten vérének keverékeként ábrázolják a földművelési munkák elvégzéséhez (*Enuma Elish eposz*), továbbá az emberek halandó sorsának kérdése, ami megjelenik a *Gilgames* és *Adapa eposzok*ban, vagy az *Inanna származásá*ban (ahol gyakori motívumként jelenik meg a fiatallá tevő táplálék vagy növény és egy kígyó, ami szerepet játszik annak felajánlásában vagy ellopásában). További előzményként jelennek meg a korábbi hagyománytörténeti elemek, mint például a kert és a fák, amelyek az ókori Közel-Keleten rendkívüli jelentőséggel bírtak, különös tekintettel az Egyiptomban és a *Példabeszéd könyvé*ben ábrázolt „életfa" viszonylag archaikus jellegére.[40] Ezek az elemek fontos kontextust, de egyben kontrasztot is képeznek a Ter 2-3 ábrázolásához képest: a *Teremtés könyvé*ben ugyanis a halhatatlanság elvesztéséről és nem megszerzéséről van szó, és az elbeszélés középpontjában nem az élet fája, hanem a jó és a rossz tudásának fája áll.[41]

A vizsgált fejezet és annak tágabb irodalmi egysége (Ter 2,4-3,24) úgy is értelmezhető, mint az emberi élet természetének több hatású reflexiója: a fejezet központi témája az ember, nemcsak ideális, hanem jelenlegi, reális természetében is, amely állapotában a gonosz is jelen van és tevékenykedik. A hit fényében a bibliai szerző mélyebb összefüggéseket keres a jelen állapotával, amelyhez Izrael megélt üdvtörténete ad alapot. Az elemzés kiindulópontja, hogy az ideális körülmények között ábrázolt kert az üdvösség állapotában élő ember képe, és a szerző az emberi állapot kezdeteit vallási és egzisztenciális szempontból közelíti meg (tehát nem tudományos vagy történelmi leírás a célja).[42] Ez a viszonylag összetartozó történet „az ég és a

---

[39] Vö. CARR, D. M., *Genesis 1-11*, 27-35.; CARR, D. M., *The Formation of Genesis 1-11. Biblical and Other Precursors*, Oxford University Press, Oxford 2020, 229-232.

[40] Vö. CARR, D. M., *Genesis 1-11*, 95-99.; GIUNTOLI, F., *Genesi 1,1-11,26*, 99-100.

[41] A *Teremtés könyvé*nek elemzett részének összefoglaló, biblikus értelmezéséről ld. RÓZSA, H., *A Genesis könyve I.*, Szent István Társulat, Budapest 2011, 111-167. Rózsa Huba professzor úr monográfiái mindvégig azt az álláspontot képviselték, hogy a második, „Jahvista" forrásnak tulajdonított teremtéstörténet (Ter 2-3) a korábbi, fogság előtti, míg az első teremtéstörténet (Ter 1) a későbbi, fogság utáni. A bibliai teremtéstörténetek felülvizsgálatáról értekezik BODOR, A., *Bibliai teremtésteológia újratöltve. Ter 1-2 értelmezése napjaink bibliatudományának fényében*, in PUSKÁS, A. – GÁRDONYI, M. (szerk.), *Minden dolgok kezdete és végső célja* (*Varia Theologica* 12), Szent István Társulat, Budapest 2021, 27-54.

[42] „A Biblia viszont elsősorban Istennek az emberekkel közös történetének *elbeszélése*, a szövetség története a világ eredetétől fogva a végső idő teljességéig. A Szentírást nem tarthatjuk (Istenről és emberről szóló) dogmatikai kijelentések tárházának, hanem inkább a történelemben végbevitt kinyilatkoztatásról szóló tanúságtételnek. Kifejezéskészlete elsősorban a *szimbólumok* világához tartozik, és nem annyira pusztán a fogalmakéhoz; éppen ezért engedi és igényli is az értelmezés szünet nélküli megújítására irányuló törekvést, amely mindig hűséges és

föld תּוֹלְדֹת-ja”[43] felirattal kezdődik (ez segít összekapcsolni az előzőt az utána következőkkel[44]), és az Éden-kertről, az ember teremtéséről (2,4-25), valamint a bűnbeesés következményeként bekövetkező kiűzetésről (3,1-24) szóló elbeszélést mutatja be. Az egész elbeszélés egy hét részből álló koncentrikus, palisztrofikus mintázatba (*kiazmus*) szerveződik, amelynek középpontjában a bűnbeesés áll, majd a teremtés rendje teljes fordulatot vesz (amelyben a jelenetek szekvenciája segít a gondolatmenet magyarázatában):

A) 1. jelenet (Ter 2,5-17): Isten a *passzív* emberrel szemben;

B) 2. jelenet (Ter 2,18-25): Isten-ember (férfi)-asszony-állat *viszony*;

C) 3. jelenet (Ter 3,1-5): a kígyó által kezdeményezett *párbeszéd* az asszonnyal;

D) 4. jelenet (Ter 3,6-8): az asszony, a férfi eszik a tiltott fáról és bölcsességre tesz szert;

C') 5. jelenet (Ter 3,9-13): Isten *párbeszéde* az asszonnyal és Ádámmal;

B') 6. jelenet (Ter 3,14-21): Isten-állat-asszony-ember (férfi) *viszony*;

A') 7. jelenet (Ter 3,22-24): Isten a *passzív* emberrel szemben.[45]

1.1.2. AZ ELBESZÉLÉS ANALÍZISE

A Ter 3 elbeszélése a kísértéssel kezdődik, amikor a kígyó és az asszony párbeszédet folytat Isten parancsáról (Ter 2,16-17: „a kert minden fájáról ehetsz, de a jó és rossz tudás fájáról ne egyél, mert amely napon eszel róla, meghalsz”); ugyanakkor ez a két szereplő, az asszony és a kígyó nem lehetett jelen, hogy hallja Isten rendelkezését, mivel még nem teremtette meg őket. A kígyót (נָחָשׁ) az ókori Közel-Keleten különleges teremtménynek tekintették, és az ókori népek vallási világában[46] gyakran társították a mitikus lények és istenek szférájához. Kánaánban a

---

mindig új (…) Mivel előképe annak, ami majd bekövetkezik, a Ter 2-3. sajátos irodalmi elbeszélése különféle tematikus motívumokat vezet be. Ezek együttesen mutatják meg az emberi lény teológiai alakját Isten terve szerint, illetve felvázolják történetének értelmét és lényegét. PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG, *Mi az ember?*, 18-19.

[43] A *toledot* nemzedékeket jelent (különösen a genealógiákban), azaz az emberről és leszármazottairól szóló beszámolót (Ter 2,4-ben: ég és föld *teremtéséről*, azaz az égről és a földről, s arról, ami belőlük származik). Vö. GENESIUS, W. – ROBINSON, E. (trans.) – BROWN, F. (ed.), *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament: with an appendix containing the Biblical Aramaic*, Clarendon Press, Oxford 1952, 410. Továbbá ld. WOUDSTRA, M. H., *The Toledot of the Book of Genesis and Their Redemptive-Historical Significance*, in *Calvin Theological Journal* (1970), 184-189.

[44] Vö. CARR, D. M., *Genesis 1-11*, 92-94.

[45] Vö. WENHAM, G. J., *Genesis 1-15* (*Word Biblical Commentary* 1.), Thomas Nelson Publishers, Columbia 1987, 49-55.; CARR, D. M., *Genesis 1-11*, 99-101.

[46] A kígyót a halhatatlansággal vagy a megfiatalodással hozták összefüggésbe, mivel képes levedleni a bőrét. A fent említett *Gilgames*- és *Adapa-epos*zok a kígyót a megfiatalodás növényének vagy a halhatatlanság táplálékának elvesztése okaként ábrázolják.

pogány őslakosok körében a kígyó a termékenység szimbóluma volt, az élet és az üdvösség állata. A kánaániták termékenységi kultusza kísértés volt az izraeliták számára, az igaz Istentől való elidegenedésük oka, s így emlékeztetett az üdvösség elvesztését okozó kísértésre. Mindazonáltal a bibliai szerző a kísértő tevékenységét és nem a természetét hangsúlyozza, így a Sátánnal való eredeti azonosítás anakronisztikusnak tűnik. A szöveg azt állítja, hogy a kígyó עָרוּם, azaz okosabb (ravaszabb) volt az összes állatnál (Ter 3,1), így a kígyót a bölcsességgel hozza összefüggésbe.[47] Érdekes módon, mivel a עָרוֹם („mezítelen") a mássalhangzóírásban grafikailag azonos, azaz homonim az előző („ravaszabb") szóval, úgy is olvasható, hogy „a kígyó mezítelenebb volt", ami ebben az esetben összefüggésben áll az előző verssel, miszerint az ember és az asszony „mezítelenek voltak", és nem szégyenkeztek egymás előtt (Ter 2,25).[48] Továbbá, amíg az elbeszélő a különleges isteni nevet (יְהוָה אֱלֹהִים) használja, a kígyó és a hatása alatt álló asszony általános beszédet folytat „Istenről" (אֱלֹהִים), ami a Teremtőtől való eltávolodás első jelei lehetnek.

A kígyó beszéde Isten korábbi engedélyét („a kert minden fájáról szabadon ehetsz", Ter 2,16b) egy felkiáltással (אַף כִּי) fordítja meg, amely implicit kérdésként értelmezhető: „Valóban mondta Isten", hogy (a) a kertben egyetlen fáról sem ehetsz (ez teljesen ellentmond Isten beszédének); vagy (b) nem ehetsz a kertben lévő valamennyi fáról? (ami alapvetően megfelel Isten beszédével). Az asszony válasza átfogalmazza Isten engedélyét, és finom módon eltér attól: eliminálja az „összes" szót Isten engedélyéből („a kert minden fájáról ehetsz", Ter 2,16), Isten szaváról (אָמַר) beszél, nem pedig parancsáról (צִוָּה; Ter 2,16), a tiltott fát „a kert közepén lévő faként" jellemzi, és nem a tudás fájaként, végül pedig a parancsot többes számban parafrazálva (annak ellenére, hogy a 2,16-18-ban csak a férfira vonatkozott) hozzáteszi, hogy a fa megérintése is tilos volt.[49] A kígyó válasza a Ter 3,4-ben azzal kezdődik, hogy tagadja az Istentől idézett kifejezést (Ter 2,17b): „nem »biztosan meg fogsz halni« (אָכֹל תֹּאכֵל), hanem (...)",[50] és megkérdőjelezi Isten indítékait a tilalomra, inkább utálva az isteni státusz féltékeny birtoklási vágyára, mintsem az emberi jólét iránti aggodalmára: „megnyílik a szemetek [a

[47] E szónak (עָרוּם) mind a tíz előfordulása a *Példabeszédek* és *Jób könyvé*ben található. A *Példabeszédek*ben a bölcs magatartást pozitívan ábrázolva használja (Péld 12,16; 13,16; 14,8 stb.) – hasonlóan a LXX is úgy adja vissza, mint φρόνιμος a Ter 3,1-ben –, ezzel szemben *Jób könyvé*ben negatívan jelöli, mint a ravaszságot, amelynek csapdáját és tervét Isten meghiúsítja (Jób 5,12; 15,5). Vö. GIUNTOLI, F., *Genesi 1,1-11,26*, 99-100.

[48] „A szégyen nélküli mezítelenséget (Ter 2,25) ártatlanságként, sőt, a férfi és a nő közötti szeretet intimitásaként lehetne értelmezni, itt azonban a mezítelenség nem fizikai, hanem szellemi és erkölcsi sebezhetőségre utal, olyanfajta gyengeségre, ami az emberek számára is nyilvánvalóvá válik a bűnbeesés után". PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG, *Mi az ember?*, 299.

[49] Ezek az eltérések exegetikai szempontból jelentősnek tűnnek, hiszen az Isten visszautalásaiban megjelenő kijelentések (Ter 3,11; 3,17) megerősítik a Ter 2,17-ben szereplő eredeti tilalmat.

[50] A negatív partikula elhelyezése egy *infinitivus absolutus* (מוֹת) - ige (תְּמֻתוּן) szerkezet előtt – és nem közötte – idézetre utal.

bölcsesség elérésének kifejezése], és olyanok lesztek, mint az istenek (כֵּאלֹהִים)[51], ismerve (יֹדְעֵי) a jót és a rosszat (טוֹב וָרָע)". David M. Carr véleménye szerint a „jó és a rossz ismerete" a gyermeki szemérmetlen mezítelenség elvesztését és a felnőtté érést jelzi, a gyermekkorból az öntudatosságba való átmenetet, hiszen felnőttkori képesség az, hogyha meg tudja különböztetni, mi a jó vagy rossz az élet számára (vö. Iz 7,15: „meg tudja vetni a rosszat és a jót tudja választani"). Másrészt úgy tűnik, hogy ez a kísértés határozza meg minden bűn lényegét:[52] a jó és a rossz ismerete azt jelenti, hogy saját maga határozza meg, mi a jó és mi a rossz, és így az ember saját ítélőképessége alapján önmagát és (vélt) javát Isten elé helyezi, egyéni akaratát és vágyait választja Isten helyett.[53]

Az elbeszélés központi jelenetében az asszonynak a fáról alkotott benyomásai – amelyek megfelelnek az összes fa eredeti leírásával a Ter 2,9a vers alapján, minthogy „tekintetre szép", „táplálkozásra alkalmas" – kiegészítve jelennek meg azzal, hogy „csábít a tudás megszerzésére" (לְהַשְׂכִּיל),[54] s a középpontban a végeredményt írja le: „vett tehát gyümölcséből, megette, adott férjének, aki vele volt (עִמָּהּ)".[55] A vétek után „megnyílt a szemük", felismerték mezítelenségüket (vagyis a szégyennek való kiszolgáltatottságot, ellentétben a Ter 2,25 verssel), kötényeket készítettek maguknak, s elrejtőztek Isten elől. Az engedetlenség utáni kérdések Istentől (Ter 3,9-13) a kezdeti harmónia megtörését és felbomlását, az ember Istentől (ti. a férfi fél Istentől), az asszonytól (hibáztatás-terelés), sőt a természettől (אדם - אדמה) való elidegenedését szemlélteti. Isten kérdése nemcsak retorikai, hanem egy egzisztenciális dimenzióra is reflektál: az ember elvesztette eredeti helyét („hol vagy?") a teremtésben.[56] Az ember, aki megpróbálja elhárítani magáról a felelősséget (az önigazolás a vétek következményének tekinthető), implicit módon Istent hibáztatja azért, mert evett a fáról: az,

[51] Ez a kifejezés egyes számban is értelmezhető lenne, de ebben az esetben többes számban álló határozószóval párosul, a vers elejével ellentétben (כִּי יֹדֵעַ אֱלֹהִים). A *Septuaginta*, a *Vulgata* és a targumok a többes számú alakot követik, ezért egyes kutatók arra a következtetésre jutottak, hogy ez Isten mennyei udvarára utal. Vö. FISCHER, G., *Genesis 1-11* (*Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament*), Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2018, 234-236.

[52] Vö. WÉNIN, A., *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropolica della Genesi*, EDB, Bologna 2008, 70-78.

[53] Ahogy Gunkel megjegyzi: „nagyon ügyes módon a kígyó sohasem követeli közvetlenül, hogy egyenek: ért a csábítás művészetéhez" (saját ford., „[s]ehr fein ist, daß die Schlange nicht direkt zum Essen auffordert: sie versteht die Kunst der Verführung"). A kígyó féligazságai akkor mutatkoznak meg, amikor az ígéretek valóra váltak, de másképp: a halál bekövetkezett, hiszen az ember elvesztette Isten jelenlétét és életadó erejét, így (lelkileg) a halál birodalmába került. Vö. GUNKEL, H., *Genesis* (*Göttinger Handkommentar zum Alten Testament*), Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1963, 16-17.

[54] Isaac Leo Seeligmann és más kutatók inkább az észlelés („látni") igéjeként olvassák, mint a bölcsességre késztetés igéjeként; vö. LXX (ὡραῖόν ἐστιν τοῦ κατανοῆσαι), *Pesitta*, *Vulgata* („aspectuque delectabile"). Vö. CARR, D. M., *Genesis 1-11*, 122-123.

[55] Ez arra utal, hogy a férfi jelen volt az előző párbeszéd során.

[56] Vö. GIUNTOLI, F., *Genesi 1,1-11,26*, 102-103.; FISCHER, G., *Genesis 1-11*, 242-243.

hogy Isten adta (נָתַן) az asszonyt, az oka annak, hogy az asszony adta (נָתַן) neki a gyümölcsöt. Az asszony pedig engedetlenségét a kígyó általi megtévesztéssel indokolja, és a szöveg az Isten általi kérdésekről a bűn következményeinek kihirdetésére tér át (Ter 3,14-21), s először a kígyóhoz fordul.

A következő isteni kijelentések az Éden-kerten kívüli emberi élet etiológiáját adják. A kígyó[57] megátkozása után (אָרוּר, ami a Ter 3,1-ben[58] szereplő עָרוּם-ra emlékeztet) és annak életmódjára utalva (amit a párhuzamos mondat a Lev 11,42-ben tisztátalannak bélyegez), az ellenségeskedésről beszél közte és az asszony között, az ő utódai (זֶרַע) és az asszony utódai (זֶרַע) között: „ő [az ő utódja] (הוּא)[59] csapást mér (שׁוּף) a fejedre, és te csapást fogsz mérni (שׁוּף)[60] a sarkára" (Ter 3,15). Az asszonynak szóló kijelentés többszörösen hangsúlyozza a terhességgel járó fájdalmat és szenvedést: egyrészt az asszony jövőbeli termékenysége és a gyermekvárás úgy tűnik, mintha Isten emberiségről való gondoskodásának implicit aktusa lenne, másrészt a „fáradság, gyötrelem" (עִצָּבוֹן) és az „erőfeszítés, fájdalom" (עֶצֶב) szójáték lehet a tiltott „fáról" (עֵץ) való evéssel, mint ahogy a kígyó és az ember büntetése (a porból és a földből fáradsággal való evés) is az „evés" kerti bűnére emlékeztet.[61] Továbbá, párhuzam figyelhető meg az asszony vágya között, hogy visszatérjen a férfihoz (akiből lett), és a férfi elkerülhetetlenül visszatér a földbe; ez magyarázza azt a tendenciát, hogy a későbbi változatok a 3,16b-ben a תְּשׁוּקָה-t visszatérésként (például a LXX-ban ἀποστροφή), nem pedig vágyként értelmezik.[62] A

---

[57] Megjegyzendő, hogy az ember miatt csak a kígyó (Ter 3,14) és a föld (Ter 3,17) átkozott; sem a férfit, sem az asszonyt nem átkozta meg Isten.

[58] Ezzel a kvázi-rímmel kapcsolatban Cassuto megjegyzése – a *Genezis Rabba* alapján –: „az igei megfelelés a gondolat párhuzamosságára utal. Mivel a kígyó ravaszságban felülmúlta az összes vadállatot, és ezt a ravaszságot gonosz célokra használta fel, átkában is felülmúlja a mező összes vadállatát" (saját ford., „the verbal correspondence points to parallelism of thought. Since the serpent transcended all the beasts in shrewdness, and used this shrewdness for evil purposes, he will also surpass in his curse all the beasts of the field)". CASSUTO, U., *Commentary on the Book of Genesis (Part I): From Adam to Noah*, Varda Books, Skokie 2005, 159.

[59] A הוּא hímnemű személyes névmás, s a héberben ezt a זֶרַע szó előzi meg, amely nyelvtanilag hímnemű (valójában egy gyűjtőnevet jelent, amelynek természetes neme semleges). A LXX hímnemű névmási alakkal (αὐτός) fordította, bár ez a „mag" szóra (σπέρμα) utal vissza, amely nyelvtanilag a görögben semleges nemű, így a görög idióma a semleges nemű névmást (αὐτό) követelné meg. A *Pesitta* és a targumok is a hímnemű névmást használják, míg a *Vulgata* a nőnemű *ipsa* névmást, amely a kígyó felett győzedelmeskedő asszonyra utal. A fent említett fordítások lehetőséget teremtettek arra, hogy bennük a zsidó és a keresztény hagyomány Ádámra, Izrael közösségére vagy a Messiásra való utalást lásson (a palesztinai targumokban), ahol a szöveg a kígyót a Sátán jelképének tekinti, és az átkozott kígyó feletti győzelmet várja. Ezért az egyházatyák *protoevangelium*nak, a Szentírás legkorábbi messiási próféciájának tekintették. Vö. GIUNTOLI, F., *Genesi 1,1-11,26*, 104-105.; MARTIN, R. A., *The Earliest Messianic Interpretation of Genesis 3:15*, in *Journal of Biblical Literature* 84/4 (1965), 425-427.

[60] Lehetséges, hogy két különböző igéről van szó; eszerint, a Jób 9,17 és a Zsolt 139,11 versei alapján, a שׁוּף (összezúz, széttapos, megsebez) ige közel áll a שָׁאַף igéhez, amelynek jelentése 'utána kapni, vesztére tör, leselkedik utána'. A LXX ugyanolyan jelentéssel adja vissza az igét (τηρέω, ami közel áll az ige másodlagos jelentéséhez), hasonlóképpen a *Neovulgata*val (*conteret*), ezzel szemben a *Vulgata* két különböző igét használ (ipsa *conteret* caput tuum et ti *insidiaberis* calcaneo eius).

[61] Vö. CASSUTO, U., *Commentary on the Book of Genesis*, 165.; WENHAM, G. J., *Genesis 1-15*, 80-82.

[62] Vö. CARR, D. M., *Genesis 1-11*, 132.

bevezetett férfi-női viszony („ő uralkodni fog rajtad”) szintén eltérést jelent Isten teremtésének eredeti tervétől. Végül a férfi kettős bűnössége miatt (ti. evett a tiltott gyümölcsből; a felesége szavára hallgatott Isten helyett) a földet (אֲדָמָה) átkozottnak mondja ki, hangsúlyozza az ember kemény munkájának és fáradozásának élethosszig tartó jellegét, és a porba való visszatérését, amely (azaz a por) ősi izraelita asszociációval bír a halál és a halandóság tekintetében, mindazonáltal a szövegkörnyezet feltételezi az ember halandóságát már ezt megelőzően is (a Ter 2,7 versben).[63] A férfi asszony feletti uralmának kezdeti megjelenése a חַוָּה néven való elnevezés (név-adás), ami az „ő lett az anyja minden élőnek (vö. הָיָה)”[64] szerepére reflektál, s ami az anyaistennőkről alkotott régebbi elképzeléseket is idézheti, amely hagyomány – Carr szerint – Éva alakján keresztül átragyoghatott.[65]

Bár a büntetés kimondása, azaz az ősbűn következményeinek megjelenése az elbeszélésben az emberi engedetlenséget negatív cselekedetként emeli ki, az utóbbi évtizedekben vannak olyan kísérletek, amelyek a Ter 2-3-at – korábbi mezopotámiai kozmogóniai történetek alapján – isteni szándékú pozitív fejlődésként, felnőtté érésként igyekszenek olvasni (Harold Kushner, Ellen Van Wolde, Lynn Bechtel), Frank Crüsemann pedig a felnőtt emberi élet könnyebb és nehezebb aspektusainak etiológiai expozíciójaként látja ezt a szöveget.[66] Carr a Ter 2,25-3,21 elbeszélésében a teljes felnőttkor felé való elmozdulást (szemérmetlen mezítelenség, gyermeki állapot, Isten elől való bujkálás, a vád önmagukról való elterelésének kísérletei, az ember által készített kötény [ami első lépés a felöltözött-lét felé], Isten bőr tunika[67] készítése az embereknek [a civilizáció folyamata]) a teremtés teljes folyamatát képviseli; ennek megfelelően Carr a felnőtt emberi élet lehetőségeinek és nehézségeinek etiológiai reflexiójaként alakítja ki

[63] Skinner és Westermann szerint ez a vers azt sugallja, hogy a halál „a dolgok természetes rendjének része – az elkerülhetetlen »visszatérés« a földbe, ahonnan vétetett” (saját ford.; „part of the natural order of things – the inevitable ‘return’ to the ground whence he was taken”). Érdekes módon az elbeszélő ezekben a versekben kerüli az élet-halál nyelvezetet; ez azért lehet, mert „számára csak a kertben való élet számít a legteljesebb értelemben vett életnek. A kerten kívül az ember eltávolodik Istentől, és közel kerül a halálhoz” (saját ford.; „for him only life in the garden counts as life in the fullest sense. Outside the garden, man is distant from God and brought near to death”). WENHAM, G. J., *Genesis 1-15*, 83.

[64] Érdekes összefüggés található egyes midrásokban (pl. *GenR*. 20,11), amelyek a nevet az arámi ’kígyó’ szóval hozták összefüggésbe. A LXX a nevet a magában a szövegben kínált magyarázat szerint adja vissza: Ζωή.

[65] Vö. CARR, D. M., *Genesis 1-11*, 136-138.

[66] Vö. CRÜSEMANN, F. – THYEN, H., *Als Mann und Frau geschaffen. Exegetische Studien zur Rolle der Frau*, Burckhardthaus Verlag, Gelnhausen-Berlin 1978, 53-56.

[67] A *Targum Onkelosz* és a *Targum Neofiti* szerint az itt említett „bőrök” valójában a férfi és a nő bőrét jelentik, amelyeket a tunikáknak kellett eltakarniuk (ezek ugyanis kötényként szolgálnak „bőrükre”, mezítelenségük eltakarására). Ezzel szemben, a *Targum Pszeudo-Jonatán* által tanúsított beszámoló szerint Isten a kígyónak a bőrét használta a tunikák elkészítéséhez. Vö. GIUNTOLI, F., *Genesi 1,1-11,26*, 106-107.

olvasatát, amely nem bibliai hagyományokon, például a *Gilgames-epos*zon alapul (mint például Enkidu átmenete a teljes emberi státuszba).[68]

Az utolsó szakaszban (Ter 3,22-24) – amely a nyitó jelenetet idézi fel és állítja azzal szembe – Isten mennyei tanácsa megállapítja az emberi vétek következményeit („az ember olyanná lett, mint egy *mi*közülünk"), és Isten száműzi (שָׁלַח) az embert a kertből, hogy megakadályozza azt, hogy elküldje (שָׁלַח) a kezét (ti. kinyújtsa), és az élet fája gyümölcsének elfogyasztásával halhatatlanságot nyerjen; mindezzel pedig reflektál az emberekre, akik Istenhez hasonlóak, mégis halandóak. Isten szava a föld megmunkálására vonatkozóan nem állt ellentétben az ember eredeti feladatával („hogy művelje és őrizze" a kertet; Ter 2,15), de az Éden-kertet már kerubok (emberfejű szárnyas oroszlánok, a szent helyek őrei a Közel-Keleten) őrzik, akik „az Éden-kert keleti oldalán" elzárják az élet fájához vezető utat, ami azt jelentheti, hogy „az ősi édeni szentély őrzött kapuját a későbbi jeruzsálemi Temploméval analóg módon"[69] ábrázolja. Mint látható, az ember vétke (ti. evett a tiltott gyümölcsből) nem vezetett azonnali halálhoz, de a fáról való tudás megszerzése az ember számára a halállal volt összekapcsolva: a kertből való kiűzetéshez vezetett, a teremtés kezdeti harmóniájának és az Istennel való közösségnek az elvesztését eredményezte, így az Istentől való eltávolodás az embert a halál közelébe taszította, hiszen az ember csak Isten jelenlétében élvezheti az élet teljességét (Péld 8,35-36: „aki megtalál, az életet talál, és elnyeri az Úrnak tetszését; de aki vét ellenem, saját lelkének árt, akik elvetnek, a halált kedvelik").

1.1.3. SZINTÉZIS

Mint látható, a *Teremtés könyvé*nek ez a fejezete „irodalmilag kifinomult mű, amely számos szójátékot tartalmaz, több olyan nyelvi elemmel, amelyek többféle értelmezésre nyitottak".[70] A kert-motívum a teremtéssel kapcsolatos isteni szándékok összességét ábrázolja, amit a kígyó – egy archetipikus tisztátalan állat – megzavar, és félrevezető beszédével (bár minden szava a szó legszorosabb értelmében igaznak bizonyul) az emberi önállósághoz és a Teremtőtől való

---

[68] Vö. CARR, D. M., *Genesis 1-11*, 136-138.

[69] „(…) the guarded opening to the primeval Eden sanctuary on analogy with that of the later Jerusalem temple" (saját ford.); CARR, D. M., *Genesis 1-11*, 141. A jellemzők (kerubok, amelyek a szent sátor és a templom falait díszítették [vö. Kiv 26,31, 1Kir 6,29]; „a kert keletje", ami a templom tájolására emlékeztet; a שָׁכַן [szó szerint 'táborozik, letelepedik'], ami különösen azzal kapcsolatos, hogy Isten a szent sátorban a népe között táborozott) „mind együtt arra utalnak, hogy az Éden-kert egyfajta archetipikus szentély volt, ahol Isten egyedülálló módon volt jelen teljes életadó erejében. Ezt veszítette el az ember, amikor megette a gyümölcsöt (all combine to suggest that the garden of Eden was a type of archetypal sanctuary, where God was uniquely present in all his life-giving power. It was this that man forfeited when he ate the fruit)". WENHAM, G. J., *Genesis 1-15*, 86.

[69] CARR, D. M., *Genesis 1-11*, 142.

[70] „(…) a literarily-sophisticated work, featuring numerous plays on language with many linguistic elements amenable to multiple interpretations" (saját ford.); CARR, D. M., *Genesis 1-11*, 142.

függetlenséghez vezet (nevezetesen szembeszáll Isten tilalmával, és megragadja a tudást az önmegkülönböztetéshez, hogy saját elhatározása szerint különbséget tegyen jó és rossz között), tehát szemben áll a bizalmi kapcsolattal, amelyet a teremtés története feltételez. Ezért ez az elbeszélés egyszerre válik „a jelenlegi emberi világ különböző aspektusainak etiológiájává (...) és az emberi élet isteni szándékú lehetőségeinek víziójává”.[71] Továbbá ez a történet arra hívja az olvasót, hogy újra feltegye a kérdést, mit értett a „halál” alatt Isten és hogyan értelmezte ezt a kígyó, s mi a jelentősége annak, hogy az ember „szeme felnyílik” és „Istenhez hasonlóvá válik”. Gordon J. Wenham nyomán a Ter 3 fejezete paradigmatikusnak és prototörténeti jelentőségűnek tekinthető: gazdag és szimbolikus nyelven kínál elemzést a bűn természetéről és az Istennek való engedetlenség következményeiről, olyan modellt, amely megmutatja, hogy az engedetlenség Istentől való elidegenedést (ami azonnali lelki következményekkel jár) és fizikai következményt is (fájdalom, szenvedés) von maga után, ami csak később válik nyilvánvalóvá.

Amint a következő fejezetekben látható lesz, a bűn paradigmájaként ez a modell óriási teológiai hagyományokkal rendelkezik, s a későbbi zsidó és keresztény teológiában ez az elbeszélés rendkívül fontossá válik. A Sir 25,24 („asszonytól indul el útjára a vétek, az ő bűne miatt halunk meg mindnyájan”), a 4Ezra 7,118 („Ó Ádám, mit tettél? Mert bár a bűnt te követted el, a bukás nemcsak a tiéd lett, hanem a miénk is, akik tőled származunk”[72]), és a Róm 5,12 („egy ember által lépett a világba a bűn, majd a bűn folyományaként a halál”) alapján kidolgozásra került az áteredő bűnről szóló keresztény tanítás, amely az első bűn következményeit az egész emberi nemre nézve láttatja, ugyanakkor a rabbinikus szerzők inkább egyszerűen paradigmatikusnak tekintik a Ter 3 elbeszélését, ahogyan azt *Báruk apokalipszise* is mutatja (54,19): „Ádám tehát nem okozója, csak a saját lelkének; de mindegyikünk a saját lelkének Ádámja lett”.[73] Mindazonáltal ezen teológiai gondolatok Ter 3 alapján történő fejleményeinek és következményeinek feltárása a következő fejezetek tárgykörébe tartozik.

---

[71] „(…) an etiology of diverse aspects of the present human world (…) and a vision of divinely-intended possibilities for human life” (saját ford.); *Ibid*.

[72] „O tu quid fecisti Adam? si enim tu peccasti, non est factum solius tuus casus sed et nostrum qui ex te aduenimus”. *The Fourth Book of Ezra: The Latin version ed. from the MSS. With an introd. by Montague Rhodes James*, Cambridge University Press, Cambridge 1895, 37.

[73] Ld. WENHAM, G. J., *Genesis 1-15*, 90-91. Ld. továbbá STONE, M. – HENZE, M. (eds), *4 Ezra and 2 Baruch. Translations, Introductions, and Notes*, Fortress Press, Minneapolis 2013, 121. Kritikai kiadását ld. GURTNER, D. M. (ed.), *Second Baruch: A Critical Edition of the Syriac Text*, T&T Clark, New York – London 2009, 96-97.
ܒܪܝܫ ܡܥܒܪܐ ܪܘܚܐ ܒܪܝܫ ܕܝ ܠܒ. ܐܦܠܘ ܡܥܒܪܐ ܠܐܝܟ ܪܒܠܐ ܒܪܝܫ ܠܒܘܒ ,ܡܬܚܝܢܝܢ ܠܐ

1.2. MEGFONTOLÁSOK AZ ÓKORI RECEPCIÓTÖRTÉNETHEZ

A szövegváltozatok, fordítások és parafrázisok mint a befogadási folyamat egyik első jelei, transzformatív elemeket tárnak fel a recepciótörténet kutatása számára. A szavak és a kifejezések jellegzetességei olyan egyedi jelentésvilágokat foglalnak magukba, amelyek gyakran nem reprodukálhatóak fordításban. Bizonyos esetekben azonban meghatározható jellegzetességek állapíthatóak meg a fordító szándékának felismeréséhez; így, ahogyan arra Emmanuel Tov is rámutatott, a fordítók exegézise elválaszthatatlanul összekapcsolódik az antik fordítások szövegkritikai felhasználásával.[74] Ugyanakkor a fordítás a jelentés és az értelmezés új útjait is létrehozhatja, látszólag függetlenül a fordító tudatos céljától vagy ezeknek előrelátható eredményétől. Egy szöveg befogadásának vizsgálata tehát magában foglalja az értelmezések részletes elemzését, a fordítás mögött meghúzódó (teológiai) szándék(ok) feltárását, valamint azt, hogy az új befogadók hogyan viszonyultak ezen interpretációkhoz. Ez a vizsgálódás különösen is fontos, leginkább akkor, amikor a fordítás a maga sajátos jelentéskészletével a megértés és recepció olyan útjait tárja fel, amelyek az eredeti szövegben hiányoztak vagy annak olvasatában elképzelhetetlenek voltak.[75]

Ebben a rövid áttekintésben, amely a *Teremtés könyvé*nek 3. fejezetére és különösen Isten szavaira összpontosít, amelyeket a bűnbeesést követően az asszonyhoz és a férfihoz intézett (Ter 3,16-19), először a héber szöveg recepciójának néhány esetére térek ki (különösen a *Septuagintá*ban, de megvizsgálom a többi szövegváltozatot is, például az arámi fordításokat, amelyek a korai zsidó teológiai gondolkodás egyik legfontosabb és legérdekesebb jelei), és általános megállapításokat igyekszem tenni a bibliai szöveg recepciójáról a korai zsidó és keresztény irodalomban. Ebben az általános áttekintésben, amely a következő két fejezetben megjelenő konkrétabb elemzések bevezetéseként szolgál, külön részt szentelek a *Septuaginta* görög fordításának és Alexandriai Philón műveinek, mivel ezek igen jelentősnek mutatkoznak

---

[74] Vö. TOV, E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Fortress, Minneapolis 2012, 117-122. Ezen túlmenően az értelmezői olvasatok tanulmányozására azért van szükség, hogy többet megtudjunk a fordítások teológiai kontextusáról. Ahogy Michael Weitzman a *Pesitta* kapcsán megjegyzi: „It follows that, rather than devise a litmus test between two possibilities called 'Judaism' and 'Christianity,' we have to build up a theological profile of the translation, and only then compare it with the different movements, Jewish and Christian, known to us." WEITZMAN, M. P., *From Judaism to Christianity: The Syriac Version of the Hebrew Bible*, in LIEU, J. M. – NORTH, J. – RAJAK, T. (eds), *Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, Routledge, London 1992, 150.

[75] Ilyen például az asszony válasza Istennek (Ter 3,13), ahol a הִשִּׁיאַנִי fordítása ἠπάτησέν-ként megnyitotta annak lehetőségét, hogy a kígyó valamilyen módon nem egyszerűen megtévesztette, becsapta, rászedte Évát, ami a הִשִּׁיאַנִי olvasatának megfelelő értelmezés, hanem elcsábította, bűnre vitte őt (amit a héber kifejezés nem sugall). Vö. LOADER, W., *Genesis 3:16-19 LXX in Reception: Observations on its Use in Early Judaism and Christianity to ca. 100 CE*, in KRAUS, W. – KREUZER, S. (eds), *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption*, Mohr Siebeck, Tübingen 2014, 381.

a judaizmus, a hellenizmus és a kereszténység egymásra hatásának vizsgálatában. Philón élete és írásai – hellenista zsidó lévén és a *Septuagintá*t (LXX) használva – értékes olvasatként szolgálnak, amelyen keresztül megérthetjük a judaizmus fejlődését a Második Templom korától a rabbinikus judaizmusig. Ahogy Kenneth Schenck kiemeli:

> Philón írásai egy ókori kirakójáték túl sok történelmi, filozófiai és kulturális darabját tartalmazzák ahhoz, hogy figyelmen kívül hagyjuk azokat. Nélküle sokkal kevésbé ismernénk az ókori zsidóság széleskörű kulturális gazdagságát, valamint a római kultúráról és politikáról való ismeretünk is csökkenne. Az újszövetségi szentírásmagyarázatunk csak nyerhet perspektíváiból, írásai a legfontosabb fogalmakat és eszméket bocsátják rendelkezésünkre. Számos választ kínál nekünk a hellenista filozófia fejlődése kapcsán felmerülő kérdésekre, amelyek Philón nélkül egyébként megválaszolatlanok maradtak volna.[76]

1.2.1. A GÖRÖG SZÖVEGVÁLTOZATOK

A Kr. e. III. században Alexandriában (Egyiptom) zsidó írástudók elkezdték a héber Bibliát görögre fordítani, amely abban a korban a *lingua franca* volt, s aminek eredménye a *Septuaginta* lett.[77] Ez a fordítás megvilágítja a hellenista judaizmus világát (azaz a hellenista korszak zsidó hermeneutikai hagyományait), a zsidó Szentírás átadásának folyamatát, valamint az értelmezésüket befolyásoló kulturális és teológiai tényezőket. A *Septuaginta* kulcsfontosságú a *Héber Biblia* szövegkritikai vizsgálatának szempontjából, mivel e görög fordítás a héber Szentírás legkorábbi és legnagyobb számú fennmaradt szövegtanúját adja. Ráadásul a korai egyház a zsidóságtól némileg elkülönülve tanulmányozta a *Septuagintá*t, ami abból is kitűnik, hogy az *Újszövetség*ben a héber Szentírásból származó idézetek többsége a *Septuagintá*ból származik. Ez a görög változat hídként jelenik meg az ókori judaizmus és a korai kereszténység között, meghatározva a *Héber Biblia* / *Ószövetség* értelmezését, és hozzájárulva az *Újszövetség* kialakuló értelmezésének. Ezért a *Septuaginta* jelentősége túlmutat azon, hogy hellenisztikus zsidó vallási szövegként tekintsünk rá, és kulcsszerepet játszik a judaizmus és a korai kereszténység kapcsolatában.[78]

---

[76] SCHENCK, K., *Bevezetés Philón életéhez és fordításaihoz* (ford. SZABÓ, X.), L'Harmattan, Budapest 2010, 15.

[77] *Aristeász levele* szerint, amely a legkorábbi szövegtanú a *Septuaginta* keletkezésének, azaz a héber Biblia görög fordításának témájában, ennek kezdeményezése II. Philadelphosz Ptolemaiosztól származott, aki – a főkönyvtáros, Démétriosz meggyőzésével – a „zsidók törvényeinek" görög nyelvű változatát kérte az alexandriai könyvtár számára. Vö. GRUEN, E. S., *The Construct of Identity in Hellenistic Judaism. Essays on Early Jewish Literature and History*, De Gruyter, Berlin-Boston 2016, 413-436.

[78] Vö. DORIVAL, G., *The Septuagint Between Judaism and Hellenism*, in KRAUS, W. – KREUZER, S. (eds), *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption*, Mohr Siebeck, Tübingen 2014, 26-38.; HIEBERT, R. J. V., *Textual and*

A kutatók között vita folyik arról, hogy egy adott könyv összes létező szövegtanúja egyetlen eredeti szövegre vezethető-e vissza, s a jelenlegi konszenzus szerint ez az eset valószínűsíthető. Figyelemre méltó John William Wevers részletes áttekintése a *Genezis LXX* szövegtörténetéről,[79] s meglátása szerint a legrégebbi, még fennmaradt jelentős szöveganyagot az *Alexandrinus* (A) és a *Vaticanus* (B) kódexekben találjuk, amelyek a harmadik és az ötödik század között keltezhetőek, és egy olyan potenciális szövegtanút jelentenek, amelyeket a későbbi átdolgozások és recenziók nem befolyásoltak. A *Genezis LXX* fordítója által létrehozott szöveg nyelvészeti szempontból inkább formális, mint dinamikus ekvivalenciát mutat, ami azt jelenti, hogy a görög változat jellemzően szorosan tükrözi a héber forrásszöveget. Gilles Dorival azonban bírálja az úgynevezett interlineáris modellt, amely a *Septuagintá*nak a héber szövegtől való függését és alávetettségét hangsúlyozza. Azt állítja, hogy ez a paradigma nem működik a kontextuális fordítások, hellenizmusok tekintetében: „ez azt jelenti, hogy egy összetettebb paradigmára van szükségünk, amely túllép a forrásnyelv és a célnyelv közötti oppozíción".[80] Mindazonáltal a *Genezis LXX* olyan fordításnak tekinthető, amely szoros nyelvi kapcsolatot tart fenn a héber eredetivel, miközben a szókincsét megosztja az általános koiné görög irodalommal. A görög *Pentateuchus* valószínűleg a vallásos irodalom talán legkorábbi jelentős fordítási erőfeszítésének kezdetét jelzi a történelemben, és a *Teremtés könyve* feltehetően élen járt az öt könyv közül a görög nyelvre való fordításban. Ez a törekvés újszerű megközelítést vezetett be a héber Szentírás bemutatásában, ami újítások és stratégiák kidolgozását tette szükségessé a *Septuaginta* fordítója számára, hogy sikeresen vállalhasson egy ilyen monumentális feladatot.[81]

Szent Jeromos a *Paralipomenon*hoz (*Krónikák*) írt prológusában háromféle variánst (*trifaria varietate*) említ a görög (*Septuaginta*) változatok tekintetében: Hészükhioszét Alexandriában és Egyiptomban, Lukianoszét Konstantinápoly és Antiochia vidékén, valamint Órigenészét Palesztina tartományaiban. Wevers értékelése a görög *Genezis* eredetéről azonban nem egyezik azzal a helyzettel, amelyet Jeromos a héber Szentírás görög fordításával kapcsolatban az ő

Translation Issues in Greek Genesis, in EVANS, C. A. – LOHR, J. N. – PETERSEN, D. L. (eds), *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation*, Brill, Leiden-Boston 2012, 405-410.

[79] Vö. WEVERS, J. W., *Text History of the Greek Genesis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974.

[80] „(…) that means that we need a more complex paradigm, which goes beyond the opposition between the source language and the target language" (saját ford.); DORIVAL, G., *The Septuagint Between Judaism and Hellenism*, 37.

[81] Hiebert vizsgálata betekintést nyújt abba, hogy a görög *Genezis* mögött álló ismeretlen személy milyen változatos stratégiákat dolgozott ki a fordítási kihívások kezelésére. Arra is fényt derít, hogy a későbbi görög fordítók miként reagáltak erre a kezdeti vállalkozásra, amikor olyan alternatívákat kínáltak, amelyek többnyire jobban ragaszkodtak a héber forrásszövegekhez. Ld. HIEBERT, R. J. V., *Textual and Translation Issues in Greek Genesis*, 405-426. Ld. továbbá BRAYFORD, S., *Genesis* (*Septuagint Commentary Series*), Brill, Leiden-Boston 2007, 1-29.

korában (IV-V. század) ábrázolt: „ami Jeromos három recenzióját illeti, nem találtam nyomát sem a homályos Hészükhiosznak, meglepetésemre pedig sem egy lukiánoszi szövegnek”.[82] Ezért az egyetlen bizonyítékokkal alátámasztott recenzionális változat a *Genezis* tekintetében Órigenésznek tulajdonítható, amelyet a *Hexapla* szövegváltozatai közvetítenek.

Ami a Kr. u. II. századból származó, nem-LXX görög fordításokat illeti – nevezetesen azokat, amelyeket Aquilának (Rabbi Akiba tanítványának, aki feltehetően Kr. u. 150 körül írhatott, és túlságosan szó szerinti, hűséges átdolgozásra törekedett), Symmachusnak (egy ebionita, ill. Epiphanius szerint szamaritánus, aki a második század vége felé a héber szöveget idiomatikus görög nyelven adta vissza), és Theodotion (akit többféleképpen jellemeztek ebionitaként és prozelitaként) – mindhárom fordítás szövegtanúja megtalálható a *Teremtés könyvé*re vonatkozóan.[83] A „Hármak” által készített fordítások a *Septuagintá*val való egyértelmű elégedetlenséget jelzik, amely röviddel a *Septuaginta* eredeti megalkotása után alakult ki, nyilvánvalóan azért, mert úgy vélték, hogy az nem elégséges a forrásszöveg hű vagy egyértelmű, bizonyos preferenciák szerinti ábrázolásához. Szinte minden, amivel ezekről a zsidó görög változatokról rendelkezünk, végső soron a harmadik század eleji alexandriai exegétának, Órigenésznek munkájából (azaz a *Hexapla*ból) ismert: ő elsősorban a „Hármakat” használta jelzésként arra, hogy a héberhez képest a *Septuaginta* szövegeiben megjelenő betoldásokat vagy elhagyásokat azonosítani tudja. Órigenész ahelyett, hogy kétségeket táplált volna a változataikkal kapcsolatban, exegetikai írásaiba idézeteket is beépített fordításukból,[84] míg a negyedik század végére Epiphanius a *Hexapla* „Hármak” órigenészi felhasználását a későbbi változatok elvetésére (mivel ezeket az átdolgozásokat a keresztény állítások ellenében végezték) és az isteni ihletésű *Septuaginta* felsőbbrendűségének megállapítására irányuló szándékos stratégiaként értelmezte. Különösen Dominique Barthélemy úttörő kutatásai mutatták ki, hogy a *Septuaginta* revíziója már a kereszténység előtti korban megkezdődött (a zsidó közösségek belső igényei miatt), és ez a revíziós folyamat tovább folytatódott a Kr. u. II. században.[85] A revizorok valószínűleg nem tudtak a szövegváltozatokra adott keresztény

---

[82] „(…) as far as Jerome’s three recensions were concerned, I found no trace of the shadowy Hesychius, nor to my surprise of a Lucianic text” (saját ford.); WEVERS, J. W., *Apologia pro Vita Mea: Reflections on a Career in Septuagint Studies*, in *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* 32 (1999), 70-71.; WEVERS, J. W., *Text History of the Greek Genesis*, 228.

[83] Vö. SALVESEN, A., *The Role of Aquila, Symmachus and Theodotion in Modern Commentaries on the Hebrew Bible*, in PROVAN, I. – BODA, M. (eds), *Let Us Go Up to Zion*, Brill, Leiden-Boston 2012, 95-109.

[84] „[Órigenész] általában pozitívan viszonyul minden olyan változathoz és variánshoz, amelyet idéz” (saját ford.; [Origen] normally takes a positive view of all versions and variants which he cites)”. KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible. A Study of the* Quaestiones Hebraicae in Genesim, Clarendon Press, Oxford 1993, 25.

[85] Vö. BARTHÉLEMY, D., *L’Ancien Testament a mûri à Alexandrie*, in *Theologische Zeitschrift* 21 (1965), 358-370.

válaszokról, illetve közömbösek voltak azokkal szemben, ehelyett inkább a zsidó közösségek belső szükségleteinek kihívásaira válaszoltak az átdolgozással.[86]

Ahogy Wevers megállapítja, a görög *Genezis* „a legkorábbi exegetikai forrás, amely a *Pentateuchus* megértéséhez rendelkezésünkre áll".[87] Figyelemre méltó, hogy érvelésének alátámasztására, vagyis arra, hogy a fordító egy proto-MT héber szöveget (azaz nem-MT *Vorlaget*) használt, Wevers megvizsgálja a Ter 3 *Septuaginta* változatának különbségeit.[88] Például a 6. versben az asszony fákról alkotott értékelésének ábrázolásában mutatkozó eltérések a fordító stilisztikai javítására utalnak (a két tétel stilisztikailag hasonlóbbá tételével; *καλὸν* τὸ ξύλον εἰς βρῶσιν καὶ ὅτι *ἀρεστὸν* τοῖς ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν καὶ *ὡραῖόν* ἐστιν τοῦ κατανοῆσαι), ami Wevers szerint jellemző a fordító szemléletére. Két verssel később azonban úgy tűnik, hogy a fordító más megközelítést alkalmaz, és nagyobb érdeklődést mutat az egyértelműség iránt, mint a „festői beszédmód megtartására".[89] Ez az egyértelműségre való hajlam még nyilvánvalóbb a fordító azon törekvésében, hogy a „mondta" igéhez vagy egy alanyt, vagy egy címzettet csatol (például Ὁ δὲ *ὄφις* (…) εἶπεν ὁ *ὄφις* az első versben, vagy ἐκάλεσεν κύριος ὁ θεὸς τὸν *Αδαμ* καὶ εἶπεν αὐτῷ *Αδαμ* a kilencedik versben), és hogy kifejezetten kimondja azt, ami a héberben csak burkoltan szerepel (például a 17. versben[90]). Wevers azt is megállapítja, hogy a fordító következetesen törekszik a szöveg harmonizálására (azaz a szövegkörnyezettel való harmonizálásra), ugyanakkor távol tartja magát a túlzottan formulaszerű visszaadástól. Összefoglalva, Wevers úgy látja, hogy a Ter 3. fejezetének héber és görög változata közötti

---

[86] Mindazonáltal érdemes újragondolni azt az elképzelést, hogy Aquila és Symmachus bizonyos fordításai a keresztény tanok megkérdőjelezését célozhatták a kulcsfontosságú szövegek módosításával. Vö. SALVESEN, A., *Aquila, Symmachus and the Translation of Proof-texts*, in KRAUS, W. – KREUZER, S. (eds), *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption*, Mohr Siebeck, Tübingen 2014, 154-168.

[87] „(…) the earliest exegetical source that we have for understanding the Pentateuch" (saját ford.); WEVERS, J. W., *Notes on the Greek Text of Genesis* (SBLSCS 35), Scholars Press, Atlanta 1993, xv.

[88] Ld. WEVERS, J. W., *An Apologia for Septuagint Studies*, in *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* 18 (1985), 16-38.

[89] *Ibid*. 30.

[90] Például egy exegetikai betoldással egyértelművé teszi (s a MT-ben ennek nincs megfelelője), hogy „ebből az egyből [azaz fából] egyedül" (τούτου μόνου) volt megparancsolva, hogy ne egyen. A literalizmustól való mentesség az átok emberre vonatkozó részéből is kitűnik: az „orrod/arcod verejtékében" (בְּזֵעַת אַפֶּיךָ) kifejezés helyett egyértelműen az „arcod verejtékében" (ἐν ἱδρῶτι τοῦ προσώπου) értelmezés jelenik meg; s az „átkozott legyen a föld temiattad" (בַּעֲבוּרֶךָ) kifejezést úgy adja vissza, hogy „a te műveidben" (ἐπικατάρατος ἡ γῆ ἐν τοῖς ἔργοις σου). Továbbá a „föld" (הָאֲדָמָה) és a „por" (עָפָר) egyaránt a görög γῆ szóval lett fordítva, míg ugyanarra a héber igére (שׁוּב) a LXX a két tagmondatban különböző igéket használ, nevezetesen az ἀποστρέφω és ἀπέρχομαι szavakat. Ezenkívül egy szándékos (félre)fordítás is megfigyelhető: a görög a vers annak lehetséges értelmezését, hogy Isten közvetlenül felelős az ember haláláért, mivel porból formálta őt, azzal a semleges ténymegállapítással kerüli el, hogy az ember visszatér a földbe, amelyből kivették [ἐξ ἧς ἐλήμφθης], nem pedig azért, *mert* kivették belőle [כִּי-עָפָר אַתָּה]. Érdekes módon ez megnyitja annak lehetőségét, hogy ebben a versben valami többet lássunk, mint a halál, vagyis a visszatérést (újbóli belépést) az Éden földjébe (amiként ez a gondolat megjelenik a targumokban). Végül a 20. versben – a magyarázó mondatot követően – Éva nevét (חַוָּה, vö. חָיָה) a görög Ζωή szóval fordítják, míg a Ter 4,1-ben Ἑύα-ként szerepel (azaz Ádám ismerte feleségét, Évát [Ευαν]).

eltérések a fordító azon törekvését jelzik, hogy „értelmező módon fordítsa a forrásszöveget, és ne folyamodjon literális, szó szerinti visszaadáshoz”.[91]

1.2.2. *VERSIONES*: TER 3,16-21

A fenti meglátások alapján ez a fejezet a Ter 3,16-21 (azaz a bűnbeesés következményei) szövegváltozatainak vizsgálatát tűzte ki célul, amelyekhez a héber (maszoréta szöveg), a görög (LXX, Aquila, Symmachus, Theodotion), a latin (*Vetus Latina*, *Vulgata*) szövegek és az arámi fordítások (*Targum Onkelosz*, *Pszeudo-Jonatán*, *Targum Neofiti*) adják az értelmezési keretet.[92]

A biblikus kutatók által régtől fogva reflektált a Ter 3,14-19 önálló irodalmi egysége az úgynevezett *Jahvista* (J) őstörténeten belül, mely néhány elemében az ókori Közel-Kelet átok-formuláit idézi. A Ter 3,17 és 18 versei tekintetében számos kutató interpolációt sejt, csakúgy, mint az azt követő két vers esetében, melyet más forrásból származtatnak,[93] mindazonáltal mások az Éden-elbeszélés irodalmi egységét hangsúlyozzák.[94] Ugyanakkor, mint az látható volt, a forráselmélet helyét lassan átvette a „kiegészítéselmélet” (*Ergänzungshypothese*), „amely szerint az őstörténet vezérfonalának a P szöveget kell tekinteni, a nem P (korábban J) szövegek pedig csupán ehhez járuló kiegészítések”.[95] Ennek fényében a Ter 2-3 – mint koherens irodalmi szöveg – a Ter 1,26-28 kidolgozásának tekinthető, mely az ember teremtésének részleteit és a feleségével való kapcsolatát fejti ki bővebben (ilyen párhuzamot fedezhetünk fel például a Ter 1,28 és 3,16 között). Míg a harmadik fejezet 17. verse a kígyó ítéletéhez (Ter 3,14) hasonló átok-formulát tartalmaz, az exegetikai kommentárok rávilágítanak, hogy sem az embert, sem a feleségét nem sújtotta Isten közvetlen átka; az isteni ítéletben megjelenő munkát kísérő fáradozás már említést nyert a bűnbeesés előtt is (Ter 1,28; 2,15), a 19. vers a Ter 2,7 terminológiáját idézi (a „föld porából” való megalkotás tekintetében), ugyanakkor diszkontinuitás figyelhető meg a Ter 2,17 versében megfogalmazottakkal, mely a halál büntetését vetítette előre. Így a szöveg alapvetően nyitott marad annak értelmezésére, hogy a mortalitás eleve, a teremtéssel volt adott, vagy pedig a bűn következményeként jelent-e meg.

---

[91] „(…) to interpret his parent text intelligently, rather than to resort to a word-for-word literalism” (saját ford.); *Ibid*. 38.
[92] A szövegváltozatokat ld. Függelék 1 (*A Ter 3,14-21 szövegváltozatai*).
[93] Vö. ANDREWS, S. G. W., *Ancient Interpretation of Divine Judgement in Eden (Genesis 3.14-19)*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, 36-37; WESTERMANN, C., *Genesis I/1*, 359.
[94] Vö. RÓZSA, H., *A Genesis könyve I.*, 111-118.
[95] BODOR, A., *Bibliai teremtésteológia újratöltve*, 44-45.

A vizsgált szövegvariánsok tekintetében (amelyeket a *Függelék* tartalmaz) összefoglalásul elmondható, hogy a héber *Vorlage* szemantikai nehézségeinek és a szintaktikai ambivalenciájának köszönhetően különböző olvasatokat tesz lehetővé, melyet a pre-maszoréta szöveg görög fordítása, a *Septuaginta* absztraktabb, általánosabb megfogalmazásokkal ad vissza, így nyitottabbá válik az allegorikus értelmezésre. A *Vetus Latina,* mely a *Septuaginta* alapján készült latin fordítás, különböző olvasatokat őrzött meg, mely lehetőséget teremt a specifikus keresztény interpretációra (például az ἀποστροφή [héber שׁוּב] *conversio* szóval való fordításával). A héber szöveg alapján Szent Jeromos által elkészített latin fordítás, a *Vulgata* megőrizte az eredeti szöveg szemantikai ambiguitásait, mindamellett érezhető a görög szöveghagyomány hatása is, illetve azon értelmezés, mellyel a férfi fennhatóságát hangsúlyozza a házasságban (*sub viri potestate eris* a תְּשׁוּקָה fordításaként). Végül a targumok esetében nem csak fordítással találkozunk, mivel a meturgemanok nem csak fordították, hanem interpretálták is a bibliai szöveget, melynek köszönhetően a korabeli zsidóság által elfogadott értelmezést inkorporálták a textusba. Ezen parafrasztikusnak mondható fordítás szűkíteni látszik az interpretációs keretet: a fordító a szöveg értelmének konkretizálására törekedett, ahogy az a *Targum Neofiti* és a *Targum Pszeudo-Jonatán* esetében látható (a redakció mindkét esetben a IV. század utánra tehető), amikor a halottak feltámadásának gondolatát kapcsolták a Ter 3,19 verséhez.[96]

1.2.3. ALEXANDRIAI PHILÓN

Alexandriai Philónt (Kr. e. 20 körül – Kr. u. 50 körül) joggal tartják az ókori judaizmus egyik legnagyobb filozófusának – a „zsidó Platónnak", ahogy Peter Schäfer nevezi –, aki a hellenista judaizmus központjában, Alexandriában (Egyiptom) élt és tanított.[97] Számos írásában szintézist teremtett a hagyományos judaizmus és a görög filozófia között, széles körben alkalmazva a görög irodalomban már használt allegória hermeneutikai módszerét, amely a „rejtett nyelvezetből" az értelmező által kikövetkeztethető átvitt értelmet keresi. James Kugel megjegyzései nyomán a zsidó exegéták közös alapfeltevése volt a bibliai szövegben rejlő rejtélyes és burkolt jelentésrétegek vizsgálata, amelyek felfejtést igényeltek.[98] A görög befolyás alatt álló judaizmus klasszikus képviselőjeként Philón valószínűleg nem tudott héberül, hanem a héber Biblia görög fordítására, a *Septuagintá*ra támaszkodott. Érdekes módon a palesztinai

[96] Vö. REULING, H., *After Eden. Church Fathers and Rabbis on Genesis 3:16-21*, 23-47.
[97] Vö. SCHÄFER, P., *Die Schlange war klug. Antike Schöpfungsmythen und die Grundlagen des westlichen Denkens*, C.H. Beck, München 2022, 177-215. Ld. továbbá SCHENCK, K., *Bevezetés Philón életéhez és fordításaihoz*; NIEHOFF, M. R., *Philo of Alexandria. An Intellectual Biography*, Yale University Press, New Haven-London 2018.
[98] Vö. KUGEL, J. L., *Traditions of the Bible*, 14-19.

rabbinikus judaizmusban csak néhány szórványos emlék maradt fenn Philónról, de közvetlen idézeteket nem találunk tőle. A kereszténységben viszont annál nagyobb hatása volt Philónnak; műveit a keresztény szerzők használták, idézték és továbbadták, elsősorban *Logosz-teológiá*ja miatt.[99] Azonban, ahogy Pieter van der Horst – Philónt és a *Genezis Rabba* midrásgyűjteményt vizsgálva – rámutatott:[100] az értelmezések és az exegetikai dilemmák megoldásának széles skálája ellenére a közös alap az első századi alexandriai filozófus, azaz Philón és a bizánci palesztinai rabbik között a bibliai szöveg által felvetett alapvető kérdésekkel való foglalkozásban rejlik. Természetesen válaszaikban számottevő eltérések vannak, az egyik legjelentősebb különbség a tipikusan görög filozófiai motívumok – mint például a lélek halhatatlansága, a noetikus világ fogalma és a léleknek az *intelligibilia* birodalmába való felemelkedése – hiánya a rabbinikus irodalomban, annak ellenére, hogy Philónnál kiemelkedő szerepet játszanak, de „az ilyen eltérések végső soron kevésbé nyomatékosak, mint a kérdések jellegében megmutatkozó feltűnő konvergencia".[101]

A *Teremtés könyve* különös jelentőséggel bírt a Második Templom zsidóságának egyik legnagyobb Szentírás-értelmezője, Alexandriai Philón számára is, aki negyvenhárom értekezést írt a *Teremtés könyvé*ről, több mint négyezer idézetet vagy utalást téve a Szentírás első könyvére.[102] Három önálló kommentár-sorozatot írt a *Pentateuchus*ról. A Ter 3. fejezetével kapcsolatos értelmezésének vizsgálatához a következő műveket szükséges megvizsgálni: *Quaestiones et Solutiones in Genesin* (a továbbiakban *QG*), amely egy teljes körű kommentár *eratopokrisziszk*ént (a „kérdés" [ἐρώτησις] és a „válasz" [ἀπόκρισις] összetett szóból), és amely tekintetében egy hiányos, hatodik századi örmény fordításra vagyunk utalva;[103] a *Legum*

---

[99] Alexandriai Philón, aki a hellenista zsidóság képviselője, a teremtés-elbeszélés platóni felhangokat hordozott, és így lehetővé tette számára a „képmás" motívum fogalmi használatát és egy erre épülő exegézis kidolgozását. Platónt követve az érzékelhető világ az ideák képmása, de a *Logosz* (aki az ideák összességét képviseli) maga is csak Isten képmása, aki „őskép" (ἀρχέτυπος) és „minta" (παράδειγμα). Az ember teremtése „Isten képmására" Philón szerint azt jelenti, hogy az ember nem Isten közvetlen képmása, hanem a *Logosz*, „az archetipikus pecsét" közvetlen képmása szerint lett teremtve. Ezután a mennyei embert, a *Logosz* testetlen és értelmes „másolatát" is „pecsétnek" (σφραγίς) nevezi, mivel a földi ember az ő nyomán formálódott. Vö. Ph., *Opif.* VI,25. Ld. PHILO, *On the Creation. Allegorical Interpretation of Genesis 2 and 3* (LCL 226), trans. by F. H. Colson – G. H. Whitaker, Harvard University Press, Cambridge 1929, 21ff. Az egyházatyákra gyakorolt hatásáról ld. RUNIA, D. T., *Philo in Early Christian Literature. A Survey*, Van Gorcum-Fortress Press, Assen-Minneapolis 1993.

[100] Ld. VAN DER HORST, P. W., *Philo and the Rabbis on Genesis. Similar Questions, Different Answers*, in *Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context. Selected Essays on Early Judaism, Samaritanism, Hellenism, and Christianity*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, 114-127.

[101] „(…) such divergence is, in the final analysis, less weighty than the striking convergence in the nature of the questions" (saját ford.); *Ibid*. 127.

[102] Vö. ROYSE, J. R., *The Works of Philo*, in KAMESAR, A. (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge University Press, New York 2009, 32-64. STERLING, G. E., *When the Beginning Is the End: The Place of Genesis in the Commentaries of Philo*, in KRAUS, W. – KREUZER, S. (eds), *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption*, Mohr Siebeck, Tübingen 2014, 427-446.

[103] Ebben a művében „Philón megmutatja azon képességét, hogy különféle eredetű normákból, eszmékből és témákból merít, igazán sokoldalú és dialogikus hozzáállással" (saját ford.; „Philo displays his own capacity to

Allegoriae (a továbbiakban *Leg.*) – a *Teremtés könyve* 2. és 3. fejezetének allegorikus értelmezését magában foglalva –, amely gyűjteményt alkotó értekezései először Euszebiosznak köszönhetően kapták az *Allegorikus kommentár* nevet, aki Philón műveit az akkoriban, Caesareaban létező formában gyűjtötte össze, és amelynek ez a neve a hagyományban fennmaradt; és egy későbbi értekezés (kb. Kr. u. 40-49-ben, szélesebb görög-római közönségnek címezve) a *De Opificio Mundi* (a továbbiakban *Opif.*), amely a *Teremtés könyve* első fejezeteinek allegorikus értelmezését adja.[104] Gregory Sterlinget követve látható, hogy a *Teremtés könyve* jelentős volt Philón számára: „nemcsak a kezdetként értelmezte, hanem a véget is úgy fogta fel, ahogy a kezdetet. Ez volt az a tájékozódási pont, amely alapján a Szentírás többi részét olvasta. Úgy gondolta, hogy a Szentírás célja vagy végpontja már a legelső könyvben benne van. Ezért szentelte ennek a könyvnek az életművét".[105]

Pieter van der Horst összehasonlító esszéjében két verset vizsgál meg a *Teremtés könyve* 3. fejezetében. A Ter 3,3 kapcsán például Philón felveti a kérdést, hogy Éva miért tett hozzá egy többlet tilalmat, nevezetesen, hogy a fát megérinteni sem szabad, s hangsúlyozza, hogy azért, „mert az ízlés és minden érzék általánosságban az érintésben áll fenn".[106] Továbbá Philón második magyarázata szerint ez „egy jól ismert halakikus elv kifejezése volt, amelyet a rabbik később *seyag la-Tora*nak, a Tóra körüli 'kerítésnek' neveztek, ami a törvény szigorított formában történő megjelenése, amelyet a parancsolatok betartásának biztosítása érdekében tettek. Ezt az elvet, amely széles körben elfogadott a posztbiblikus judaizmusban, Philón itt magából a Szentírásból vezeti le".[107] Érdekes módon a *Genezis Rabba* (a továbbiakban *GenR.*) 19,3 ebben a versben egészen más módon lát utalást a 'kerítésnek' erre az elvére: Éva nem helyes formában idézte Isten szavát (a kígyónak lehetősége volt így bebizonyítani, a fához taszítva az asszonyt, hogy a fa puszta érintése nem jár halállal), rosszul alkalmazta ezt az elvet, fontosabbá téve azt a fő parancsnál (vagyis, hogy ne egyen a fáról), és ezzel megnyitotta az

---

draw upon diverse norms, ideas and subjects from various origins, with a truly versatile and dialogical attitude"). GARGIULO, M., *The Philonian Exegesis from the Encounter of Culture to the Encounter of Religious Traditions: the Case of* Quaestiones, Guaraldi, Rimini 2018, 10.

[104] Fontos megjegyezni, hogy Philón műveinek datálása mindmáig vitatott. Vö. NIEHOFF, M. R., *Philo of Alexandria*, 245-246.

[105] „[he] understood it to be not only the beginning but the end. It was the point of orientation by which he read the remainder of Scripture. He thought that the goal or end of Scripture was already embedded within the very first book. It was for this reason that he devoted his life's work to it" (saját ford.); STERLING, G. E., *When the Beginning Is the End*, 445-446.

[106] Ph., *QG* 1.35, ld. PHILO, *Questions on Genesis* (LCL 380), trans. by R. Marcus, Harvard University Press, London 1953, 21.

[107] „(…) an expression of a well-known halakhic principle that the rabbis would later call *seyag la-Torah*, a fence around the Torah, i.e., an injunction in the form of a stringent intensification of the law enacted to safeguard the observance of the commandments. This principle, widely accepted in postbiblical Judaism, is here retrieved by Philo from Scripture itself" (saját ford.); VAN DER HORST, P. W., *Philo and the Rabbis on Genesis*, 121.

ajtót az ördög előtt.[108] Ráadásul a Ter 3,9 kapcsán Philón (*QG* 1.45) és a rabbinikus szerzők (*GenR*. 19,9) ugyanazt a problémát vetik fel a bibliai szöveg alapján (ti. hogyan kérdezhette a mindentudó Isten, hogy „hol vagy?"), és csak minimálisan eltérő megoldásokat mutatnak be, nevezetesen, hogy ez a kérdés nem kérdésként, hanem egyfajta szemrehányásként értelmezhető.

A *Teremtés könyvé*ről szóló értekezéseiben Philón háromszor tér vissza az elemzett versekhez. A *Quaestiones in Genesim* 1,33-57-ben, a *Legum Allegoriae* 2,71-3,253-ban, valamint a *De Opicio Mundi* 155-172-ben foglalkozik a Ter 3. fejezetével, s már az elején hangsúlyozza az allegorikus értelmezési keretet, vagyis hogy a nő az érzékelést (αἴσθησις), a férfi pedig az értelmet (νοῦς) szimbolizálja. Mint megfigyelhető, a tárgyakat először az érzékelés (az érzékszervi percepcióval történő kapcsolat) ragadja meg, majd az elmébe költözik, és ezért a kígyó (az ἐπιθυμία, azaz a vágy szimbóluma), csellel és ravasz szavakkal megtévesztve, a nőhöz szólt, nem pedig a férfihoz: „így lesz a vágy a bűnök gonosz eredete, és ez csalja meg először az érzéket, míg az érzék foglyul ejti az elmét".[109] A nőre vonatkozó átokkal kapcsolatban Philón kiemeli, hogy „ez nem átokként, hanem szükségszerűségként [értendő]", és a nőnek folyamatosan „a férje felé kell fordulnia (ἐπιστροφῇ), és az ő uralma alatt kell lennie"[110] (azaz az értelemnek az érzékszervi érzékelés fölött kell állnia). A férfit ért közvetett átokkal kapcsolatban az Alexandriai azt állítja, hogy az értelem isteni belelehelés

[108] Érdekes módon Szent Ambrus a *De Paradiso* című művében hasonlóan gondolkodik: „A hiba abban rejlett, ahogyan [Éva] beszámolt a parancsolatról (...) Nem szabadna kiegészítést tennünk egy parancsolathoz még tanítás céljából sem, mert egy parancsolat bármilyen kiegészítése vagy minősítése a hamisítás természetével bír. Ami tehát kifogásolható, az az asszony által tett kiegészítés (...) Sokan pedig úgy vélik, hogy mindez valójában Ádám hibája volt, nem pedig az asszonyé. Azzal érvelnek, hogy Ádám, hogy óvatosabbá tegye a nőt, azt mondta az asszonynak, hogy Isten ezt a kiegészítő utasítást adta: »Ne is érintsd meg!« Hiszen tudjuk, hogy nem Éva, hanem Ádám volt az, aki eredetileg megkapta Istentől a parancsolatot, mert Éva még nem volt megteremtve" (saját ford.). Ld. KUGEL, J. L., *Traditions of the Bible*, 129.

[109] Ph., *QG* 1.47, ld. PHILO, *Questions on Genesis*, 27. Amint a *Leg*. 2.73 állítja: „Először teremtette [Isten] az értelmet, a férfit, mert az értelem a legbecsesebb az emberben, aztán a testi érzéket, az asszonyt, majd ezek után harmadikként a gyönyört (ἡδονή) [νοῦν πρῶτον τὸν ἄνδρα, πρεσβύτατον γὰρ ἐν ἀνθρώπῳ, εἶτα αἴσθησιν τὴν γυναῖκα, εἶτα ἑξῆς τρίτον ἡδονήν]", amely gyönyör (azaz a kígyó) az értelem ellensége (vö. Ter 3,15). Ld. Philo, *Allegorical Interpretation*, 270-271. Az *Opif.* 157 megerősíti, hogy „egy valószínűsíthető feltevést követve azt mondanánk, hogy a kígyó, amelyről szó van, a gyönyör (ἡδονή) alkalmas szimbóluma [ἑπόμενος δέ τις εἰκότι στοχασμῷ φήσει προσηκόντως τὸν εἰρημένον ὄφιν ἡδονῆς εἶναι σύμβολον]". Ld. PHILO, *On the Creation*, 124-125.

[110] Ph., *QG* 1.49, ld. PHILO, *Questions on Genesis*, 28. A *Leg*. 3.220-221 részében Philón megjegyezni: „Az érzékelésnek két férje van, az egyik törvényes, a másik a csábító (...) elfordulnak és az irracionális értelmet hívják magukhoz, s uralmat szereznek felette és uralkodnak rajta (...) de az érzékelésnek, amely minden mástól az Értelemhez, törvényes férjéhez fordult (ἀποστραφείσῃ), hatalmas haszon jut [δύο αἰσθήσεως ἄνδρες εἰσίν, ὁ μὲν νόμιμος, ὁ δὲ φθορεύς· (…) ταῦτα δ᾽ ἀποστρέφει καὶ καλεῖ τὴν ἄλογον αἴσθησιν πρὸς ἑαυτὰ καὶ κατακρατεῖ καὶ κυριεύει· (…) τῇ δέ γε πρὸς τὸν νόμιμον ἄνδρα, τὸν νοῦν, ἀποστραφείσῃ μεγίστη ἐστὶν ὠφέλεια αἰσθήσει.]". PHILO, *Allegorical Interpretation*, 450-451.

(ἐμφύσησις), ezért az átok a föld ellen fordult és annak művelésére vonatkozóan jelent meg.[111] Továbbá „a »fű« szimbolikus táplálék, mert az ember racionális lényből irracionális teremtménnyé változik, és figyelmen kívül hagyja az isteni táplálékokat; ezek azok, amelyeket a filozófia a princípiumok és szabadon választott törvények révén biztosít”.[112] A *Legum Allegoriae*-ban azonban az ítélet csak a bolond emberre vonatkozik, akit szimbolikusan fűevésre ítéltek, nyilvánvalóan úgy értelmezve az állapotát, hogy irracionális lénnyé alacsonyodott.[113] A Ter 3,19 kapcsán megjegyzi:

> Mivel buzgólkodott az élvezetekért, ami lelki halált okoz, ismét visszaadja magát a földnek; ennek megfelelően mondja az Írás: »Por vagy te, ezért térsz vissza a porba«. A föld tehát a gonosz és hitvány ember kezdete és vége, de az erényes emberé a mennyország.[114]

Végül a *De Opificio Mundi* című művében megállapítja, hogy „ilyen azoknak az élete, akik kezdetben az ártatlanság és a jellem egyszerűségének élvezetében vannak, de később inkább a bűnt választják az erény helyett (τοιοῦτος μὲν ὁ βίος τῶν ἐν ἀρχῇ μὲν ἀκακίᾳ καὶ ἁπλότητι χρωμένων, αὖθις δὲ κακίαν ἀντ᾽ ἀρετῆς προτιμώντων.)”[115]. Philón nem tesz utalást sem a nő vágyára, sem a visszatérésére, hanem ehelyett megjegyzi, hogy a nő a vajúdás-gyötrelem fájdalmas szenvedéseit viselte el, és „a következő helyen megízlelte a szabadságtól való megfosztást, és a mellette álló férj hatalmát, aki parancsainak kénytelen engedelmeskedni (εἶτ᾽ ἀφαίρεσιν ἐλευθερίας καὶ τὴν ἀπὸ τοῦ συνόντος ἀνδρὸς δεσποτείαν, οὗ τοῖς ἐπιτάγμασι πειθαρχεῖν ἀναγκαῖον·)”.[116] A férfival kapcsolatban az életszükségletek megszerzéséért végzett fáradságos munkára utal, mivel „amikor a gonoszság kezdett felülkerekedni az erényeken, az Isten adományainak örökké folyó forrásai elzáródtak, hogy ne juttassanak ellátmányt azoknak, akiket méltatlannak ítéltek rá (νυνὶ δὲ αἱ ἀέναοι πηγαὶ τῶν τοῦ θεοῦ χαρίτων ἐπεσχέθησαν, ὅτε

---

[111] Hasonlóképpen a *Leg*. 3.246-247-ben is ezt állítja: „Éppen úgy van tehát, ahogyan az várható, hogy nem önmagára vonatkozóan átkozott, amennyiben [ő] nem a gonoszság, sem gonoszsággal uralkodó magatartás, hanem a föld lett átkozott a munkáiban; mert azok a cselekedetek, amelyeknek az egész lélek az eszköze és az alapja, s amely itt a »föld« nevet kapták, elítélendőek és hibásak, ha minden esetben engedik, hogy a gonoszság szabályozza őket [εἰκότως οὖν οὐκ ἔστι κατάρατος ἐξ ἑαυτοῦ, ὡς οὔτε κακία ὢν οὔτε κατὰ κακίαν πρᾶξις, ἀλλ᾽ ἐν τοῖς ἔργοις αὐτοῦ ἡ γῆ κατάρατος· αἱ γὰρ πράξεις αἱ διὰ τῆς ὅλης ψυχῆς, ἣν κέκληκε γῆν, ἐπίληπτοι καὶ ὑπαίτιοι κατὰ κακίαν ἕκαστα δρῶντός εἰσι.]”. PHILO, *Allegorical Interpretation*, 468-469.
[112] Ph., *QG* 1.50, ld. PHILO, *Questions on Genesis*, 29.
[113] Ld. *Leg*. 3.251: „A fű az irracionális teremtmény tápláléka; és ilyen a balga ember, akiből kivágták a helyes elvet; irracionálisak az érzékek is, mivel a lélek részei. De az elme, amely az érzékek tárgyait az irracionális érzékek segítségével igyekszik elérni, ezt a törekvést nem teszi fáradság és verejték nélkül [ἄλογον δὲ ὁ φαῦλος ἐκτετμημένος τὸν ὀρθὸν λόγον, ἄλογοι δὲ καὶ αἱ αἰσθήσεις τῆς ψυχῆς οὖσαι μέρος· ὁ δὲ νοῦς ἐφιέμενος τῶν αἰσθητῶν διὰ τῶν ἀλόγων αἰσθήσεων οὐκ ἄνευ πόνου καὶ ἱδρῶτος ἐφίεται·]”. PHILO, *Allegorical Interpretation*, 470-471.
[114] Ph., *QG* 1.51, ld. PHILO, *Questions on Genesis*, 30.
[115] Ph., *Opif*. 170, ld. PHILO, *On the Creation*,134-135.
[116] Ph., *Opif*. 167, ld. PHILO, *On the Creation*,132-133.

ἤρξατο κακία τὰς ἀρετὰς παρευημερεῖν, ἵνα μὴ ὡς ἀναξίοις χορηγῶσιν)",[117] de érdekes módon nem szól a földbe való visszatérésről.[118]

1.2.4. MEGJEGYZÉSEK A KORAI RABBINIKUS ÉS KERESZTÉNY ÉRTELMEZÉSEKHEZ

A recepciótörténet egy jelentős és meghatározó szakaszát jelzi, ahogyan az *Újszövetség* (fel)használta és értelmezte a *Teremtés könyvé*t. Az *Újszövetség* a *Teremtés könyvé*nek számos szakaszára kiterjedten hivatkozik vagy finom utalásokat tesz, kezdve a teremtésről szóló beszámolókkal (1-3. fejezet). *A Teremtés könyvé*nek központi szerepe van az *Újszövetség*ben, amely számos kulcsfontosságú tanítást támaszt alá, mint például a teremtés és az újjáteremtés, az emberiség ősbűne és a megváltás, az Ábrahámmal és leszármazottaival kötött szövetség és az új szövetség, stb. Elég, ha a *János evangélium* prológusára (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος) és a Ter 1,1 vers (בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים; Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς) közti áthallásra gondolunk, a bölcsességi és a targumi hagyományok fényében értelmezve azt. Ezért nehéz túlbecsülni a *Genezis* jelentőségét a korai egyházban és a keresztény teológiában.[119] Paul Minear elemzése bemutatja, hogy a Ter 1-4. fejezetekben található témák dominánsan visszatérnek az *Újszövetség* kulcspontjain, hatékonyan összekötve az első és az új szövetség elbeszéléseit.[120] Ilyen például a Róm 5,12-21, ahol Pál Krisztus megváltó munkáját Ádám bukásának fényében magyarázza. Mivel Szent Ágoston értelmezésében ez a szakasz alapozta meg az áteredő bűn későbbi keresztény felfogását, ennek értelmezését a 4. alfejezetben vizsgálom meg közelebbről. Emellett az is figyelemre méltó, hogy a Ter 3,16-ra való legegyértelműbb utalás a 1Tim 2,13-15-ben található, ahol a szerző az ἀποστροφή olvasatát a σωθήσεται használatát követve alkalmazza, nem „visszatérés", hanem az üdvözülés mint „menedék, a visszatérés helye, biztonságos hely" jelentésben:[121]

> A teremtésben is Ádám volt az első, Éva utána következett; Ádámot nem vezették félre (ἠπατήθη), de az asszony hagyta, hogy félrevezessék, s bűnbe esett (ἐξαπατηθεῖσα ἐν

[117] Ph., *Opif.* 168, ld. PHILO, *On the Creation*, 132-133.
[118] Isten irgalmasságára utal, amivel mérsékelte a büntetést: „Ha az emberi nemnek a megfelelő büntetést kellett volna elszenvednie, akkor szükségszerűen ki kellett volna irtani, mert hálátlan volt jótevőjével és megőrzőjével, Istennel szemben. De Ő, mivel irgalmas volt, megkönyörült rajta, és mérsékelte a büntetést, megengedve, hogy tovább éljen (...) [ἔδει μὲν οὖν τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος, εἰ τὴν ἁρμόττουσαν ἔμελλε δίκην ὑπομένειν, ἠφανίσθαι διὰ τὴν πρὸς τὸν εὐεργέτην καὶ σωτῆρα θεὸν ἀχαριστίαν·]". Ph, *Opif.* 169, ld. PHILO, *On the Creation*, 134-135.
[119] Vö. EVANS, C. A., *Genesis in the New Testament*, in EVANS, C. A. – LOHR, J. N. – PETERSEN, D. L. (eds), *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation*, Brill, Leiden-Boston 2012, 469-494.
[120] Vö. MINEAR, P. S., *Christians and the New Creation. Genesis Motifs in the New Testament*, Westminster John Knox, Louisville 1994.
[121] Vö. LOADER, W., *Genesis 3:16-19 LXX in Reception*, 388-389

παραβάσει γέγονεν). Azáltal üdvözül (σωθήσεται), hogy vállalja az anyaságot, kitart a hitben, a szeretetben, a szegénységben és a tisztességben.

A patrisztikus kor esetében figyelemre méltó és egészen rendkívüli a *Genezis* iránti érdeklődés,[122] elsősorban a teremtésről szóló beszámoló iránt, amelynek hagyománya (például a *Hexaemeron*) nagy valószínűséggel az intertestamentális kor tradícióját, s Philón befolyását és a későbbi keresztény exegézisre gyakorolt hatását mutatja. Andrew Louth értekezésében a modern teológia és az atyák teológiája közötti különbségeket tárgyalja a bűnbeesés értelmezésében, és kiemeli, hogy

> bár az Ádám és Éva bűnbeeséséről szóló beszámoló, amelyet az emberiség bűnbeeséseként értelmeznek, kétségtelenül fontos az emberi állapotról szóló patrisztikus reflexióban, lehetséges, hogy eltúlozzuk a jelentőségét, legalábbis a görög atyák részéről (a görög kifejezés, ősbűn, προπατερικὸν ἁμάρτημα, szélesebb körű utalással bír, mint a latin kifejezés, eredeti bűn, *peccatum originale*, amely valószínűleg Szent Ágostontól származik).[123]

Ezért amikor a patrisztikus értelmezések Ádám és Éva bűnbeesését és annak az emberi létre gyakorolt hatását mutatják be, hangsúlyozzák annak jelentőségét az emberiség gyarlóságának megértésében anélkül, hogy Ádám bűnét „bukásként" (πτῶσις) jelölnék meg. Ebben az értelemben azonban Ádám bűne és az azt követő kiűzetés a Paradicsomból rendkívül jelentős eseményként jelenik meg. Ezt a jelentőséget még inkább aláhúzza Krisztusnak mint a második Ádámnak a fogalma, aki Ádám tetteinek következményeit orvosolja és helyreállítja. Széles körben ismert, hogy az Ádám és Krisztus közötti párhuzamok számos aspektusra kiterjednek: ilyen például az élet fájának jelenléte az Éden-kertben és a kereszt fája; Éva, akit kezdetben „az élők anyjának" neveztek, párhuzamba állítva Szűz Máriával, aki valóban a lélekben élők anyjává válik; Éva engedetlensége Mária engedelmességével szemben, és így tovább. Ez a párhuzamosság (*tüposz-antitüposz* kapcsolat) arra szolgál, hogy összekapcsolja az Ádámmal kapcsolatos eseményeket a Krisztus-eseménnyel, amely abban a gondolatban foglalható össze, hogy „amint Ádámban mindenki meghal, úgy Krisztusban mindenki életre kel" (1Kor 15,22).

---

[122] Vö. LOUTH, A., *The Fathers on Genesis*, in EVANS, C. A. – LOHR, J. N. – PETERSEN, D. L. (eds), *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation*, Brill, Leiden-Boston 2012, 561-578.

[123] „(…) though the account of the fall of Adam and Eve, understood as the fall of humanity, is unquestionably important in patristic reflection on the human condition, it is possible to exaggerate its significance, at least for the Greek Fathers (the Greek term, ancestral sin, προπατερικὸν ἁμάρτημα, has a broader reference than the Latin term, original sin, *peccatum originale*, probably coined by Augustine)." (saját ford.); *Ibid*. 573-574.

Érdekes módon, ahogy Burton Visotzky a *Teremtés könyvé*nek rabbinikus recepciójával kapcsolatban rámutatott,[124] a történeti narratíva és a törvényekre való utalás kevésbé hangsúlyos volta miatt a *Genezis Rabba* redakciójáig, azaz az V. század első feléig valószínűleg nem készültek kompilációk rabbinikus értelmezésekről, és a midrásgyűjteményben a korai rabbik interpretációjának tulajdonított szövegek megbízhatósága is némileg megkérdőjelezhető. Visotzky továbbá a *Teremtés könyvé*nek rabbinikus értelmezésére összpontosít, megvizsgálva, hogyan olvasták és értették a szöveget a különböző történelmi, kulturális és vallási hatások összefüggésében, és kifejti, hogy a *Genezis* értelmezései a hermeneutikai módszerek, a szándékok és a befogadók tekintetében időben és térben is eltérőek voltak. A Ter 3 kapcsán például az *'Abot de-Rabbi Natan* haggadikus műben, amelynek redakciója a poszt-talmudi időben (VIII. vagy IX. században) történt, a rabbinikus szerzők sajnálatukat fejezik ki Ádám azon vágya miatt, hogy „kerítést vessen" a Tóra köré (*seyag la-Tora*), arra utalva, hogy ez a törekvése végül bűnhöz vezetett. Ez a „csúszós lejtőn" való érvelés egy sajátos formáját képviseli, amely a jogi értelmezésben a válogatás nélküli szigor helyett az „engedékenység" mellett foglal állást.

Emellett az is jelentős, hogy a rabbinikus értelmezések hogyan foglalkoztak és polemizáltak az idegen ideológiákkal, köztük a római pogánysággal, a kereszténységgel, a gnoszticizmussal és az iszlámmal; hogyan dolgozta át és bővítette ki a rabbinikus irodalom a *Genezis* elbeszéléseit az iszlám hagyományokra és hatásokra reagálva, egyedülálló betekintést nyújtva a bibliaértelmezés fejlődő természetébe a rabbinikus irodalomban. Ahogy Matthias Morgenstern megállapítja a *Genezis Rabbát* vizsgálva: a midrásgyűjtemény a zsidó gondolkodók és a korabeli kereszténység közötti kritikus, de konstruktív diskurzus dokumentumaként tekinthető a késő ókorban.[125]

Valóban, az ókori exegetikai interakciók és a gondolkodók közötti kölcsönhatások kérdése magában foglalja azon bonyolult kapcsolatokat és kapcsolódási pontokat, melyeknek lenyomatai a rabbinikus és patrisztikus szerzők biblikus interpretációinak örökségében, a szövegmagyarázati hasonlatosságokban és különbségekben megjelennek.[126] Az egyházatyák és a rabbinikus szerzők az *Ószövetség*, illetve a *Tanakh* könyveinek tekintetében alapvetően ugyanazon Írást értelmezték és magyarázták, melyben közös örökségként jelennek meg a bibliai és korai (zsidó) posztbiblikus értelmezések, amelyek konkrét szövegekhez kapcsolódó

[124] Vö. VISOTZKY, B. L., *Genesis in Rabbinic Interpretation*, in EVANS, C. A. – LOHR, J. N. – PETERSEN, D. L. (eds), *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation*, Brill, Leiden-Boston 2012, 579-606.
[125] Vö. MORGENSTERN, M., *Die große Genesis-Dichtung*, 26-32.
[126] Vö. GRYPEOU, E. – SPURLING, H., *The Book of Genesis in Late Antiquity*, 1-38.

szövegmagyarázati hagyományokat és teológiai kérdéseket hagytak az utókorra.[127] A keresztény és rabbinikus olvasat különbségei egyrészt az exegetikai módszerek különbözőségeire vezethetők vissza, másrészt a vallási identitásból fakadó meghatározottságokra. Ami a módszereket illeti, fontos szem előtt tartani a szövegvariánsok közti különbséget: míg a rabbinikus szerzők a héber szövegeket interpretálták, és értelmezésükben az arámi nyelvi közeg is közrejátszott – például a héber szavakat gyakran az arámi alapján magyarázták –, addig az egyházatyák értelmezése a *Septuaginta*[128] görög szövegére épül. Mindez felveti a kérdést: az egyházatyák és a rabbik valóban ugyanazt a szöveget értelmezték? Annyiban bizonyosan nem, hogy a különböző szövegváltozatokra és fordításokra épülő értelmezések különböző, sok esetben új interpretációs utakat nyithattak meg. Miközben az eltérő értelmezések alapjául szolgálhattak a fordítási nehézségek és eltérések, a kifejezésekben rejlő kétértelműségek, illetve a szövegben megjelenő interpretációs űr is, alapvetően mégis az exegetikai hagyomány tűnik meghatározóbbnak a különböző variánsokkal szemben (így például a héber szöveget kommentáló Szent Jeromos is elkötelezett a keresztény olvasat mellett). A teológiai meghatározottságok tekintetében a legfontosabb különbség, hogy míg a rabbinikus olvasat a *Tóra* felől értelmezi a szöveget – melyben a szóbeli hagyománynak (*szóbeli Tóra*) meghatározó szerepe van –, addig az egyházatyák a krisztológiai olvasatot veszik alapul, s az *Ószövetség*et az *Újszövetség* fényében értelmezik. Ami a keresztény értelmezést illeti, az antiokhiai és alexandriai iskola[129] szövegmagyarázati módszerei közti különbségek jól mutatják, hogy nem beszélhetünk egyfajta *standard* keresztény értelmezésről, ugyanakkor közös interpretációs paradigmaként jelenik meg az az üdvtörténeti kontextus, amelyben Krisztus és Ádám mint *tüposz* és *antitüposz* jelenik meg, s a teremtés és újjáteremtés ennek a fényében nyer értelmezést.[130] Így a *Teremtés könyvé*nek 3. fejezete, illetve az első emberpár

---

[127] Ilyen nyitott kérdésként jelenik meg például, hogy Ádám bűne nem nyerte el a megígért büntetést („amely napon eszel róla, meghalsz", Ter 2,16-17), hiszen „Ádám egész életkora 930 esztendőt tett ki, akkor halt meg" (Ter 5,5). *Sirák fia könyve* azt a megoldást nyújtja erre a kérdésre, hogy a halált a halandósággal azonosítja: „asszonytól indul el útjára a vétek, az ő bűne miatt halunk meg mindnyájan" (Sir 25,24). Mindennek Ádám utódaira való hatását vizsgálják azok a szövegek, melyek a bűnösség (4Ezd 3,21-22; 4,31; 7,118; *Vita Adae et Evae* 44,2) vagy a halandóság (Bölcs 1,13) örökletességéről értekeznek. Vö. KUGEL, J. L., *Traditions of the Bible*, 98.

[128] A „Hetvenes fordítás" (LXX) ókeresztény korban betöltött szerepéről ld. VANYÓ, L., *Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története*, Jel Kiadó, Budapest 2002, 26-143.

[129] Vö. SÆBØ, M., *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation I.*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, 478-568.

[130] Jn 19-20 több párhuzamot mutat a Ter 2-3 szakaszban megjelenő Éden-történettel: ahogy Jézus Krisztusnak megnyitották az oldalát a kereszten, úgy származott élet Ádám oldalbordájából, illetve a feltámadt Urat Mária Magdolna kertésznek gondolta, amely – mélyebb értelemben – az új Ádám képét idézheti fel mint a Paradicsom új őrzőjét. Vö. REULING, H., *The Christian and the Rabbinic Adam: Genesis Rabbah and Patristic Exegesis of Gen 3:17-19*, in GRYPEOU, E. – SPURLING, H. (eds), *The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity*, Brill, Leiden-Boston 2009, 65.

bűnbeesésének következtében megjelenő isteni ítélet is központi hellyé vált a keresztény üdvtörténet értelmezésében, melyhez a születendő Egyház az Éden-történet korai, zsidó interpretációs hagyományát is alapul vette (mint például a Sir 25,24). Így bizonyítva látszik, hogy a jelen munkában vizsgált szövegrész (Ter 3,16–21) kiváló alkalmat szolgáltat a korai keresztény és a rabbinikus hagyományban megjelenő kölcsönhatások bemutatására.[131]

További metodológiai kérdésként merülhet fel, hogy beszélhetünk-e ilyen (exegetikai) interakcióról, vagy – csupán – a különböző hagyományokban hasonló értelmezést inspirált a rögzített bibliai szöveg, mely textusában megőrzött bizonyos nyitott kérdéseket. A rabbinikus és patrisztikus szövegmagyarázati interakció kutatásában kiemelt jelentőségűek az exegetikai „találkozások", azaz a közös értelmezési motívumok és teológiai vonatkozások közti hasonlatosságok, amelyek a rabbinikus és a patrisztikus értelmezési hagyományt meglepően közel hozzák egymáshoz. Itt, mint látható volt, különösen érdekes kérdésként jelenik meg, hogy a keresztény olvasat hathatott-e a rabbinikus exegézisre, s ha igen, milyen mértékben. Ugyanakkor – visszatérve a fent említett metodológiai kérdésre – hasonló fontosságúak, s talán még többet is elárulnak a lehetséges zsidó és keresztény kölcsönhatásról azok a felszín mögött megbújó, első látásra független interpretációs hagyományból származó különbségek, melyek az „interpretációs út" szándékos megváltoztatásáról tanúskodnak, s így a rabbinikus értelmezés egyfajta preemptív válaszként és reakcióként válik értelmezhetővé a keresztény interpretációra.[132]

[131] Vö. REULING, H., *After Eden. Church Fathers and Rabbis on Genesis 3:16-21*, 23–24; REULING, H., *The Christian and the Rabbinic Adam*, 63–66.
[132] Vö. ALEXANDER, P. S., *Pre-Emptive Exegesis: Genesis Rabba's Reading of the Story of Creation*,, 230-244.

1.3. EXEGETIKAI INTERAKCIÓ („PRE-EMPTÍV EXEGÉZIS”) A TER 3,16-21 FÉNYÉBEN[133]

A vizsgált szentírási szakasz patrisztikus értelmezését két ókeresztény író szövegmagyarázati tevékenysége alapján mutatom be: Vak Didümosz *Teremtés könyvéhez írt kommentár*a alapján, mely során az Órigenész nevével fémjelzett alexandriai iskola exegetikai hagyománya is reflexió alá kerül, valamint a nagy keleti egyházatya, Aranyszájú Szent János homíliái alapján, amellyel együtt az antiokhiai iskola interpretációs megközelítése is vizsgálat tárgyát képezi. Elöljáróban elmondható, hogy az alexandriai *didaszkaleion* mellett az antiokhiai iskola elsősorban teológiai irányzatot, exegetikai módszert (nem szervezett intézményt) jelöl, melyet az alexandriai „allegorikus” értelmezéssel szemben a „szó szerinti, történeti” exegézis jellemzett;[134] miközben ez a sematikus megkülönböztetés vitatható abból a szempontból, hogy az antiokhiai biblikus teológia sem korlátozódott a szó szerinti értelmezésre és az alexandriai exegézis sem tekintett el a szöveg történelmi értelmétől, látható lesz, hogy alapvető különbségek rajzolódnak ki a két iskola exegetikai megközelítésében. Míg az antiokhiai moralista olvasat Ádám és Éva bűnében az emberre jellemző kudarc lehetőségét látja, amely kapcsán Isten büntetése egyfajta segítségként és útmutatóként jelenik meg a helyes, erényes életre való visszatérésben, melynek tökéletessége nem a Paradicsomban, hanem a Krisztusban megígért mennyek országában fog megvalósulni, addig az alexandriai teológia az Ádám vétke következtében elveszített paradicsomi, angyali (szellemi) létezés visszaszerzését állítja középpontba a „második” Ádámnak, azaz Krisztusnak köszönhetően.[135]

1.3.1. VAK DIDÜMOSZ ÉS AZ ALEXANDRIAI ISKOLA

Didümosz (310/313-398) az alexandriai katekétaiskola méltán híres tanáraként[136] – tanítványai között tudhatta többek között Jeromost, Rufinust és Palladioszt is – és Órigenész szellemi örököseként[137] az egyik legértékesebb forrásként szolgál a *Teremtés könyve* elemzett

---

[133] Ezen meglátások első közléseit ld. FENYVES, K., *Rabbinikus és patrisztikus exegetikai interakciók az ősbűn következményeinek (Ter 3,16-21) értelmezésében*, in KENDEFFY, G. – PERENDY, L. (szerk.), *Párbeszédben az egyházatyákkal* (*Studia Patrum* 12.), Debreceni Egyetemi Kiadó – Magyar Patrisztikai Társaság, Debrecen – Budapest 2024, 66-78.; FENYVES, K., *Rabbinikus és patrisztikus exegetikai interakció a Ter 3,16-21 fényében*, in *Teológia* 58 (2024/1-2), 103-113.

[134] Vö. VANYÓ, L., *Az ókeresztény egyház irodalma I.*, Jel Kiadó, Budapest 2000, 317-330.

[135] Vö. REULING, H., *The Christian and the Rabbinic Adam*, 63-66.

[136] Ld. LAYTON, R. A., *Didymus the Blind and His Circle in Late-Antique Alexandria*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago 2004; VANYÓ, L., *Az ókeresztény egyház irodalma II.*, Jel Kiadó, Budapest 1999, 515-516.

[137] A *praeexistentia animarum* és *apokatasztaszisz* órigenészi tanok átvétele miatt Didümoszt is elítélte a II. Konstantinápolyi Zsinat 553-ban. Erről bővebben ld. SIMONETTI, M., *Didymiana*, in *Vetera Christianorum* 21 (1984), 129-155.

szakaszának alexandriai értelmezéstörténetéhez. Szövegmagyarázataiban az órigenészi megközelítést követve igyekszik feltárni a literális (πρὸς / κατὰ τὸ ῥητόν; καθ' ἱστορίαν) és allegorikus (ἀναγωγή, ἀλληγορία, θεορία, τροπολογία, διανοία) értelmet is; míg Bienert[138] szerint az anagogikus értelmezés a Szentírás értelmezéséhez kötődik a didümoszi használatban, mivel az Isten spirituális valóságáról beszél, s ebben az allegorikus értelmezésnek egyfajta „filozófiai" előkészítő szerepe van, addig Tigcheler[139] a *Zakariás-kommentár* elemzése alapján úgy véli, hogy négy szintjen bontja ki az alexandriai tudós a szöveg értelmét: a szavak és kifejezések szintjén (πρὸς ῥητόν), a történelmi események és az érzékelhető valóság síkján (καθ' ἱστορίαν), végül figuratív, szimbolikus szinten (κατ' ἀλληγορίαν), melynek további interpretációja által jut el az Írás „mélyebb jelentéséig" (κατ' ἀναγωγήν). Simonetti[140] átfogó tanulmánya arra a következtetésre jut, hogy jelentős különbségeket vehetünk észre mind az öt fennmaradt didümoszi értekezés exegetikai gyakorlatában, s megállapítja, hogy *Genezis-kommentár*ban az emberi lélekre vonatkozó tanítás dominál elsősorban („la prediletta interpretazione psicologica individuale"). Ezen kategóriáktól eltekintve az elemzés során Didümosz szövegmagyarázatának felosztását követem: a Ter 3,16-19 szakaszt, majd a következő két verset külön-külön mutatom be, először a szöveg szerinti értelmet, majd az allegorikus jelentést kiemelve. Didümosznak a *Teremtés könyvéhez írt szövegmagyarázat*a[141], melynek elsődleges forrásai feltehetően Órigenész (mára elveszett) kommentára és Philón művei voltak,[142] a bibliai könyv első 17 fejezetét kommentálja; annak ellenére, hogy az 1941-ben Tourában fellelt 6-7. századi papírusz több helyen hiányos, ezen mű fontos tanúként szolgál az alexandriai kommentárirodalom kutatásához.[143]

A Ter 3,16-19 értelmezését Didümosz a literális jelentés (ἐπι τῶν λεξέων τούτων) kifejtésével kezdi, amely megfelel Tigcheler καθ' ἱστορίαν kategóriájával: az emberi élet nehézségeit tárgyalja, melyben hangsúlyosan megjelenik a férfi és női összetartozás, s a férfi kettős fáradozása, mivel a fizikai munka mellett a női és családi terhekben is osztozik. Philónnal

---

[138] Ld. BIENERT, W. A., *„Allegoria" und „Anagoge" bei Didymos dem Blinden von Alexandria* (*Patristische Texte und Untersuchungen* 13.), Walter de Gruyter, Berlin-New York 1972.
[139] Ld. TIGCHELER, J. H., *Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique: étude sémantique de quelques termes exégétiques importants de son Commentaire sur Zacharie*, Dekker v.d. Vegt, Nijmegen 1977.
[140] Ld. SIMONETTI, M., *Lettera e allegoria nell'esegesi veterotestamentaria de Didimo*, in *Vetera Christianorum* 20 (1983), 341-389.
[141] Az elemzett szakasz kritikai kiadását ld. NAUTIN, P. (ed.), *Sur la Genèse I (Gn 1-4). Texte inédit d'après un papyrus de Toura* (SC 233), Cerf, Paris 1976, 236-254.
[142] Didümosz zsidó forrásairól, valamint Philón hatásáról és alexandriai recepciótörténetéről kiváló áttekintést ad ROGERS, J. M., *Didymus the Blind and the Alexandrian Christian Reception of Philo* (*Studia Philonica Monographs* 8.), SBL Press, Atlanta 2017. Ezúton köszönöm Justin M. Rogers értékes gondolatait a kutatásommal kapcsolatban.
[143] Vö. REULING, H., *After Eden. Church Fathers and Rabbis on Genesis 3:16-21*, 49-80.

ellentétben[144] a férfi egyedüli fáradozását nem a kenyérkeresésben látja, s – érdekes módon – mindezt nem hozza összefüggésbe a bűnnel és a bűn következményével; mindazonáltal előzetesen már kifejtette a kommentárban Didümosz, hogy az engedetlenség következtében az első emberpár elveszítette a spirituális létállapotát, így az itt felsoroltak a testi valóság fájdalmas és szomorú következményeiként jelenhetnek meg. A szöveget elemezve (πρὸς ῥητόν) a kígyó és Éva direkt, személyét érintő büntetésével szemben Ádám indirekt büntetését emeli ki és értelmezi a *Timóteushoz írt levél* alapján: „Ádámot nem vezették félre, de az asszony hagyta, hogy félrevezessék, s bűnbe esett" (1Tim 2,14). Éva felelősségének hangsúlyozásával és Ádám felmentésével a krisztológiai olvasatot támasztja alá Didümosz: Ádám önmagát megalázva, tudatosan követte feleségét a vétekben, hogy magára véve bűnét a megmentésére szolgálhasson, s ne hagyja magára az Édenből való kiűzetés után, hasonlóan ahhoz, ahogyan ezt Krisztus is megtette az Egyház javára (Ádám-Krisztus, illetve Éva-Egyház tipológia). Philón *Legum Allegoriae* művében hasonlóan tárgyalja a férfi és női felelősséget, mely ugyanakkor az antropológiai interpretációját támasztja alá:[145] a férfi által reprezentált νοῦς a nő – mint vele adott αἴσθησις – által lett megtévesztve, melynek szerepe, hogy visszakerüljön az értelem irányítása alá. A „föld vagy és a földbe térsz vissza" (Ter 3,19 LXX) szó szerinti értelmezésénél az alexandriai tudós kiemeli, hogy mindez a testi létezés sajátossága (τῆς σωματικῆς οὐσίας τὸ ἴδιον), továbbá anélkül, hogy szót ejtene a test halandóságáról, a lélek romolhatatlanságát nyomatékosítja, s nem ad megoldást arra, hogy a halandóság a bűn következményeként értelmezhető-e. A szövegmagyarázatban korábban említést nyert, hogy a vétek elkövetése előtt a lélek a testtől függetlenül és szabadon létezett, mindazonáltal – mivel a Ter 2,7 magyarázatát tartalmazó rész, mely segíthetne a test megteremtésének értelmezésében, elveszett a kommentárból – nem kapunk választ, hogy a halandóság mennyiben hozható összefüggésbe a bűnbeeséssel; ugyanakkor Philón az emberi test megalkotását nem hozza összefüggésbe a bűnnel, illetve a teremtésétől fogva halandónak tekinti az embert.[146]

Az előbb áttekintett szakasz allegorikus értelmezését az Ef 5,32 alapján („nagy titok ez, én Krisztusra és az Egyházra vonatkoztatom") a tipológiát kibontva értelmezi: az Egyház

---

[144] Vö. Ph., *Opif.* 167: ὁ δ᾽ ἀνὴρ ἐν μέρει πόνους καὶ ταλαιπωρίας καὶ συνεχεῖς ἱδρῶτας ἕνεκα πορισμοῦ τῶν ἀναγκαίων καὶ στέρησιν μὲν τῶν αὐτομάτων ἀγαθῶν, ἅπερ ἐδιδάχθη φέρειν ἡ γῆ δίχα γεωργικῆς ἐπιστήμης, ἀτρύτων δὲ μετουσίαν καμάτων εἰς ζήτησιν βίου καὶ τροφῆς ὑπὲρ τοῦ μὴ λιμῷ παραπολέσθαι·, ld. PHILO, *On the Creation*, 132-133.

[145] Vö. Ph., *Leg*. 3,56-58., ld. PHILO, *Allegorical Interpretation*, 336-341.

[146] Vö. Ph., *Leg*. 3.252: ἀλλὰ μήποτε ὃ λέγει τοιοῦτόν ἐστιν, ὅτι ὁ ἄφρων νοῦς ἀπέστραπται μὲν ἀεὶ τὸν ὀρθὸν λόγον, εἴληπται δὲ οὐκ ἀπὸ τῆς μεταρσίου φύσεως, ἀλλ᾽ ἀπὸ τῆς γεωδεστέρας ὕλης (…) δηλοῖ δὲ καὶ τοῦτο· ἡ ἀρχή σου καὶ τὸ τέλος ἓν καὶ ταὐτόν ἐστιν· ἤρξω τε γὰρ ἀπὸ τῶν φθειρομένων γῆς σωμάτων, τελευτήσεις δὲ πάλιν εἰς ἐκεῖνα τὴν μεταξὺ τοῦ βίου τρίψας ὁδὸν οὐ λεωφόρον ἀλλὰ τραχεῖαν, βάτων καὶ τριβόλων κεντεῖν τε καὶ τιτρώσκειν πεφυκότων μεστήν., ld. PHILO, *Allegorical Interpretation*, 472-473.

fájdalomban és (bűn)bánatban hozza világra gyermekeit, akik Krisztusban újjászületnek és fősége alatt élnek. A szövegben megjelenő tövissel és bojtorjánnal (ἀκάνθας καὶ τριβόλους), valamint a mező füvével (χόρτος) kapcsolatban újszövetségi idézeteket sorakoztat fel Didümosz a kifejezések megegyezése alapján (Lk 8,14; Mt 13,7; Zsid 6,7-8; Mk 4,28), mellyel az erények megszerzésének nehézségére hívja fel a figyelmet (ἐπίμοχθον οὖν ἡ ἀρετή), illetve azon szellemi táplálékra hivatkozik, melyre a tövisek és bojtorjánok kigyomlálásával, az erényekben növekedve tehetünk szert (χόρτος, στάχυς, σῖτος). Így míg Philónnál a mező füve és a kenyér azon oktalan ember táplálékát jelképezi, akinél az érzelmek uralkodnak az értelmen,[147] addig Didümosznál pozitív konnotációval párosulnak ezek a képek. A Ter 3,19 allegorikus magyarázata a földbe visszatérést nem a halállal hozza összefüggésbe, hanem – figyelemre méltó módon – a feltámadásra irányítja a figyelmet (ἀναστὰς γὰρ ἐν πνευματικῷ σώματι οὐράνιον ἕξεις πολιτείαν ἐν τῇ γῇ τῶν πραῶν γινόμενος·); az Éden-kert földjéből való teremtést egyfajta paradicsomi szubsztanciából származtatja, s ez a bűnbeesés előtti szellemi test (σῶμα πνευματικόν) lesz az osztályrésze a feltámadottaknak is: ebben az értelemben azonosítja az Éden-kert „földjét" és az eszkatológikus „földet" azzal a megígért földdel, melyet a szelídek örökölnek (vö. Mt 5,5), s a mennyek országának polgáraként (vö. Fil 3,20: τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει) a kezdeti tökéletes állapotnak fognak örvendeni.

A Ter 3,20 esetében Ádám jövőbelátását emeli ki Didümosz, hiszen a még meg nem született gyermekek ellenére „Életnek" nevezi feleségét, ugyanakkor az utódok természetét illetően kizárja azt az értelmezést, hogy a „minden élő" az állatokra vonatkoztatható lenne (ἐξ αὐτῆς γὰρ ἅπασα ἡ διαδοχὴ γέγονεν, οὐ δεῖ δὲ προσυπακούειν ὅτι καὶ τῶν ἀλόγων […] οὕτω καὶ νῦν πάντων τῶν ζώντων μήτηρ ἡ Εὔα, τῶν πεφυκότων δηλονότι μητέρα αὐτὴν ἔχειν ἀνθρώπων). Az anagogikus értelmezés a már ismert tipológiát bontja ki ismét, mely szerint az Egyház az anyja minden Krisztusban élőnek, s az „Életben" – aki maga Krisztus (vö. Jn 14,6) – részesíti gyermekeit. Érdemes megjegyezni, hogy a kommentárban uralkodó, s kidolgozott tipológiai értelmezés mellett itt sem jelenik meg az az antropológiai allegória, mely Philón műveiben dominál, ahol az asszony az érzéki észlelés metaforája, s így – mivel ez különbözteti meg az élőt a halottól – „Életnek" nevezhető.[148]

[147] Vö. *Leg.* 3.222-251 (ἀλλὰ τί φύεται καὶ βλαστάνει ἐν ἄφρονος ψυχῇ, πλὴν τὰ κεντοῦντα καὶ τιτρώσκοντα αὐτὴν πάθη; ἃ διὰ συμβόλων ἀκάνθας κέκληκεν, οἷς ἡ ἄλογος ὁρμὴ πυρὸς τὸν τρόπον πρώτοις ἐντυγχάνει, μεθ᾽ ὧν ταχθεῖσα πάντα τὰ αὐτῆς καταφλέγει καὶ διαφθείρει.), ld. PHILO, *Allegorical Interpretation*, 452-471; *QG* 1.50, ld. PHILO, *Questions on Genesis*, 28-29.
[148] Vö. *QG* 1.52, ld. PHILO, *Questions on Genesis*, 30.

Az emberpár bőrruhába való öltöztetésével kapcsolatban (Ter 3,21) a kommentár elutasítja a szó szerinti értelmezést, melyet többen (οἱ φιλίστορες) hangsúlyoznak; nem utalhat állati bőrből készült ruhára a szöveg, hiszen az Írás kiemeli, hogy Isten maga öltöztette fel az embert és a feleségét.

> Előrelátó megértése által ösztönözve Ádám felismerte, hogy vétkük miatt kiűzik őket a paradicsomból (...) Illő volt, hogy bőrből készült ruha – amely semmi másra nem utal, mint a testükre – készüljön az asszonynak, akit arra szántak, hogy mindenkinek anyja legyen, és férjének, aki társa e sorsban. Valójában, ha a tényszerű értelmezésre hajlók úgy gondolják, hogy Isten bőrből készített ruhákat, akkor miért szerepel a további mondatban, hogy »és felöltöztette őket«, amikor ők maguk is képesek voltak erre? Elvégre nem voltak járatlanok abban, hogy eltakarják magukat, hiszen köténeket készítettek maguknak (fügefa)levelekből. [Συνέσει κινούμενος προμηθεστάτῃ ὁ Ἀδάμ, ἐπιστάμενος ὅτι ἔξω τοῦ παραδείσου διὰ τὴν παράβασιν ἔσονται (…) Καταλλήλως τῇ μελλούσῃ πάντων ἔσεσθαι μητρὶ μετὰ τοῦ ἀνδρὸς εἰς τοῦτο συμβαλλομένου οἱ δερμάτινοι κιτῶνες γίνονται, οὓς οὐκ ἂν ἑτέρους τις τῶν σωμάτων εἴποι. Εἰ γὰρ καὶ οἱ φιλίστορες ἐκ δερμάτων κιτῶνας τὸν Θεὸν πεποιηκέναι οἰήσονται, τί πρόσκειται καὶ τὸ «ἐνέδυσεν αὐτούς», δι’ ἑαυτῶν τοῦτο ποιῆσαι δυναμένων; Οὐ γὰρ ἀνεννόητοι ἐτύγχανον σκεπασμάτων, οἵ γε ῥάψαντε[ς] ἑαυτοῖς ἐκ φύλλων περιζώματα.][149]

Philón az első ismert szerző, aki ezen bibliai verset az emberi testbe való öltöztetésként értelmezi a *Quaestiones in Genesim* művében,[150] viszont Didümosszal ellentétben elfogadja a literális értelmezést is, illetve a νοῦς és αἴσθησις „testbe öltöztetését” nem hozza összefüggésbe Ádám és felesége bűnével, hanem az ember megteremtésének harmadik, szükségszerű lépéseként értelmezi.[151] Ennek az értelmezésnek szentírási alapjául Jób 10,11 szolgál a kommentárban: „Bőrbe meg húsba nem te öltöztettél, s csontokkal, inakkal nem te szőttél át?” Gázai Procopius utal olyan „allegorizáló szövegmagyarázókra”, akik együtt értelmezik a Ter 3,21 verset az előbb említett Jób 10,11 szakasszal;[152] Procopius megállapítása szerint ezen exegéták az Isten képmására való teremtést (Ter 1,26-27) a lélekre vonatkoztatják, a földből való teremtést (Ter 2,7) a paradicsomi környezetnek megfelelő ragyogó, „kifinomult” testtel

[149] Ld. NAUTIN, P. (ed.), *Sur la Genèse I (Gn 1-4)*, 248-255.
[150] Vö. *QG* 1.53, ld. PHILO, *Questions on Genesis*, 31.
[151] A bőrruháknak mint a bűnbeesés utáni ember testi valóságának kifejeződése jelenik meg abban a régi keresztelési gyakorlatban, mely során kecskebőrt öltöttek magukra a jelöltek, hogy szimbolikusan kifejezzék bűnös állapotukat. Philón mellett ez a gyakorlat is hatással lehetett Didümoszra, amellyel a bőrruhákat a bűnnel kapcsolta össze. Vö. BEATRICE, P. F., *Le tuniche di pelle. Antiche letture di Gen. 3,21*, in BIANCHI, U. (ed.), *La tradizione dell’enkrateia: motivazioni ontologiche e protologiche*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985, 433-484.
[152] Vö. PROCOPIUS GAZAEUS, *Commentarium in Genesim*, in *Patrologia Graeca* 87, Migne, Petit-Montrouge 1860, 219-222.

(τὸ λεπτομερὲς σῶμα), a bőrruhákat pedig a testi, anyagi valósággal hozzák kapcsolatba, melyet Didümosz a *Jób-kommentár*ában úgy mutat be, mint τὰ σώματά ἐστιν ταῦτα τὰ παχέα. Órigenész a *Homiliae in Leviticum* írásában azzal a homályos megjegyzéssel határozza meg a bőrruhákat, hogy "indicium mortalitatis et fragilitatis", továbbá a *Catenae* által tartalmazott töredékek három lehetséges interpretációt sorolnak fel: (1) az állati bőrből készült ruha, melyet ostoba értelmezésként elvet az alexandriai teológus; (2) az emberi test, mely paradox, nem helyén való (ἄτοπος), hiszen Ádám úgy fordul a feleségéhez, mint aki „csont az ő csontjából és hús az ő húsából" (Ter 2,23); végül (3) utalhat a halandóságra, mely ugyanakkor Istenhez, és nem a bűnhöz kötné a mortalitást, s azt sejtetné, hogy a test *per se* nem halandó. Simonetti meglátása szerint[153] Órigenész már a Ter 2,7 alapján a bukott lélek testbe költözéséről gondolkodott, így – Beatrice gondolatát követve[154] – a Ter 3,21 alapján értelmezhette Órigenész az anyagi testet és a bűnbeesés utáni ember állapotát is. Didümosz exegézise – bár a Ter 2,7 értelmezése elveszett – valószínűsíthetően a paradicsomi test megalkotását olvasta ki a „földből való megteremtésből", a „bőrből készült ruhák" tekintetében pedig hangsúlyozza, hogy Isten külön alkotta meg az embernek és a feleségének a bőrruháját, vagyis a férfi és női test karakterisztikumainak és a nemeknek megfelelő rendeltetéssel. Ezt támaszja alá a Bölcs 9,15 értelmezésével, mely szerint „a *romlandó test* gátolja a *lelket*, és a *földi sátor* ránehezedik a sokat tűnődő *elmére*", így a „földi sátrat" (vö. Ter 2,7) a romlandó test (vö. Ter 3,21) váltotta fel a bűn következményeként, s így lehetetlenné vált a Paradicsomban való maradás.

Összefoglalásul elmondható, hogy a biblikus szöveg szisztematikus feltárásában Didümosz két szinten interpretálja a történetet: a literális értelemnek megfelelően beszél az emberi élet megpróbáltatásiról (ugyanakkor nem reflektál az utódnemzés, valamint a földművelés kezdetének kérdésére), az anagogikus olvasata pedig számot vet az erények megszerzésének nehézségével, az Egyház anyaságával és Krisztusnak való alávetettségével, különleges módon – a Ter 3,19 alapján – a feltámadással, valamint azzal, hogy a lelket a bűn következményeként Isten testbe „öltöztette". A szövegmagyarázatban gyakran felfedezhető philóni gondolatokat, s azok antropológiai keretét Didümosz a tipologikus és krisztológiai olvasatnak megfelelően alakította, ahogy az például az Ádámot érintő indirekt büntetés értelmezésében látható volt. Végezetül a kommentárt áthatja egyfajta parainetikus jelleg is: megszólítja és buzdítja a

[153] Vö. SIMONETTI, M., *Alcune osservazioni sull'interpretazione Origeniana di Genesi 2,7 e 3,21*, in *Aevum* 36 (1962), 370-381.
[154] Vö. BEATRICE, P. F., *Le tuniche di pelle*, 448-454.

közösséget, hogy a test bűnös hajlandósága ellenére (ἀκάνθας καὶ τριβόλους) küzdjön és munkálkodjon az erényes élet megvalósításán.

1.3.2. ARANYSZÁJÚ SZENT JÁNOS ÉS AZ ANTIOKHIAI ISKOLA

Általános konszenzust alkot az a meglátás, hogy Aranyszájú Szent János (344/354-407) írásai – annak ellenére, hogy a bibliai kommentár műfajában nem alkotott – hűen tükrözik az antiokhiai iskola interpretációs megközelítését.[155] Megkeresztelkedése után Tarzoszi Diodorosznál tanult barátjával, Mopszvesztiai Theodórosszal együtt; ugyanakkor míg Theodórosz biblikus tudósként és teológusként értekezik műveiben, addig Khrüszosztomosz elsősorban igehirdetőként és lelkipásztorként jelenik meg: nem használ absztrakt fogalmakat, nem törekszik dogmatikus és szisztematikus rendszer felvázolására, hanem morális és gyakorlati útmutatást igyekszik adni beszédeivel a közösség számára. A kortársait ért nesztorianizmus vádja miatt Aranyszájú Szent János a *Teremtés könyvé*hez készült két (exegetikai) homília-sorozata jelenik meg az egyetlen teljes antiokhiai szövegtanúként a Szentírás első könyvével kapcsolatban, mivel Theodórosz kommentára, Emeszai Euszebiosz és Diodorosz értekezései sem maradtak fenn eredeti formájukban.[156] Az antiokhiai iskola exegézisével kapcsolatban általánosságban elmondható, az Ószövetséget „független" irodalmi egységnek tekintik, a nehezen érthető részek jelentését filológiai megközelítéssel, ószövetségi kontextusban világítják meg, s – az alexandriai iskolával ellentétben – kevésbé domináns a tipológiai értelmezés.[157] A szövegmagyarázatban megjelenő teológiai gondolati háttér Mopszvesztiai Theodórosz elgondolásai alapján rekonstruálható:[158] a Teremtő és a teremtmény közötti áthidalhatatlan különbözőségből fakadóan az üdvösséget elsődlegesen a fiúvá fogadással írja le (υἱοποίησις), s nem az „istenivé válással" (θεοποίησις); a halált mint Ádám bűnének következményét tekinti örökletesnek, mely mortalitás a bűn folyományaként lett effektív, s az isteni *paideia* része: felkészít a végső tökéletességre, mely nem úgy jelenik meg mint *recapitulatio* (a paradicsomi állapot helyreállítása), hanem mint a Krisztus által megvalósuló *innovatio*.[159] A fenti meglátásokból kiindulva a következőkben Aranyszájú Szent

---

[155] Vö. ROMENY, R. B. H., *Eusebius of Emesa's Commentary on Genesis and the Origins of the Antiochene School*, in FRISHMAN, J. – VAN ROMPAY, L. (eds), *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation*, Peeters, Leuven 1997, 127-128.

[156] Kivételt jelenthet a görög nyelvben megőrzött Theodórosz *Quaestiones in Octateuchum* műve. Emeszai Euszebiosz *Commentarius in Octateuchum* írásának részletei örmény nyelven, Theodórosz *Teremtés könyvé*hez írt kommentára pedig egy hiányos szír fordításban maradt fenn.

[157] Vö. VAN ROMPAY, L., *Antiochene Biblical Interpretation: Greek and Syriac*, in FRISHMAN, J. – VAN ROMPAY, L. (eds), *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation*, Peeters, Leuven 1997, 108.

[158] Ld. GREER, R. A., *Theodore of Mopsuestia: Exegete and Theologian*, Faith Press, Westminster 1961.

[159] Vö. REULING, H., *After Eden. Church Fathers and Rabbis on Genesis 3:16-21*, 115-157.

János két homília-sorozatának, a *Sermones* és *Homiliae in Genesim* művének az elemzett Ter 3,16-21 szakasszal kapcsolatos értelmezését vizsgálom és mutatom be.

A *Sermones in Genesim*[160] Khrüszosztomosz 386 nagyböjtjén elhangzott nyolc prédikációját tartalmazza, mely a *Teremtés könyvé*nek első két fejezetének válogatott szakaszait értelmezi. Az első beszéd a teremtéssel foglalkozik (Ter 1,1-2), a második beszéd az *imago Dei* mivoltot teszi elmélkedés tárgyává (Ter 1,26), melynek kifejtését a következő három szentbeszédben folytatja, az utolsó három beszéd központi témája pedig a tudás fája és az isteni törvény a Ter 2,16 interpretációja alapján. A bűnbeesés következményét elsősorban az Isten képére teremtett emberről szóló elmélkedéseiben értelmezi, illetve a 7. beszéd fejti ki ennek üdvtörténeti távlatát. A *Sermo* 2 megkülönbözteti a γενηθήτω („legyen") és az *imago Dei* kapcsán használt ποιήσωμεν („alkossunk") kifejezést: elutasítja, hogy Isten az angyalokkal beszélne,[161] és a képmás mivoltot úgy határozza meg mint ἀρχῆς εἰκών, amelyből fakadó uralmat megkapta az ember a „tenger halain, az ég madarain, a háziállatokon, a mezei vadakon és az összes csúszómászó fölött, amely a földön mozog" (Ter 1,26). Az εἰκών mivolt nem vonatkoztatható az Isten formájára (οὐσία, μορφή azonosságára), a fizikai karakterisztikumokra; az 1Kor 11,7 alapján hangsúlyozza, hogy míg a férfi Isten képmásaként és dicsőségeként jelenik meg, addig az asszony a férfi dicsőségét tükrözi (ἀνὴρ […] εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων· ἡ γυνὴ δὲ δόξα ἀνδρός ἐστιν).[162] Mindez a Ter 3,16 alapján értelmezhető, mely a férfi asszony feletti uralmát fogalmazza meg: Ádám felesége a bűnnek köszönhetően már nem birtokolja azt az istenképiséget, mely az uralomra való képesség hasonlatosságában (ἀρχῆς ὁμοιότης) megragadható dinamikus fogalom. Továbbá, bizonyos hellének vádjára válaszolva állítja Khrüszosztomosz, hogy az állatvilág felletti uralkodás (Ter 1,26), s így a bűn következményeképpen az eredeti állapot (melynek sajátja az ἀρχῆς ὁμοιότης) részbeni elveszítését mutatja az első emberpár esetében a vadállatokkal szembeni uralom megszűnése és a félelem megjelenése, mely allegorikus értelmezésben az irracionális gondolatok vadságát fejezi ki, amelynek megszelídítésére az erényekben növekvő embernek törekednie kell. Mindebben az antiokhiai prédikátor szerint Isten gondoskodásának jele fedezhető fel: az eredeti helyzet megváltozása segíti az embert, hogy a következményeknek köszönhetően felismerje eltévelyedését, s nehéz helyzetében atyai segítséget is kap, hiszen fáradságos munkájában

[160] Kritikai kiadását ld. BROTTIER, L. (ed.), *Sermons sur la Genèse* (SC 433), Cerf, Paris 1998.
[161] Aranyszájú Szent János ezt a zsidók véleményeként mutatja be, viszont – annak ellenére, hogy a rabbinikus irodalomban megjelenik az Isten és az angyalok párbeszéde az ember teremtésével kapcsolatban – az Isten képére és hasonlatosságára való teremtést Isten önbeszédeként, *pluralis maiestatis*-ként értelmezték.
[162] Diodórosz hasonlóan az 1Kor 11,7 alapján utasítja el, hogy az *imago Dei* a lélekre utalna. Vö. REULING, H., *After Eden. Church Fathers and Rabbis on Genesis 3:16-21*, 125-128.

segítségére vannak a háziállatok, mely fölött az ember továbbra is bírja az uralmat. Az ἀρχῆς εἰκών csökkenésének köszönhetően jelenik meg a világban a szolgaság; ilyen például a női méltóság (τιμή) elveszítése – miközben az asszonyt a férfi „hozzá illő segítőtársaként" alkotta (ποιήσωμεν) meg az Isten (vö. Ter 2,18) –, ugyanakkor a férj menedékként való megjelenése (ἀποστροφή) az isteni gondviselés és védelem jeleként mutatkozik meg: az alávetettség ellenére szeretettel fordul felé a férfi, „ahogy Krisztus is szerette az Egyházat, és feláldozta magát érte" (Ef 5,25). Az ősszülők bűnének következtében megjelenő szolgaság következő generációk életében is megtapasztalható valóságára három érvet (ἀπολογία) hoz Khrüszosztomosz: (1) a következő nemzedékek megerősítették (ἐκύρωσαν) mindezt saját bűneikkel; (2) nem a természettel adott ez a szolgaság, hanem a bűnből fakad, így bizonyos mértékben szabaddá lehet lenni ettől (ahogy Dániel is uralma alatt tudta tartani az oroszlánokat), de a szolga, ha meghívást nyert és szabad is lett, érdemes megmaradni állapotában (vö. 1Kor 7,21), mely csodálatra méltóbban ragyogtatja fel a szabadságot (ahogy Sadrak, Mesak és Abednegó a tüzes kemence körülményei között maradt meg sértetlenül), és a másik fél megszentelésére lehet (vö. 1Kor 7,14); végezetül (3) a jelen életben (ἡ παροῦσα ζωή) megtapasztalt, limitált istenképiségből fakadó veszteségnél az emberiség Krisztus által nagyobb ajándékot kap az elkövetkezendőben (ἡ μέλλουσα ζωή). A *Sermo* 7 a jó és rossz tudásának fáját szembe állítja az üdvösség fájával, mely maga a kereszt; Krisztus latornak adott válaszával kapcsolatban (Lk 23,43: „még ma velem leszel a paradicsomban") pedig felhívja a figyelmet, hogy ez nem az ígéret teljességét foglalja magában: a bűnös latornak abban a paradicsomban lehet része, mely földi valóság, s a jelen valósággal van kontinuitásban, míg a feltámadott testnek[163] a mennyek országában lesz az örökrésze. Ennek fényében látható az a tendencia a beszédekben, mely Ádám és Éva bűnének és büntetésének jelentőségét csökkenteni igyekszik, a bűn jelenvalóságát hangsúlyozza az ember életében, s így üdvtörténeti perspektívájának középpontjában nem az elvesztett paradicsomi istenképmásiság állapota jelenik meg, hanem a Krisztusnak köszönhető új κατάστασις, a mennyek országának eszkatologikus valósága: „elveszítetted a Paradicsomot, de Isten a mennyeket nyitotta meg számodra; átmeneti fáradozásra ítéltettél, de örök élettel lettél kitüntetve. [Isten] parancsára a föld töviseket és bojtorjánokat hozott elő, és a lelked a Szentlélek gyümölcseit teremte" (saját fordítás).[164]

[163] Elveti azt a manicheus felvetést, miszerint csupán a lator lelke léphetett be a Paradicsomba, s hevesen védelmezi a test feltámadását. Vö. LIEU, S. N. C., *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East* (*Religions in the Graeco-Roman World* 118.), Brill, Leiden 1994, 26-53.
[164] VII,369-370, ld. BROTTIER, L. (ed.), *Sermons sur la Genèse*, 338-339.

A rövidebb *Sermones in Genesim*[165] után keletkezett a *Homiliae in Genesim,* mely 67 beszédével exegetikai kommentár benyomását kelti, s valószínűsíthetően 388 nagyböjtjén hangzott el Antiokhiában. Tudományos munka, mely versről versre kommentálja a *Teremtés könyvé*nek egészét: magában foglalja a *Sermones* anyagát, ugyanakkor kevésbé reflektál a hallgatóság körülményeire, s a szentírási idézeteket mindig pontosan hozza, így minden bizonnyal egy Khrüszosztomosz által szerkesztett műről lehet szó.[166] A *Hom. 8-9* az előzőekben tárgyalt beszédekhez hasonlóan az *imago Dei* és a limitált istenképiség témáját fejtegeti. A Ter 3,16-21 szakasz a *Hom. 17-18* során kerül kifejtésre: a bírósági tárgyalás képét használja Aranyszájú János, amely során Isten bíróként jelenik meg, aki vádat emel, lehetőséget ad a védekezésre, meghozza az ítéletet, majd annak végrehajtását is elrendeli. Ádám és Éva bűnét a ῥαθυμία (közömbösség, hanyagság) szóval jelöli, mely figyelmeztetésként (νουθεσία) jelenik meg a közösség számára, hogy az első emberpár bűnéből tanulva erős akarattal és állhatatossággal Isten autoritását elfogadó, fegyelmezett életet éljen. A paradicsomi életet – miközben testet öltött létezésként írja le Ádám és Éva bűn elkövetése előtti létmódját – angyali állapotként jellemzi, mely mentes minden fizikai szükséglettől és lelki nehézségtől. A büntetésként megjelenő fájdalom, sóhaj, munka és halál a bűnre való emlékeztetőként jelenik meg, mely Isten szerető gondoskodásának is a jele, hiszen az „asszony is szomorú, aki szül, mert elérkezett az órája; amikor azonban megszületik a gyermeke, azon való örömében, hogy ember született a világra, nem gondol többé a gyötrelmeire" (Jn 16,21).[167]

> Lásd meg Urunk jóságát, mily szelíden fordul [a nő] felé ily nagy vétek után is! (…) Én úgy alkottalak meg, hogy gyötrelem és fájdalom nélkül élj, minden szomorúságtól és kétségbeeséstől mentesen, életörömmel telve, s hogy testben élve se érezz testi nyomorúságokat. Mivel te visszaéltél jószándékommal, és e javak bősége téged oktalanságra vitt, ezért zablát teszek rád, nehogy még több oktalanságot elkövess (…) Nagy boldogságod alapját, gyermekeid sorát fájdalomban alapozom meg neked, hogy folytonosan emlékezz magad is minden alkalommal kínokat átélve, és minden szülésed

---

[165] Ld. JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Homiliae in Genesim,* in *Patrologia Graeca* 53-54, Migne, Petit-Montrouge 1862; JOHN CHRYSOSTOM, *Homilies on Genesis 1-17* (*The Fathers of the Church* 74), trans. by Robert C. Hill, The Catholic University of America Press, Washington 1986; JOHN CHRYSOSTOM, *Homilies on Genesis 18-45* (*The Fathers of the Church* 82), trans. by Robert C. Hill, The Catholic University of America Press, Washington 1990.

[166] Vö. BAUR, CHR., *Chrysostomus in Genesim,* in *Theologische Quartalschrift* 108 (1927), 221-232; MARKOWICZ, W., *Chrysostom's Sermons on Genesis: a Problem,* in *The Journal of Theological Studies* 24 (1963), 654-664.

[167] A Ter 4,1 magyarázatánál fejti ki Khrüszosztomosz, hogy az utódnemzés csupán a halhatatlanság elvesztése miatt jelent meg és az Éden-kertjében nem volt testi kapcsolat Ádám és Éva között, hiszen fizikai szükségletek nélküli, angyali életet éltek. Ugyanakkor a *De virginitate* művében azt a megállapítást teszi, hogy a bűn a szülés fájdalmas módjának az oka, nem pedig magának a prokreációnak. Vö. REULING, H., *After Eden. Church Fathers and Rabbis on Genesis 3:16-21,* 144-147.

> gyötrelmeiben, hogy mekkora nagy bűn és mily nagy engedetlenség volt ez! (…) Íme, ami az átokra emlékeztet: „tövist és bogáncsot teremjen neked a föld”, úgyhogy sok fáradsággal és nehéz munkával műveled, és sok szomorúsággal telik az életed, hogy ez zabolázzon meg, és ne becsüld túl magadat, hanem folyamatosan tudatában légy annak, aki vagy, és soha többé ne engedd magad ebben megtéveszteni. (…) Folyamatos szomorúsággal és kimerültséggel övezlek, és úgy intézem, hogy minden dolgod izzadsággal tudd csak véghez vinni, hogy ezek szorításában folyamatosan mértéktartást tanulj, és megismerd emberi természeted.[168]

A Ter 3,21 kontextusában nyer kifejtést, hogy a paradicsomi privilégiumoktól való megfosztás után, mely a fénylő, ragyogó ruházat elveszítését jelenti (amely megvédte az emberpárt a fizikai, testi szükségletektől), bőrből készült ruhába öltöztette őket Isten, amelyet Aranyszájú Szent János nem teremtő aktusnak, hanem az isteni συγκατάβασις[169] kifejeződésének tekinti.

Összegzésként elmondható, hogy míg a *Sermones* a teremtés kontextusában, s az *imago Dei* fényében értelmezi a bűnbeesést (elsősorban a Ter 3,16b alapján), mely szerint a részben elveszített istenképmásiság erényes élettel visszaszerezhető, addig a *Homiliae in Genesim* a narratív kontextusnak megfelelően értelmezi az isteni ítéletet: a bűn következményeként jelenik meg a nemek közötti egyenlőtlenség, a fájdalom, a munka nehézsége, s a halál, ugyanakkor Isten könyörületességének és irgalmának jeleként mutatkozik meg a házassági szeretet-kötelék, a (házi)állatok segítsége az ember munkájában és a ruházat védelme. Khrüszosztomosz interpretációja Ádám és Éva bűnbeesését nem tekinti törésnek az emberi történelemben, s nem is az elveszett állapotra hívja fel a figyelmet, hanem a (morális) fejlődésre, helyreigazításra és tökéletesedésre való lehetőséget hangsúlyozza, melyben a büntetés az isteni *paideia* eszközeként, atyai korrekcióként nyer bemutatást. Mint látható, szövegmagyarázatában nem jelenik meg az alexandriai iskolára jellemző allegorikus és tipológikus olvasat, a bőrruhákat is valódi ruhaként és nem az emberi test képeként értelmezi, mindazonáltal a kezdeti testi állapot mibenléte tisztázatlan marad, s ebben az értelemben igen közel kerül Didümosz magyarázatához.

---

[168] *Hom.* 17,30-31 és 40-41. Ld. LOUTH, A. – TAKÁCS, L. (szerk.), *Teremtés Könyve 1-11* (*Patrisztikus kommentár a Szentíráshoz. Ószövetség I.*), Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2024, 87 és 89-90.

[169] Isten figyelmessége, mely magában foglalja a pártfogó és oltalmazó konnotációját. Ennek a fordításnak értelmezéséhez ld. ST JOHN CHRYSOSTOM, *Homilies on Genesis 1-17,* 17-18.

1.3.3. *GENEZIS RABBA* ÉS A MIDRÁSOK

A *Genezis Rabba* midrásgyűjtemény – a *Midrás Rabba* részeként és a *Talmud* mellett – elsődleges forrásként jelenik meg a *Teremtés könyvé*nek rabbinikus értelmezéséhez. A patrisztikus művekkel szemben nem egyetlen szerző koherens argumentációjával találkozunk ebben a gyűjteményben, hanem különböző rabbinikus olvasatokat sorakoztat fel, mely a bibliai szövegek alapján felmerülő kérdésekre adott különböző magyarázatokkal nem lezárja a felmerült problémákat, hanem a kérdéseket nyitva hagyva a további dialógushoz újabb és újabb meglátásokkal gazdagítja.[170] A *Genezis Rabba*[171] a legkorábbi és legnagyobb terjedelmű midrásgyűjtemény az amórák korából, redakciója az V. század első felében, Palesztinában történt, így – az elemzett patrisztikus írások keletkezésével való közelsége miatt – értékes forrásként szolgál az exegetikai interakció tekintetében.[172] A kutatók által megállapítást nyert, hogy a *Genezis Rabba* nem csak összegyűjtötte a különböző midrásokat a Szentírás első könyvével kapcsolatban, hanem egy bizonyos szerkesztői intenció is megmutatkozik a rabbinikus hagyományok integrációjában: Neusner a teológiai karakterét emeli ki[173], mellyel Izraelt helyezi a bibliai szöveg értelmezésének középpontjába, ugyanakkor polemizáló szándék és hangvétel is jellemzi, mely – ahogy az látható lesz – a keresztény értelmezéssel szemben egy eltérő interpretációs paradigma felhasználásában is tetten érhető.[174]

A *Teremtés könyvé*nek 3. fejezetét három *parashot* (szakasz), a *GenR*. 19-21 értelmezi,[175] illetőleg a *parashah* 20 interpretálja a Ter 3,14-21 szakaszt, melyet két *petichot*, azaz homiletikus anyag vezet be, ami a Zsolt 140,12 és Péld 16,28 alapján a veszekedést keltő és barátok közé éket verő álnok nyelvű és a ravaszkodó ember képével vezeti fel a tárgyalt versek értelmezését, amelyet versről versre analizál és exegetizál. A vizsgálat tárgyául kijelölt Ter 3,16-21 verseket a *GenR*. 20,6-12 része értelmezi, melynek multifokális exegézise – miközben a szöveg minden részletére reflektálni igyekszik – negligálja a narratív kontextust, mely a bűn

---

[170] Vö. HEZSER, C., *Classical Rabbinic Literature*, in GOODMAN, M. (ed.), *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, Oxford University Press, Oxford 2002, 115-140.

[171] A „*Rabba*" értelmezésére több megoldás is lehetséges: utalás lehet R. Oshaiára, aki a könyv elején említést nyer, egy lehetséges rövidebb kommentárral szemben jelezheti ennek a gyűjteménynek a nagyobb terjedelmét, illetőleg a *Teremtés könyvé*nek kiterjedtebb (a rabbinikus *relecture*-rel bővült) változatát is meghatározhatja. Vö. HERR, M. D., *Genesis Rabbah*, in *Encyclopedia Judaica* 7, Keter Publishing Company, Detroit 1978, 339-401.

[172] Vö. HEIDE, A. VAN DER, *Midrash and Exegesis*, in FRISHMAN, J. – VAN ROMPAY, L. (eds), *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation*, Peeters, Leuven 1997, 43-56.

[173] Vö. NEUSNER, J., *Genesis Rabbah. The Components of the Rabbinic Documents. From the Whole to the Parts IX*, University of South Florida, Atlanta 1997, xliii–liii.

[174] Vö. ALEXANDER, P. S., *Pre-Emptive Exegesis*, 230-244; REULING, H., *After Eden. Church Fathers and Rabbis on Genesis 3:16-21*, 221–277; MORRIS, P., *Exiled From Eden: Jewish Interpretations of Genesis*, in MORRIS, P. – SAWYER, D. (eds), *A Walk in the Garden. Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1992, 117-166.

[175] Ld. *Midrash Rabbah. Genesis I.* (trans. by Harry Freedman – Maurice Simon), Soncino Press, London 1961.

következtében megjelenő isteni büntetést tárgyalja. Ezt példázza a Ter 3,17 magyarázata, ahol Ádám vétkéről Éva tevékenységére helyeződik át fókusz: R. Simlai szerint szavaival érte el az asszony, hogy Ádám kövesse példáját (szavaival, miszerint egyedül és utódok nélkül marad, ha nem követi őt a gyümölcs elfogyasztásában), egy másik meglátás szerint a gyümölcsből készült itallal tévesztette meg, az általános vélemény viszont az, hogy – a szent szöveg állításával összhangban – „hangjával" (קוֹל; vö. Ter 3,17), vagyis hangos kiáltásával vette rá Ádámot, hogy egyen a tiltott fá*ból* (מִמֶּנּוּ).[176] Mindebből R. Abba hasonlóképpen nem Ádám bűnös tettét, a gyümölcs elfogyasztását emeli ki, hanem a fa ehető voltából (ugyanis a fá*ból* [מִן] evett) következtet arra, hogy citromfa (*etrog*) lehetett. Összességében elmondható, hogy az itt található midrások enyhítik a bibliai szöveg büntető katakterét; a büntetés helyett Isten irgalma és áldása jelenik meg, amikor – a targumokhoz (*Tg Neofiti, Tg PsJon*) hasonlóan – arról értekezik, hogy miután az ember hallotta az ítéletet, miszerint a mező füvét kell ennie, s így méltósága az állatokéval lett egyenlő, verejtékezni kezdett, tehát megbánta tettét és Istenhez fordult (*teshuvah*), aki irgalmából megajándékozta őt a munka áldásával, hogy arcának verítékével ehesse kenyerét, s így munkájának eredménye megkülönböztesse őt az állatoktól.[177] Ennek fényében a munka nem a bűnre való válaszként, büntetésként és a teremtés rendjében való radikális változásként jelenik meg, hanem Isten gondviselő áldásának köszönhetően. A Ter 3,19 esetében R. Simeon ben Yohai álláspontja – Didümoszhoz hasonlóan (*In Gen.* 104,17-22) –, hogy a Tóra ezen bibliai verse a feltámadás ígéretét hordozza, hiszen a „visszatérés" (שׁוּב) a lélek és a test újbóli egyesülésének ígéretére utal; így nem halandóság büntetéseként és isteni átokként, hanem az eljövendő messiási korszakra üdvös mivoltjára való utalásként értelmezi a „porba való visszatérést".

Mindazonáltal a *Genezis Rabba* egészének tágabb kontextusában elmondható, hogy megjelenik az eredeti dicsőség, s azon dicsőség elvesztésének témája, ahol a Ter 3,17 és 19 versek a *GenR.* 20 magyarázatával ellentétben büntető karakterrel jelennek meg. A Ter 2,4 תּוֹלְדוֹת szavát Rut 4,18 versével hozzák összefüggésbe a rabbik, mivel ezen a két helyen teljes formájában jelenik meg a „*toledot*" kifejezés, míg más helyeken a szóban rejlő második *waw* nem található meg; ebből arra a következtetésre jutnak, hogy Ádám miatt az emberiséget hat olyan veszteség érte – a *waw* numerikus értékének megfelelően –, amely a Dávid családjából

[176] A צִוִּיתִיךָ לֵאמֹר לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ értelmezésében a לֵאמֹר kifejezést úgy értelmezi, hogy Ádám arra kapott parancsolatot, hogy az állatoknak „mondja el", hogy nem ehetnek a fáról, s így engedetlenségének oka az állatok halandósága is, míg egy másik hagyomány szerint Éva nem csak Ádámnak, hanem az állatoknak is adott a fa gyümölcséből. A *Genezis Rabba* más részein viszont azzal az értelmezéssel találkozunk, hogy a (potenciális) halhatatlanság az embereknek és az angyaloknak van fenntartva (*GenR.* 8,11).

[177] A verejtékezés üdvös voltát alátámasztja az is, amikor összekapcsolja a beteg ember gyógyulásának folyamatával (*GenR.* 20,10).

származó Messiás napjaiban áll helyre: a ragyogó fény, mely az emberpár paradicsomi, dicsőséges ruháját idézi (כָּתְנוֹת אוֹר),[178] a halhatatlanságot, a hatalmas méretét (ugyanis a bűn után a fák között is el tudott rejtőzni), a föld gyümölcsét, a fa gyümölcsét (amellyel az élet fájára utal), és az eredeti világosságot, mely az isteni *hokhmah* vagy *logosz* szimbólumaként jelenik meg. Megfigyelhető, hogy Ádám bűne és büntetése büntető karakterrel az eredeti dicsőség első szombaton való elvesztésével kapcsolatban (*GenR*. 11–12), illetve az Édenből való kiűzetés kontextusában jelenik meg. Továbbá a bűn és a helyreállítás dialektikája figyelhető meg azon midrásokban (*GenR*. 19,7), mely a Ter 3,8 verse alapján a *Shekina,* vagyis Isten jelenlétének és dicsőségének világból való eltávozásáról beszél a bűnnek köszönhetően, ugyanakkor hangsúlyozza, hogy Ábrahámmal fordulat történik, s a Mózesig terjedő hét generáció igaz embereinek köszönhetően a *Shekina* ismét visszatér a földre. Látható, hogy ezen értelmezésekben Ádám szerepe limitált, a bűne miatt megjelenő veszteség pedig az érdemeknek köszönhetően visszanyerhető (*teshuvah*). Végül megállapítható, hogy Ádám helyett Izrael került az interpretáció középpontjába: amint Ádám helyet kapott az Éden földjén, majd a kapott parancsot megszegve száműzetésbe került, hasonlóképpen Izrael vonatkozásában is a parancsolatok be nem tartása miatt valósult meg a *galut* (*GenR*. 21); ugyanakkor Ádám egyfajta *antityposk*ént jelenik meg: amit Ádám lerombolt, azt Izrael helyreállítja, hiszen van reménye arra, hogy a Tóra megtartásával visszanyerheti az eredeti dicsőséget.

Ennél fogva értelmezhető, hogy Ádám bűne és büntetése a teremtés a kiűzetés kontextusában jelenik meg, s a bűn következményeinek értelmezése – mint például a halhatatlanság elveszítése – nem a tanulmány által elemzett Ter 3 szövegének interpretációja során nyer kifejtést.[179] Az elidegenedés és helyreállítás fentebb bemutatott dinamikus modellje rámutat, hogy a midrások antropológiai nézőpontja szerint az ember kettős (angyali és állati) természete, testi létezése és a rosszra való hajlama a teremtéssel együtt adott valóság és nem az ősszülők bűnének köszönhető:[180]

> R. Tifdai R. Aha nevében mondta: „A Szent, áldott legyen, mondta: »ha mennyei alkotóelemekből teremtem meg őt [az embert], élni fog és nem hal meg, és ha a földi

[178] Itt a héber עֹור (bőr) helyett az אוֹר (fény, világosság) szó szerepel. Vö. GOTTSTEIN, A. G., *The Body as Image of God in Rabbinic Literature*, in *Harvard Theological Review* 87 (1994), 171-195; ALTMANN, A., *A Note on the Rabbinic Doctrine of Creation*, in ALTMANN, A. (ed.), *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Routledge, London 1969, 128-140; ANDERSON, A. G., *The Garments of Skin in Apocryphal Narrative and Biblical Commentary*, in KUGEL, J. L. (ed.), *Studies in Ancient Midrash*, Harvard University Center for Jewish Studies, Cambridge 2001, 101-143.

[179] Vö. REULING, H., *The Christian and the Rabbinic Adam*, 66-71.

[180] A földi létezés következményeként értelmezi a midrás a prokreációt is, ugyanakkor a halandóságot általánosan a bűn következményeként értelmezi (*GenR*. 16,6; 19,6; 20,10; 19,8; 20,5; 21,5).

alkotórészekből teremtem meg, meghal és nem fog élni. Ezért a felsőbb és alsóbb részekből teremtem meg: ha vétkezik, meghal, míg ha nem követ el bűnt, élni fog«." (*GenR*. 8,11)[181]

1.3.4. AZ EXEGETIKAI KÖLCSÖNHATÁS KÉRDÉSE

Mint látható volt, a Ter 3,16–21 keresztény, patrisztikus értelmezése – bár különböző mértékben és hangsúlyokkal – Ádám büntetésének maradandó és egyetemes voltát fogalmazta meg, míg a *Genezis Rabba* ezt az értelmezést – különös tekintettel az elemzett bibliai versekkel kapcsolatban – elhárítani igyekszik. A rabbinikus értelmezés különbözőségét indokolhatta egyrészt az a teológiai nehézség, mely a *teshuvah* rabbinikus koncepcióját kibékíthetetlennek látta Ádám bűne kivételes és egyetemes jelentőségének elismerésével, valamint az a vallási identitásból származó megalapozottság, melynek hermeneutikai keretében Izrael jelenik meg középpontként, s így nem az egyházatyák által hangsúlyozott ontológiai törésre helyezi a hangsúlyt a bűnbeesés vonatkozásában, hanem a száműzetésre, mely Izrael történelmi tapasztalatát, világon belüli helyét és misszióját is meghatározza. Ugyanakkor vallásközi polémia is hatással lehetett az isteni büntetés eltérő rabbinikus interpretációjára: egyrészt a gnosztikus értelmezéssel, mely megvetette a testi létezést, másrészt a keresztény tipológiai értelmezéssel, mely Ádámban Krisztus *antitüposz*át látta, s így – egyfajta ellenreakcióként – a *Genezis Rabba* értelmezési stratégiája más hangsúlyokat keresett,[182] preemptív exegézisével elvonta a figyelmet a bűn és büntetés kontextusáról és más interpretációs utakat keresett, illetve a keresztény értelmezéssel kevésbé „terhelt" bibliai alapokon fejtette ki gondolatait.

Már a zsidó és keresztény kölcsönhatásról árulkodnak azon előbb említett különbségek is, melyek az „interpretációs út" szándékos megváltoztatását tükrözik, ugyanakkor közös exegetikai motívumok és teológiai vonatkozások is tanúskodnak az interakcióról, mely során nemcsak a zsidó hagyomány bírt formáló erővel a keresztény gondolkodásra, hanem a patrisztikus szövegmagyarázati hagyomány rabbinikus értelmezésekre való hatása is felfedezhető. Az eszmei rokonságot mutatja egyrészt a rabbinikus és antiokhiai értelmezés (melyet hűen tükröz Aranyszájú Szent János két homília-sorozat,[183] a *Sermones* és *Homiliae in*

---

[181] Ld. *Midrash Rabbah I*, 62 (saját fordítás):
רַבִּי תִּפְדָּאי בְּשֵׁם רַב אַחָא אָמַר, אָמַר הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, אִם בּוֹרֵא אֲנִי אוֹתוֹ מִן הָעֶלְיוֹנִים הוּא חַי וְאֵינוֹ מֵת, מִן הַתַּחְתּוֹנִים הוּא מֵת וְאֵינוֹ חַי אֶלָּא הֲרֵי אֲנִי בּוֹרֵא אוֹתוֹ מִן הָעֶלְיוֹנִים וּמִן הַתַּחְתּוֹנִים, אִם יֶחְטָא יָמוּת, וְאִם לֹא יֶחְטָא יִחְיֶה

[182] Megfigyelhető az a tendencia, hogy a rabbik tartózkodóbbak lettek, s kevésbé kommentálták azokat a bibliai helyeket, melyeket a keresztény értelmezés „kisajátított", illetőleg átalakították az azzal kapcsolatos elképzeléseket (például Ábrahámra vonatkoztattak a korábban nem-izraelitákra vonatkozó attribútumokat). Ld. BASKIN, J. R., *Pharaoh's Counsellors. Job, Jethro, and Balaam in Rabbinic and Patristic Tradition* (*Brown Judaic Studies* 47.), BJS, Chico CA 1983.

[183] Vö. VAN ROMPAY, L., *Antiochene Biblical Interpretation*, 103-123.; REULING, H., *After Eden. Church Fathers and Rabbis on Genesis 3:16-21*, 115-158.

Genesim) rokonsága, mely Ádám bűnének egyedülállósága helyett a morális mondanivalóját emeli ki a bibliai szövegnek, másrészt ahogyan a *teshuvah* rabbinikus koncepciója az isteni átok helyett a helyreállítás reményét fogalmazza meg, hasonlóképpen beszél Szent Ambrus a *conversio* általi restauráció lehetőségéről a Ter 3,18-19 alapján.[184] Figyelemre méltó hasonlóságot fedezhetünk fel a Ter 3,19 értelmezése kapcsán is, hiszen a *porból vagy és a porba térsz vissza* verset – melyhez alapvetően a halandóság gondolata társult – Didümosz kommentára és a *GenR*. 20,10 is a feltámadásra vonatkoztatja; mindazonáltal nem zárható ki, hogy e motívum megegyezése az alexandriai zsidóság (közös) örökségének köszönhető. Az itt megemlített hasonlóságok valóban sokszor alapvető különbségeket is magukban rejtenek, ugyanakkor Hanneke Reulinggal szemben, aki belső teológiai indokokkal magyarázza a zsidó és keresztény értelmezésben megjelenő hasonlóságokat és különbözőségeket (vagyis arra következtetésre jut, hogy a független tradíciókban hasonló – illetve teológiai nehézségeknek megfelelően különböző – értelmezést inspirált a rögzített bibliai szöveg, melynek alapja az Éden-történet egy korai, zsidó interpretációs hagyománya),[185] arra a megállapításra juthatunk, hogy mind mikroszinten, exegetikai motívumok tekintetében, mind pedig makroszinten, az értelmezést meghatározó interpretációs paradigma tekintetében is példát találhatunk egy lehetséges zsidó és keresztény exegetikai interakcióra.[186]

---

[184] *De Paradiso* 14,72: „ut ad virum suum conversa serviret", illetve *GenR*. 20,10. Ld. REULING, H., *The Christian and the Rabbinic Adam*, 71-73.

[185] Vö. REULING, H., *After Eden. Church Fathers and Rabbis on Genesis 3:16-21*, 331-342; REULING, H., *The Christian and the Rabbinic Adam*, 72-73.

[186] Az interakció alatt alapvetően a patrisztikus (keresztény) szövegmagyarázat zsidó értelmezésre való hatásának újdonságát értem, ugyanakkor – annak ellenére, hogy mind a *Genezis Rabba*, mind *Tg Neofiti* és *Tg PsJon* redakciója a vizsgált ókeresztény írások után keltezhető – a zsidóság (ezen kéziratokban megőrzött) exegetikai anyagának pontosabb datálása nehézségbe ütközik. Vö. BODOR, A., *Istenképiség az arámi targumokban*, in PUSKÁS, A. – PERENDY, L. (szerk.), *Istenképiség, átistenülés, emberi méltóság* (*Varia Theologica* 10), Szent István Társulat, Budapest 2019, 22-39.

1.4. *FELIX CULPA* ÉS AZ ÁTEREDŐ BŰN

Amint az az első fejezetben bemutatásra került, a *Héber Biblia* második teremtés-elbeszélése gazdag olyan szimbolikus és mitikus elemekben, amelyek tovább éltek a zsidó és keresztény értelmezési hagyományban. A Paradicsomból való kiűzetés *mitologumenon*ja[187] különösen meghatározónak bizonyult, és dinamikus fejlődésnek indult a keresztény teológiában, amely – az áteredő bűn tanán keresztül – mind a mai napig meghatározó és példátlan hatást gyakorolt az úgynevezett „keresztény Nyugat" gondolkodására. A Paradicsomból való kiűzetés így a kereszténységnek az *Ószövetség*ből és a Bibliából származó, meghatározó kiindulópontjává vált, amely a kereszténységet a *Héber Bibliá*hoz kapcsolta, ugyanakkor el is választotta attól, alapvető különbséget vagy inkább ellentétet hozva létre a kereszténység és a judaizmus között. Nincs olyan keresztény szöveg, amely jobban illusztrálná ezt, mint az *Exsultet* néven ismert húsvéti himnusz, amely 500 körül keletkezett, és a feltámadt Krisztust dicsőíti. Az *Exsultet* összekapcsolja a Jézus Krisztus általi megváltást Izrael üdvtörténetével, kezdve Ádám bűnével a Paradicsomban, Izrael népének Egyiptomból való kiszabadulásával és Krisztus győzelmével a halál felett. A *felix culpa*, a „szerencsés vétek", amely Szent Ágoston óta a kereszténység központi üzenetévé vált, az *Exsultet* egyik csúcspontja.[188]

Mindazonáltal Peter Schäfer szerint[189] – akinek gondolatmenetét ebben a fejezetben követem – az, ami áteredő bűnként és a Paradicsomból való kiűzetés következményeként bekerült teológiai gondolkodásunkba és kulturális emlékezetünkbe, semmiképpen sem feleltethető meg a *Héber Biblia* eredeti szándékának, hanem egy későbbi teológiai értelmezés eredményeként értelmezhető. A paradicsomi történetben explicit módon nem esik szó bűnről, sem arról, hogy Ádám által minden következő nemzedékre átöröklődött volna az eredendő bűn. A gyümölcs elfogyasztásának tilalma tehát – egyes kutatók, s a rabbinikus szerzők többsége szerint – nem szolgai engedelmességet követelt, hanem éppen ellenkezőleg, az emberpár szabad döntését, amelynek teljesítése tette őket egyáltalán „emberré".[190] Az isteni parancsolat

---

[187] Raimon Panikkar meghatározása szerint: „The *mythologumenon* is the *legein* of the myth, the living voice. The telling of the myth. If the myth is the truth, the reality, then the *mythologumenon* is the expression, the speaking, the language. Finally, a myth expressed by a *mythologumenon*, i.e., by the themes (mythic and not necessarily conceptual) the myth elucidates." PANIKKAR, R., *Myth, Faith, and Hermeneutics*, Paulist Press, New York 1979, 101.

[188] Vö. *Missale Romanum, Exultet*: „Ó valóban szükséges volt Ádám vétke (*necessarium peccatum*), melyet Krisztus halála eltörölt. Ó szerencsés vétek (*felix culpa*), mely ilyen és ily nagy Megváltót érdemelt!" (Ed. typ. 19752, 272). Ld. DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P., *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Örökmécs Kiadó – Szent István Társulat, Bátonyterenye – Budapest 2004, 1145.

[189] Vö. SCHÄFER, P., *Die Schlange war klug*, 327-358.

[190] Ahogy fentebb már említettem David M. Carr értelmezését a teljes érettség és felnőttkor felé való elmozdulásról a Ter 2,25-3,21 részben. Vö. CARR, D. M., *Genesis 1-11*, 136-138.

megszegésének következményeit a judaizmus és a kereszténység is tárgyalta a posztbiblikus korban, viszont rendkívül eltérő hangsúlyokkal.[191]

1.4.1. „ŐSBŰN" A MÁSODIK TEMPLOM KORÁBAN

A kanonikus és a kánonon kívüli írásokat megfigyelve, feltűnő, hogy a Paradicsomból való kiűzetés története annak minden következményével együtt nem került elő újra a *Héber Biblia* későbbi könyveiben, és nem játszott jelentős szerepet a fogság utáni zsidó irodalom extrakanonikus írásaiban sem. A halál mint a tudás fájának gyümölcséből való evésre vonatkozó döntés közvetlen következménye a veszteség feletti sajnálatra adott okot, ugyanakkor mindig az emberi lét konstitutív elemeként ismerték el; Ádám és Éva után minden embert érintő valóságról van tehát szó, de pontosan azért, mert emberek, és nem azért, mert Ádám és Éva elültette az emberiség örökletes romlottságának magvát, amely messze túlmutat az ő közvetlen vétkükön.

1.4.1.1. BÖLCSESSÉGI IRODALOM

Csupán a késői bölcsességi irodalomban kerül elő újra a tiltott gyümölcs elfogyasztásának témája, mégpedig oly módon, amely alapvetően sokkal közelebb áll az eredeti bibliai szöveghez – állítja Schäfer –, mint a későbbi keresztény értelmezés. Ennek első tanúja *Sirák fia könyve,* amely eredetileg héberül íródott a Kr. e. III. század végén / Kr. e. II. század elején, és amelyet a szerző unokája fordított le görögre Kr. e. 132 után, s így került be a *Septuagintá*ba. A görög hagyományban „Jézusnak, Sirák fiának bölcsessége" néven szerepel. Nem része a *Héber Biblia* zsidó kánonjának, de a *Septuagintá*n keresztül „Ecclesiasticus" vagy „Siracides" néven bekerült a katolikus egyház ószövetségi kánonjába.[192] *Sirák fia könyve* Ádámot felettébb pozitívan ábrázolja; nincs szó megbocsáthatatlan és maradandó bűnösségről vagy a Paradicsomból való kiűzésről. Jellemző a teremtéstörténet következő összefoglalása: „Az embert is földből teremtette az Úr, s azt akarja, hogy oda újra visszatérjen. Pontosan kimérte napjainak számát, megszabta idejét" (Sir 17,1-2); Ádám és Éva bűnösségéről, mint az eredendő bűnről pedig, amely „napjai számának" korlátozásához vezetett volna, nem esik szó. Továbbá nem a parancsolat megszegése, hanem maga Isten volt az, aki az emberpárnak – és így minden embernek – „tudást és értelmet" ajándékozott, és megadta nekik a képességet, hogy különbséget tegyenek „jó és rossz" között.[193] A közvetlen folytatásban a szerző még azt is állítja, hogy Isten

[191] Ld. TOEWS, J. E., *The Story of Original Sin*, Pickwick, Eugene 2013.
[192] Vö. MURPHY, R. E., *Tree of Life. An Exploration of Biblical Wisdom Literature*, Eerdmans, Grand Rapids/Michigan 2002, 65-82.
[193] Vö. Sir 17,7: ἐπιστήμην συνέσεως ἐνέπλησεν αὐτοὺς καὶ ἀγαθὰ καὶ κακὰ ὑπέδειξεν αὐτοῖς.

már örök szövetséget kötött Ádámmal és Évával (διαθήκην αἰῶνος ἔστησεν μετ᾽ αὐτῶν, Sir 17,12). Elfogulatlanul beszél a „tudásról” (ἐπιστήμη), amelyet Isten adott az emberiségnek, valamint az „élet törvényéről” (νόμον ζωῆς), amelyet örökségül adott nekik. A „tudás fájáról” és az „élet fájáról” szóló elbeszélés nyilvánvalóan a szöveg hátterében áll, ahol a tudás egyértelműen pozitívan értelmeződik, az „élet törvénye” pedig egyértelműen – és pozitív értelemben – a korlátozott földi életre utal. Ettől a leírástól csupán egyetlen vers tér el, amely Éva végzetes bűnének bizonyítékaként szolgál, ti. amely a halált hozta a világra: „asszonytól indul el útjára a vétek, az ő bűne miatt halunk meg mindnyájan” (ἀπὸ γυναικὸς ἀρχὴ ἁμαρτίας, καὶ δι᾽ αὐτὴν ἀποθνῄσκομεν πάντες; Sir 25,24). A szövegkörnyezetet közelebbről megvizsgálva azonban kiderül, hogy ennek a versnek egyáltalán nincs köze Évához és a bűnbeeséshez, hanem egy hosszú verssorozat része, amelyben az asszonyi gonoszságot ítéli el. Ezért nem meglepő, hogy *Sirák fia könyvé*nek egész kontextusa és tónusa az ember szabad akaratára irányul, amelyet Isten adott neki, és amelyet az embernek el kell fogadnia (Sir 15,14-17): Isten az embert kezdettől fogva úgy teremtette, hogy az embernek választása van, és magának kell döntenie (ἀφῆκεν αὐτὸν ἐν χειρὶ διαβουλίου αὐτοῦ […] ὃ ἐὰν εὐδοκήσῃ, δοθήσεται αὐτῷ); a helyes döntés az élethez, a helytelen a halálhoz vezet. Végül, ennek fényében következetes a könyv végén az atyák dicséretének himnuszában Ádám elismerése: „a teremtésben minden élőt felülmúl Ádám” (ὑπὲρ πᾶν ζῷον ἐν τῇ κτίσει Αδαμ; Sir 49,16).

A későbbi bölcsességirodalom második kiemelkedő képviselője a *Salamon bölcsessége*, amely valószínűsíthetően az egyiptomi Alexandriában íródott a Kr. e. I. század vége felé vagy a Kr. u. I. század elején.[194] A szerző Izrael történelmének kiemelkedő alakjait sorakoztatja fel: a bölcsességhez szóló himnusz és Salamon bölcsességért mondott imája után – akárcsak Jézus, Sirák fia esetében – Izrael történelmének bemutatására kerül sor, amely – ebben az esetben – kronológiailag „helyesen”, Ádámmal kezdődik (Bölcs 10,1-3). Itt sincs utalás Ádám „eredendő bűnére”. Ellenkezőleg, Ádám példamutató ember volt, akit a bölcsesség eszménye vezérelt, az első a hét kiemelkedő alak közül Izrael történetében, akiket a bölcsesség óvott, s akiket megmentett a vétkektől. Ádám ellentéte a fia, Káin, akitől a bölcsesség elpártolt, és szörnyű bűnt követett el azzal, hogy megölte testvérét, Ábelt. A szerző szerint tehát nem Ádám, hanem Káin a felelős a világban lévő gonoszságért („miatta vízözön árasztotta el a földet”; Bölcs 10,4).

A zsidó bölcsességi irodalom, ahogyan a *Sirák fia könyvé*ben és a *Bölcsesség könyvé*ben látható volt, nem ismeri Ádám „bukásának” és az „eredendő bűnnek” a teológiáját, amely a

[194] Vö. MURPHY, R. E., *Tree of Life*, 83-96.

Paradicsomból való kiűzetéshez és a halálhoz, mint e vétek büntetéséhez vezet. A halál az a természetes sors, amelyet Isten kezdettől fogva minden egyes emberi létezőnek szánt.

1.4.1.2. APOKALIPTIKA A TEMPLOM PUSZTULÁSA UTÁN

A következő irodalmi korpuszt, amelyben a paradicsomi elbeszélés kiemelkedő szerepet játszik, a Második Templom Kr. u. 70-ben történt lerombolása után keletkezett apokaliptikus írások alkotják. A korábban tapasztalt bizakodó hangnem, amely teljes mértékben megfeleltethető a paradicsomi elbeszélés stílusának, itt kezd megváltozni.[195] *Ezdrás negyedik könyve* és *Báruk második* (szír) *apokalipszise* mutatja ezt:[196] a Templom lerombolásának katasztrófája, annak a judaizmusra gyakorolt óriási következményeivel, egyre sürgetőbbé tette az élet értelmének, a bűnnek és a bűnösségnek, valamint az Izrael sorsáért való felelősségnek a kérdését.

Ezdrás apokalipszise (*4Ezra*) a Kr. u. I. század vége felé íródott, a Templom lerombolását követő radikális vallási és politikai felfordulások hatása alatt. Az apokalipszis lényegében Ezdrás látnok és Uriel arkangyal párbeszédeként jelenik meg, amelyben Ezdrás felteszi az angyalnak mindezen égető kérdéseket, köztük Ádám bűnösségének kérdését (*4Ezra* 3,4-8):

> Ó, legfőbb Úr, nem Te szóltál-e a kezdet kezdetén, amikor megformáltad a földet – éspedig segítség nélkül –, és parancsoltál a pornak, és az adta neked Ádámot, mint élettelen testet? Mégis a Te kezed munkája volt, és Te lehelted belé az élet leheletét, és ő a Te jelenlétedben életre kelt. És bevezetted őt a kertbe, amelyet a Te jobbod ültetett, mielőtt a föld megjelent. És egy parancsolatot adtál neki; de ő megszegte azt, és azonnal halált rendeltél neki és utódainak. És tőle eredtek nemzetek és törzsek, népek és nemzetségek, szám nélkül. És minden nép a maga akarata szerint járt, és istentelen dolgokat cselekedtek előtted, és megvetettek téged, és Te nem gátoltad őket. (saját ford.)[197]

E versek leírják az ismert ok-okozati összefüggést a parancsolat megszegése és a halál között, de ugyanakkor kiemeli, hogy Ádám az összes többi nemzedék hibáiért nem felelős,

---

[195] A Bölcs 2,23-25-ben (ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ᾽ ἀφθαρσίᾳ [...] φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον) az ördög mint minden rossz okozója először lép színre.

[196] Vö. HENZE, M. – BOCCACCINI, G. (eds): *Fourth Ezra and Second Baruch. Reconstruction after the Fall*, Brill, Leiden 2013, 2-23 és 63-79.

[197] „O dominator domine, nonne tu dixisti ab initio, quando plasmasti terram, et hoc solus, et imperasti pulueri Et dedit tibi Adam, corpus mortuum? sed et ipsum figmentum manuum tuarum erat, et insufflasti in eum spiritum uitae, et factus est uiuens coram te. Et induxisti eum in paradisum, quem plantauit dextera tua antequam terra aduentaret. Et huic mandasti diligentiam unam tuam; et praeteriuit eam, et statim instituisti in eum mortem et in nationibus eius, et natae sunt ex eo gentes et tribus, populi et cognationes, quorum non est numerus. Et ambulauit unaquaeque gens in uoluntate sua, et impie agebant coram te et spernebant, et tu non prohibuisti eos." *The Fourth Book of Ezra*, 7. Ld. továbbá STONE, M. E. – HENZE, M. (eds): *4 Ezra and 2 Baruch*, 19-20.

hiszen „minden nép a maga akarata szerint járt”. A bűn lehetősége az, amit a szerző „gonosz szívnek” nevez, amellyel Isten megteremtette Ádámot és leszármazottait, és amelynek az emberek újra és újra engednek: „azonban nem vetted el tőlük gonosz szívüket, azért, hogy törvényed gyümölcsöt teremhessen bennük. Mivel az első Ádám, megterhelve a gonosz szívvel, bűnt követett el, és legyőzetett, ugyanígy voltak mind, akik az ő utódai” (*4Ezra* 3,20-21).[198] Végül is Isten azért adta Izraelnek a Tórát, hogy segítse őket a helyes döntések meghozatalában (*4Ezra* 3,17-19), de nem vette el tőlük a „gonosz szívet” (*4Ezra* 3,20-26). Majd Ezdrás összefoglalja Ádámról és bűnéről alkotott nézetét: a bűn következménye – legalábbis az emberek többségének számára – a földi életben megtapasztalt a nyomorúság, a halál után pedig az örök kárhozat. De még ez a panasz sem jelenti azt, hogy Ezdrás Ádámot tenné felelőssé minden későbbi nemzedék „bűnbeeséséért”. Amint mondja: „Ó Ádám, mit tettél? Mert bár a bűnt te követted el, a bukás nemcsak a tiéd lett, hanem a miénk is, akik tőled származunk” (*4Ezra* 7,118),[199] de amint a következő mondatból kiderül, „mi”, a következő nemzedékek „cselekszünk olyan tetteket, amelyek halált hoznak”, azaz vétkeztünk, és ezért a saját sorsunkért is felelősek vagyunk. Azt az elvet, hogy Ádám bűnössége ellenére mindenki önmagáért felelős, az angyal is megerősíti: „Ez a lényege a küzdelemnek, amelyet minden földre született embernek meg kell harcolnia; ha legyőzetik, azokat kell szenvednie, amikről beszéltél, de ha győzedelmes, azokat kapja majd, amelyekről én beszéltem” (*4Ezra* 7,127-128).[200]

Báruk második (szír) *apokalipszise* szintén a Templom lerombolását feltételezi, és a századforduló környékén íródhatott. Az előzőhöz hasonlóan ez a mű is a zsidó pszeudepigrafák közé tartozik, s nem került be sem a zsidó, sem a keresztény kánonba. Néhány görög töredék arra utal, hogy eredetileg görögül íródott; teljes egészében azonban csak szír fordításban maradt fenn. Az *Ezdrás negyedik könyve* számára meghatározó alapállás hasonlóképpen érvényes a *Báruk második apokalipszisére* is: a halál Ádámmal jött a világba, és ezért részben Éva is felelős, de a következő nemzedékek maguk is többször az „ádámi sötétséget” választották, és nem követték a Mózes által adott Tóra fényét (*2Bár* 17,2-18,2). Az Ádám (és Éva) tette feletti lamentációt enyhíti az a tény, hogy leszármazottaik is mindennek ellenére, ismételten Isten parancsolatainak megszegését választották, s így maguk is felelősek sorsukért. Így Báruk azzal a felismeréssel vigasztalódhat, hogy „mert bár Ádám volt az első, aki vétkezett, és halált hozott

[198] „Et non abstulisti ab eis cor malignum, ut faceret lex tua in eis fructum. Cor enim malignum baiolans primus Adam transgressus et uictus est, sed et omnes qui ex eo nati sunt.” *Ibid*. 8.
[199] „O tu quid fecisti Adam? si enim tu peccasti, non est factum solius tuus casus sed et nostrum qui ex te aduenimus”. *Ibid*. 37.
[200] „hoc est cogitamentum certaminis quem certabit qui super terram natus est homo, Vt si uictus fuerit patiatur quod dixisti, si autem uicerit recipiet quod dico”. *Ibid*. 38.

mindazokra, akik nem az ő idejében éltek, s azok is, akik tőle származtak, közülük ki-ki saját maga számára készítette az eljövendő büntetést, és ki-ki közülük a maga számára választotta az eljövendő dicsőséget. (...) Ádám tehát nem az ok(ozója), csakis a saját lelkének (ti. maga számára), ugyanakkor mindegyikünk a saját [lelkének] Ádámja lett." (*2Bár* 54,15.19).[201] Aligha lehet világosabban megfogalmazni az Ádám bűnösségével kapcsolatos posztbiblikus zsidó hozzáállást, különösen a kereszténység közvetlenül ezt követő fejlődését tekintve: Ádám csak önmagáért volt felelős, és így minden későbbi nemzedék embere a saját Ádámja is.[202]

1.4.2. ÁDÁM BŰNÉTŐL AZ ÁTEREDŐ BŰN FELÉ

1.4.2.1. SZENT PÁL: A „RÉGI" ÉS AZ „ÚJ" ÁDÁM

Apokaliptikus világképének részeként[203] Szent Pál átfogó tanítást dolgozott ki a bűnnel kapcsolatban, amelyben Ádám bűne is helyet kapott.[204] Pál erősen a zsidó apokaliptika hagyományában áll, és Ádámnak különleges felelősséget tulajdonít a bűnnek az emberi történelemben való uralmáért és annak szükségszerű következményéért, a halálért, ugyanakkor fenntartja az egyes ember egyéni döntését, ti. a bűn mellett vagy ellen, és hangsúlyozza a szabad akaratot. Az írástudó Pál azonban leveleiben egy teljesen új gondolatot vezet be az Ádámról és az Éden-kerti parancsolat megszegéséről szóló diskurzusba,[205] összekapcsolva azt Jézusnak a halálból való feltámadásával. Ily módon Ádámot és Jézust a bűnbeesés és megváltás történetének két nagy ellenpéldájává teszi. Az 53 és 54 között írt *Korintusiaknak írt első levél*ben állapítja meg először ezt a kapcsolatot Ádám és Jézus között (1Kor 15,21-22): „mivel egy ember idézte elő a halált, a halottak is egy ember révén támadnak fel; amint ugyanis Ádámban (ἐν τῷ Ἀδὰμ) mindenki meghal, úgy Krisztusban (ἐν τῷ Χριστῷ) mindenki életre is kel". Ádám tehát a halált hozta a világba, Jézus Krisztus pedig az életet, nevezetesen a halálból való feltámadást; a Messiás megváltó tette győzte le egyszer s mindenkorra az Ádám által

---

[201] Ld. STONE, M. – HENZE, M. (eds), *4 Ezra and 2 Baruch*, 121. Kritikai kiadását ld. GURTNER, D. M. (ed.), *Second Baruch*, 96-97.

ܒܪܝܫ ܡܬܩܠܠ ܡܢܗ ܒܪܝܬ ܒܪܝܬ ܕܝ ܠܟ. ܡܢܠܟ ܡܬܩܠܠ ܠܟܝܢ ܟܠܗ ܒܪܝܬ ܕܟܠܗ ܡܬܩܠܠ ܠܟ

[202] Figyelemre méltó, hogy a *Mózes apokalipszise* (*Ádám és Éva élete* 25) ószövetségi apokrif írások erősen ragaszkodnak Éva negatív szerepéhez és a bűnbánat szükségességéhez (de lehetőségéhez is). Ld. DOCHHORN, J. (ed.), *Die Apokalypse des Mose: Text, Übersetzung, Kommentar*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005.

[203] Erről a befolyásos, de ellentmondásos kortárs megközelítésről ld. DAVIES, J., *The Apocalyptic Paul: Retrospect and Prospect*, Cascade Books, Eugene 2022.

[204] Vö. SIKER, J. S., *Sin in the New Testament*, Oxford University Press, Oxford 2020, 108-138.; BOCCACCINI, G. – SEGOVIA, C. A. (eds), *Paul the Jew: Rereading the Apostle as a Figure of Second Temple Judaism*, Fortress Press, Minneapolis 2016, 83-106.

[205] Éva csak alárendelt szerepet játszik: a döntő szakaszokban egyáltalán nem jelenik meg, később pedig úgy ábrázolják, mint akit a kígyó is rászedett és félrevezetett (2Kor 11,3; 1Tim 2,14).

minden emberre vonatkozóan megjelenő halált, és teszi lehetővé az örök életet mindenki számára.

Pálnak az Ádám haláláról szóló teológiai fejtegetéseiben *locus classicus* a római közösséghez írt levele, amelyet valamivel később, 55 és 57 között, Korintusban írt. Ebben a levélben Pál pontosabban meghatározza a két antitípus (*tüposz* és *antitüposz*), Ádám és Jézus viszonyát. A bonyolult gondolatmenet egy alapvető kijelentéssel kezdődik: „amint tehát egy ember által lépett a világba a bűn, majd a bűn folyományaként a halál, és így a halál minden embernek osztályrésze lett, mert (ἐφ᾽ ᾧ) mindnyájan vétkeztek" (Róm 5,12).[206] Itt, akárcsak a zsidó apokalipszisekben, egyértelműen kijelenti, hogy Ádám a bűnével hozta a világba a halált, a belőle származó emberi nem azonban nem azért követte őt a bűnben, mert eleve erre rendelte, és ezért önnön akaratán kívül vétkezett, hanem azért, mert minden ember maga vétkezett – saját szabad döntése alapján.[207] Ez, Peter Schäfer meglátása szerint alapvetően kizárja az eredendő bűn gondolatát, még Pál apostol írásaiban is.[208]

Az Ádám és a Tóra Sínai-hegyen történő átadása közötti időszakról szóló rövid betoldás után – amikoris nem lehetett szó szoros értelemben parancsolatok megszegéséről, ugyanis a Törvény még nem volt kinyilatkoztatva (5,13köv.) – következik a *Rómaiknak írt levél* e szakaszának döntő kijelentése, Ádám és Jézus Krisztus mint *tüposz* és *antitüposz* megjelenítése (Róm 5,15.17-19). Pál itt is ugyanazt a gondolatot fogalmazza meg különböző módon: Ádám vétke vagy engedetlensége által a bűn és így a halál jött a világba; Jézus Krisztus engedelmessége által pedig a bűnösök megbocsátást nyernek, igazzá válnak és legyőzik a halált, azaz örök életet nyernek. Az Atyjának való engedelmességével Jézus megszüntette Ádám engedetlenségét, és áldozati halála révén véget vetett a halál minden ember felett való uralmának. Alapvetően elmondható, hogy páli üzenetnek ez a teológiai mondanivalója, nem pedig a születéssel szerzett bűn ontológiai állapota. Az eredendő bűnről – szigorú értelemben – nincs szó Pál esetében,[209]

---

[206] Ami itt „mert"-ként van fordítva, szó szerint azt jelenti, hogy „következtében, emiatt, ami alapján", és nyelvtanilag csak a „halálra" utalhat. Mint rövidesen látható lesz, Ágoston ezt egészen másként értelmezte. Vö. FITZMYER, J. A., *Romans: A New Translation With Introduction and Commentary* (*The Anchor Yale Bible Commentaries* 33.), Doubleday, New York 1993, 413-417.

[207] Egy erre vonatkozó megjegyzésében azonban Klaus Haacker óvatosan észrevételezi: „Die Frage nach der genauen Verhältnisbestimmung zwischen Verhängnis- und Tatcharakter der Sünde bleibt offen, nicht zuletzt wegen der Schwierigkeiten, den Sinn des *eph' hō* zweifelsfrei zu bestimmen." HAACKER, K., *Der Brief des Paulus an die Römer*, Evanglische Verlangs-Anstalt, Leipzig 2012, 143.

[208] Vö. SCHÄFER, P., *Die Schlange war klug*, 340-342.

[209] Mindazonáltal Haacker Pálban „egy az egész emberiséget ezentúl terhelő »bűnbeesés«" („alles Menschsein fortan belastende[n] »Sündenfall«") kezdeteit ismeri fel, ami „noch nicht als Intention der biblischen Erzählung selbst nachweisbar", de mindenképpen megfelel egy, a judaizmusban már elterjedt értelmezési hagyománynak. HAACKER, K., *Der Brief des Paulus an die Römer*, 142. Gabriele Boccaccini egy messianisztikus apokaliptikus mozgalom világképének megfelelően, azaz egy kozmikus lázadás keretében vizsgálja Pál nézetét, amely lázadás megrontotta a világot, korlátozta az emberi képességet, hogy engedelmeskedjen Isten akaratának, és minden

viszont az ő teológiája a „régi” és az „új” Ádámról teljesen egyedülálló a judaizmusban. Ahogy Peter Schäfer kiemelte, a Pál előtti, de még az őt követő judaizmusban sem hirdetik a Messiás olyan megváltó tettét, amely az emberiséget teljes egészében megszabadítja a haláltól. Ennek ellenére azt a kérdést, hogy az embernek van-e része az „eljövendő világ” életében (vagyis az üdvösségben), mindig az dönti el, hogy mit tett az életében „ezen a világon”, vagyis a saját tettei, illetve a megigazulása, mert Krisztus engesztelése és a gonosz felett aratott győzelme lehetővé teszi, hogy a gonosz uralma alól felszabadult ember a jó mellett döntsön.

1.4.2.2. KELETI EGYHÁZATYÁK: ÓRIGENÉSZ ÉS ARANYSZÁJÚ SZENT JÁNOS

A kereszténységben a Ter 3 értelmezésének hosszú hagyománya és befogadástörténete Szent Pállal kezdődött. Amint az újabb kutatások kimutatták, Szent Ágoston volt az első egyházatya, aki az egyes ember születéssel szerzett bűnös állapotát (vagyis a *iustitia originalis* minden emberre vonatkozó elvesztését), tehát az áteredő bűn koncepcióját képviselte. A mai kutatás számára már világosabban látható, hogy ezt a felfogást az Egyház más tanítói is hosszú időn keresztül készítették elő,[210] ugyanakkor a görög egyházatyák még teljesen mentesnek mutatkoznak ettől. Ők azt a hagyományos zsidó és korai keresztény nézetet vallották, hogy a következő nemzedékek Ádám bűnének következményeként a halált örökölték, de nem magát a bűnt vagy a bűnösséget, és így minden egyes embernek megvan a felelőssége a bűnös állapot tekintetében. A két nagy antipódus, a görög és a latin egyház legfontosabb képviselői: Keleten Órigenész, Nyugaton pedig Szent Ágoston.

Alexandriai Órigenész (185/86-251/54) a korai görög egyház legjelentősebb teológusa és exegétája volt.[211] Legjelentősebb művei a *Hexapla*, amely a *Héber Biblia* szövegváltozatainak hat oszlopban történő összefoglalása (héber szöveg, ugyanez görög transzliterációval, Aquila, Symmachus, a *Septuaginta* és Theodotion változatai; ezt a sorrendet követve), valamint a *Princípiumokról* (*De principiis*) című értekezés, az első átfogó kísérlet a szisztematikus keresztény teológiára.

---

embert a „bűn rabszolgájává” tett. „Isten két fia, Ádám és Jézus között tökéletes szimmetria van; amilyen a gonosz hatalma, olyan mértékű a kegyelem hatalma. Ádám bukása a törvénytől eltekintve a gonoszság elterjedését okozta, és korlátozta az emberi szabadságot; így Jézus engedelmessége is a törvénytől eltekintve a kegyelem elterjedését okozta, és helyreállította az emberi szabadságot” (saját ford.; „[t]here is perfect symmetry between the two sons of God, Adam and Jesus; as is the power of evil, so is the power of grace. The fall of Adam caused evil to spread apart from the law and limited human freedom; so also the obedience of Jesus caused grace to spread apart from the law and restored human freedom”). BOCCACCINI, G., *Paul's Three Paths to Salvation*, Eerdmans, Grand Rapids/Michigan 2020, 159.

[210] Vö. TOEWS, J. E., *Story of Original Sin*, 48köv.

[211] Vö. HEINE, R. E., *Origen: An Introduction to His Life and Thought*, Cascade Books, Eugene 2019.

Órigenész a *Teremtés könyvé*nek 3. fejezetében szereplő történetet a platóni filozófia fényében, nem Ádám bukásáról, hanem az egész emberiség kollektív bukásáról szóló allegorikus elbeszélésként értelmezi:[212] a földi világ előtt létezett egy transzcendentális világ, szellemi, racionális lényekkel: a preegzisztens lelkekkel, valamint az angyalok és a csillagok természetfeletti erőivel. Ez emlékeztet a philóni κόσμος νόητος (ideák) világára, amelyet Isten a κόσμος αἰσθητός (földi) világ előtt teremtett. Mindezeknek a teremtményeknek volt egy immateriális, örökkévaló „testük", amely megkülönböztette őket egymástól, és ezáltal egyénné tette őket, s mindannyian rendelkeztek a jó és a rossz közötti választás szabadságával. Istennel ellentétben azonban rendelkeztek a változás képességével. Ezt a lehetőséget a természet adta meg nekik, de az idők folyamán – szándékosan vagy akaratlanul – fokozatos elfordulást okozott Istentől.[213] Ez a fokozatos elfordulás még mindig „természetes" (a természetüknek megfelelő) volt, és ezért nem „büntetendő", de – és ez a döntő pont – a lelkeknek és más, preegzisztens teremtményeknek szabad akaratukkal meg kellett volna állítaniuk ezt az Istentől való elfordulást. Az egyes lelkek fokozatos és különbözőképpen megvalósuló elfordulása az a kozmikus bukás, amelyet Órigenész szerint a Szentírás Ádám „bukásaként" ír le.[214] Nem az egyetlen Ádám, hanem az összes lélek „eredendő bűne" az, amely a transzcendens világot romlásba döntötte, és amely ahhoz vezetett, hogy Isten megalkotta az anyagi földi világot, a lelkeket anyagi testbe inkorporálva. Ebben az anyagi világban is a testben lévő lelkek mindegyike felelős azért, hogy materiális kötöttségükből – az Isten által küldött Megváltó segítségével – kiszabaduljanak, és visszatérhessenek az anyagtalan világba.[215] Órigenész tehát nem tesz említést az első embernek, Ádámnak az „eredendő bűnéről".

---

[212] Vö. FREDRIKSEN, P., *Sin: The Early History of an Idea*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2012, 93köv.; TOEWS, J. E., *Story of Original Sin*, 56köv.; PAGELS, E., *Adam, Eva und die Schlange. Die Theologie der Sünde*, Rowohlt, Reinbek 1991.

[213] Ez a fogalom emlékeztet a „bukásra" vagy „hanyatlásra" (*clinamen, declinatio*) az őselemek szabad „lehullásában", ahogy az Epikurosznál és Lucretiusnál megjelenik. Vö. SCHÄFER, P., *Die Schlange war klug*, 423.

[214] Órigenész szerint az irgalmas Isten ezt az anyagi teremtést is úgy tervezte, hogy a végén – Jézus Krisztus által – megváltásra kerüljön: minden teremtmény, beleértve a sátánt is, visszatér a transzcendens világba, megszabadulva anyagi testétől és újra egyesülve eredeti szellemi „testével" (vö. *apokatasztaszisz*).

[215] Órigenész ún. „tévedései", melyeket Epiphanius a *Panarion* című munkájában is összefoglalt, a következők: a Szentháromságon belül *szubordináció*t feltételez; véleménye szerint az emberi lelkek már a testbe költözés előtt léteztek, majd a bűnbeeséskor záródtak az emberi testbe; a megdicsőült test nem azonos a földi hús-vér testtel, hanem éteri test lesz; a Gonosz pedig végül bűnbánatot gyakorolhat, s visszanyerheti eredeti méltóságát. Az *apokatasztaszisz-tan* biblikus alapját az ApCsel 3,21 (ἀποκαταστάσεως πάντων) és 1Kor 15,25-28 verseiben találta meg Órigenész, filozófiai alapvetése pedig az antik ciklikus időfelfogásból kiindulva az, hogy „a vég mindig a kezdethez hasonló" (*De Princ*. I 6,2): a szellemek bűnbeesése miatt a világ eredeti egysége megtört, azonban „Isten jósága folytán, a Krisztusnak való alávetés s a Szentlélek egysége révén ismét a kezdethez hasonló egy végben állíttatnak helyre minannyian" (*De Princ*. I 6,2). A II. Konstantinápolyi Zsinat elítélő tételei között jelenik meg a lelkek preegzisztenciájának és az emberi előtti létükben történt bűnbeesés miatti megtestesülésüknek elmélete, valamint a démonok és gonosz emberek időleges büntetésének elgondolása. A fentiekből következik, hogy az Órigenésznek tulajdonított teológiai tanrendszerben a test és lélek szétválása a halálban szabadulásként értelmeződik a „test börtönéből", s nem jelenti a lélek probációjának végét: a Logosznak mint tanítónak és

Ezt a vonalat képviseli lényegében az összes későbbi görög egyházatya is, különösen az antiokhiai iskola, fő képviselőjével, Aranyszájú Szent Jánossal (349/44-407), aki egyúttal az *Adversus Iudaeos*-irodalom vezető képviselője. 397-ben a keleti egyház legfontosabb tisztségébe emelkedett, Konstantinápoly pátriárkája lett. A Róm 5,12-ről szóló értelmezése a keleti egyházra jellemzőnek tekinthető:

> De mit jelent az, hogy »mert mindnyájan vétkeztek«? Ezt: miután egyszer elesett, azok is, akik nem ettek a fáról, mindnyájan halandóvá lettek tőle. (Τί δέ ἐστιν, Ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον; Ἐκείνου πεσόντος, καὶ οἱ μὴ φαγόντες ἀπὸ τοῦ ξύλου γεγόνασιν ἐξ ἐκείνου πάντες θνητοί.)[216]

Ádám vétkezett, és ezért lett halandó, s mivel minden ember Ádámhoz hasonlóan vétkezett, ők is halandóak, mint az első ember. Ádám tehát a halandóságot örökölte, de a bűnt nem; a bűn továbbra is minden egyes ember felelőssége. Hasonlóképpen Órigenész a Róm 5,12 értelmezésében (amely ugyanakkor csak Rufinus fordításában maradt fenn) egyértelmű teszi, hogy Ádám bűnének egyetemes következménye a halál megjelenése a világban.[217] Ez az

---

orvosnak köszönhetően folytatódhat a lélek megtisztulásának folyamata szabad akarati cselekedetek által, hogy így mindenki (végül a gonosz lelkek is) eljussanak Isten tisztán szellemi látására. Ugyanakkor az egyetemes helyreállítással kapcsolatban a szabad akarati megnyilvánulások miatt gondolati rendszere nem zárja ki új bűnbeesések, szakadások és beteljesedéshez való visszatérések végtelen folyamatát sem. Az ítéletet is allegorikusan értelmezi Órigenész, ugyanis a halál pillanatában nem történik meg a lélek állapotának, végső sorsának meghatározása sem, hiszen a lélek folytathatja a megpróbáltatások és tisztulások útját, amíg vissza nem tér az eredeti, szellemi és dicsőséges állapotba. Így az alexandriai teológus nem ismeri az egyetemes ítélet valóságát: számára a bűnös – bűnösségének felismerésével – önmagát ítéli a bűntudat további szenvedésére (ennek megfelelően a pokol tüzét is metaforikusan, „a bűntudat tüzeként" értelmezi), mely nem is büntető, hanem nevelő, ösztönző és gyógyító karakterű. Vö. FENYVES, K., *Szent Jeromos írásainak eszkatológiai aspektusa*, in *Axis* IV/1 (2023), 75-85.

[216] Chrys., *Hom. 10*. Ld. SCHAFF, PH. (ed.), *Saint Chrysostom: Homilies on the Acts of the Apostles and the Epistle to the Romans* (*Nicene and Post-Nicene Fathers* 1/11), Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids/Michigan 2002, 642.

[217] Mindazonáltal a bűn és a halál egyetemességének kiemelésével, amelyet Ádám vétkéből eredeztet, megteremti a későbbi magyarázatok alapjait. „(…) az összes megszületett és erre a világra jött ember még nagyobb joggal Ádám ágyékában volt akkor, amikor még ő a paradicsomkertben volt, és ővele együtt vagy őbenne az összes ember kiűzetett a paradicsomkertből. És őáltala, az ő engedetlensége következtében jött be a halál, és átment minden emberre, aki az ágyékában tartózkodhatott. (V,1,12) (…) Feltétlen érvényű kijelentéssel állítja az Apostol, hogy a halál átment minden emberre, abban, amelyben (in quo) mindenki vétkezett, ahogyan másutt is mondja: *mert mindenki vétkezett, és nélkülözi Isten dicsőségét*. (V,1,17) (…) Tehát egy valakitől, Ádámtól kezdett el uralkodni ezen a világon a bűn, és uralkodott azokban, akik Ádám kötelességszegésének hasonlóságát követték" (V,2,11). Órigenész *Római levélhez írt kommentár*jának releváns, V. könyvét ld. BOROS, I. – PERENDY, L. – TAKÁCS, L. (szerk.), *Órigenész. Kommentár a Római levélhez* (ford. SOMOS, R.) (*Ókori Keresztény Írók* 8), Szent István Társulat, Budapest 2024, 321-401. Ez alapján jegyzi meg Scheck: „Origen may be attributed with passing down the exegetical material for the doctrine of original sin." Ld. ORIGEN, *Commentary on the Epistle tot he Romans. Books 1-5* (*The Fathers of the Church* 103), trans. by Thomas P. Scheck, The Catholic University of America Press, Washington 2001. Mindazonáltal a kutatók között konszenzus mutatkozik arra vonatkozóan, hogy az öröklött bűnösség gondolata nem jelenik meg Órigenésznél. Kelly így ír: „Even in that [sc. Romans] commentary (...) his whole emphasis is on the personal sins of individuals who have followed Adam's example, rather than on their solidarity with his guilt; and, while admitting the possibility that we may be in this vale of fears because we were in Adam's loins, he does not conceal his belief that each one of us was banished from Paradise for his personal transgressions." Ld. KELLY, J. N. D., *Early Christian Doctrines*, Harper&Row, New York 1978, 182.

alapállás a latin atyákkal változott meg, akik az ontológiai értelemben vett örökletes bűn („áteredő bűn") útjára léptek, ugyanakkor továbbra is igyekeztek kitartani az emberi szabad akarat mellett. Szent Ambrus (339-397), Milánó püspöke és Ambrosiaster, Szent Pál leveleinek ismeretlen kommentátora a IV. század második feléből mérvadónak tekinthető ebben a tekintetben.

1.4.2.3. SZENT ÁGOSTON ÉS AZ ÁTEREDŐ BŰN

A nagy latin egyházatyának, Szent Ágostonnak (354-430) köszönhető a recepciótörténeti áttörés az áteredő bűn fogalmával, s annak kidolgozásával kapcsolatban.[218] 396-ban, az észak-afrikai Hippó püspökévé történő megválasztása után Ágoston számos írásában kezdte el kidolgozni az eredendő bűnről szóló tanítását. Nem vázolt fel konkrét teológiát az ősbűnről – ahogyan elsősorban nem is szisztematikus teológus volt –, hanem a külső eseményekre, disputákra reagált egyre újabb és újabb módon. Fokozódó érvelésének legfontosabb katalizátora a tanult szerzetes, Pelagius (354/60-418) volt, aki 380 körül érkezett Rómába, majd Róma vizigótok általi kifosztása (410) után Karthágóba utazott, s így került Ágoston közvetlen környezetébe. Pelagius az egyes ember akaratszabadságának hangsúlyos teológiáját képviselte, s amellett érvelt, hogy az isteni parancsolatoknak való engedelmességet mindenki saját döntése alapján érheti el, továbbá az ember természeténél fogva nem romlott meg, nem került a bűn állapotába. Ágoston határozottabban vitába szállt Caelestiusszal, Pelagius valamivel fiatalabb követőjével, s eclanumi Julianusszal (386-455 körül), mint magával Pelagiusszal (aki 415 körül Jeruzsálembe utazott). Julianus és Ágoston különösen a szabad akaratról és az áteredő bűnről folytatott nyilvános vitákat.

Szent Ágoston használta először a *peccatum originale*, „eredeti bűn" kifejezést. Ő használta az *originalis reatus* (bűnös állapot, amelyben az ember születik) és a *peccatum ex traduce*, szó szerint „a szőlő hajtásából (*tradux*) származó bűn" kifejezéseket is. Átvitt értelemben ez minden egyes emberi lélek veleszületett bűnös állapotára utal, amelyet a születéskor a szülői lelkektől örököltek, és amely Ádámra és Évára vezethető vissza. A 397 és 400 között írt *Vallomások*ban, még mielőtt megfogalmazta volna az áteredő bűn teológiáját, Ágoston elismeri, hogy még „ártatlan" gyermekként sem volt mentes a bűntől:

[218] Vö. BROWN, P., *Augustine of Hippo: A Biography*, University of California Press, Berkeley 2000.; CHADWICK, H., *Augustine of Hippo: A Life*, Oxford University Press, Oxford, 2009. Ld. továbbá GREENBLATT, S., *The Rise and Fall of Adam and Eve*, Norton, New York-London 2017. Greenblatt a későbbi keresztény értelmezés fényében értelmezi az eredendő bűn fogalmát, s a *Héber Bibliá*ból való eredetét az ókori keleti eposzokra (*Enúma elis*- és mindenekelőtt a *Gilgames-epos*zra) adott moralizáló zsidó válaszként magyarázza.

> Ki tud engem gyermekkorom bűneire emlékeztetni? Pedig jaj, senki nem igaz a bűntől pillantásod előtt, még a csecsemő egynapos földi élete sem. (…) s ha meggondolom, hogy »vétekben fogantattam és bűnökben fogant engem anyám« (Zsolt 50,7), mikor és hol volt, kérlek, a te szolgád, Uram, igazán ártatlan? (quis me commemorat peccatum infantiae meae, quoniam nemo mundus a peccato coram te, nec infans, cuius est unius diei vita super terram? […] quod si et in iniquitate conceptus sum, et in peccatis mater mea me in utero aluit, ubi, oro te, deus meus, ubi, domine, ego, servus tuus, ubi aut quando innocens fui?)[219]

A 413 és 426 között írt fő művében, *Az Isten városá*ban (*De civitate Dei*) Ágoston megalapozza az áteredő bűnről szóló teológiáját. Ádám és Éva a „szőlőtő", amelyből mindannyian származunk; ők egyedi bűnük miatt halálra voltak ítélve, és ezért mindennek, „ami az ő tövükből kihajt", ugyanezt a büntetést kell elszenvednie, ugyanis belőlük „csak hozzájuk hasonlók tudnak kihajtani", azaz az emberi természet romlottsága miatt ez természetes következményként jelenik meg minden tőlük származó utódban.

> Ugyanis nem származhatott tőlük másféle ember, mint amilyenek maguk is voltak. Mert hiszen a bűn nagyságának megfelelően annyira megrontotta az ember természetét a büntetés, hogy ami a bűnt elkövető első ember számára büntetésként jelentkezett, az az utódok számára természetszerűleg következett be. (…) Tehát az első emberben benne volt az asszony által utódként létrehozandó egész emberi nem akkor, midőn a házaspár fölött elhangzott a kárhozat isteni ítélete. Amilyenné lett az ember – nem a teremtésekor, hanem vétkezése és büntetése következtében –, olyanná lett az utóda a bűn és a halál eredetét illetőleg (Non enim aliud ex eis, quam quod ipsi fuerant, nasceretur. Pro magnitudine quippe culpae illius naturam damnatio mutauit in peius, ut, quod poenaliter praecessit in peccantibus hominibus primis, etiam naturaliter sequeretur in nascentibus ceteris. […] In primo igitur homine per feminam in progeniem transiturum uniuersum genus humanum fuit, quando illa coniugum copula diuinam sententiam suae damnationis excepit; et quod homo factus est, non cum crearetur, sed cum peccaret et puniretur, hoc genuit, quantum quidem adtinet ad peccati et mortis originem).[220]

Az Ádámot követő összes nemzedék – szó szoros értelmében – az ősmagvában volt, és ezért ugyanarra a sorsra jutott:

---

[219] August. *Conf*. I,7. Ld. *Szent Ágoston vallomásai* (ford. VASS, J.), Szent István Társulat, Budapest 2015, 31-33. A kritikai kiadást ld. VERHEIJEN, L. (ed.), *Augustinus. Confessionum libri XIII* (CCSL 27), Brepols, Turnhout 1981.

[220] August. *De civ. Dei* XIII,3. Ld. SZENT ÁGOSTON, *Isten városáról* III. (ford. FÖLDVÁRY, A.), Kairosz, Budapest 2006, 150. A kritikai kiadást ld. DOMBART, B. – KALB, A. (eds), *Augustinus. De civitate dei. Libri XI-XXII* (CCSL 48), Brepols, Turnhout 1955.

> de megvolt már természetünk ősmagva, amelyből származtunk. A bűn által megromlott, a halál kötelékeivel összekötözött, és a méltán elítélt embertől hasonló ember született. A szabad akarattal való visszaélés folytán kezdődött el annak a nyomorúságnak a sorozata, amelyik az eredetében s gyökerében megromlott emberi nemzetséget nyomorúságokon keresztül elvezeti a második halál vég nélküli romlásáig, és ez alól egyedül csak azok képeznek kivételt, akiket Isten kegyelme megszabadított (sed iam erat natura seminalis, ex qua propagaremur; qua scilicet propter peccatum uitiata et uinculo mortis obstricta iusteque damnata non alterius condicionis homo ex homine nasceretur. Ac per hoc a liberi arbitrii malo usu series calamitatis huius exorta est, quae humanum genus origine deprauata, uelut radice corrupta, usque ad secundae mortis exitium, quae non habet finem, solis eis exceptis qui per Dei gratiam liberantur, miseriarum conexione perducit).[221]

Az egész emberiség gyökerében lett beteg (*radice corrupta*), amely eredetében megromlott (*origine depravata*), s ezt a romlottságot az ember nem tudta meggyógyítani, mivel ez az embernek az Ádám bűne óta alapvetően megváltozott (bűnös) természetében rejlik.

A büntetés tehát nemcsak a halál, hanem az öröklött bűnösség is. Magától értetődik, s ami itt bővebb kifejtést nem igényel, hogy a gyógyulás csak a megtestesült Megváltó szabadító tette által történhetett meg. Az egyik vitás pont Ágoston és Pelagius, valamint követői között a csecsemőkeresztség volt, amelyet már az ősegyházban is gyakoroltak. Ágoston az áteredő bűnről szóló tant erős érvnek tekintette a gyermekkeresztség mellett, mivel a keresztség szabadította meg a csecsemőket az Ádámtól örökölt bűnös állapottól. A 420-ban írt *Enchiridionban*, vagyis a *Kézikönyv Laurentiusnak a hitről, a reményről és a szeretetről* című művében Ágoston hevesen érvel a csecsemőkeresztség mellett:

> Mégis, még abban az egy bűnben is – amely „egy ember által lépett a világba, és így lett minden ember osztályrésze" (Róm 5,12), és amely miatt a csecsemőket megkeresztelik – felismerhető a bűnök sokasága, ha ezt az egyetlen bűnt úgymond különálló elemeire osztjuk (Quamvis et in illo peccato uno quod per unum hominem intravit in mundum et in omnes homines pertransiit, propter quod etiam parvuli baptizantur, possint intellegi pluralia peccata, si unum ipsum in sua quasi membra singula dividatur).[222]

Ádám bűne magában hordozta az összes többi nemzedék bűnét. Ez azonban azt is jelenti, hogy az újszülöttek Ádám bűnével együtt születnek és valamennyi ősük bűnét is öröklik:

---

[221] August. *De civ. Dei* XIII,14. Ld. *ibid*. 166.

[222] August. *Ench*. XIII,45. (saját ford.); ld. OUTLER, A. C. (ed.), *Augustine. Confessions and Enchiridion*, Westminster John Know Press, Louisville 2006, 366. A kritikai kiadást ld. EVANS, E. (ed.), *Augustinus. Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate* (CCSL 46), Brepols, Turnhout 1969.

> Azt is mondják – és nem véletlenül –, hogy a csecsemők részesednek szüleik bűneiben, nemcsak az első párában, hanem még a sajátjukában is, akiktől születtek. (...) Ezért kell mindegyiküknek újjászületnie, hogy ezáltal feloldozást nyerjen mindaz alól a bűn alól, amellyel együtt születnek. Mert a születés után gonoszsággal elkövetett bűnöket a bűnbánat által meg lehet gyógyítani – sőt, látjuk, hogy ez a keresztség után is megtörténik. Az újjászületés [*regeneratio*] ugyanis nem jött volna létre, ha az első születés [*generatio*] nem lett volna beszennyezett [*vitiosa*] (Parentum quoque peccatis parvulos obligari, non solum primorum hominum sed etiam suorum de quibus ipsi nati sunt, non improbabiliter dicitur. […] Ideo enim quisque renascitur, ut solvatur in eo quidquid peccati est cum quo nascitur. Nam peccata quae male agendo postea committuntur possunt et poenitendo sanari, sicut etiam post baptismum fieri videmus. Ac per hoc non ob aliud est instituta regeneratio nisi quia vitiosa est generatio).[223]

Vagyis Ádám óta minden nemzedék bűnének terhe, amelyet Ádám halálos bűne elindított, s amely tovább halmozódik, teljes erejével sújtja az újszülötteket is. Nemcsak az áteredő bűnt kell viselniük, hanem az összes többi bűnt is, amit már magában hordoz. Ettől a tehertől csak a keresztség szabadíthatja meg őket, ezért ennek minél korábban meg kell történnie. Ezután már csak a saját bűneikért felelősek, minélfogva „természetes módon" tovább adják az eredendő bűnt az utódaiknak is.

Szent Ágoston számos bizonyítékot használ az Ó- és Újszövetségből, hogy alátámassza az áteredő bűnről szóló tanítását. A legfontosabb, amint az fentebb már említést nyert, Pál apostolnak a *Rómaiakhoz írt levélé*ben található diktuma (Róm 5,12), amelyet több mint 60 alkalommal idéz. Ágoston azonban nem a görög szöveget használta, hanem a latin fordítást (*Vetus Latina*), amely egy lényeges ponton eltér a görög eredetitől: a nyelvtanilag nehéz ἐφ᾽ ᾧ helytelenül vagy félrevezető módon „akiben" (*in quo*) fordítással jelenik meg, s így a mellékmondatot az „egy emberre", azaz Ádámra vonatkoztatja: „akiben mindnyájan vétkeztek" (*in quo omnes peccaverunt*). Ugyanakkor egyes kutatók és exegéták azon állítása, hogy a latin egyházatya áteredő bűnről szóló tanítása a görögből való hibás fordításra vezethető vissza, túlzott leegyszerűsítésnek tűnik. Ágoston más bibliai érveket is felhasznált, mindazonáltal annyira eltökélt volt az eredendő bűnről szóló tanítása mellett, hogy nem igen foglalkozott filológiai problémákkal.[224] Végül Ágoston érvelésének köszönhetően a pelagianizmust már 418-ban elítélték a karthágói helyi zsinaton, az efezusi zsinat 431-ben Pelagiust és Caelestiust eretneknek nyilvánította, az Orange-i (Arausiacum) második (helyi) zsinat pedig 529-ben

[223] August. *Ench*. XIII,45. (saját ford.); ld. *ibid*. 367.
[224] Vö. SCHÄFER, P., *Die Schlange war klug*, 345-350.

megerősítette Szent Ágoston tanításának tekintélyes részét (a Trienti Zsinat a Róm 5,12 verset is e hagyomány szerint úgy értelmezte, hogy az apostol valóban a bűnös állapot örökletes voltáról beszél). Ágoston későbbi értelmezésekre gyakorolt hatását értékelve megállapítható, hogy az egyik legfontosabb egyháztanító és a (nyugati) keresztény hagyományon belül a legbefolyásosabb értelmező volt.

1.4.3. *FELIX CULPA* A RABBINIKUS JUDAIZMUSBAN

Akárhogyan is határozzák meg a két testvérvallás, a judaizmus és a kereszténység viszonyát, az áteredő bűnről szóló tanítás tekintetében a megállapítások nem is lehetnének egyértelműbbek: a rabbinikus judaizmus a *Héber Biblia* „eredeti" vonalának folytatásával és további megerősítésével elhatárolódik a kereszténység recepciójától és fejlődésétől, amely Ágostonnal érte el teológiai csúcspontját. A judaizmus tekintetében kivételként nevezhető meg Philón, aki a bűnbeesés értelmezésében (*Opif.* 155köv.) sokkal közelebb áll a keresztény (leginkább órigenészi) értelmezésekhez, mint a rabbinikus magyarázatokhoz: meglátása szerint Ádám és Éva jogosan űzetik ki a Paradicsomból, mert lelkük „kétségbeesett és jóvátehetetlen módon" vétkezett (δυσίατα καὶ ἀθεράπευτα πλημμελούσῃ ψυχῇ);[225] a kígyó pedig – mint látható volt – a nő kísértője, aki az érzékelés princípiumát (αἴσθησις) képviseli, míg a férfi az értelem princípiumát szimbolizálja (νοῦς).[226]

A rabbinikus judaizmus kiterjedt kommentárirodalmat hozott létre a *Héber Biblia* értelmezéséről, így a *Teremtés könyvé*ről is. Alapjában véve figyelemre méltó, hogy a rabbinikus teológiá(k)ban különösképpen is a személy áll a középpontban, és olyan antropocentrikus értelmezéseket kínál, amelyekben minden az ember és Isten közötti kapcsolatra koncentrál. Ez legvilágosabban azokban a szövegben mutatkozik meg, amelyek az embert vagy Izrael népét az angyalokhoz viszonyítják.[227] A Ter 1,26 vitatott versének egyik klasszikus midrása például a „teremtsünk embert" mondatban szereplő többes számot úgy értelmezi, mint Isten angyalaihoz intézett kérdését:

> [R. Hanina mondta:] Amikor a Szent, áldott legyen, azt tervezte, hogy megteremti az első embert, tanácskozott a szolgáló angyalokkal. Azt mondta nekik: »Teremtsünk-e embert?« (Ter 1,26). Ők azt mondták neki: »Milyen lesz a karaktere?« Ő pedig így felelt nekik: »Igazságos leszármazottak fognak belőle származni«, e verssel összhangban: »Isten

[225] Ph., *Opif.* LX,155. Ld. Philo, *On the Creation*, 122-123.
[226] Vö. HARL, M., *Adam et les deux arbres du Paradis (Gen. II-III) ou l'homme milieu entre deux termes (μέσος – μεθόριος) chez Philon d'Alexandrie*, in *Recherches de science religieuse* 50 (1962), 321-388.
[227] Vö. SCHÄFER, P., *Rivalität zwischen Engeln and Menschen. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung*, De Gruyter, Berlin 1975.

ugyanis őrzi az igazak útját« (Zsolt 1,6), vagyis az Úr beszámolt az igazak útjáról a szolgáló angyaloknak. »De a gonoszok útja pusztulásba visz« (Zsolt 1,6), mert elpusztította azt, [hogy távol tartsa] tőlük. Elmondta nekik, hogy igaz utódok fognak tőle származni, de nem mondta el nekik, hogy gonosz utódok [is] fognak tőle származni. Mert ha azt mondta volna nekik, hogy gonosz leszármazottak fognak tőle származni, akkor az igazságosság attribútuma soha nem engedte volna az ember megteremtését.[228]

Eszerint Isten szándékosan nem tájékoztatja angyalait – akiknek a véleményét végül is kikérte – az emberiség bűnösségét illetően. Egy másik rabbi (R. Simon) ezt a „zavart" kapcsolatot Isten és angyalai között – nevezetesen az ember teremtésével szemben álló szolgáló angyalokat – tipikus rabbinikus módon más bibliai versek, például a 85. zsoltár (*GenR.* 8,5) segítségével magyarázza. Mint megállapítható, Isten szuverén hatalommal teremtette az embert; a Talmud néhány párhuzama ezt még egyértelműbbé teszi, rámutatva az angyalok egyet nem értésére.[229] Számos midrás bővíti ezt a szempontot, s úgy tartja, hogy Isten Tóra-ajándéka az emberiségnek, azaz Izrael népének okozta az angyalok negatív hozzáállását. A Tóra a legnagyobb ajándék, amit Isten ad, és az angyalok a Tórát maguknak követelték, de az nem nekik adatott.[230] A Tóra cselekvési utasításokat és parancsolatokat ad, amelyeket vagy követnek, vagy elutasítanak, s így teret ad az erkölcsi szabadságra vonatkozó döntésnek. Az angyaloknak azonban nincs szabad akaratuk (azaz nem ismerik a rosszat, s nem választhatják az engedetlenséget), ezért nem tudnak választani jó és rossz, igaz és gonosz között, ahogyan Ádám és Éva eredetileg a Paradicsomban tette.[231] Mindezzel pedig a rabbinikus antropológia

---

[228] *GenR.* 8,4 (saját ford.). Ld. NEUSNER, J., *Genesis Rabbah. The Judaic Commentary to the Book of Genesis I*, Scholars Press, Atlanta 1985, 78.

[229] Ld. Szánhedrin traktátus 38b.: „Az angyalok azt mondták színe előtt: Világmindenség Ura: »Mi az ember, hogy megemlékezel róla, az emberi fia, hogy gondot viselsz rá?« (Zsolt 8,5), vagyis egy ilyen teremtményt nem érdemes megteremteni. Isten kinyújtotta közöttük ujját, s tűzzel elégette őket. És ugyanez történt az angyalok egy másik csoportjával is. Az angyalok harmadik csoportja, akiket megkérdezett, azt mondta színe előtt: Világmindenség Ura, az első két csoport, akik előtted szóltak, mit értek el? Az egész világ a Tiéd; bármit akarsz tenni a világodban, tedd meg. Isten ekkor megteremtette az első embert" (saját ford.). WEINREB, T. H. – SCHREIER, J. (eds), *Koren Talmud Bavli: Sanhedrin. Part One* (*The Noé Edition* 29.), Koren Publishers, Jerusalem 2017, 246.

[230] Vö. *Pesiqta Rabbati* 128af. Ld. SCHÄFER, P., *Rivalität zwischen Engeln and Menschen*, 119. Ld. továbbá HAYES, CH., *"The Torah was not Given to Ministering Angels": Rabbinic Aspirationalism*, in FONROBERT, CH. E. – ROSEN-ZVI, I. – SHEMESH, A. – VIDAS, M. – REDFIELD, J. A. (eds), *Talmudic Transgressions: Engaging the Work of Daniel Boyarin*, Brill, Leiden 2017, 123-160.

[231] A *GenR.* 8,11-ben R. Tipdai R. Aha nevében azt mondja, hogy Isten az embert „a felső világ teremtményeinek vonásaival és az alsó világ teremtményeinek vonásaival teremtette. (...) Ha vétkezik, meghal, ha nem vétkezik, élni fog". Érdekes módon hasonló gondolattal, s megfogalmazással találkozunk Antiokhiai Theophilus antropológiájában is (Thphl. Ant., *Autol.* 2,27: Οὔτε οὖν φύσει θνητὸς ἐγένετο, οὔτε ἀθάνατος. Εἰ γὰρ ἀθάνατον αὐτὸν ἀπ' ἀρχῆς πεποιήκει, θεὸν ἂν αὐτὸν πεποιήκει· πάλιν εἰ θνητὸν αὐτὸν πεποιήκει, ἐδόκει ἂν ὁ θεὸς αἴτιος εἶναι τοῦ θανάτου αὐτοῦ. Οὔτε οὖν ἀθάνατον αὐτὸν ἐποίησεν, οὔτε μὴν θνητόν, ἀλλά, καθὼς ἐπάνω προειρήκαμεν, δεκτικὸν ἀμφοτέρων, ἵνα, εἰ ῥέψῃ ἐπὶ τὰ τῆς ἀθανασίας, τηρήσας τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ, μισθὸν κομίσηται παρ' αὐτοῦ τὴν ἀθανασίαν καὶ γένηται θεός, εἰ δ' αὖ τραπῇ ἐπὶ τὰ τοῦ θανάτου πράγματα, παρακούσας τοῦ θεοῦ, αὐτὸς ἑαυτῷ αἴτιος ᾖ τοῦ θανάτου.). Ld. GRANT, R. M. (ed.), *Theophilus of Antioch. Ad Autolycum* (*Oxford Early Christian Texts*), Clarendon Press, Oxford 1970, 68-71. Erről bővebben ld. FENYVES, K., *"In the*

lényegéhez juthatunk el; Isten nem annak ellenére teremtette az embert, hogy bűnös, hanem éppen azért, mert bűnös (azaz rendelkezik szabadsággal és erkölcsi cselekvőképességgel), és éppen ebben áll fölötte az angyaloknak. Egy korai midrás ezt így fogalmazza meg:

> R. Pappias is kifejtette: »Íme, az ember olyan lett, mint egy miközülünk« (Ter 3,22), mint egy a szolgáló angyalok közül. Mondta neki R. Akiba: »Elég ebből, Pappias«. Ő [Pappias] erre így szólt: »És hogyan értelmezed: 'Íme, az ember olyanná lett, mint egy közülünk (*mimmenu*)'?« R. Akiba így válaszolt: »A '*mimmenu* nem azt jelenti, hogy olyan, mint a szolgáló angyalok egyike. Ez azt jelenti, hogy Isten két utat tett eléje, az élet és a halál útját, és ő a halál útját választotta magának«.[232]

Pappias a „mint egy miközülünk" kifejezést nem Istenre (mint *pluralis maiestatis*) vonatkoztatja, ahogy azt a bibliai vers feltételezi, hanem az angyalokra: a jó és a rossz felismerésének képességében az ember eredetileg, a bűnbeesés előtt, olyan volt, mint a szolgáló angyalok egyike. Akiba élesen ellentmond Pappias e tézisének (amely a Második Templom korának zsidó szövegeiben elterjedt nézetet képviseli), és a diszkontinuitási nézetet fejti ki, mert éppen a vers folytatása („jó és rossz ismerete") az, ami Akiba – és minden bizonnyal a rabbinikus szerzők többsége – számára kizárja ezt a magyarázatot. Ha az ember olyan lett volna a bűnbeesés előtt, mint az angyalok, akkor egyáltalán nem vétkezhetett volna, mert az angyalok bűntelenek (azaz nem rendelkeznek szabad, erkölcsi cselekvőképességgel), és ezért nem tudnak választani a jó és a rossz között. A szabad akarat és választás az ember kiemelkedő tulajdonsága, amely megkülönbözteti őt az angyaloktól. Akiba úgy véli, hogy a szabad választásnak ez az elve veszélybe kerül, ha az emberről feltételezzük, hogy a bukás előtt angyali státusszal rendelkezett. Ezzel állítja szembe a „mint egy miközülünk (כְּאַחַד מִמֶּנּוּ)" kifejezés kissé merész magyarázatát; a *mimmenu* kifejezést nem a szokásos többes számban („miközülünk"), hanem egyes számban („magából") értelmezi, szintaktikailag elválasztja a *ke-achad*-tól („mint egy"), és így jut el a(z új) jelentéshez: mint aki önszántából választott jó és rossz között, és egy út, nevezetesen a rossz út mellett döntött. Miután tehát az ember evett a tudás fájáról, nem vált olyanná, mint az angyalok egyike, akik nem képesek szabad döntést hozni; saját, szabad akaratából az első pillantásra rossznak tűnő utat választotta, de éppen ez a döntés tette őt emberré.[233]

Image of God He Created Them": Gen. *1:26-28 in the Light of Patristic and Rabbinic Literature*, in *I volti di Dio nel cristianesimo antico* (SEA 165), Nerbini, Roma 2024, 523-534.

[232] Mekhilta deRabbi Ishmael, *Besalah* 7. (saját ford.). Ld. LAUTERBACH, J. Z. (ed.), *Mekhilta de-Rabbi Ishmael I.*, The Jewish Publication Society, Philadelphia 2004, 164-165.

[233] Vö. SCHÄFER, P., *Die Schlange war klug*, 350-357.

Pontosan ezért mondja egy archaikus és máig rejtélyes midrás a *Genezis Rabbá-ban*: „R. Meir Tórájának [Pentateuchus] másolatában ezt találták írva: És íme, nagyon (מְאֹד) jó volt, és íme, a halál (מָוֶת) jó volt".[234] A teremtés hatodik napjának végén tehát Isten nem azt mondja, hogy a teremtés műve nagyon jó volt, hanem azt, hogy az Ádám által bevezetett halál jó volt. Az ember szabad akarati döntésének fontosságát aligha lehetne jobban hangsúlyozni. Egy másik midrás a *Babilóniai Talmud*ban azt mutatja, hogy ez a R. Meirnek tulajdonított értelmezés korántsem volt egyedülálló:

> Reis Lákis mondja: Gyertek, és legyünk hálásak őseinknek, akik vétkeztek az aranyborjúval, hiszen ha ők nem vétkeztek volna, mi nem jöttünk volna a világra. Reis Lákis magyarázata: Ahogyan a zsidó népről állítják a Sínai kinyilatkoztatás után: »azt mondtam: isteneknek mondanak titeket, és a Magasságbeli fiai vagytok mind« (Zsolt 82,6), ami arra utal, hogy olyanok lettek, mint az angyalok, és nem nemzettek volna utódokat.[235]

Szinte paradox módon fogalmazva, a 250 körül Tiberiásban élő Reis Lákis (Rabbi Simeon ben Lákis) is azon a véleményen volt, hogy a bűnösség az emberi természet lényegi része. A halál mint a bűn következménye így tulajdonképpen a történelem mozgatórugójának bizonyul: halál nélkül nem lenne történelem, s így nem lenne Izrael Istennel való (üdv)története sem.

Az első emberpár Éden-kerti bűnének ez a rabbinikus értelmezése az ellentéte az ágostoni áteredő bűnről szóló tanításnak. Az feltételezhető, hogy Ágoston az *Enchiridion*ban megfogalmazott híres diktumát közvetlen válaszként fogalmazta meg az ember angyalok feletti felsőbbrendűségének rabbinikus teológiájára, vagy éppen fordítva, a judaizmus reakciójaként értelmezhető az ágostoni teológiára: „De Isten tervének rendezett menetét nem lehetett megkerülni, amelyben meg akarta mutatni, hogy mennyire jó az az értelmes teremtmény, aki képes nem vétkezni (*non peccare possit*), bár a vétkezni nem képes (*peccare non possit*) jobb".[236] Ágoston számára az olyan teremtmény, aki egyáltalán nem tud vétkezni, s így az angyalok állapotával egyenlő állapotot bír, az ideális létet birtokolja. A rabbinikus szerzők számára viszont az előbbi (*non peccare possit*), a „bűnös" és a „nem bűnös" közötti szabad választás az, ami az embert emberré teszi, s megkülönbözteti az angyaloktól.

---

[234] *GenR*. 9,5 (saját ford.). Ld. *Midrash Rabbah. Genesis I.*, 66.
[235] *Ávodá Zárá* 5a. (saját ford.). Ld. WEINREB, T. H. – SCHREIER, J. (eds), *Koren Talmud Bavli: Avoda Zara, Horayot* (*The Noé Edition* 32), Koren Publishers, Jerusalem 2017, 23.
[236] „Sed ordo praetermittendus non fuit, in quo Deus voluit ostendere quam bonum sit animal rationale quod etiam non peccare possit, quamvis sit melius quod peccare non possit." August. *Ench*. XXVIII,105. Ld. OUTLER, A. C. (ed.), *Augustine*, 403.

Ezzel bezárul a rabbinikus és patrisztikus antropológia értelmezési köre. Az elemzett rabbinikus hagyományban a *Héber Biblia* szövege Isten Éden-kerti parancsolatának Ádám és Éva általi megszegését nem „bűnként" és főleg nem „áteredő bűnként" értelmezi, hanem az első emberpár szükségszerű cselekedeteként, amelyet Isten nemcsak előre látott, hanem el is tűrt, ha nem is akarta: Isten akarta és tudta, hogy az ember csak akkor válik a szó valódi értelmében vett emberré, amikor szabad akaratát gyakorolja. A poszt-biblikus judaizmus irodalma a jó és a rossz közötti szabad választás fontosságát hangsúlyozza, mint az emberi lét lényegét, a rabbinikus judaizmus pedig szinte a végletekig viszi az „ember bukásának" ezt a felfogását: csak a szabad választás, a rossz döntés és így a rossz döntés következményeként a halál állandóan jelenlévő lehetősége helyezi át az „ideális állapotként" félreértett paradicsomi létet az ember valós világába – amelyet Isten kezdettől fogva tervezett –, és ezzel engedi őt belépni az (üdv)történelembe. Csak a halál teszi lehetővé a nemzedékek egymásutániságát, és indítja el a történelmet, amely Izrael népe és Isten között állandóan újra egyensúlyba kerülő viszonyával halad a célja, azaz a megváltás felé, amelyet Isten a teremtés óta eltervezett. A rabbinikus gondolkodók számára tehát Ádám és Éva állítólagos „bűne" nem átokként megjelenő isteni ítélet, hanem áldás.

A kereszténység ezzel szemben egy másik szélsőséges álláspontot képviselt. Szent Pál meg volt győződve az első emberpár bűnösségének súlyos következményeiről, de egy teológiai újragondolással ezt *felix culpa*ként értelmezte, mert ez a bűnösség tette lehetővé a megváltást Jézus Krisztus által: csak az „új Ádám" halála győzhette le a „régi Ádám" bűne által a világba hozott halált, és így vethetett véget a történelem katasztrofális menetének, aminek folytán elhatalmasodott a bűn (Róm 5,20). Ágoston a kereszténységnek ezt az alapvetően pesszimista világ- és emberképét viszi tovább, amikor Ádám bűnösségét a bűn állapotának öröklött, „áteredő bűnként" megjelenő valóságaként értelmezi, amely minden későbbi generációban megjelenik, és csak a keresztség általi újjászületés törli el annak terhét.[237] Röviden megfogalmazva elmondható, hogy ezzel szemben Isten parancsa és az ember akarata között próbál egyensúlyt tartani a judaizmus, s ezt az egyensúlyt igyekszik fenntartani a változó történelmi körülményeknek folyamatában – egészen a végső megváltásig.

A felix culpa mint „szerencsés vételnek" rabbinikus értelmezése ma is érvényes a judaizmusban: az embereknek nem szabadna vétkezniük, de vétkezhetnek, és a döntés kizárólag

[237] A kereszténységben Szent Ágoston pesszimista felfogása érvényesült gyakorlatilag minden felekezetben, nem utolsósorban a protestáns megigazulás-tanban, amely a bűnös emberi természet egyedül Isten kegyelme (*sola gratia*) és az ember feltétlen hite (*sola fide*) által történő megváltására összpontosít. A katolikus egyházban az áteredő bűnről szóló tanítást, amelyet Szent Ágoston dolgozott ki, a Trienti Zsinat (1545-1563) emelte dogmává.

rajtuk múlik. Bár Isten parancsolatokat és tilalmakat adott a Tórában, nem vette el a jó és a rossz, a helyes és a helytelen közötti választást. Más szóval, Isten nem követel feltétel nélküli és kipróbálatlan szolgai engedelmességet. Az emberi természetnek az áteredő bűnről szóló (ágostoni) tanban található pesszimista megközelítése helyett a rabbinikus judaizmusban megjelent az emberben lévő két hajlam, nevezetesen a „rossz hajlam" (*yeẓer hara*) és a „jó hajlam" (*yeẓer tov*) fogalma, és mindkettőt az Isten által teremtett ember természetes adottsága részeként tekintették.[238] A rabbinikus gondolkodók tisztában voltak a rossz hajlam, a *concupiscentia* (bűnös vágy), és a kísértés erejének valóságával, amelyek hajlamosak az értelem erejét gyengíteni. Mint kiemelték, a Tóra az ilyenfajta bűnbeesés ellenszere, a haggadák kifejezésével élve: „a kígyó gonoszságának mérge, amellyel Éva megsebződött, Izraelből akkor távozott, amikor a Tórát megkapta a Sínai-hegyen".[239] Más szóval, Jézus Krisztus keresztény teológiában elfoglalt helyét és szerepét a Tóra váltotta fel a zsidó teológiai gondolkodásban.

[238] Vö. SCHECHTER, S., *Aspects of Rabbinic Theology*, New York 1961, 264köv.; SZÉCSI, J., *A jécer tóv és a jécer hárá – a jó és a rossz hajlam*, in MARTOS, L. B. – KOCSIS, I. (szerk.), *Kísértés a Bibliában. A Biblikus Kutatócsoport konferenciakötete*, Szent István Társulat, Budapest 2023, 113-117.

[239] Ld. ALTMANN, A., *"Homo Imago Dei" in Jewish and Christian Theology*, in *The Journal of Religion* 48/3 (1968), 249. (A *Mózes Apokalipszise* 19., zsidó apokrif írás alapján: „[a] gyümölcsre, melyet nekem enni adott, rátette saját gonoszságának mérgét, ami az ő vágya". Ld. VANYÓ, L. (szerk.), *Apokrifek* (*Ókeresztény Írók* 2), Szent István Társulat, Budapest 1988, 150.)

1.5. JEROMOS ÉS A *HÉBER KÉRDÉSEK A TEREMTÉS KÖNYVÉHEZ*

A IV-V. század fordulóján élt és elsősorban a Biblia latin nyelvű fordításáról, a *Vulgatá*ról ismert Hieronymus, azaz Szent Jeromos az ókori kereszténység egyik legnagyobb alakja, a négy nagy nyugati egyházatya egyike. Fordulatokban gazdag élete Pannónia határának közelében indult,[240] majd a római szónokiskolákban folytatta tanulmányait (többek között Aelius Donatus grammatikusnál). Miután Trierben és Aquileiában töltött némi időt, a 370-es évek elején Keletre indult. Már Aquileiában érdeklődést mutatott az aszketikus életmód iránt, s a keleti szerzetesség nagy központjaiban igyekezett is ezt az életformát folytatni. Néhány évig remeteként élt a szíriai Khalkisz-pusztában, de ennek az időszaknak nagyobb részét Antiokhiában töltötte, ahol elmélyítette görög nyelvtudását, s pappá szentelték. A 380-381. években Konstantinápolyban tartózkodott, és ebben az időben adta ki Euszebiosz és Órigenész néhány művének latin fordítását. 382-ben tért vissza Rómába, ahol mintegy három évig Damasus pápa szolgálatlában állt. Bár annak a lehetősége is megcsillant a *vir trilinguis* előtt, hogy az Örök Város püspöke legyen, 385-ben elhagyta Rómát, s élete utolsó három évtizedét mint egyszerű szerzetes és pap Betlehem egyik általa alapított monostorában töltötte, s ott halt meg 419/420-ban.[241]

Jeromos Betlehemben készítette legfontosabb műveit. Ezek között volt a híres bibliafordítása *iuxta Hebraeos* (a továbbiakban IH), azaz „a héberek szerinti". A fordítás mögöttes indítéka az volt, hogy Jeromos hitt az eredeti héber szöveg felsőbbrendű tekintélyében a LXX görög változatával, az Egyház sugalmazottként elismert „görög" Szentírásával szemben. Az új fordítást 391 körül kezdte el. Ezzel nagyjából egy időben egy bibliai témájú trilógiát is kiadott: a *De nominibus Hebraicis,* a *De situ et nominibus locorum Hebraicorum* és a *Quaestiones Hebraicae in libro Geneseos* műveket. Az első két írás – egy etimológiai és egy topográfiai szótár – lényegében görög művek fordításai. A *Quaestiones Hebraicae in libro Geneseos* (a továbbiakban QHG) ugyanakkor a *Teremtés könyvé*nek kiválasztott szakaszaihoz fűzött filológiai és exegetikai kommentár, eredeti és új műként jelent meg. A közvetlenül a

[240] A dalmáciai Stridon városában született valószínűleg a 340-es években. Kelly, Aquitániai Prosper feljegyzését követve „majdnem bizonyosan" a 331. évre teszi Jeromos születését (Bassus és Ablavius konzulságának évére), ugyanakkor a kutatók többsége egy későbbi datálást fogad el; ugyanis Jeromos határozottan állítja, hogy „gyermekkorában", amikor még iskolába járt, jelentették be Julianus Apostata váratlan halálhírét (363). Vö. KELLY, J. N. D., *Szent Jeromos élete, írásai és vitái*, Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest 2003, 511-515.

[241] Életrajzi adatokhoz ld. KELLY, J. N. D., *Szent Jeromos élete, írásai és vitái*, valamint FERRARA, F. M., *The Life of St. Jerome*, Kessinger, Whitefish 2007.

QHG előtt megjelent *De nominibus Hebraicis* előszavában Jeromos az utóbbi művet úgy jelenti be, mint „opus novum et tam Graecis quam Latinis usque ad id locorum inauditum”.

A QHG és annak interpretációja képezi a jelen vizsgálat fő fókuszát. Egy ilyen leírás ugyanakkor felveti Jeromos korábbi exegetikai hagyományokhoz való viszonyának kérdését is. Látható, hogy a Jeromos írásainak görög művekkel való összehasonlításán alapuló kutatások nagy része a forrásainak azonosítását tűzte ki célul; maga Jeromos sem tagadta, hogy támaszkodott görög exegetikai írásokra.[242] Sok latin író hagyományának megfelelően nagyon is tudatában volt annak, hogy ő a görög irodalom és szentírástudomány közvetítője Nyugaton, s valójában nagyon büszke volt erre a szerepére. Ezért amikor a QHG-t eredeti műként jellemzi, állítását szükséges komolyan tanulmányozni; arra hív, hogy más szemszögből vizsgáljuk meg a görög tudományossághoz való viszonyának kérdését: mi volt Jeromos sajátos hozzájárulása, s mit értett ő maga azon, hogy a QHG *opus novum*? E fejezet elsődleges célja az, hogy azonosítsa mindazokat az exegetikai munkában megjelenő hagyományokat, s az eredeti „jeromosi” elemeket.

Szent Jeromos azon kevés korai keresztény gondolkodók és exegéták egyike volt, aki kiválóan tudott héberül, s a QHG lenyűgöző képet nyújt e tudás gyakorlati hasznosításáról: világosan megmutatja, hogy Jeromos nemcsak a bibliai héber nyelvet bírta, amelyet ismernie kellett ahhoz, hogy az *Ószövetség*et latinra fordíthassa, hanem tisztában volt a zsidó hagyományokkal is, amelyeket a judaizmus klasszikus írásai, a *Talmud* és a midrások őriznek. Jeromost az exegetikai hagyományok mellett a népi zsidó hagyományok is érdekelték, és gyakran rögzít olyan részleteket, amelyeket elsősorban az arámi targumok, a *Héber Biblia* népszerű, parafrázisszerű fordításai és értelmezései közvetítettek az egyszerű zsidók mindennapi arámi nyelvén. Jeromos munkája egyedülálló bizonyítékot szolgáltat számos korai zsidó anyag datálásához is, ami most egyre nagyobb jelentőséggel bír, mivel a zsidó szövegek modern kritikai tanulmányozása megkérdőjelezte az eddig elfogadott datálásokat. Továbbá, mivel Jeromos héberül tudó keresztény, exegéta és bibliafordító volt, igen nagy befolyása bírt az Egyház életére; tudását nagy erőfeszítések árán szerezte meg, s munkája tükrözi e sajátos keresztény és zsidó „informátorai” közötti különös kapcsolatokat, ami nem érdektelen a

[242] Ld. JAY, P., *L’exégèse de saint Jérôme d’après son ’Commentaire sur Isaïe’*, Etudes Augustiniennes, Paris 1985. Pierre Jay megjegyzi, hogy a Jeromossal foglalkozó kutatás hajlamos művét a forrásainak összességére redukálni („à réduire une œuvre à la somme de ses sources”), mindazonáltal fontos törekedni Jeromos korábbi exegetikai hagyományokhoz való viszonyának átfogó bemutatására is. A további megállapításokhoz elsősorban ld. Adam Kamesar műveit (*Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew*), valamint Robert Hayward meglátásait: HAYWARD, C. T. R., *Jerome’s Hebrew Questions on Genesis* (*Oxford Early Christian Studies*), Clarendon Press, Oxford 1995.

jelenlegi zsidó-keresztény kapcsolatok szempontjából sem. Ezért is különösképpen fontos, hogy miért, milyen célból írta Jeromos a *Héber kérdések a Teremtés könyvé*hez című művét.

Ezen felül, mivel Jeromos a QHG-ben elsősorban exegetikai és filológiai kérdésekkel foglalkozik, s mivel a mű körülbelül akkoriban íródott, amikor az IH, azaz a héber szerinti fordítások első kötetei megjelentek, úgy tűnik, hogy a két munka szorosan kapcsolódik egymáshoz. Következésképpen a QHG-ben szereplő jeromosi értelmezések kérdése nem elszigetelt jelentőségű, hanem ugyanannak a kérdésnek a kontextusában kell vizsgálni, amely az IH keletkezésével kapcsolatos. Vagyis a görög exegetikai hagyomány kontextusában hogyan értendő Jeromosnak a héber szöveg felsőbbrendű tekintélyébe vetett hite, amely az új fordításban csúcsosodott ki? Jelentős újítást jelent-e ez a nézet, vagy Jeromos egyszerűen az Órigenész és mások által már megállapított elveket valósítja meg?

1.5.1. JEROMOS ÉS A *HÉBER KÉRDÉSEK*

A héberből készült bibliafordítás első köteteinek datálásával kapcsolatban az látható, hogy az *Ep*. 48,4 szerint (amely 393-ban vagy 394-ben keletkezett) Jeromos „héberről latinra fordított[a] tizenhat próféta könyveit",[243] *Sámuel* és a *Királyok könyvé*t, továbbá *Jób könyvé*t, valamint a *De viris illustribus* művében (amely valószínűleg 393 tavaszán íródott) arról tájékoztat, hogy Szóphroniosz „remek stílusban fordította le görög nyelvre (…) a zsoltárokat és a prófétákat, amelyeket mi héberből latinra fordítottunk" (*Vir. ill.* 134).[244] Így megállapítható, hogy Jeromos 394 elejére a héber Biblia mintegy felét már lefordította, s így – Adam Kamesar megfontolásait követve – az első, héber szövegen alapuló fordítások 391 körülre datálhatóak.[245] A *Quaestiones Hebraicae in Genesim* műve pedig – amit már a *Kiváló férfiakról* művében is megemlít – Órigenész *Lukács evangéliumához írt homíliái*nak fordítása (ahol beszámol a *Quaestionum Hebraicarum libri* írásának félbeszakításáról[246]) és a *De viris illustribus* között, vagyis 391 és 393 között keletkezhetett.[247] Világos tehát, hogy mind a QHG,

---

[243] SZENT JEROMOS, *Levelek I.* (ford. ADAMIK, T. – PUSKELY, M. – TAKÁCS, L.), Szenzár Kiadó, Budapest 2005, 164-165.
[244] PERENDY, L. (szerk.), *Apostoli atyák* (*Ókori Keresztény Írók* 1.), Szent István Társulat, Budapest 2018, 88.
[245] Vö. KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible*, 73.
[246] Ezt a fordítást Paula és Eustochium sürgette, különösképpen Szent Ambrusnak az *Expositio Evangelii secundum Lucam* művében való csalódottságuk miatt.
[247] Kelly részletesen tárgyalja a trilógia egyes részeit: a *Héber neveke*t (bibliai tulajdonnevek etimológiai szótára), az *Onomasticon*t (Bibliában említett földrajzi nevekből álló helységnévtár), valamint a *Teremtés könyve* nehezen értelmezhető fejezeteinek kritikai elemzését. Az egymásra vonatkozó utalások megerősítik, hogy Jeromos (valószínűleg már 389/391 táján) egyszerre dolgozott mindhárom könyvön (e korai datálásban Kelly Grützmacher és Cavallera meglátásait követi; Kamesar és Hayward, akiknek nézetét e tekintetben követem, későbbi datálás mellett érvelnek – mindazonáltal feltételezhető, hogy Jeromos már 390k. dolgozott a QHG-n, meghatározva annak elveit és alapjait). A triológia egymásra vonatkoztatottságát jól mutatja, hogy a *Lib. Heb. Nom.* művében így ír: „super hoc in libris hebraicarum quaestionum plenius diximus". Ld. LAGARDE, P. DE (ed.), *Hieronymus. Hebraicae*

mind az első héber fordítás nagyon rövid időn belül jelent meg, valószínűleg 391-392 folyamán. Ezen kronológiai megfontolások fényében egyáltalán nem alaptalan feltételezni, hogy a QHG megírása valamilyen módon összefüggött az IH keletkezésével; a kutatók többnyire éltek is ilyen feltételezéssel, mindazonáltal a kapcsolat pontos természetét illetően nem alakult ki konszenzus. Továbbá érdemes előzetesen megemlíteni, hogy a „héber kérdéseket" Jeromos a *Teremtés könyvé*n messze túlmutatóan képzelte el: a QHG előszavában utal a „héber kérdésekre", amelyet az egész Szentíráshoz készül megírni („in libris hebraicarum quaestionum, quos in omnem scripturam sanctam disposui scribere"), s még az *Izajás-kommentár* 5. könyvének írásakor is beszél a „héber kérdések könyveiről" („in libris Quaestionum Hebraicarum diximus"),[248] viszont ezen könyvekről nem maradt fenn pontosabb információnk; feltételezhető, hogy e tervezett munkának csak a *Teremtés könyvé*re vonatkozó része készült el.

Richard Simon már a XVII. században azt javasolta, hogy a QHG-t az IH apológiájaként kell értelmezni. Azt állította, hogy a QHG-ben Jeromos „a Septuaginta görög változata ellen harcolt, hogy a héber szövegnek nagyobb felhatalmazást adjon, s ugyanakkor új fordítását erre a szövegre alapozza".[249] Ez a nézet áll valószínűleg a legközelebb a valósághoz, azonban – ahogy Adam Kamesar megjegyezte – további kifejtésre szorul; ugyanakkor ez a hipotézis általános értelemben vett feltámasztást igényel, ugyanis nem talált kedvező fogadtatásra a későbbi kutatóknál. Jean Martianay hevesen tiltakozott Simon állítása ellen; elutasította azt a gondolatot, hogy a mű a LXX elleni támadás lenne, idézve Jeromos saját, az előszóban tett kijelentését, miszerint nem ítéli el a *Septuagintá*t („neque uero LXX interpretum, ut inuidi lacerant, errores arguimus, nec nostrum laborem illorum repraehensionem putamus"). Ami azt a nézetet illeti, hogy a mű Jeromos saját változatának apológiáját jelentette, Martianay arra hivatkozott, hogy Jeromosnak a *Pentateuchus*ról (s így a *Teremtés könyvé*ről) a héber nyelv szerinti fordítása csak később (394/395-ben) jelent meg.

---

quaestiones in libro Geneseos. Liber interpretationis hebraicorum nominum (CCSL 72), Brepols, Turnhout 1959, 75. Ugyanakkor ez a kiadás – értékes kritikai apparátusa mellett – több kritikát is kapott (különösképpen a görög és héber kifejezések pontatlan és hibás idézése tekintetében), ezért a szöveget minden esetben összevetettem a *Patrologia Latina* 23 kötetével. Különösen is értékes P. de Lagarde kiadásának legújabb közreadása, amelyet jelen dolgozatban követek: LAGARDE, P. DE (ed.), *Hieronymi Quaestiones Hebraicae in Libro Geneseos*, Gorgias Press, Piscataway 2009.

[248] Jeromos *Izajás-kommentár*jának kritikai kiadását ld. ADRIAEN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentariorum in Esaiam* (CCSL 73), Brepols, Turnhout 1963.

[249] „a combattu exprès la version grecque des Septante, pour autoriser davantage le texte hebreu, et en même tems sa nouvelle traduction sur ce texte". SIMON, R., *Histoire critique du Vieux Testament*, Reenier Leers, Rotterdam 1685, 254.

Martianay hipotézisének pozitív következtetéseit csak az utóbbi században dolgozták ki mélyrehatóan, amikor Ludwig Schade megjelentette tanulmányát Jeromos inspirációról alkotott felfogásáról.[250] Schade szerint, akinek álláspontját később Gribomont is átvette,[251] Jeromos akkor kezdett el dolgozni a *Héber kérdések* című művén, amikor azzal szembesült, hogy a héber szöveg és a LXX között komoly különbségek vannak. Valójában ez a szövegkonfliktus volt a katalizátor a munkájához. Schade szerint Jeromos ekkor még mindig hitt a LXX ihletettségében és tévedhetetlenségében. Ez a körülmény magyarázza, hogy a QHG előszavában Jeromos miért tanúsít békülékeny magatartást mindkét szöveggel szemben. Schade úgy találja, hogy a mű első részében Jeromos kiegyensúlyozottabb álláspontot képvisel a szövegek közötti különbségekkel kapcsolatban, míg a második részben megváltozik a hozzáállása, s a héber változatot részesíti előnyben. Úgy véli, hogy mind a *Quaestionum Hebraicarum libri* közeli megjelenésének bejelentése a *Héber nevek* (*Nom. Hebr.*) írásában és ugyanennek a műnek a halasztásáról szóló levele (ti. Órigenész homíliáinak fordítása miatt megszakítja munkáját) csak a QHG-re, tehát a *Teremtés könyvé*hez írt „héber kérdésekre" vonatkozik, nem a *Quaestiones* további (tervezett) könyveire, s ennek megfelelően Jeromos a QHG megírását szakította meg, s így a hozzáállásában bekövetkezett változás is könnyebb magyarázható. Mindenesetre mire befejezte a QHG-t, már meg volt győződve arról, hogy a *Vetus Latina Septuagintá*n alapuló revíziója nem járható út, s hogy a héber szöveget alapul véve szükséges újra lefordítani az *Ószövetség*et. Ezért elvetette a *Hexaplá*n alapuló revíziót, valamint azt a tervét, hogy a Biblia összes könyvéről *Quaestiones Hebraicae*-t állítson össze, hiszen egy ilyen vállalkozás az új fordítással tulajdonképpen feleslegessé vált volna. Az események ezen rekonstrukciója szerint Jeromos nem az IH apológiájaként állította össze a QHG-t, hanem e mű megírása vezetett a héber változat, s így a *Veritas Hebraica* ötletéhez.

Mindazonáltal ez a nézet számtalan oknál fogva megkérdőjelezhető. Először is, a QHG-t meglátásom szerint nem úgy kell tekinteni, mint a *Teremtés könyve* fordításának védelmét, hanem inkább úgy, mint az új változat általános apológiáját. Ennek megfelelően az a tény, hogy a *Teremtés könyvé*nek fordítása csak évekkel a QHG után jelent meg, nem tekinthető komoly ellenvetésnek Simon alapállásával szemben. Valójában köztudott, hogy Jeromos IH köteteit nem a bibliai sorrendnek megfelelően adta ki, hanem a különböző könyveket abban a sorrendben fordította le, ahogyan azt barátai kérték. Lehetséges, hogy a *Quaestiones* kiadásakor

[250] Vö. SCHADE, L., *Die Inspirationslehre des heiligen Hieronymus: eine biblisch-geschichtliche Studie*, Herder, Freiburg 1910, 144-149.
[251] Vö. GRIBOMONT, J., *Girolamo*, in BERARDINO, A. DI (ed.), *Patrologia III. Dal Concilio di Nicea (325) al Concilio di Calcedonia: I Padri Latini*, Marietti, Turin 1978, 203-233.

szisztematikusabb megközelítést kívánt követni, s ezért a *Teremtés könyvé*vel kezdte. Másodszor, Martianay és Schade hivatkozása a QHG előszavára felülvizsgálatot igényel. Amint az látható volt, az utóbbi kutató Jeromos azon szavait idézi, miszerint erőfeszítései nem tekinthetők a LXX kritikájának, hogy alátámassza azon nézetét, hogy Jeromos még mindig hitt a LXX ihletettségében, amikor a QHG megírásába kezdett. Schade nézete azonban azon a feltételezésen alapul, hogy Jeromos az előszót a mű megírása előtt, nem pedig utána írta, ami kevésbé bizonyíthatónak tűnik.[252] Ami azonban ennél is fontosabb, az előszóból kiderül, hogy az a kijelentés, amelyet Jeromos a *Septuagintá*val szembeni álláspontjáról tesz, válasz azoknak, akik már korábban is felelősségre vonták őt az említett változattal kapcsolatos kritikája miatt. Így az állítást nem lehet másként értelmezni, mint azon számos hasonló kijelentését, amelyek az IH (héber szerinti fordításokhoz) írt előszavaiban szerepelnek, beleértve azokat is, amelyek kifejezetten LXX-ellenes motívumokat tartalmaznak; ugyanezen motívumok közül sok megfigyelhető már a QHG előszavában is: megtalálhatóak az újszövetségi idézeteken alapuló érvek, Ptolemaiosz platonizmusa, az *Arisztaész-levél* részletei és Órigenész példája. Látható, hogy ezek az érvek jellemzőek Jeromosnak az IH-hoz és más, későbbi szövegekhez írt előszavaira, amelyekben a saját változatát védi, s megpróbálja aláásni a LXX álláspontját. Tehát semmi sem bizonyítja, hogy Jeromos a QHG-t mind a héber, mind a görög szöveggel szembeni békülékeny hozzáállással kezdte; az előszó inkább annak az észrevételezésére késztet, hogy a mű a *iuxta Hebraeos* verzióval hozható összefüggésbe.

Ennél is fontosabb azonban magának a QHG művének a jellege. Jeromos az egész írásban elfogultságot mutat a héber szöveggel kapcsolatban. Schade állítását, miszerint a QHG megírása során szövegbeli álláspontja fokozatosan alakult át LXX-párti vagy semleges nézetből LXX-ellenessé, a szöveg egyáltalán nem támasztja alá.[253] Először is, a mű elején sem hiányoznak a LXX-ellenes megjegyzések (QHG 6,6-8: „et nunc multo alius in hebraeo quam in LXX translatoribus sensus est […] quod autem in LXX interpretibus fecit errorem). Másodszor, néhány olyan szöveghely, amelyet Schade a bizonyítékok semleges bemutatásának tekint, valójában a héber iránti elfogultságot mutat (a QHG 5,4 szerint ugyanis a LXX fordításának hibájáról beszél: „quia in CC errauerat, consequenter hic posuit DCC"). Végül, azok az érvek, amelyeket Schade annak bizonyítására hoz fel, hogy Jeromos „védi" a *Septuagintá*t, ugyancsak nem meggyőzőek. Az általa idézett három szöveghely közül az egyik a mű vége felé található (QHG 46,26-27: „hoc autem, quod in LXX legimus […] sciamus in

[252] Vö. JANSON, T., *Latin Prose Prefaces. Studies in Literary Conventions* (*Studia Latina Stockholmiensia* 13.), Almqvist & Wiksell, Stockholm 1964, 73-74.
[253] Vö. SCHADE, L., *Die Inspirationslehre*, 146-148.

hebraeo pro nouem esse duas"), valójában azonban mindhárom helyen Jeromos csupán megmagyarázza, hogy miért van a *Septuagintá*ban más olvasat, anélkül, hogy fordítási hibát feltételezne. A QHG 14,5-ben egyszerűen azt mondja, hogy a LXX nem a szó szerinti fordítást választotta, a 23,2-ben pedig egy héber név elrontását inkább a másolóknak tulajdonítja, mint magának a LXX szövegének („in authenticis codicibus non habetur […] paulatim a scribentibus legentibusque corruptum est"). Ezek azok a szövegek, amelyeket a LXX-párti bizonyítékok semleges bemutatásának lehetne nevezni, mivel a három alkalom közül egyikben sem részesíti Jeromos előnyben a LXX olvasatát a héberrel szemben; mi több, az egész műben egyetlen példa sem található ilyenre. Ami pedig ennél is fontosabb, a LXX-olvasatok ilyen, a tévedés vádja nélküli magyarázatai megtalálhatók Jeromos további írásaiban, beleértve a későbbi korszakban keletkezetteket is. Nehéznek tűnik tehát az ilyen megjegyzéseket annak az időszaknak a gyümölcseként magyarázni, amikor Jeromos még „hitt" a LXX szövegében. Összességében a mű nem azt a benyomást kelti, hogy olyan szerző írta, aki még csak tisztázni akarta volna elképzeléseit („volle chiarirsi le idee",[254] ahogy Gribomont megfogalmazta). Az a tény, hogy Jeromos makacsul támogatja a héber szöveget az egész QHG műben, nem lehet meglepő, hiszen a héber szöveghez való fordulása legalább a „római" korszakáig visszanyúlik.[255]

Következésképpen meghaladható Schade és Gribomont azon nézete, amely a QHG kompozícióját egyfajta próbának vagy kísérletnek tekinti. Ugyanakkor a modern Jeromos-életrajzok legtöbbje egyfajta kompromisszumos álláspontot képvisel. E nézet szerint, bár Jeromos valóban azzal a szándékkal állította össze a QHG-t, hogy a héber szöveget népszerűsítse, vagy legalábbis megszüntesse az azzal szembeni bizalmatlanságot, a művet mindazonáltal nem az IH apológiájának szánta, hanem a QHG a *Quaestiones*-kommentárok javasolt sorozatával együtt meghaladásra került az IH verzióval, s (egyes megfontolások szerint) a teljes körű kommentárok léptek a helyébe.[256] Lehetséges, hogy Jeromos más exegetikai munkái szükségtelenné tették a *Quaestiones*-sorozat folytatását;[257] az az elképzelés azonban, hogy a QHG-t az IH váltotta fel, nem elfogadható. Az a nézet ugyanis, hogy a QHG csupán kísérlet a héber szöveg hasznosságának bemutatására vagy az azzal szembeni

[254] Ld. GRIBOMONT, J., *Girolamo*, 214.
[255] Vö. KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible*, 73-81.
[256] Vö. BARDY, G., *La littérature patristique des* Quaestiones et responsiones *sur l'Ecriture sainte*, in *Revue biblique* 42 (1933), 328-352.; GRÜTZMACHER, G., *Hieronymus: Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte*, Trowitzsch & Sohn, Berlin 1906, 62.; CAVALLERA, F., *Les 'Quaestiones Hebraicae in Genesim' de saint Jérôme et les 'Quaestiones in Genesim' de saint Augustin*, in *Miscellanea Agostiniana* II, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1931, 359-372.; ZÖCKLER, O., *Hieronymus: Sein Leben und Wirken aus seinen Schriften dargestellt*, Friedrich Andreas Perthes, Gotha 1865, 171-173.
[257] Vö. JAY, P., *L'exégèse de saint Jérôme*, 196.

bizalmatlanság megszüntetésére, maga is részlegesnek és inadekvátnak látszik. Jeromos, úgy tűnik, túlmutat ezen a célkitűzésen, s egy értelmezési módszert terjeszt elő és véd meg az említett szöveg exegézisében. Az általa képviselt módszert „*recentiores*-rabbinikus filológiai megközelítés" néven nevezhető, és alternatívaként jelenik meg mind a görögök LXX-alapú standard filológiájával, mind pedig a LXX-alapú interpretáción túllépni kívánó görög kísérletekkel szemben.[258] Természetesen ugyanez a „*recentiores*-rabbinikus" filológiai módszer képezi az IH alapját. Röviden tehát a QHG nem annyira az IH verzióban jelenlévő konkrét fordítások vagy megfogalmazások védelme, hanem inkább a változat alapjául szolgáló alapvető filológiai rendszer védelme.

Ennek megfelelően, ha a QHG egy ilyen módszer tudatos bemutatását jelenti, akkor azt a nézetet is el kell vetni, hogy az előbbi művet az IH váltotta fel. Ebben az esetben ugyanis a két mű különböző funkciókat tölt be, s egymást kiegészítőnek szükséges tekinteni azokat. Az IH filológiai apológiájának szükségessége ugyanis világossá vált annak fényében, hogy ez a

[258] Egy ezzel kapcsolatos kiváló példaként tekinthető Adam Kamesar tanulmánya az Iz 7,14 vers értelmezéstörténetében kibontakozó filológiai argumentációval kapcsolatban: KAMESAR, A., *The Virgin Birth of Isaiah 7:14. The Philological Argument from the Second to the Fifth Century*, in *Journal for Theological Studies* 41 (1990), 51-75. Az izajási jövendölés szűzi fogantatásra való vonatkoztatásának témája (Mt 1,23) a II. századtól gyakran megjelent a zsidó-keresztény disputákon. A krisztológiai olvasatot a helyes fordításra való hivatkozással tagadta a zsidóság (a *recentiores* is a νεᾶνις kifejezéssel fordítja a héber szöveget), ahogy ez már Jusztinosz (*Dial.* 43,8; 67,1; 71,3; 84,3) és Tertullianus (*Marc.* 3.13,4-5; *Jud.* 9,8) írásaiban is megjelenik. Jusztinosz állítása szerint a νεᾶνις fordítással a zsidóság megváltoztatja a jövendölés szövegét és szándékosan más értelmezést ad neki (*Dial.* 84,3); hasonló módon érvel Iréneusz (*Adv. Haer.* 3.21,1), s a korai egyházatyák is, mikor arra utalnak, hogy a „fiatal nő" szülése nem jelölne rendkívüli dolgot, azaz nem lenne jel értékű (Órigenész: *Cels.* 1,35). A MTörv 22,23-24 szakaszhoz kötődő érvelések a görög egyházatyák részéről mind a görög nyelv vizsgálatához kötődnek, s nem igyekeznek számot vetni a héber szöveggel; a παρθένος és a νεᾶνις ekvivalenciáját a bibliai nyelvezet sajátosságával (ἰδίωμα) magyarázzák, – mely Baszileiosz megfogalmazásával – συνήθεια τῆς γραφῆς. Órigenésszel kapcsolatban Adam Kamesar meglátása az, hogy az alexandriai exegéta itt egyszerűen a korábbi, görög szövegen alapuló érveket „hebraizálta", de mindeközben egy szubtilis lingvisztikai tévedés merült fel, hiszen elkerülte a figyelmét, hogy a görög νεᾶνις-nak nem csak egy héber megfelelője van (ti. az *almah*), hanem egyben a *na'ara* LXX fordítása is. Jeromos esetében viszont jelentős – a héber szöveggel is számot vető – argumentációval találkozunk, mellyel az Iz 7,14 keresztény értelmezését támasztja alá; mindez az *Adversus Jovinianum* (I,32), *Quaetiones hebraicae in Genesim* (24,43), és *Commentarii in Isaiam* (3;7,14) műveiben maradt fenn. A jeromosi argumentációt – meglátásom szerint – egyszerre inspirálta a keresztény exegetikai tradíció és a bibliai interpretáció rabbinikus technikája; a *Héber nevek* (*Liber interpretationis hebraicarum nominum*) és az *Onomasticon* című munkája is mutatja, hogy az etimológiai analízisen alapuló magyarázat által a rejtett jelentést igyekszik feltárni, illetve tanító és építő jellegű magyarázatot adni. Adam Kamesar több rabbinikus irodalomból vett példát hoz, mely analóg metodikát követ, és ugyanazon gyökök alapján összefüggésbe hozza az *almah* szót az „elrejtett" jelentéssel (ilyan a Kiv 2,8 R. Samuel általi értelmezése, valamint az Én 6,8 rabbinikus magyarázata). Jeromos komparatív filológiai meglátásokkal is igyekszik alátámasztani, hogy az *almah* fogalma magában foglalja a szüzességet; egyrészt héber kifejezésként vizsgálva a pun nyelvvel veti össze („lingua quoque punica, quae de Hebraeorum fontibus manare dicitur, proprie virgo alma appellatur"), másrészt kölcsönszóként analizálva a latinnal von párhuzamot – mint például a נוּגֵי-*nugae* (Szof 3,18) és a מְשׁוּרָה-*mensura* (Lev 19,35; 1Krón 23,29; Ez 4,11; Ez 4,16) esetében is –, s Festus szavait követve („alma: sancta sive pulchra, vel alens, ab alendo scilicet") az *alma* és a *sancta* szavak összekapcsolásából olvassa ki a tisztaság, szüzesség konnotációját, melyet a *Héber kérdések*ben az 1Kor 7,34 (ἡ *παρθένος* μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, ἵνα ᾖ *ἁγία* [καὶ] τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι) alapján már vizsgált. Továbbá, míg a görög egyházatyák azzal érvelték, hogy a νεᾶνις (Órigenész esetében az *almah*) csak bizonyos szövegekben jelölhet szüzet, addig Jeromos hangsúlyozottan állítja, hogy az *almah* minden esetben virginitásra utal: „Notandum ergo quod verbum *alma* numquam nisi in virgine scribitur" (*Qu. hebr. Gen.* 23,43).

vállalkozás milyen mértékben jelentett új irányt a „keresztény bibliatudományban”. És úgy tűnik, hogy Jeromos számára, ahogyan az új fordításhoz szükség volt egy *novum scribendi genus*ra (ahogy azt az *Izajás-kommentár* prefációjában írja), úgy volt szükség az új filológiai rendszer apológiájára is. Az, hogy Jeromos szemében a QHG ilyen bizonyítékot jelentett, az a *Héber nevek* (*Nom. Hebr.*) előszavából világosan kitűnik, ahol a készülő művet „opus novum et tam Graecis quam Latinis usque ad id locorum inauditum”-ként jelenti be.

Röviden összefoglalva: úgy tűnik, hogy mind a QHG, mind az IH első kötetei nagyjából egy időben jelentek meg; s az előbbi mű előszavában Jeromos nagyon hasonló módon védi a héber szöveget, mint az utóbbi művekhez írt prefációiban. Továbbá a QHG-ben nincs olyan rész, amely a héber szöveg és a LXX közötti konfliktus megoldása felé törekvő szellemiségről árulkodna. Sőt, Jeromos az eredeti szöveg értelmezésének egy olyan módszerét terjeszti elő, amely alternatívát jelent a LXX változatával és a görögök által előterjesztett más értelmezési rendszerekkel szemben. Tehát a QHG művet érdemes úgy tekinteni, mint az IH alapjául szolgáló filológiai rendszer apológiáját.

Mint az ismert, a korai keresztény gondolkodók között a héber szöveg kiemelkedő fontosságát először Órigenész ismerte fel. Mindazonáltal Órigenész megközelítése alapvetően „LXX-központú” maradt; erre utal ugyanis az a mód, ahogyan Jeromos és Rufinus meghúzta a szövegbeli álláspontjával kapcsolatos viták határvonalait. Véleményem szerint nem fogadhatóak el azok a legújabb nézetek, amelyek szerint Órigenész túllépett a „LXX-központú” megközelítésen, s a Biblia eredeti héber szövegéhez igyekezett eljutni, vagy egy két szövegből álló – kamesari kifejezéssel élve – „dualisme biblique” mellett állt ki, ahogyan azt Ágoston pályafutása későbbi szakaszában képviselte.[259] Órigenésznek a héber szöveg jelentőségének felismerése azonban fontos fejleményekhez vezetett a halálát követő időszakban. Egyrészt olyan kísérleteket eredményezett, amelyek a LXX változatának mint önálló egységnek az eredetivel szembeni pozícióját igyekeztek megerősíteni. Poitiers-i Hilarius képviseli azt a nézetet, hogy a görög változat nemcsak a „szöveget” tartalmazza, hanem a szöveg helyes, a szóbeli hagyományon alapuló értelmezését is; ez egy ragyogó válasz arra a rabbinikus állításra, miszerint a zsidó Tóra azért nagyszerűbb, mert az írott hagyomány mellett a szóbeli tradíciót is tartalmazza. Hiláriusz szerint azonban inkább a görög változat az, amely az írott és a szóbeli hagyomány letéteményese. Más szempontból Epiphaniosz és Szent Ágoston azt a gondolatot hirdette, hogy a LXX változata a nem-zsidó keresztények számára különleges üdvrendet

[259] Vö. KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible*, 192-194.

(diszpenzációt) képvisel; más szóval a kinyilatkoztatásnak egy fejlettebb szakaszát képezi, mint a héber szöveg. Mindkét esetben az a konklúzió, hogy a héber szöveg bizonyos értelemben feleslegessé vált. Ugyanakkor Órigenész munkássága azt is eredményezte, hogy a héber eredeti jelentőségének nagyobb tudatossága alakult ki, különösen Antiokhia környékén. Elsősorban Emeszai Euszebiosz használta jelentős mértékben a héber szöveget exegetikai munkáiban; azonban semmiképpen sem hagyta el a LXX változatát, s ő is nagymértékben alkalmazta a „szír" fordítást. Ezen vegyes megközelítés bizonyos mértékig talán ellentétes hatást ért el, mivel úgy tűnik, hogy a hatalmas befolyással bíró exegéta, Mopszvesztiai Theodórosz részéről a LXX változatának „tudományosabb" megközelítését eredményezte, ami mindamellett egyre jobban támaszkodott és bízott a görög verzióban. Következésképpen, legalábbis ami a görög recepciótörténetet illeti, a *Hexapla* lehetséges hatásai (a héber szöveg vizsgálatának tekintetében) nem valósultak meg teljes mértékben.

A latin világban ugyanakkor ez nem így volt. Úgy tűnik, hogy Jeromos, mint egy rendkívül kifinomult kétnyelvű kultúra örököse, a görög gondolkodóknál világosabban ismerte fel azt a „szakadékot", amely elválaszthatja a LXX változatát az eredetitől. Ennek megfelelően a héber szöveg „központi szerepét" és „elsőbbségét" egyaránt támogatta. Ha azonban a latin kétnyelvűség magyarázza ezt az álláspontot, feltehető a kérdés, hogy miért csak több mint száz évvel Órigenész halála után fogadta el a latin kultúra egy képviselője ezt a nézetet? A válasz erre a kérdésre feltehetően a történelmi körülményekben rejlik; szükség volt arra, hogy a felszínre kerüljenek azok az irodalmi és szövegkritikai problémák, amelyeket az eredeti helyett a fordításra való hagyatkozás okozott. Ezek a problémák Julianus uralkodása alatt minden korábbinál konkrétabb módon kerültek a felszínre. Julianus Apostata rendelete ugyanis arra kényszerítette a keresztényeket (azon tanítókat, akiket eltiltott az iskolai tanítástól), hogy mélyebben elgondolkodjanak a görög Biblia irodalmi minőségén; Apollinarisz válasza az volt, hogy a Bibliát elfogadható görög stílusban és görög irodalmi műfajokban írta át (például a zsoltárokat homéroszi versmértékben), a latin válasz pedig az eredeti héber szöveghez való visszatérést javasolta. Egy ilyen javaslat azonban ellentétes volt a LXX-alapú háromszáz éves hagyománnyal. Ennek megfelelően Jeromos óvatosan járt el; fokozatosan, egy háromszintű megközelítést dolgozott ki, amellyel a héber eredeti ügyét kívánta előmozdítani. A legelső álláspontja a „hebraizált" *Hexapla*-szerinti recenzió támogatása volt, amelyet ő maga adott ki latin formában; második álláspontjaként értékelhető a saját *iuxta Hebraeos* fordításának megjelentetése, amelyet exegetikai segédeszközként lehetett használni a LXX jobb megértéséhez, vagy segítségként a zsidókkal folytatott vitákban. Legfőbb álláspontja pedig az

volt, hogy az IH-t a *Septuagintá*val versengő változatként propagálja, amelyet mind a görögök, mind a latinok az eredeti megértésének eszközeként, a latinok pedig valamilyen „hivatalos” szerepet betöltő szövegként használhatnak.

Nagyjából tehát abban az időben, amikor Jeromos elkezdte kiadni az új fordítás köteteit, megjelentette a *Quaestiones Hebraicae in Genesim* művét. Ez a szöveg ugyanakkor – mint az bemutatást nyert – nem tekinthető kísérleti munkának, amely során Jeromos fokozatosan távolodott volna el a *Hexapla*-szerinti LXX változattól a *Veritas Hebraica* irányába. Továbbá nem is pusztán kísérlet arra, hogy bizonyítsa a „héber szöveg hasznosságát”, amit valójában már a legtöbb görög tudós felismert. Jeromos túlmutat ezen a célkitűzésen: bemutatja és igazolja azt a módszert és rendszert, amellyel a héber szöveget értelmezi, vagyis megvédi az IH filológiai alapvetéseit. Jeromos rendszerét ennek fényében „*recentiores*-rabbinikus” filológiának neveztem. Ezt a rendszert azonban csak akkor lehet teljes mértékben értékelni, ha a kor többi jelentős módszertanának fényében vizsgáljuk. Ezek közé tartozik az „arámi/szíriai megközelítés”, amely Emeszai Euszebioszhoz köthető, s a „görög megközelítés”, amely jelen van Euszebiosz és Tarszoszi Diodórosz műveiben, de amelyet Mopszvesztiai Theodórosz fejlesztett ki legteljesebben. Ha Jeromos „*recentiores*-rabbinikus” filológiáját e többi rendszer hátterében értelmezzük, akkor érthetővé válik, hogy mire gondolt, amikor a QHG-t „opus novum”-nak nevezte, s elismerhetővé válik e kijelentés jogossága. A „*recentiores*-rabbinikus” filológia pedig éppen az volt, amit ez a leírás feltételez; a rabbinikus forrásokat a Hármakkal (*recentiores*) szoros összefüggésben használta. A haggadikus anyag „felszínes” használata, amely jelen van néhány korai szír exegézisben, kevésbé jellemző Jeromos munkásságára. Az IH továbbá nem tekinthető a palesztinai targumok latin nyelvű változatának sem. Jeromos filológiai rigorista volt, s egy szó szerinti, literálisnak mondható megközelítést támogatott, amely Aquila és Symmachus változatán alapult. Igyekezett azonban ezeket a változatokat a korabeli zsidó értelmezés segítségével megérteni. Ennek ellenére az eredmény nem egy „rabbinikus Biblia” lett, ahogyan a modern kori Rufinus szerepében megjelenő Barthélemy az IH-t jellemzi.[260] A változat alapjául szolgáló filológiai rendszer ugyanis magának a fordítónak köszönhető, s ez a rendszer inkább latin és keresztény, mintsem zsidó vagy rabbinikus vívmány volt.

[260] Vö. BARTHÉLEMY, D., *L'Ancien Testament a mûri à Alexandrie*, in *Theologische Zeitschrift* 21 (1965), 370. Ezzel szemben John Cameron azt hangsúlyozza, hogy míg a kommentárokban Jeromos kedvezően felhasználja a rabbinikus exegetikai hagyományt, addig az IH (*iuxta Hebraeos*) fordításaiban nagyon visszafogottan tükrözi a zsidó értelmezést; Jeromos tehát támogatta a héber Írásokhoz való visszatérést, de IH fordításai – Barthélemy nézetével szemben – nem tekinthetőek „rabbinikus” jellegűnek. Vö. CAMERON, J., *The Rabbinic Vulgate?*, in CAIN, A. – LÖSSL, J. (eds), *Jerome of Stridon. His Life, Writings and Legacy*, Ashgate, Farnham 2009, 117-129.

1.5.1.1. A QHG MŰFAJA, IRODALMI KARAKTERE ÉS CÉLJA

Jeromos a IV. század végén Betlehemben telepedett le, elmerült a Szentírás tanulmányozásában, zsidó „informátorokkal" és tanárokkal került kapcsolatba, rabbinikus szövegekre tett szert, s igyekezett mindent megtanulni a héber nyelvről és a Szentírás rabbinikus exegéziséről. Ez önmagában is rendkívüli volt, tekintve a korabeli légkört (ugyanis – a császári [zsidó-ellenes] rendeleteknek köszönhetően – a növekvő csalódottság időszaka volt ez a zsidóság számára, akik immár a kereszténnyé lett Római Birodalom alattvalói voltak); még figyelemreméltóbb volt, hogy egy egész kompozíciós művet szentelt a „héber kérdéseknek". A *Héber kérdések a Teremtés könyvéhez* (a továbbiakban QHG) ugyanis Jeromos koráig a legrendezettebb és legkitartóbb kísérletet jelenti keresztény író részéről arra, hogy a rabbinikus módszereket és gondolatokat a maga módján közvetítsen az keresztény Egyház számára. A QHG tehát önmagában szokatlan mű; így első pillantásra valóban helyénvalónak tűnik valamilyen módon Jeromos nagyobb vállalkozásához, az *Ószövetség*nek közvetlenül a héberből latinra történő fordításához kapcsolni. E célt szem előtt tartva fáradozott először a héber nyelv és a zsidó bibliaértelmezés megismerésén. A QHG megírásának már fentebb említett okaira és kérdéseire pedig a válasz bizonyos mértékig a QHG irodalmi jellegének, forrásainak, témájának és a keletkezési körülményeinek megfelelő értékelésétől függ.

Jeromos a „héber *quaestiones*" könyveként írta le művét (*Vir. ill.* 135; *Lib. Heb. Nom.* előszava), s ezzel mintha arra hívná fel a figyelmet, hogy ezt az írást más keresztény írók *Quaestiones et Solutiones* vagy *Quaestiones et Responsiones* című műveivel lehetne összehasonlítani. A Kr. e. II. század közepére a „problémák és megoldások" vagy „kérdések és válaszok" gyűjteményei már eléggé ismertek voltak a korabeli pogányság számára. Homérosz költeményei és különösen Arisztotelész írásai olyan előkelő helyet foglaltak el a hellenisztikus kultúrában, hogy a gondolkodók nagy figyelemmel kezdték vizsgálni az említett írók szövegeit; a nyilvánvaló következetlenségek, homályos értelmezések, anakronizmusok, ismétlések és egyéb nehézségek (mint például a ritka szavak és kifejezések) pedig magyarázatra szorultak, s az összetett filozófiai és etikai eszmék is megérettek az értelmezésre. Ezen igényekre válaszolva a grammatikusok és a kommentátorok kérdés-felelet formájú értekezéseket dolgoztak ki; és ez a forma olyan népszerűnek bizonyult, hogy a római gondolkodók és rétorok megfelelő eszköznek tartották Vergilius költészetének magyarázatára is, ugyanakkor jellegzetes vonásaiban az évszázadok során több változás is bekövetkezett.[261] Az egyházatyák végül

[261] Vö. KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible*, 82-92.; HAYWARD, C. T. R., *Jerome's Hebrew Questions on Genesis*, 2-27.

átvették ezt a fajta értekezéstípust, hogy az Ó- és Újszövetség szövegei által felvetett különféle problémákat és nehézségeket feltárják; valószínűsíthetően olyan eretnekek késztették őket erre, mint Markión vagy Apellész, akik a jelek szerint az ortodox keresztény közösségek elleni polémiaként írták a „kérdések és válaszok" könyveit. Az egyházatyák által készített kérdésekben és válaszokban ugyanakkor gyakran ugyanazokat a szentírási verseket idézik, olyannyira, hogy a kérdések listái időnként sztereotipikusnak tűnhetnek. Néha maguk a kérdések is mesterségesnek tűnnek, amelyeket maga az exegéta fogalmazott meg, hogy saját kommentárját arra fűzze fel. Máskor viszont valódi nehézségekre hívja fel a figyelmet, melyekkel kapcsolatban – kérdés-felelet formában és keretben – egy elismert tekintélyhez fordulnak megoldásért.[262]

Jeromos azonban nem kérdések és válaszok formájában tárja elénk a *Teremtés könyvé*vel kapcsolatos *Héber kérdések*et. Bardy ugyan 220 *kérdés*ről beszél, amelyeket Jeromos az értekezésben feltesz, de egyszersmind a kérdésekről mint a *Teremtés könyvé*nek valódi szövegmagyarázatáról beszél, *scholia* (magyarázó jegyzetek) formájában, s így vitatható, hogy valódi kérdéseknek nevezhetőek-e; a monográfia nehézségek halmazaiból áll, amelyeket megoldásaik követnek. A szerző nem válaszol konkrét kérdésekre vagy a szöveggel kapcsolatban felvetett ellenvetésekre: a vitatott részekhez nyújt magyarázatokat, amelyek megvilágítják egyes versek és kifejezések szó szerinti jelentését.[263] Bardy azt sugallja, hogy a QHG valóban valódi kérdésekkel (*quaestiones*) foglalkozik, olyanokkal, amelyek a héber szöveg és a LXX változat összehasonlításából adódnak; s jelzi, hogy Jeromos számára nem volt idegen a „kérdések és válaszok" formája, olyan szakaszokat idézve a leveleiből (*Ep*. 19-21; 25-26; 28-30; 35-36; 120-121), amelyek azt mutatják, hogy ismerte a műfaj „klasszikusait", amelyeket korábbi görög szövegmagyarázók ihlettek.[264]

Azt, hogy a „kérdések és válaszok" forma nagy hatással volt Jeromosra a QHG megírásában, Adam Kamesar is megerősítette; véleménye szerint a „*quaestiones*" irodalmában nem kell mindig a szokásos „kérdés és válasz" formát használni, s a kérdések lehetnek „rejtett" kérdések, anélkül, hogy kifejezetten megfogalmazódnának. Továbbá, a kérdéseket a műfajhoz nem tartozó kifejezések is implikálhatják, amelyek közül néhányat Jeromos időnként használ; s néha

[262] Vö. BARDY, G., *La littérature patristique des* Quaestiones et responsiones *sur l'Ecriture sainte*, in *Revue biblique* 41 (1932), 210-236; 341-369; 515-537.
[263] Vö. *ibid*. 358.
[264] Vö. *ibid*. 358-369.

a megoldások önmagukban, a probléma kifejtése nélkül szerepelnek.[265] Egyúttal Kamesar elfogadja, hogy a QHG nem magyarázható meg teljes mértékben a standard „*quaestiones*" műfajjal, bármennyire is tágan értelmezhető a kategória. Ennek megfelelően Kamesar azt javasolja, hogy a QHG vegyes műfajú írás, amely a „kérdések és válaszok" formát az *excerpta* vagy *scholia* legtágabb meghatározásával, a szentírási szöveg nehézségeire és homályos kijelentéseire vonatkozó tömör észrevételekkel kombinálja. Véleménye szerint ezt erősíti meg Jeromosnak egy 392/3-ban Aurelius karthágói püspökhöz írt levele, amelyben a QHG-t *commentarioli* néven említi. Ez a szó valószínűleg a *scholia* szóra utal, mivel Jeromos más alkalmak során is használta, elsősorban Órigenész *excerpta*inak leírására.[266] A QHG exegetikai tartalma tehát félreérthetetlen.

Amint azt Kamesar is megjegyzi, a *quaero, quaestio, solvo, solutio* és a kapcsolódó kifejezések ritkán, összesen 10 alkalommal fordulnak elő a QHG-ben, ugyanakkor az amerikai kutató figyelmét elkerülni látszik az a döntő szempont, hogy ezen alkalmak mindegyikében egy-egy szövegbeli vagy exegetikai nehézséget magyaráz, vagy a héber szövegre (QHG 5,25-27; 13,1-4; 15,16 [ahol a Damasus pápához írt, *Ep*. 36 levelére utal]. és a 41,50-52), vagy a Szentírás rabbinikus értelmezésére utalva, illetve annak nyílt elismerésével (QHG 32,28). Így a 12,4 a zsidó hagyományról (*Hebraeorum traditio*) beszél, mint amely „igaz" (*uera*); a 19,30 a héber következtetésről állapítja meg, hogy „igaz" („ueram esse illam Hebraeorum coniecturam"); a 37,36 pedig olyan zsidókról szól, akik általa is elfogadott hagyományt (*tradunt Hebraei*) adnak tovább. A legfontosabb résznek pedig a 14,18-19 tűnik, ahol könyvét „héber kérdések és hagyományok gyűjteményének" („quia semel opusculum nostrum uel quaestionum hebraicarum uel traditionum congregatio est") nevezi.[267] Mindez azért fontos, mert Jeromos a QHG-ben gyakran használja a „hagyomány" (*traditio*; QHG 12,4; 14,8-9) és a „hagyományként továbbadni" (*trado*; QHG 11,28; 14,2-3; 22,20; 24,9; 27,15; 33,18; 37,36; 41,43) szavakat az általa közvetített héber meglátásokkal kapcsolatban. A „hagyományok" és a „kérdések" társítása a QHG 14,18-19-ben tehát további vizsgálatot igényel. Természetesen a *quaestio* szó nem feltétlenül a „kérdések és megoldások" irodalmi műfajára utal; jelenthet egyszerűen kereső

[265] Vö. KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible*, 82-88. Kamesar elutasítja Bardy azon nézetét, hogy a héber szöveg és a LXX közötti különbségek a „problémákat" jelentené. Ez utóbbi Jeromos számára a héber szöveg különböző fordításai közötti különbségeiben áll.
[266] Vö. *ibid*. 91-95. Jeromos levelét Aureliusnak, Karthágó püspökének ld. August., *Ep*. 27: „ezért küldtem neked el csak kicsiny műveimet, azaz a Tizedik zsoltárhoz írott magyarázatocskát, és a héber kérdésekről a Genezishez készített szerény értelmezéseimet" (*idcirco tibi parva misi opuscula, id est in Psalmum decimum et Quaestionum Hebraicarum in Genesim commentariolos*). Ld. *Szent Ágoston levelei* (ford. Óbis Hajnal) Attraktor, Máriabesnyő 2013, 143.
[267] Vö. CAVALLERA, F., *Les 'Quaestiones Hebraicae in Genesim'*, 361-362.

tevékenységet, tudományos vizsgálatot, tanúk vizsgálatát, vitatott vélemények kutatását. Jeromos szívesen mutatja be könyvét úgy, mint szorgalmas vizsgálatok eredményét: „ego uero diligenter inquirens" (QHG 22,13). A 32,28-29 („quod ego diligenter excutiens in hebraeo penitus inuenire non potui") pedig olyan gondos kutatásról beszél, amely magában foglalta a zsidó szentírásmagyarázat és a rabbinikus tanítás vizsgálatát is.

Az, hogy Jeromos „kérdései", legalábbis bizonyos esetekben, helyesen értelmezhetőek a hiteles héber tanítások vizsgálataként, a QHG előszava alapján bizonyosan alátámasztható. E hosszú bevezető végén metaforikusan úgy beszél művéről, mint balzsamból, borsból és a pálmafák gyümölcséből álló idegen áruról, amelyet hajóval visznek az arra vágyakozóknak („peregrinae merces tantum uolentibus nauigent: balsamum, piper et poma palmarum rustici non emant"). Ezzel azt sugallja, hogy a QHG olyan tanítások összessége, amelyek „Nyugaton" nem könnyen hozzáférhetőek; egzotikusak, hallomáson kívül kevéssé ismertek, és valószínűleg nyugtalanítóak: a 22,13 és 32,28 szerint ezek az „idegen importok" bizonyos, a keresztény gondolkodásban elfogadott tekintélyek tévedéseit is feltárják. Az előszóban pedig korábban a QHG-ről mint „opus novum"-ról írt, jelezve annak szokatlan karakterét. A QHG egyéniségét egyértelműen hirdeti a *Lib. Heb. Nom.* című értekezés már idézett előszavában: „új mű, amelyről sem a görögök, sem a latinok nem hallottak".[268]

A QHG „opus novum"-ként való jellemzése az értekezést Jeromosnak a Szentírásnak az eredeti héberből latinra történő közvetlen fordításával hozza kapcsolatba: a *Krónikák könyve* (*Paraleipomenon*) fordításának előszavában ezt a *Vulgatá*t nevezi *novum opus*nak, s bírálja annak kritikusait. Fontos megjegyezni, hogy Jeromos a QHG-hez írt előszavát is hosszas polémiával kezdi meg nem nevezett kritikusok ellen, akik plágiummal (*contaminatio*) vádolták. A QHG újdonságának, páratlan jellegének hangsúlyozása (mint egy „egzotikus" mű, amely addig nem ismert csemegéket tartogat a Nyugat számára) úgy tűnik, egyértelműen arra irányul, hogy választ adjon kritikusai vádjára, miszerint csupán mások írásainak és gondolatainak felhasználójaként (és eltulajdonítójaként) jelenik meg. Így teljesen természetes volt, hogy a QHG teljes eredetiségén fáradozott, amikor a többi mű, amelyen ennek megírása idején dolgozott, valóban mások írásainak fordításai (Vak Didümosz *A Szentlélekről* értekezésének, valamint Órigenésznek a *Lukács evangéliumá*hoz fűzött harminckilenc homíliájának) vagy

[268] Vö. GRÜTZMACHER, G., *Hieronymus*, 63-66. úgy érvel, hogy az QHG újszerű jellege abban áll, hogy a zsidó hagyományt közvetíti a keresztény közösség számára.

kiadásai (a *Lib. Heb. Nom.* és *Liber locorum Hebraicorum* című műveit, amelyek már meglévő művek fordításai és átdolgozásai) voltak.[269] A QHG koncepciójában mindezektől teljesen eltért.

A fenti észrevételek fényében könnyen érthetővé válik, hogy Bardy, Kamesar és más kutatók miért ütköznek nehézségekbe a QHG irodalmi műfajának meghatározásakor. Valóban, a *Quaestiones* cím a hozzá tartozó *Solutiones* nélkül (mely kifejezés ritkán fordul elő a műben), és Jeromos saját leírása, miszerint a könyv „*inauditum*", arra utal, hogy a QHG nem a „kérdések és válaszok" műfajának egyszerű átdolgozása. Ez utóbbi nagyon is ismert volt, a IV. századi keresztények és pogányok számára egyaránt, ahogyan a Kamesar által felhozott bizonyítékok ezt vitathatatlanná teszik. Felmerül tehát a kérdés: vajon Jeromos „hallatlan" műnek tekintett volna egy nagyon is ismert formában megalkotott művet, még akkor is, ha ezt a formát úgy módosította, hogy „rejtett kérdéseket" tartalmazzon, és olyan mértékben kibővítette, hogy az már a kommentárhoz hasonlított? Ugyanez a kérdés merül fel a *scholia* vagy *excerpta* esetében is. Ezek is túlságosan jól ismertek ahhoz, hogy „hallatlan" vagy „új művet" alkotó írásnak számíthassanak, miközben Jeromos a plágium vádjával szemben védekezik.

Ha a QHG „vegyes" műfajúként fogható fel, mint ahogyan azt Kamesar is teszi, az némiképp megoldja annak nehézségét, hogy nem ismerünk más olyan művet, amely pontosan ebbe a irodalmi „vegyes műfajba" tartozna. Ez a megoldás azonban talán nem ad kellő súlyt Jeromos saját leírásának, amely szerint a könyvet a QHG 14,18-19-ben „semel (…) uel quaestionum hebraicarum uel traditionum congregatio est"-ként jellemzi. A *quaestio* és *traditio* jelentését, mint látható volt, a „héber" jelzővel minősíti. Kifejezetten héber kutatásokról és héber tanításokról van tehát szó, amelyeket közvetít, és a *semel* kifejezéssel hangsúlyozza ezt. Ez a szó jelentheti, hogy „egyszer" vagy „egyszer s mindenkorra", „egy szóval" vagy „röviden", és „első" a sorrendben.[270] Jelen környezetben arra szolgál, hogy tömören, „egy szóval" jellemezze a könyv formáját és funkcióját, mint a héber tudományok (tanítások és hagyományok) gyűjteményét; s arra utalhat, hogy a QHG az első az ilyen értekezések egyedülálló sorozatában. De miért kezdett Jeromos egy ilyen munkába: azért, hogy megcáfolja a plágium vádját, s teljesen új és példátlan művet alkosson, vagy más indítékai is voltak?

---

[269] Vö. CAVALLERA, F., *Saint Jérôme: sa vie et son oeuvre I.*, Spicilegium Sacrum Lovaniense – H. Champion, Louvain – Paris 1922, 138-150.

[270] Vö. Souter megjegyzi a *semel* előfordulását Jeromos *Vita Hilarionis* 10 című művében, ahol a szó jelentése az *aliquando*, „néha, valamikor vagy máskor" jelentéssel egyenértékű. Ez az értelem a QHG-ban nem megfelelő, mivel, mint a kommentár elemzése mutatja, szinte minden megjegyzés, amelyet Jeromos tesz, valamiképpen a héber-zsidó tanításoknak köszönhető. Ld. SOUTER, A., *A Glossary of Late Latin to 600 AD*, Oxford University Press, Oxford 1949, 371.

A Jeromosnak a *Héber Írás* közvetlen latinra fordítására irányuló munkája és a QHG közötti kapcsolat valószínűségét sugallja, hogy mindkét vállalkozását „opus novum”-ként jelöli. 1685-ben, mint az már bemutatást nyert, Richard Simon felvetette, hogy Jeromos a QHG-t a *Vulgata*-fordítás apológiájaként és a LXX által elfogadott fordítások kritikájaként írta, Kamesar pedig ezt a magyarázatot egy átdolgozott, rendkívül kifinomult és következetesen érvelő formában elevenítette fel, azt sürgetve, hogy a QHG-t annak a teljesen új filológiai rendszernek a védelmében írta, amelyet Jeromosnak el kellett fogadnia, amikor közvetlenül héberből készítette a latinra fordítást. Ez a filológia az egész *Ószövetség* latin nyelvű változatának alapját képezi. Mint az már kifejtést nyert, ez egy olyan filológia, amelyet Aquila, Symmachus és Theodotion fordításaiból kovácsolt, s amely sokat köszönhet a nyelvtan, a szintaktika, valamint a szavak és kifejezések rabbinikus magyarázatainak is. Ez tehát teljesen különbözik és alternatívája a görögök szokásos megközelítésének, akik filológiájukat a *Septuagintá*ra alapozták. A QHG tehát valószínűleg ennek az új filológiai rendszernek a tudatos leírása; a *Vulgata* ugyanis „novi scribendi genus”-t, az írás és filológia új fajtáját követelte meg, és a QHG pontosan egy ilyen „új mű”, amely mindeddig „mind a görögök, mind a latinok körében ismeretlen volt”. Kamesar tézisének[271] erőssége nyilvánvalóvá válik, ha a QHG céljának más magyarázataival vetjük össze (mint például Schade vagy Cavallera meglátásaival, aki szerint a QHG-n végzett jeromosi munka szolgált katalizátorként ahhoz a döntéshez, hogy az *Ószövetség*et közvetlenül a héberből fordítsa le, s e folyamatban a QHG egy átmeneti műnek tekinthető, amely végül nem a „héber kérdések” kifejtése, hanem a teljes körű kommentárok írása felé vezetett[272]). Robert Hayward is megerősíti Kamesar állítását: a QHG előszavának gondos olvasása során egyetlen olyan esetet sem tárt fel, amikor Jeromos a LXX olvasatát részesíti előnyben az általa ismert héber szöveggel szemben.[273] Az sem kétséges, hogy a QHG központi elemét a *recentiores* (Aquila, Symmachus és Theodotion) és a héber hagyomány kombinációján alapuló filológia képezi. Jeromos nyilvánvalóan foglalkozik a héber idiómával és etimológiával, olyan szavakkal, amelyek a mű szövegében kiemelkedő szerepet játszanak. Az olyan kifejezések, mint az allegória, metafora vagy tropológia, amelyek Jeromos kommentárjaiban az exegetikai szókincs alapanyagát képezik, ritkán vagy egyáltalán nem

[271] Vö. KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible*, 73-81.
[272] Grützmacher szerint továbbá a QHG elsősorban azért készült, hogy Jeromos kortársai körében megszüntesse a héber szöveggel szembeni gyanakvást: kommentárnak tekintette, a haggada gazdag letéteményesének, amely neveket, helyeket és kifejezéseket magyaráz meg a héber nyelv segítségével. Kelly is egyetért ezzel, és szintén a QHG-ben látja azt a pontot, amikor Jeromos feladta a *Septuagintá*ba vetett bizalmát, és a héber szöveg mellett kezdett érvelni. Mindez azonban figyelmen kívül hagyja Jeromos korai római leveleinek jelentőségét, amelyek már a 382-385 körüli években bizonyítják Jeromos „megtérését” ahhoz az elképzeléshez, hogy a héber nyelv a Szentírás helyes megértésének nélkülözhetetlen kulcsa.
[273] Vö. HAYWARD, C. T. R., *Saint Jerome's Hebrew Questions on Genesis*, 9.

jelennek meg. A *Septuagintá*ban vagy a *Vetus Latiná*ban található számos probléma, nehézség és homályosság, ha az eredeti héber szöveg mellé állítjuk, meggyőzően megoldódik a jeromosi interpretációban. A szerző továbbá igyekszik megvilágítani a személy- és helynevek jelentését, s néha „kijavítja" a QHG-ben azt, amit a korábbi írásaiban hibásnak tartott.[274] Így nyilvánvaló az átfogó terve, amely során (átmeneti vagy kísérleti jellegű érvelés nélkül) a héber nyelvet használja a LXX hiányosságainak és hibáinak megmutatására. Kamesar rámutat arra, hogy bár a „héber igazság" kifejezés nem fordul elő a korai írásokban, ennek alapelvét az *Ep*. 20,2 (383-ban) és 34,2 (384-ben) már bizonyosan megfogalmazza.[275] E levelek értékelése alig hagy kétséget afelől, hogy Jeromos már évekkel a QHG 391-392 körüli megírása előtt meg volt győződve arról, hogy a héber nyelv ismerete alapvető fontosságú, s hogy azt szigorúan támogatni és védeni kell azokkal szemben, akik ezt másként gondolják. A QHG célját tehát Jeromos héber nyelvre való „áttérésének" e korai bizonyítékai fényében kell értékelni; ugyanis akkor az értekezést sokkal többnek kell tekinteni, mint „átmeneti" műnek, vagy „csupán" a héber szöveg további védelmének a *Septuagintá*val szemben.

Mindezek fényében Kamesar magyarázata a mű céljáról szilárdan megalapozottnak tűnik (figyelembe véve a történelmi tényeket, a QHG alapján vett részletes bizonyítékokat). Ugyanakkor – nyilvánvaló erős érvei ellenére – kétségesnek tűnik, hogy a „héber igazsággal" kapcsolatos teljes valóságot figyelembe veszi. Amint ugyanis a QHG egyes szavainak és kifejezéseinek fordításai szisztematikusan összehasonlításra kerülnek ugyanezen szavak és kifejezések *Vulgátá*ban található fordításaival, jelentősnek mondható eltérések figyelhetőek meg. Hozzávetőlegesen 99 alkalommal a QHG és a *Vulgata* teljesen megegyezik ugyanazon héber szó vagy kifejezés fordításában; viszont legalább 80 olyan eset van a QHG-ben, amikor a szövegnek olyan „megoldása" szerepel, amely nem felel meg a *Vulgata* fordításának; és körülbelül 24 alkalommal Jeromos a *Vulgatá*ban inkább a *Septuagintá*t követi, még akkor is, ha a QHG-ben fenntartásait fejezte ki az előbbivel kapcsolatban.

Példának okáért Jeromos a QHG-ben tárgyalja a homályos héber מְרַחֶפֶת (Ter 1,2) szó jelentését, amelyet úgy fordít, hogy „*incubabat*" vagy „*confouebat*"; a *Vulgatá*ban azonban a *ferebatur* szót hozza, ami a LXX fordításának tekinthető. A QHG 2,17-ben dicséri Symmachust, amiért a héber מוֹת תָּמוּת kifejezést „halandó leszel" fordítással adja vissza, bár a *Vulgatá*ban „*morte morieris*" szerepel, ami gyakorlatilag a LXX fordítása. A Ter 4,8 esetében

[274] Ld. QHG 30,9-20: „male igitur et uiolenter in libro nominum Zabulon fluxus noctis interpretatur".
[275] „(…) ezért most is a héber nyelvű kódexekből kell kihámozni az igazságot (…) magukat a héber szavakat kell alapul venni" (*Ep*. 20,2): SZENT JEROMOS, *Levelek I.*, 53.; „(…) ezért a héber eredetihez fordulva azt találtam" (*Ep*. 34,2): *Ibid*. 121.

a LXX hozzáteszik a „menjünk ki a mezőre” (διέλθωμεν εἰς τὸ πεδίον) szavakat, amit Jeromos a QHG-ben feleslegesnek tart a héberhez képest; ennek ellenére a *Vulgatá*ban hozzáteszi az „egrediamur foras” szavakat. A Ter 6,3 héber szövege – írja a QHG-ben – azt jelenti: „az én Lelkem nem fog ítélni...”; de a *Vulgatá*ban úgy fordítja, hogy „az én Lelkem nem marad...” (*non permanebit spiritus meus*), ami a LXX fordítása, s amit a QHG-ben kritizál. Bár a QHG dicséri Aquila „felezte” (*dimidiavit*) fordítását a Ter 33,1 versben, mint amely helyesen fejezi ki Jákobnak a családja felosztását az Ézsauval való találkozás előtt, a *Vulgatá*ban a „felosztotta” (*divisit*) szerepel, amit Jeromos a QHG-ben nem megfelelőnek és félrevezetőnek tartott. Ismét, Aquila „tökéletesnek, teljesnek” (*perfectos*) fordítása a Ter 34,20-21 részben (שָׁלֵמִים) megkapja Jeromos fenntartás nélküli jóváhagyását; ugyanakkor a *Vulgatá*ban a *Septuagintá*t követi, s a szót „békésnek” (*pacifici*) veszi.

A személy- és helynevek kérdésében, amelyeknek Jeromos bizonyos jelentőséget tulajdonított, gyakran fedezhető fel eltérés a QHG és a *Vulgata* között. Így a QHG 14,5-ben Jeromos ragaszkodik ahhoz, hogy a héber szöveg egy Hom nevű helyre utal, és hosszasan érvel, hogy a LXX miért fordította a szót úgy mint „velük” (μετ᾽ αὐτοῦ); ez utóbbi azonban saját fordítását képezi a *Vulgatá*ban (*reges qui erant cum eo*). Annak ellenére, hogy hosszan értekezik a Gád pátriárkai névnek a „sereg” vagy „fegyverzet” kifejezésből származó jelentéséről, s idézi Aquilát erre vonatkozóan a QHG 30,10-11 részben, a *Vulgatá*ban (*feliciter*) Jeromos még mindig lényegében a *Septuagintá*t követi (ἐν τύχῃ) a tekintetben, hogy a nevet a szerencsével vagy a véletlennel hozza összefüggésbe. A Zebulon nevet a QHG 30,20 „lakóhelyként” magyarázza; ez az értelem azonban nem egyértelműen került át a *Vulgatá*ba. Az Isszachár „csontos szamárként” való leírása, amelyet a QHG 49,14-15 részben a hozzá tartozó zsidó haggadával együtt fejt ki, nem tükröződik a *Vulgatá*ban, ahol a pátriárkát „erős szamárnak” (*asinus fortis*) nevezik. Végül a *Vulgata* a Ter 26,26 esetében Achuszatra „az ő barátjaként” utal (*Ochozath amicus illius*), miközben a QHG erről a versről megjegyzi, hogy a héber jelentése „barátainak társasága” (*collegium amicorum eius*); ebben az esetben az Achuszat nem tulajdonnév, hanem a „társaság” szóra utal.

A QHG és a *Vulgata* közötti ilyen eltérések felvetik a kérdést, hogy az előbbi nem tekinthető-e pusztán filológiai gyakorlatnak az utóbbi védelmében. Ezt a kérdést még sürgetőbbé teszi az a megfigyelés, hogy a *Teremtés könyvé*nek olyan versei, amelyek éppen filológiai nehézségeikről ismertek, a QHG-ben még említést sem kapnak. Ilyen például a Ter 1,2, ahol a héber a teremtés előtti földet úgy írja le, hogy תֹהוּ וָבֹהוּ. A szövegváltozatok e szavak jelentésének nehézségeiről tanúskodnak: a LXX úgy értelmezte, hogy „láthatatlan és

rendezetlen” (ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος), míg Aquila szerint „üresség és semmi” (κένωμα καὶ οὐθέν), Symmachus fordításában pedig „tétlenség és zavarodottság” (ἀργόν καὶ ἀδιάκριτον). Tekintettel e vers fontosságára a *creatio ex nihilo* keresztény tanában, meglepő Jeromos hallgatása a héber pontos jelentéséről. Ugyanilyen zavarba ejtő a Ter 3,22 verssel kapcsolatos hiány: „lám, az ember olyan lett, mint egy közülünk, ismer jót és rosszat”, ahol a héber szöveg megfogalmazásának értelmezése kétértelmű lehet, a LXX (ἰδοὺ Αδαμ γέγονεν ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν) és Symmachus (ἴδε ὁ Ἀδὰμ γέγονεν ὁμοῦ ἀφ᾽ ἑαυτοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν) nagyban eltérnek a fordításaikban, és a rabbinikus exegézisnek gazdag hagyománya létezik, amelyre Jeromos hivatkozhatott volna. Továbbá a Ter 21,33 versben a héber אֶשֶׁל, „tamariszk” szó szerepel, ami szintén vitára adott alkalmat az ókorban: a LXX „mezőnek” fordította, Aquila „fának”, Symmachus „ültetvénynek”, a palesztinai targumok pedig „a gyönyörök kertjének”. Jeromos a *Vulgatá*ban „ligetként”, „ültetvényként” adta vissza, de ennek okairól a QHG nem ad tájékoztatást. Ezek alapján úgy tűnik, hogy Jeromos a QHG-ben tárgyalt verseket „véletlenszerűen” választotta ki; ugyanis ha a filológia volt a kiemelkedő egységesítő elv a könyv felépítésében, joggal merülhet fel a kérdés, hogy miért nem követte szisztematikusabban a nehezebben értelmezhető versek magyarázatát?[276]

Továbbá a Jeromos által feljegyzett rabbinikus hagyományok közül számos példa nem világít rá a tárgyalt filológiai kérdésekre; így az Izmaelről és elválasztásáról szóló vita (Ter 21,14) elsősorban egy kronológiai nehézség magyarázatára szolgál; az a hagyomány, hogy Melkizedeket Sémmel azonosítják (Ter 14,18-19) és hogy Ézsau ruhája papi öltözék lett volna (Ter 27,15), nem hordoz filológiai vonatkozásokat; Mikdál-Édernek a Templom helyével való azonosítása (Ter 35,21) pedig egyszerűen a rabbinikus exegézis példájaként kerül elő, filológiai vonatkozások nélkül. Továbbá azon néhány alkalommal, amikor Jeromos a *quaero* ige valamelyik formáját vagy a *quaestio* főnevet használja, úgy tűnik, hogy inkább exegézissel, mintsem filológiai kutatással foglalkozik. Hasonlóképpen a Matuzsálem életkorára vonatkozó kérdés (Ter 5,25-27) inkább kronológiai kérdés, amelyre a héber szövegre való hivatkozással ad választ. A Ter 12,4 versben szereplő, Ábrahám életkorára vonatkozó kérdést pedig a haggada

[276] Kamesar kritikával illeti Hayward azon állítását, miszerint a QHG nem mutat fel nyilvánvalóan felismerhető átfogó tervet vagy témát a mű felépítésének tekintetében. Ld. HAYWARD, C. T. R., *Some Observations on St Jerome's Hebrew Questions on Genesis and the Rabbinic Tradition*, in *Proceeding of the Irish Biblical Association* 13 (1990), 58-76 (59).; KAMESAR, A., *The Evaluation of the Narrative Aggada in Greek and Latin Patristic Literature*, in *Journal of Theological Studies* 45 (1994), 37-71. Úgy vélem, a Jeromos által kommentált versek kiválasztása közel sem olyan tudatos, mint amilyet a Kamesar által bemutatott QHG kifejtése bizonyára megkövetelne.

alapján válaszolja meg. Továbbá az a kérdés, hogy Lót miért hagyta el Coárt, s ment a hegyek közé (Ter 19,30), ismét exegetikai kérdés, melyre a haggada alapján adja meg a választ; s a kérdés, hogy Potifárnak, az eunuchnak miért volt felesége (Ter 37,36), ugyancsak nem filológiai kérdés, s a haggadából ad rá magyarázatot. Tehát az látható, hogy minden olyan esetben, ahol a Jeromos traktátusának címszava, a *quaestio* előfordul, a szöveg nem filológiával, hanem exegézissel foglalkozik.

Ezek a megfigyelések arra engednek következtetni, hogy a QHG nem pusztán filológiai igazolásként készült arra vonatkozóan, hogy Jeromos közvetlenül a héberből fordította latinra az *Ószövetség*et. Úgy tűnik, hogy a mű irodalmi jellege és célja szorosan összefügg egymással; s az előbbiről maga Jeromos ad pontos leírást, miszerint a QHG „semel opusculum nostrum uel quaestionum hebraicarum uel traditionum congregatio est" (14,18-19). S mint arra a QHG-hez írt előszavának bevezető mondatai utalnak, az értekezés megírásának egyik oka az volt, hogy cáfolja a plágium vádját. Ebben a művében az egész keresztény világnak, nem csupán a „Nyugatnak", egy addig ismeretlen értelmezési világot mutat be. Ez a tudományosság kétségtelenül magában foglalja a filológiai kutatás gyümölcseit; de ezen kívül más céllal is számolhatunk. Jeromos célja a QHG-ben ugyanis nem annyira az a viszonylag szűk értelemben vett szándék, hogy megvédje az *Ószövetség* latin fordítását: ezt sikeresen elvégzi magukhoz a lefordított bibliai könyvekhez írt előszavaiban és későbbi kommentárjaiban. Úgy tűnik, hogy célja nem kevesebb, mint az, hogy igazolja a zsidósággal és a rabbinikus szerzőkkel való kapcsolatát (ti. a rabbinikus értelmezés pozitív felhasználását), amikoris az egyházi és polgári hatóságok a keresztény társadalom peremére kezdték szorítani őket.[277] Köztudott, hogy Jeromosnak a rabbinikus gondolkodókkal való kapcsolata miatt néhány kortársa a legmélyebb gyanakvással tekintett rá; és a QHG-t azért írta, hogy ezt a gyanakvást eloszlassa, s megmutassa ellenzőinek, hogy a Szentírás rabbinikus értelmezése gyakran helyesnek bizonyul. E tézis megdöbbentő eredetisége megkövetelte, hogy Jeromos az első alapelvekből kiindulva

[277] Vanyó László professzor úr kedvezőbb képet fest a IV. század végi helyzetről: „A birodalom uralkodói keresztények voltak, de nem voltak zsidóellenesek. (…) Amikor 388-ban, Rómában mint Callinicumban, felgyújtottak egy zsinagógát, a császár elrendelte a kártalanítást". VANYÓ, L., *Az ókeresztény egyház irodalma II.*, 463-464. Ugyanakkor a zsidóellenes törvényhozás kezdetét láthatjuk ebben az időszakban: Nagy Theodosius teljes szigorral sújtotta a vegyesházasságokat (ti. azokat a férfiakat, akik keresztényként zsidó nőt, vagy zsidóként keresztény nőt vettek feleségül) ld. ODROBINA, L., *A vegyesházasságok tilalma az ókori kereszténységben: kánonjog vagy krisztológia?* in *Antikvitás & Reneszánsz* (2022), 53-66.; majd lassan a magas állami és közhivatalokból is kizárták a zsidókat. A Vanyó professzor úr által említett kártalanítással kapcsolatban érdemes megjegyezni Ambrus álláspontját, aki leveleiben (*Ep*. 40., 41.) arra kéri a császárt, hogy tekintsen el a felgyújtott zsinagóga helyreállításától és a kártérítéstől (Julianus esetére hivatkozik, különösen annak megemlítésével, hogy a zsidók sok templomot felgyújtottak és sok sérelmet okoztak a keresztényeknek).

megvédje a zsidósággal és tanításaikkal való kapcsolatát, valamint az utóbbiak (ti. rabbinikus értelmezések) elfogadását.

A QHG tehát nemcsak a héber szöveg elsőbbsége mellett érvel a *Septuagintá*val szemben, hanem jelentősen hangsúlyozza a zsidó hagyomány, a Szentírás zsidó tanítók általi hiteles kifejtésének fontosságát. A filológia fontos szerepet játszik mindebben, de nem kizárólagos. A QHG-ben található hangsúlyos exegetikai elem arra hívja fel a figyelmet, hogy a teológiai vonatkozás sosem állt távol Jeromos munkásságától: a héber szöveg és a zsidó hagyomány nála együttesen hozza felszínre a *mysterium*ot (QHG 14,18; 18,6; 35,21; 49,9; 49,19), a *sacramentum*ot (QHG 15,10; 26,17) vagy az egyes szavak és kifejezések „anagogikus" értelmét (QHG 25,8); feltárják a Szentírás valódi karakterét, mely maga a keresztény életre vonatkozó prófétikus jellege (QHG 9,27: „*de nobis prophetatur*"; 35,21; 49,9), s mindenekelőtt a *Veritas Hebraica*t, a „héber igazságot" közvetítik, mely híres kifejezést Jeromos először a QHG-hez írt előszavában használta. Ez nemcsak filológiai, hanem exegetikai szempontokat is magában foglal, amint az megjegyzéseiből (QHG 13,1-4: „*quod soluitur illa hebraica ueritate, in qua scribitur*"; 19,14; 49,5-6) kiviláglik. Megállapítható, hogy Jeromos érdeklődése a bibliai szöveg iránt soha nem volt pusztán filológiai: a teológiai vonatkozás és vállalkozás soha nem állt távol a felszínen megjelenő filológiai kutatástól.[278]

1.5.1.2. JEROMOS (ZSIDÓ) FORRÁSAI

Érdekes módon a *De nominibus Hebraicis* előszavában így ír Jeromos: aki időt szán e trilógia tanulmányozására, „kevés értéket tulajdonít majd a zsidók böfögésének és undorító voltának" („parui pendet ructum et nausiam Iudaeorum"). Ezt a kijelentést nehéz értelmezni annak fényében, hogy ezen műveiben Jeromos célja éppenséggel nem a Szentírás zsidó értelmezésének cáfolata, s alapvetően nem is sorolható az *adversus Iudaeos*-irodalom írásai közé; nem gúnyolja és teszi nevetség tárgyává a rabbinikus magyarázatokat, hanem éppen ellenkezőleg: pozitívan használja fel az Írás értelmezéséhez. Így feltehetően, amikor arról ír, hogy művei a zsidó exegézis értéktelenségét tárják fel, minden bizonnyal úgy érti, hogy saját írásához képest bizonyul a héber értelmezés „értéktelennek". Kiváltképp érdekessé teszi ezt a jeromosi mondatot az, hogy a QHG nagyrészt zsidó forrásokon alapul. Kamesart követve Jeromosnak a zsidó exegézisről alkotott általános nézetének összefüggésében értelmezhető a kijelentés: ugyanis a zsidó értelmezéseket a keresztény kontextushoz igazította, kritikusan

[278] Vö. KAMIN, S., *The Theological Significance of the Hebraica Veritas in Jerome's Thought*, in FISHBANE, M. – TOV, E. (eds), *"Sha'arei Talmon". Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shermaryahu Talmon*, Eisenbrauns, Winona Lake 1992, 243-253.

felhasználva forrásait, s kiválasztva azt, ami az „Írásnak megfelelő”, szükség esetén pedig értelmezve és módosítva azokat.[279] Jeromos azonban nemcsak a „Szentírásnak megfelelőnek” tartotta a QHG-ben található rabbinikus anyagot, hanem filológiai apologetikájának szerves részeként is alkalmazta; más szóval a QHG kompozíciójában a rabbinikus anyag felhasználása közvetlenül kapcsolódott a héber szöveg védelméhez, s ez adja a mű *Sitz im Leben*-jét (hiszen a héber szöveghez való fordulása a görögről latinra történő fordítási tapasztalata alapján történt, s így jutott el a héber szöveg feltétel nélküli támogatásához);[280] ennek (filológiai) megoldásához és fordítási lehetőségeihez pedig az *Ep*. 37,3 részben említett forrásokhoz fordult: a *recentiores* változataihoz, valamint zsidó tanítóihoz, hogy „megkérdezze tőlük, vagy elolvastassa velük, hogy mit jelent az, amit nem ért”[281]. Ennek kritériuma pedig a következő volt: „unusquisque inter dubia quod sibi consequentius videtur, hoc transfert” (*Ruf.* 1,20)[282] – egy adott szöveg értelmének megítélésére tett kísérletében pedig Jeromos elsősorban a *recentiores* változataira és saját (keresztény) megértésére támaszkodott. Következésképpen szükséges volt a rabbinikus anyagot nemcsak a *recentiores* alternatívájaként, a fordítás további lehetőségeihez felhasználni, hanem a Hármakkal együtt is, hogy megpróbálja kiolvasni a fordításuk teljes értelmét egy adott szöveghelyen. Tehát egyrészt a héber szöveg adta nehézség, másrészt Jeromos sajátos polemikus igényei tették a rabbinikus forrásokat a héber szöveg belső alapon történő védelmének lényeges elemévé. Ez azért is hangsúlyos, mert a régebbi IH értelmezésére irányuló munkákban arra keresték a választ, hogy Jeromos a *recentiores* változataitól vagy más zsidó forrásoktól függ-e, míg – meglátásom szerint – a *vir trilinguis* e kettőt közösen használta célja érdekében, s a rabbinikus források szerepe elsősorban Jeromos filológiai rendszerében válnak értelmezhetővé. Jelen fejezet példái illusztrálják, hogy Jeromos saját korának rabbinikus exegézisének segítségével miként próbálta megérteni és értelmezni ezeket a fordításokat, számot vetve azok zsidó hátterével; ez a törekvése egyúttal a *recentiores* vezető exegétájává is teszi Jeromost (kiváltképp, hogy a rabbinikus szerzők ritkán említik és használják ezeket a szövegeket), s a latin atya művei jelentik a legfontosabb fennmaradt kapcsolatot a Hármak és a zsidó exegézis között. Így – előzetes megjegyzésként megállapítható, hogy – a *recentiores* és a rabbinikus források együttes olvasása Jeromos filológiai és exegetikai rendszerének szerves

[279] Vö. KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible*, 176-191.
[280] A konszonáns héber szöveg hasonló problémákat mutathatott Jeromos korában, mint manapság (a *hapax legomenon*, a szövegromlás, a különböző vokalizálások és értelmezések kérdésével). Az erről szóló diskurzus („disputare de verbis”) forrásai között jelenik meg Órigenész, aki különös figyelmet fordított a görög szöveg hiányosságaira és többleteire, valamint Emeszai Euszebiosz, aki a héber szöveggel kapcsolatos probléma tudatosságáról tanúskodik.
[281] Ld. SZENT JEROMOS, *Levelek I.*, 134.
[282] Ld. KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible*, 181.

részeként értelmezhető. Művével kettős célja van: nevezetesen, hogy igazolja a héber szöveghez való fordulását, s hogy előterjessze saját értelmezési rendszerét e szöveg értelmezésére.

Jeromos többször kifejezett módon is megnevezi azokat, akiknek a QHG-ben szereplő információkat köszönheti. Ez nyilvánvalóvá válik akkor, amikor Aquila, Symmachus és Theodotion meglátásait említi, amikoris a héber szavak és kifejezések több fordításáról beszámol; azonban ez a gyakorlata nem állandó: a Ter 40,16 versben például a héber חֹרִי jelentését „lisztként" adja meg („tres cophinos farinae"), anélkül, hogy megemlítené Aquila hasonló szófordítását. Hasonlóképpen valószínűleg Symmachus volt a közvetlen forrása a Ter 24,63 versnél a ritka héber kifejezés, לָשׂוּחַ „beszélni" (*loqueretur*) fordításánál; ugyanakkor ezt nem említi. Az előszóban és a Ter 32,28-29 esetében közvetlenül Josephusra is hivatkozik; de a Ter 10. fejezeténél, a nemzetségek táblájához fűzött megjegyzéseiben és számos más vershez fűzött megjegyzéseiben, ahol sokat köszönhet ennek a szerzőnek, Jeromos elmulasztja megnevezni őt. Josephus gyakran el nem ismert felhasználásában mindazonáltal eredeti vonásokat mutat a jeromosi értelmezés: nem elégszik meg azzal, hogy egyszerűen reprodukálja a forrását, hanem bizonyos részeket kihagy, illetve kiegészít, s más módon interpretálja, jelentősen módosítva annak meglátásait. Mindez kimutatható a nemzetségek táblájáról szóló fejtegetésében, amely tehát korántsem tekinthető Josephus művének pusztán másolataként.[283] Továbbá, Jeromos gyakran nem ért egyet Josephusszal, ugyanakkor nem is hivatkozik rá közvetlenül: mindezekre példaként szolgál a Jordán forrásairól (Ter 14,14), az Izrael név jelentéséről (Ter 32,28-29) és a Cofnát-Paneach név értelmezéséről (Ter 41,45) szóló értekezése.

Jeromos megnevezi továbbá Emeszai Euszebioszt, akinek gondolatait a Ter 22,13 értelmezésében abszurdnak és nevetségesnek titulálja („ridiculam rem in hoc loco emisenus Eusebius est locutus"); az előszó végén pedig Adamantius név alatt bírálja Órigenészt is. Ugyanakkor gyakrabban beszél olyan személyekről, akiket nem nevez meg; így utal egy „bizonyos személyre" (*quidam*), aki a Ter 10,2 versben Gógot és Magógot a gótokkal azonosította: Milánói Ambrusra utalhatott, aki a *De fide* 2,16-ban tette meg ezt az azonosítást. Továbbá azt mondja, hogy „bizonyos emberek" a Ter 49,7 verset az apostolok és Krisztus haláláról szóló próféciaként értelmezték: itt minden bizonnyal Tertullianusra (*Adv. Marc.* 3,18; *Adv. Iud.* 10), Hippolütoszra (*Frg. in Gen.*) és Órigenészre (*Hom. in Gen.* 17,3) gondolt.

[283] Vö. HAYWARD, C. T. R., *Saint Jerome's Hebrew Questions on Genesis*, 138-146.

Hasonlóan meg nem határozott módon utal személyekre – akik között tudhatjuk Josephust (*Ant*. 1,328,330) –, akik szerint Jákob három részre osztotta családját, nem pedig kettőre, mielőtt találkozott Ézsauval (Ter 33,1-3). Mindezzel pedig jelzi, hogy mások olyan értelmezésekkel szolgáltak neki, amelyek alapvető korrekcióra szorulnak.

Jeromos azonban a QHG esetében többnyire – sem közvetlenül, sem közvetve – nem hivatkozik keresztény vagy zsidó forrásaira. Mivel e művének néhány lehetséges forrásáról hallgat, felmerül a kérdés, hogy vajon azon interpretációk, melyeket zsidó forrásokból eredeztet, nem származhat-e esetleg olyan íróktól, mint Órigenész és Emeszai Euszebiosz? Régóta ismert, hogy Jeromos többször azt állította, hogy közvetlenül zsidó mesterektől származó anyagot vett át, holott valójában – valószínűsíthetően – más keresztény íróktól származott az értelmezése.[284] Arra, hogy ezt az irányt követte a QHG-ben, lehetséges példaként a Ter 38,29 vers exegézisét érdemes megvizsgálni, ahol a Perec nevet a farizeusokkal hozza összefüggésbe a héber פרז gyökön keresztül. Órigenész is hasonló módon hozta összefüggésbe a két szót (*Comm. in Matt*. 9,20, 27; *Comm. in Joh*. 1,13); Órigenésznek a farizeus szó allegorikus értelmezése azonban nem jelenik meg a QHG-ben. Míg ez a szakasz felfedni látszik, hogy Jeromos ismeri Órigenész ezen versekre vonatkozó magyarázatát, addig a következő, Szerách névvel kapcsolatos megjegyzése (Ter 38,30) teljes egészében a név filológiai problémájával és jelentésével foglalkozik: ezzel szemben Órigenész krisztológiai értelmezése (*Comm. in Matt.* 125) sehol sem jelenik meg Jeromosnál.

A QHG részletes vizsgálata azonban azt mutatja, hogy Órigenész nem szerepel a QHG fő forrásai között; s amikor Jeromos ebben az értekezésben ugyanazokat a szövegeket tárgyalja, mint Órigenész, akkor az előbbi textuális, filológiai és történeti érdeklődése szinte mindig jelentősen eltér az Alexandriai allegorikus vagy homiletikai céljaitól.[285] Jeromos sokkal inkább az olyan antiokhiai exegétákat tarthatta szem előtt, mint Emeszai Euszebiosz, Tarszoszi Diodórosz és a görög *Caténák*ban fennmaradt töredékek szerzői. Jelzésértékű, hogy mind Euszebiosz, mind Diodórosz gyakran idézi tekintélyként a „héber" vagy a „szír" szöveget.[286] Úgy tűnik, hogy Jeromosnak a QHG-ben szereplő számos megjegyzése arra irányul, hogy vagy kijavítsa, vagy teljesen elvesse exegézisüket, amelyet úgy tekint, mintha nem a héber szöveg és a hiteles zsidó (rabbinikus) hagyomány közvetlen ismeretén, hanem másodkézből származó

[284] Vö. BARDY, G., *Saint Jérôme et ses maîtres hébreux*, in *Revue Bénédictine* 46 (1934), 145-163; BROWN, D., *Vir Trilinguis: A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*, Kok Pharos, Kampen 1992, 71-82.
[285] Vö. KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible*, 98-103.
[286] Vö. ROMENY, R. B. H., *A Syrian in Greek Dress. The Use of Greek, Hebrew and Syriac Biblical Texts in Eusebius of Emesa's Commentary on Genesis*, Peeters, Leuven 1997.

értelmezéseken alapulna.[287] Például a Ter 2,8 esetében feltehetően Euszebiosz azon nézetét cáfolja, hogy Isten az Éden-kertet azután teremtette, hogy Ádámot megalkotta; a Ter 3,24 versben azt a szintén Euszebiosz által vallott véleményt veti el, hogy Isten azért hagyta Ádámot a Paradicsom közelében, hogy ezzel is büntesse őt; a Ter 24,9-ben úgy tűnik, nem ért egyet Euszebiosznak azzal a burkolt véleményével, hogy a vers héber szövege Ábrahám körülmetélésének jelére utal; a Ter 47,31 versnél pedig úgy tűnik, hogy támadja Euszebiosznak József botjával (héber: הַמִּטָּה; LXX: ῥάβδος; vö. Zsid 11,21) kapcsolatos felfogását. Legtöbbször a zsidó hagyományra és a héber szövegre hivatkozik, hogy alátámassza e versek „saját" értelmezését.

Jeromosnak a Bale és Szegor nevű helyről („rex Bale, haec est Segor") szóló értekezése megfelelően illusztrálja az elmondottakat. A Ter 14,2-3 részben elmondja, hogy Bale héber jelentése „lenyelni" (*deuoratio*); s hogy a héber hagyomány egy Szalisza nevű hellyel azonosítja. Mindez azért van így, mert egy harmadik földrengés elnyelte a helyet, s végül Szegornak nevezték el, ami szír nyelven azt jelenti, hogy „kis" (*paruam*). A Ter 19,30 értelmezésnél megismétli a zsidó hagyományt; a várost gyakran aláásta a földrengés, először Balénak, majd Szaliszának hívták („quod frequenter terrae motu subruta, Bale primum et postea Salissa appellata sit"). Emeszai Euszebiosz[288] egy felszínen hasonló hagyományt ismer, mint amiről Jeromos beszámol; azonban a közelebbi vizsgálat mélyreható különbségeket mutat a két író között. Először is, Euszebiosz a Ter 19,21-23 részhez köti megjegyzéseit, nem pedig a Ter 14,2-3-hoz, s azt állítja, hogy Isten egy angyal által megígérte, hogy Lót kedvéért nem pusztítja el Szegort. Jeromos ilyesmiről nem tesz említést, s ellentmond Euszebiosznak azzal, hogy megjegyzi azon zsidó hagyományt, miszerint a helyet gyakran földrengés borította fel (Ter 19,30). Másodszor, Euszebiosz nem azonosítja a helyet Szaliszával, s azt sugallja, hogy a Zogor és a szíriai Zaar jelentésében megegyezhet a Bale jelentésével; Jeromos ezzel szemben gondosan ügyel arra, hogy a szavak jelentése, és a hozzájuk tartozó nyelvek jelentése teljesen elkülönüljön és különváljon. Harmadszor, Euszebiosz további zavart okoz azzal, hogy a várost azért nevezték „nyelésnek", mert Lót onnan nyerte az élelmét. Később, a Ter 19,30 vershez fűzött kommentárjában visszatér az állítólagos ígéretre, hogy nem dől össze a város, és elmondja, hogy egyesek következésképpen azt állították, hogy nem katasztrófa érte, hanem elnyelte, ami a Balak név jelentése. A filológiai homályosság és az exegetikai következetlenség

[287] Vö. KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible*, 126-175.
[288] Vö. DEVREESSE, R. (ed.), *Fragments of Eusebius of Emesa*, in *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (fragments tirés des chaînes)* (*Studi e Testi* 201.), Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1959, 71-72.

e kombinációja messze áll Jeromos világos megfogalmazásától és érvelésétől. Mindazonáltal jogos a feltételezés, hogy Jeromos el akarta oszlatni az Euszebiosz által okozott zavart, mivel ragaszkodik ahhoz, hogy az általa képviselt héber hagyomány az igaz.

Honnan származtatta tehát Jeromos a QHG-ben szereplő zsidó hagyományokat? Amint az a kutatásokból kiderül, majdnem minden egyes magyarázat és értelmezés, amelyet kínál, valamilyen kapcsolatot mutat a zsidó tanítással; s úgy tűnik, hogy Órigenész, Emeszai Euszebiosz és más keresztény írók csak részben magyarázzák a héber hagyomány néven továbbadott tanítások egy részét. Bár gyakran megoldhatatlannak tűnik bizonyossággal rámutatni rabbinikus szövegekre vagy hagyománygyűjteményekre, mint Jeromos ismereteinek forrásaira, a QHG egészének értékelése mégis lehetővé tesz bizonyos következtetéseket. Először is, Philón hatása kimutatható olyan megjegyzésekben, mint például a Ter 25,8 vershez fűzött megjegyzés, amely a LXX látszólag tautologikusnak tűnő nyelvezetét tárgyalja, mint amely Ábrahám erényére utal (*QG* 4,152). A Ter 26,12 esetében Jeromos értelmezése Izsák árpakészleteiről, mint erényeinek növekedéséről, valószínűleg Philón meglátásainak köszönhető (*De Mut. Nom.* 268-269; *QG* 4,189-190). Jeromos néhány esetben Philónnal sem ért egyet: az Izrael névnek „Istent látóként" (*Leg. All.* 2,34; 3,15: ὁ θεὸς τὸν τοῦ ὁρῶντος ἔγγονον Ἰσραὴλ, υἱοὺς τοῦ ὁρῶντος), illetve Benjáminnak „napok fiaként" (*De Somn.* 2,36: υἱὸς ἡμερῶν) való értelmezését határozottan elveti a Ter 32,28-29[289] és Ter 35,18 részeiben. Másodszor, Philón és a nevek értelmezése és magyarázata elvezet a *Liber Nominum* vizsgálatához; Jeromos ugyanis lefordította ezt a művet (amely eredeti formájában mára már nem maradt fenn), abban a hitben, hogy Philón kompilációját tartalmazza. A fordításhoz írt előszavában,[290] amely nem sokkal a QHG megjelenése előtt jelent meg *Liber de Nominibus Hebraicis* címmel, Jeromos úgy utal Órigenészre, mint aki átdolgozta ezt a (philóni) művet: ezért feltehetően hiteles zsidó szövegnek tekintette az írást, keresztény kiegészítésekkel.[291] Jeromos maga új, az *Ószövetség*gel kapcsolatos meglátásokat fűzött hozzá, és az újszövetségi nevek értelmezésével egészítette ki. Jeromos és kortársai úgy vélték, hogy e nevek (rejtett)

---

[289] „quamuis igitur grandis auctoritatis sint et eloquentiae ipsorum umbra nos opprimat, qui Israhel uirum siue mentem uidentem deum transtulerunt, nos magis scripturae et angeli uel dei, qui Israhel ipsum uocauit, auctoritate ducimur, quam cuiuslibet eloquentiae saecularis"; Ld. LAGARDE, P. DE (ed.), *Hieronymi Quaestiones Hebraicae*, 52.

[290] Ld. *Patrologia Latina* 23, Migne, Petit-Montrogue 1845, 771-934.

[291] A *Liber Nominum*ról és a bibliai nevek jelentése iránti rabbinikus érdeklődésről ld. LANGE, N. R. M. DE, *Origen and the Jews*, 118-121. De Lange szerint a *Liber Nominum* alexandriai görög-zsidó eredetű, s a Kr. u. III. századból származik; a kutatók többsége valóban nem fogadja el Philónt a mű szerzőjeként. Ld. WUTZ, F. X., *Onomastica Sacra: Untersuchungen zum Liber Interpretationis Nominum Hebraicorum des heiligen Hieronymus* (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 41.), J. C. Hinrichs, Leipzig 1915, 14-24.; KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible*, 104.; JAY, P., *L'exégèse de saint Jérôme*, 292-293.

jelentése mély szentírási misztériumokra világíthat rá. Ugyanakkor a könyvben található, Jeromos által fellelt információk esetenként pontatlanok és félrevezetőek voltak; ezért tett bizonyos erőfeszítéseket a kijavításukra.[292] E forrás felhasználása a QHG-ben akkor a legnyilvánvalóbb, amikor a pátriárkák neveinek jelentéseit tárgyalja a Ter 29,32 és 30,21 közötti szakasz megjegyzéseiben, ahol további lépéseket tesz a kijavításukra. Így a Zebulon névhez fűzött megjegyzésében (Ter 30,19-20) kifejezetten megemlíti, hogy a *Héber nevek* könyvében adott magyarázat helytelen („male igitur et uiolenter in libro nominum Zabulon fluxus noctis interpretatur"). A *Liber Nominum* korrekcióinak számos más példája között, amelyek a QHG-ben megtalálhatók, Jeromos Éva nevét (Ter 3,20) az „élet" jelentéssel határozza meg, s ezzel félreteszi az előbbi által kínált további értelmet („calamitas, aut vae"). Hasonlóképpen a Szet nevet a *Liber Nominum* „positio, vel positus, aut poculum, sive gramen, aut semen, seu resurrectio" jelentéssel határozta meg: a QHG 4,25 e jelentések többségét elutasítja a „*positio*" javára.

Úgy tűnik tehát, hogy amikor az eddig vizsgált forrásokból származó anyagokat beépítette a QHG művébe, Jeromos úgy érezte, hogy képes azokat kisebb-nagyobb mértékben módosítani, kiegészíteni, egyet nem értését kifejezve korrigálni és bizonyos szabadsággal értelmezni. Ebben rejlik tudományos eredetiségének egyik fontos aspektusa: nem egyszerűen reprodukálja forrásait, hanem kritikai megjegyzéseket, ítéletet és kiegészítő információkat is fűz hozzájuk. Ez utóbbiak nagy részét, úgy tűnik, közvetlenül zsidó tanáraitól szerezte, s nagyrészt ez eredményezhette a QHG megkülönböztető karakterét. Nem határozható meg egyértelműen, hogy Jeromos ezeket az információkat írott vagy szóbeli forrásokból, vagy a kettő együtteséből merítette-e; mindenesetre maguknak a hagyományoknak az elemzése rendkívül informatív.

A QHG olvasója számára nyilvánvaló, hogy a traktátus gyakorlatilag nem tartalmaz jogi vonatkozású hagyományt. Igaz, hogy a Benjámin Jákob általi megáldásához fűzött kommentár (Ter 49,27) tartalmaz egy halakhikus pontot az áldozattal kapcsolatban, de a legvalószínűbb, hogy Jeromos csak azért jegyezte fel a kérdést, mert az szerepelt a vers egy nagyobb haggadikus magyarázatában. Ugyanez mondható el Ábrahámnak a „nővérével" kötött házasságáról szóló magyarázata esetében (Ter 11,29; 20,12); nem a pátriárka tettének teljes jogi értelmezését kínálja, hanem egy olyan haggadát fogad el, amely Sárát azonosítja Áron lányával, Jiszkával úgy, hogy Sára Ábrahám unokahúga lesz – mindamellett úgy tűnik, hogy Jeromos nincs

[292] Vö. KELLY, J. N. D., *Szent Jeromos élete, írásai és vitái*, 234-236.

tisztában a haggada jogi vonatkozásaival; ugyanis a Lev 18,13 hallgatólagosan megengedi a nagybáty és az unokahúg házasságát.

Megannyi interpretáció, amit Jeromos a héber hagyomány nevében fejt ki, felismerhető a tannaitikus midrások haggadikus megjegyzéseiben, a *Midrás Rabbá*ban, a két *Talmud*ban és a későbbi midrásokban. Időnként, amit Jeromos ír, szinte teljesen megegyezik a fennmaradt rabbinikus forrásokkal; máskor pedig olyan tanítást ad át, amely csak apró, egyedi részletekben tér el az ismert zsidó forrásoktól. Megint más alkalommal ismert haggadikus anyag általános vázlatát adja át, olyan zsidó eredetűnek mondott értelmezéssel kombinálva, amelyet ma már nem tanúsítanak a fennmaradt források. Az ilyen magyarázatok egy részének összegyűjtését a XIX. században Rahmer, Ginzberg és Krauss végezte el, és számos további példát találunk jelen dolgozatban – a vizsgált versekhez kapcsolódóan –, a Jeromos szövegéhez fűzött elemzésben.[293] Mindazonáltal hasznosnak mutatkozik néhány reprezentatív példát hozni Jeromos haggada-használatára. Példaként említhetjük Jeromosnak a haggadával való majdnem teljes összhangját a Ter 4,26 értelmezésében, miszerint Enos napjaiban kezdődött a bálványimádás,[294] amely magyarázatában a *GenR*. 23,7 is osztozik. Továbbá az, hogy Lesát Callirhoéval azonosítja (Ter 10,19), megegyezik a *GenR*. 37,6, *Sifre Deut*. 6 és *jer. Meg*. 1,9 hagyományával; kijelentése, hogy Sára maga Jiszka (Ter 11,29), egybecseng *b. Sanh.* 69b értelmezével és számos más forrással; Sémet Melkizedekkel azonosítja (Ter 14,18-19) a *b. Ned*. 32b, *GenR*. 43,6; a hagyomány, miszerint Ézsau ruhája papi öltözék volt (Ter 27,15), megtalálható a *jer. Meg*. 1,11 részben; s a haggada Potifár büntetéséről a József iránti természetellenes vágya miatt (Ter 37,36) megegyezik többek között a *GenR*. 86,3 és *b. Sot*. 13b magyarázatával. Jeromos idézeteire ismert haggadikus anyagokból, amelyek részleteiben eltérnek a fennmaradt beszámolóktól, példaként említhető Ábrahámnak a káldeusok tüzes kemencéjéből való megmenekülésének történetét (Ter 11,28; 12,4), amely összevethető a *GenR*. 38,13 résszel. A madarak Ábrahám részéről az áldozat színhelyéről történő eltávolításának értelmezése (Ter 15,10-11) mint az Izraelt a pogányoktól védő érdemeinek szimbolikája, hasonlóan megjelenik a *GenR*. 44,6 midrásában. A Kirjat-Arbában eltemetett négy pátriárka neve (Ter 23,2) megfelel a *GenR*. 58,4 midrásainak egyikével; és az az

[293] Vö. RAHMER, M., *Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus durch eine Vergleichung mit den jüdischen Quellen I. Die 'Quaestiones in Genesin'*, Schletter, Breslau 1861. További kritikai megfontolásokat tesz GINZBERG, L., *Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Litteratur*, in *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 6 (1898), 537-550. és *MGWJ* 7 (1899), 17-22; 61-75; 117-125; 149-159; 217-231; 292-303; 409-416; 461-470; 485-504; 529-547. Ld. továbbá KRAUSS, S., *The Jews in the Works of the Church Fathers*, in *The Jewish Quarterly Review* 6 (1894), 225-261.

[294] „licet plerique Hebraeorum aliud arbitrentur quod tunc primum in nomine domini et in similitudine eius fabricata sint idola"; LAGARDE, P. A. DE (ed.), *Hieronymi Quaestiones Hebraicae*, 10.

értelmezés, hogy Jákob Szichemet az igazságosságát szimbolizáló íjjal és karddal nyerte el, hasonló a *Mekh. de R. Ismael Beshallah* 3,40-44 értelmezésével. Továbbá lehetségesnek tűnik, hogy Jeromos tisztában volt a zsidó tanítók közötti véleménykülönbségekkel. A Mamréhoz (Ter 14,13) fűzött megjegyzése arra utalhat, hogy tudott annak hol személynévként, hol helynévként való értelmezéséről, amely különbség R. Nehemiás és R. Júda vitájában bukkan fel a *GenR*. 42,8 részében. Végül megjegyezhető, hogy a hébereknek tulajdonít egy olyan – már fentebb említett – nézetet, miszerint Coár megegyezik Silasával, amelyet azért neveztek így, mert a harmadik földrengés elnyelte (Ter 14,2-3): ez a pontos hagyomány nem található meg a fennmaradt zsidó forrásokban, de a haggadában tükröződik, hogy Coárt megkímélték, míg máshol földrengések történtek (*GenR*. 49, 6), és érintetlen maradt, miután a síkság többi városa elpusztult (*b. Shab*. 10b).

Mindezek azt mutatják, hogy Jeromos jól tájékozott volt a korabeli haggadával kapcsolatban. Ezek némelyikének forrása, amely Richard Hayward meglátása szerint közvetlenül vagy közvetve szinte bizonyosan rendelkezésére állt, az arámi targumok hagyománya volt. A bibliai könyvek arámi nyelvű fordításainak-értelmezéseinek célja, formája és tartalma széles körben kutatott;[295] a nép oktatása minden bizonnyal az egyik funkciója volt, ugyanis a targumok gyakran egy-egy bibliai vers általánosan elfogadott (teológiai) jelentését adják vissza, ahogyan az a közösségnek kifejtést nyert. Ezért is tűnik valószínűtlennek, hogy Jeromos héber tanítói nem adták át neki – tudatosan vagy implicit módon – a korabeli targumok néhány elfogadott fordítását, értelmezését; feltételezhető, hogy ezt megtették, különösen a nehéz vagy homályos kifejezések esetében. A QHG-ben valóban számos olyan szövegrész található, amely úgy tűnik, hogy feltételezi a targumi hagyományt, és néhány olyan is fellelhető, amely vélhetően még a targumi nyelvezetet és terminológiát is megőrzi. Ez utóbbira szembetűnő példa található a Ter 25,3 vers esetében: Jeromos arról számol be, hogy „ők", feltehetően zsidó informátorai, úgy gondolják, hogy az említett versben szereplő asuriták és letusiták kifejezést „úgy kell fordítani (*transferri putant*), hogy kereskedők (…) és a bronz- és vasfémek kovácsai", míg a leummiták jelentése „sok törzs és nép vezetői". Ezek a fordítások szinte bizonyosan a szavak arámi átültetését tükrözik a *Töredékes Targum*ban, és szoros rokonságban állnak *Targum Pszeudo-Jonatán* fordításával. A targumi hagyomány hatása esetlegesen érzékelhető abban, ahogyan Jeromos egyes nehéz szavakat értelmez; így a Ter 19,28-ban szereplő קיטר fordítása egy görög szóval (ἀναθυμίασις) történő fordítása, amelynek jelentése „felszálló gőz, kilégzés", s mint

[295] Vö. ALEXANDER, P. S., '*Targum, Targumim*', in FREEDMAN, D. N. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary VI.*, Anchor Bible, New York 1992, 320-321.

„uaporem uel fumum siue fauillam” tükrözi a *Targum Onkelosz* által választott szót annak sajátos jelentéskörében. A Ter 40,10 és 12 versben található ritka שָׂרִיג szót „szőlőhajtás, ág, vagy hajtás” jelentéssel értelmezi, amely jelentésváltozat megtalálható a *Targum Pszeudo-Jonatán*ban, a *Targum Onkelosz*ban és a *Targum Neofiti*ben. A József és testvérei részegségéről szóló, egyébként rejtélyes megjegyzése (Ter 43,34: „idioma est linguae hebraicae, ut ebrietatem pro satietate ponat”) pedig legkönnyebben akkor érthető, ha Jeromos tudta, hogy a héber *škr*, „részeggé válni” kifejezést az arámi targumokban szinte mindig a *rwy* gyökkel fordították, amelynek elsődleges jelentése „telítődni”.

Továbbá a QHG bizonyos kifejezései a targumok visszhangjaiként értelmezhetőek; így Jáfetnek Noé általi megáldását (Ter 9,27) Jeromos a pogányok megtérésének próféciájaként értelmezi, hasonlóan a *Pszeudo-Jonatán* és a *Targum Neofiti* megjegyzéséhez, ahol fiainak megtéréséről (תְּגַיְּרוּן, „prozelitává lesz”) van szó; Jeromos megjegyzése keresztény kontextusban szerepel („de nobis prophetatur, qui in eruditione et scientia scripturarum eiecto Israhele uersamur”), de önmagában véve a targum idézeteként is értelmezhető. Ézsauval kapcsolatban az edomiták feletti zsidó uralom megszűnéséről tett megjegyzésében (Ter 27,40) olyan kifejezések szerepelnek, mint „a zsidóknak való alávetettség” (*seruituri sint Iudaeis*) és „szolgaság igája” (*collo iugum seruitutis*), amelyek nem szentírási eredetűek, de szerepelnek e vers targum-fordításaiban.

Azon formák, amelyekben a haggadikus anyagot közvetíti, - Hayward meglátása szerint – néha jobban hasonlítanak a targumok hagyományához, mint más fennmaradt variánshoz. Így Peleg „megosztásként” való értelmezése (Ter 10,24-25), abban az értelemben, hogy az emberi nyelvek megosztottak voltak az ő korában, egyáltalán nem gyakori a midrásokban vagy a *Talmud*ban, de a MTörv 32,8 *Pszeudo-Jonatán*ban szereplő fordítása tanúsítja. Benjámin áldásának (Ter 49,27) pontos formája és megfogalmazása nagyon közel áll a *Targum Onkelosz* exegéziséhez, beleértve az áldozattal kapcsolatos bizonyos halakhikus pontot, amelyet Jeromos láthatóan helyesen értett meg. A Ter 6,3-ban szereplő יָדוֹן ige látszólag „tág” értelmezése, amelynek jelentése hol „ítélni fog”, hol „megmarad”, nagy valószínűséggel a *Töredékes Targum* hagyományát tükrözi, ahol más, a Jeromos kommentárjában megjelenő nagyon hasonló szavak és kifejezések is előfordulnak. Ezen példák tehát arra mutatnak – érvel Hayward –, hogy különösen a targumok lehettek az elsődleges forrásai Jeromosnak a haggadáról szerzett ismeretei egy részének vonatkozásában. Mindezen érvek ellenére véleményem szerint szükséges revízió alá venni ezt a feltételezést, ugyanis a hipotetikus kapcsolat a targumok és a jeromosi értelmezés között sokszor erőltetettnek bizonyul, s az értelmezési hasonlóságok

alapját többször más (zsidó vagy keresztény) hagyományok is szolgáltathatták. Ha feltételezzük ugyanis a targumok szerepét, akkor mivel lenne magyarázható, hogy Jeromos a Ter 3,19 verséhez kapcsolódó eszkatológikus vonatkozásról és a feltámadásra vonatkozó targumi hagyományról (amint azt a *Targum Pszeudo-Jonatán* és a *Targum Neofiti* is mutatja,[296] s ami a már vázolt didümoszi interpretációban is megjelent) nem tesz említést? Továbbá – elővételezve a következő fejezet témáját – miként lenne értelmezhető, hogy a szenvedő Szolga jeromosi értelmezésében az Iz 52,13 kapcsán csupán a *servus* és a *puer* szavakat vizsgálja, s nem tudósít arról a targumi hagyományról, amely alátámasztaná messianisztikus értelmezését, ti. amely a szolgáról mint Messiásról (עַבְדִי מְשִׁיחָא) beszél?[297] Ennek fényében, véleményem szerint, Hayward tézise megfontolásra érdemes, ugyanakkor a targumok nem tekinthetőek Jeromos (elsődleges) forrásainak a haggadikus hagyományok vonatkozásában.

A QHG-be beépített „héber hagyomány" kiterjedt és széleskörű (nemcsak látókörében, hanem tartalmában is). Kiemelkedő szerepük megerősíti azt a már korábban megfogalmazott feltételezést, hogy Jeromos elsősorban a zsidó hagyományok és tanítások gyűjteményének szánta művét, amelyet saját kutatásainak közvetlen eredményeként állított össze, és amelynek végső célja az volt, hogy olvasóit két dologról meggyőzze. Először is, saját tudományos eredetiségének bizonyítására törekedett: kortársai közül egyedül ő volt képes arra, hogy teljes egészében feldolgozza, összegyűjtse és az Egyház teológiájának sürgető szükségleteire alkalmazza az ilyen összetett, keresztény kortársai számára teljesen ismeretlen anyagot. Másodszor, minden kétséget kizáróan be akarta bizonyítani, hogy e zsidó anyagok ismerete és megfelelő használata feltétlenül szükséges a Szentírás helyes megértéséhez. Tehát az látható, hogy a QHG Jeromos „eszköze" volt abban, hogy válaszoljon ellenzőinek, és a kétkedőkkel szemben ragaszkodjon ahhoz, hogy a *veritas* a legbizonyosabban *Hebraica*.

1.5.2. *QUAESTIONES HEBRAICAE IN GENESIM*

Jeromos írását közelebbről megvizsgálva látható, hogy QHG előszavában kettős feladatot tűzött ki a *vir trilinguis*:[298] egyrészt az írás témájának és argumentációjának meghatározását („debebam secuturi operis argumenta proponere"[299]), valamint saját művének apológiáját, vagyis feltételezéseinek védelmét a kapott támadásokkal szemben („prologos in defensionem sui scenis dabat"). Ez utóbbival kapcsolatos megfogalmazása egyszerre rejtélyes és informatív

[296] Ld. Függelék 1 (*A Ter 3,14-21 szövegváltozatai*).
[297] Ld. Függelék 3 (*Az Iz 52,13-53-12 szövegváltozatai*).
[298] Vö. HAYWARD, C. T. R., *Saint Jerome's Hebrew Questions on Genesis*, 88-99.
[299] Az itt használt kritikai kiadást ld. LAGARDE, P. A. DE (ed.), *Hieronymi Quaestiones Hebraicae in Libro Geneseos*, Gorgias Press, Piscataway 2009.

a felhozott vádak súlya tekintetében: bizonytalan, hogy ki az a személy vagy személyek, akiket Luscius neve alatt támad; ami azonban megvilágítja a vitát, az a komikus drámaíró Terentiusra (Kr. e. 190-159 körül) való hivatkozás, aki művének nyilvános védelmét a kritikus Luscius Lanuvinusszal szemben az *Andria* című darab prológusában teszi meg a legnyilvánvalóbban. Érdemesnek tűnik megjegyezni, hogy Jeromos tanára egy ideig az az Aelius Donatus volt, aki kommentálta Terentius műveit, s akinek köszönhetően vannak ismereteink Lanuvinusnak a költő elleni támadásairól.[300] Terentius más nagy komikus költőkhöz hasonlóan görög darabokat vett át, s azokat latinra fordította a római közönség számára. Az *Andria* prológusában maga ismeri el, hogy az eredeti görög mű szereplői és cselekményei keverednek más darabokkal, inkorporál más műveket, amelyet „lefordított"; kritikusai pedig azzal vádolták, hogy idegen történettel másítja meg (*contaminatio*) az eredeti művet, s így nemcsak az eredeti művek integritását sértette meg, hanem plagizálónak is bélyegezték (mivel más latin szerzők által fordított anyagot is felhasznált). Ebből úgy tűnik, valaki azzal vádolta meg Jeromost, hogy felhasználta a mások által már lefordított anyagot, beépítette azt a fordítási munkájába, hozzáfűzött néhány eredeti gondolatot, s az egészet sajátjaként adta ki. Ez Jeromos *De Situ et Nominibus Locorum Hebraicorum* című művének kritikájaként lehetett érvényes, amely Euszebiosz egy jól ismert művének Jeromos által kissé módosított, saját információkkal gazdagított fordításából áll, és nem sokkal a QHG megjelenése előtt készült el vele.[301] Ennek a szövegnek azonban már létezett egy latin fordítása, amelyet Jeromos nyilvánosan elismert és becsmérelt e művéhez írt előszavában: ennek ismeretében könnyen érthető, hogyan lehetett őt „tolvajnak" nevezni, s kifejezetten plágiummal vádolni, ahogyan Terentiust is.[302] Jeromos ezért arra utalhat, hogy „az ő Lusciusa" ugyancsak azzal vádolta őt, hogy összekeverte a különböző görög forrásokat, amelyekre támaszkodott, és ezt a véleményt modern kutatók is alátámasztják.[303] Ahogyan azt Jeromos megemlíti, hasonló vádak és kritikák érték Vergiliust és Cicerót is. Tekintettel arra, hogy Jeromos olyan ember hírében állt, aki görög műveket fordított, egy ilyen vád önmagában nem lenne meglepő; s az, hogy saját exegetikai munkásságában

[300] Vö. KELLY, J. N. D., *Szent Jeromos élete, írásai és vitái*, 26-32.
[301] Vö. JAY, P., *L'exégèse de saint Jérôme*, 184-185.
[302] Vö. CAVALLERA, F., *Saint Jérôme: sa vie et son oeuvre II.*, Spicilegium Sacrum Lovaniense – H. Champion, Louvain – Paris 1922, 105-106.
[303] A QHG esetében az ezzel kapcsolatos legerőteljesebb kritikát ld. NAUTIN, P., *Hieronymus*, in MÜLLER, G. (ed.), *Theologische Realenzyklopädie XV.*, De Gruyter, Berlin – New York 1986, 306. Nautin véleménye ellen meggyőző módon érvel KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible*, 84-86. Néhány más írásában azonban Jeromos a zsidó hagyományt olyan görög szerzőktől kölcsönözhette, akiknek idézésével nem foglalkozik; ld. BARDY, G., *Saint Jérôme et ses maîtres hébreux*, 145-164.

folyamatosan használta Aquila, Symmachus és Theodotion görög bibliafordításait – többször explicit hivatkozás nélkül –, némi támaszt nyújthatott a vádnak.

A Jeromos ellen morgó, gyöngyszemeken taposó „koszos disznók" („contra me paruum homunculum inmundi sues grunniant et pedibus margaritas conculcent") pontos kiléte nem világos; a Rufinusszal történt vitája után Jeromos gyakran emlegette egykori barátját disznóként, s ha a QHG 392 körül keletkezett, ami a legvalószínűbbnek tűnik, akkor a két szerzetes közötti feszültség Órigenész teológiája miatt, amely 393-ban tört ki a nyilvánosság előtt, már a QHG keletkezésekor is fennállhatott közöttük, az előszó ugyanis Órigenész módszereinek kritikájában csúcsosodik ki. Rufinusnak mindenesetre, mint ismert, aggályai voltak azzal kapcsolatban, hogy Jeromos a héber szövegre helyezte a hangsúlyt a *Septuagintá*val szemben.[304]

Jeromosnak az előszóban megfogalmazott azon szándéka, hogy a teljes Szentírást a QHG módjára tárgyalja („in libris hebraicarum quaestionum, quos in omnem scripturam sanctam disposui scribere"), soha nem valósult meg. Már a *Liber de Nominibus Hebraicis* előszavában is beszélt a *Héber kérdések* könyveiről, s évekkel később is megemlítette, amikor 408 és 410 között *Izajás-kommentár*ját írta (az 5. könyvben így ír: „de hac et in libris Quaestionum Hebraicarum diximus", de a 15. könyvben kifejezetten a *Teremtés könyvé*vel kapcsolatban utal rá: „de quo in Hebraicarum Quaestionum libro, quem in Genesim scripsimus"[305]). Ennek okán született az – a már vázolt – felvetés, hogy miután a QHG-t használta a héber nyelvnek a LXX fordítással szembeni elsőbbségének bizonyítására, Jeromos teljes egészében a héber szerinti latin fordításhoz folyamodott, amely ezt követően a további „Héber kérdések" helyét vette át.[306] Valójában azonban Jeromos sehol sem indokolja meg, hogy miért nem folytatta ezt a tervét, amely úgy tűnik, még akkor is foglalkoztatta, amikor *Izajás-kommentár*jának korai részén dolgozott. Továbbá e felvetés mögött az a (véleményem szerint téves) elképzelés húzódik meg, hogy a QHG-n végzett munka késztette Jeromost végül arra, hogy felhagyjon a *Vetus Latina* LXX alapján történő „javítására" irányuló kísérletekkel, s a latinra fordításkor közvetlenül a héberhez folyamodjon; viszont ez az elképzelés nem bizonyított, s mint ez előbbiekben bemutatást nyer, több kutató is elutasította.[307]

---

[304] Vö. KELLY, J. N. D., *Szent Jeromos élete, írásai és vitái*, 297-319.
[305] A kritikai kiadást ld. GRYSON, R. (ed.), *Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe*, Herder, Freiburg 1993-1998.
[306] Erről ld. KELLY, J. N. D., *Szent Jeromos élete, írásai és vitái*, 217-233; KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible*, 61.
[307] Vö. KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible*, 41-43; Adam Kamesar bemutatja, hogy Jeromos még Rómában, 382-385 körül meggyőződött arról, hogy a héber, nem pedig a LXX a kulcs az Ószövetség

A QHG Jeromos által megfogalmazott célja mindenekelőtt az, hogy világossá tegye a héber szöveg alapvető értékét a Szentírás helyes megértése szempontjából. Ez a feladat magában foglalja azoknak a cáfolatát, akik téves feltételezésekkel éltek a héber szöveggel kapcsolatban („studii ergo nostri erit uel eorum, qui de libris hebraicis uaria suspicantur, errores refellere"): Jeromos valószínűleg olyan antiokhiai gondolkodókra gondol, mint Emeszai Euszebiosz és Tarszoszi Diodórosz, akik gyakran hivatkoztak tekintélyként „a héberre" vagy „a szíriaira", de nem úgy, hogy magának a héber szövegnek a valóságával is megbirkóztak volna.[308] S Jeromos itt hozza először azt a kifejezést, amelyről méltán vált híressé: az előszó végén a héber igazságól („hebraica ueritate") beszél (ld. továbbá 13,1-4; 19,14; 49,5-6), amikor elítéli Órigenészt, s az *Ószövetség* eredeti nyelvéhez való hozzáállásának elégtelenségét.[309] Jeromos számára a héber nyelv fontossága mindenekelőtt azon helyeknél nyilvánul meg, ahol a LXX és a *Vetus Latina* a héberben nem található anyagot is tartalmaz a fordításban; emellett ragaszkodik a héber szavak héber, nem pedig hamis, görög etimológiájához. Keresztény elődei, nevezetesen Órigenész és Vak Didümosz, valamint kortársai, mint Nazianzoszi Gergely, a szavak etimológiájában, valamint a személyek és helyek neveiben olyan szellemi jelentéseket fedeztek fel, amelyek egyébként rejtve maradtak az olvasó szeme előtt. Jeromosnak a helyes héber etimológiával való foglalkozását tehát bizonyos mértékig a korábbi keresztény gondolkodók tevékenysége ösztönözte; s nem véletlen, hogy a QHG megírása szinte egy időben történt a héber személynevekről és helynevekről szóló értekezések megírásával; ezen héber kifejezések jelentését fejti ki, s Jeromos a QHG-t arra használja, hogy módosítsa és javítsa a korábbi művekben szereplő értelmezéseit. Annak célja, amit ebben a művében tesz, a szövegek összehasonlításával tárul fel a leginkább: a LXX latin fordítása, vagy ritkább esetben maga a *Vetus Latina* kerül elő a vizsgált versek esetében, majd a héber eredetit tartja szem előtt az elemzésnél. Így Jeromos képes a héber „eredeti" és a változatok közötti különbségeket bemutatni és értékelni. A QHG gondos olvasása véleményem szerint megerősíti Kamesar

---

megértéséhez (*Ep*. 20., 28., 34., 36., 37.). Jeromos héber nyelvhez fordulása tehát megelőzte a QHG-n végzett munkáját; s azok az írásai, amelyek azt sugallják, hogy ekkor még „hitt" a *Septuagintá*ban, valójában, ha jobban megvizsgáljuk, már a LXX fordításával kapcsolatos aggályait tárják fel. *Ibid*. 49-54. Ld. továbbá SPARKS, H. F. D., *Jerome as Bible Translator*, in ACKROYD, P. R. – EVANS, C. F. (eds), *The Cambridge History of the Bible I.*, Cambridge University Press, Cambridge 1970, 521.

[308] Vö. KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible*, 128-151.

[309] Valószínűleg valamivel korábbi, mint a QHG, a *Prédikátor könyvéhez írt kommentár*, amelyben a „a héber jelentés igazsága szerint" („iuxta sensus Hebraici veritatem") kifejezés szerepel: erről, valamint annak teljes körű megvitatásáról, hogy Jeromos mit ért a „héber igazság" alatt és annak a szöveg szó szerinti jelentéséhez való viszonyáról ld. JAY, P., *L'exégèse de saint Jérôme*, 89-102 és 142-147.

következtetését, miszerint Jeromos ebben a könyvben végig teljes mértékben a Szentírás héber szövegének elfogadása és elfogadtatása mellett áll ki.[310]

A héber szöveg tehát kiemelkedő jelentőségű Jeromos számára, amit alátámaszt az a tény, hogy nyíltan megerősíti, amikor a LXX hibázott (Ter 4,6-7; 5,4; 17,15) és nem értette helyesen a héber szöveget (Ter 13,1; 17,6; 27,40). Így tehát kezdettől fogva és folyamatosan fenntartásait fejezi ki a *Septuagintá*val kapcsolatban: semmi sem utal arra ebben a traktátusban, hogy a munkát a görög változat kedvező értékelésével kezdte volna, s fokozatosan veszítette volna el bizalmát annak értékében. Kérdésként merülhet fel, hogy ez esetben miért mond látszólag ellent önmagának Jeromos, amikor az előszóban azt állítja, hogy nem vádolja hibákkal a *Septuaginta* fordítását? Álláspontjának helyes értékeléséhez fontos észrevételezni, hogy magát és munkáját is védelmeznie kellett a „rágalmakkal" szemben; s az itt felhozott „apológia" később, kibővítve, megismétlődik a *Pentateuchus* új latin fordításának előszavában és az *Apologia adversus Libros Rufini* (2,518-521) írásában. A LXX-fordítók, állítja, tudatosan megváltoztatták a Szentírás bizonyos szövegeit. Két okot már a QHG-ben is kifejt: el akarták rejteni Krisztus eljövetelének titkait; és nem akarták Ptolemaiosz királyt arra a téves következtetésre vezetni, hogy a zsidók két isteni hatalomban hisznek:

> neque uero LXX interpretum, ut inuidi lacerant, errores arguimus, nec nostrum laborem illorum repraehensionem putamus, cum illi Ptolomaeo regi Alexandriae mystica quaeque in scripturis sanctis prodere noluerint et maxime ea, quae Christi aduentum pollicebantur, ne uiderentur Iudaei et alteram deum colere: quos ille Platonis sectator magni idcirco faciebat, quia unum deum colere dicerentur.[311]

Más szóval, a LXX által meghatározott fordítások nem tévedésből születtek: szándékosak voltak, teológiai és politikai megfontolások vezették őket. Ennek fényében érdemes felülvizsgálni Jeromos látszólagosnak tűnő védelmét a *Septuagintá*t illetően; ugyanis, ha a fordítók a keresztény üzenetet elrejtették és elfedték saját változatukban, akkor milyen lehetséges indokot hozhatnak fel Jeromos ellenzői arra, hogy továbbra is a *Septuagintá*nak mint a keresztény Biblia *par excellence* formájának követését kérjék számon? Valóban, Jeromos a QHG során világossá teszi, hogy a Biblia héber szövege, és nem a LXX fordítása az, amely megfelelően tartalmazza és kifejezi a keresztény misztériumokat (Ter 9,27; 18,6; 26,17; 35,21; 49,8.11). A *Pentateuchus* fordításához írt előszavában azt is megjegyzi, hogy a LXX fordítói

[310] Vö. KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible*, 77-80.
[311] Ld. LAGARDE, P. A. DE (ed.), *Hieronymi Quaestiones Hebraicae*, 2.

pontatlanok voltak, ugyanis nem tudták, mit is közölnek valójában: a héber szövegnek tehát ennek megfelelően nagyobb jelentősége van.[312]

Az előszónak ebben a részében Jeromos feltételezi, hogy olvasói ismerik a LXX keletkezésének történetét, amely szerint II. Ptolemaiosz Philadelphosz király (Kr. e. 282-246) kérésére a héber Tórát görög fordításban bocsátották könyvtárának rendelkezésére, ahogy azt az *Ariszteász-levél* leírja.[313] Ariszteász ragaszkodott ahhoz is, hogy a LXX hivatalosan engedélyezett és teljesen pontos változat, s feljegyezte, hogy Ptolemaiosz a zsidó Istent tartotta a legfőbbnek, a zsidók Istene iránti odaadását még Eleazár főpap is elismerte (*Ep. Ar*. 37,42). Az a felfogás azonban, hogy a LXX fordítói bizonyos dolgokat eltitkoltak a király elől, nem Ariszteásztól, hanem a rabbinikus hagyományból származik, amely szerint bizonyos versek eredeti héber szövegét a görög változatban vagy megváltoztatták, vagy sajátos árnyalattal látták el;[314] Jeromos minden bizonnyal ismerte ezt a rabbinikus hagyományt.[315] A rabbinikus szerzőkhöz hasonlóak két dolgot tudott mindezzel bizonyítani; egyrészt megmutatta, hogy az eredeti héber szöveg ismerete az abszolút *sine qua non* ahhoz, hogy tudjuk, mit mond valójában a Szentírás; másrészt pedig azt, hogy maguknak a zsidóknak a hagyományai óriási értékkel bírnak annak meghatározásában, hogy a LXX hol és miért eszközölt „változtatásokat". Ugyanis nemcsak a héber *Írás* az, ami igaz; a QHG egyik kiemelkedő jellemzője, hogy Jeromos pozitívan értékeli a héber *hagyomány*t, néha azzal a kifejezett állítással, hogy „uera est igitur illa Hebraeorum traditio". Mégis jelentős lehet, hogy Jeromos sem az előszóban, sem magában a QHG-ben nem adja meg, hogy a LXX-fordítók mely verseket változtatták meg. A rabbinikus szerzők kilenc verset soroltak fel a *Teremtés könyvé*ben, amelyek közül háromra (Ter 1,26; 11,7; 15,13) Jeromos nem tér ki. A fennmaradó hat vers (Ter 1,1; 2,2; 5,2; 15,16; 18,12; 49,6) esetében megjegyzi a LXX és a héber közötti különbségeket, anélkül, hogy utalna a

---

[312] Kamesar megjegyzi, hogy Jeromos ezzel megkérdőjelezi az olyan atyák érveit, mint Iréneusz és Hiláriusz, miszerint a LXX kereszténység előtti eredete valamilyen módon garantálja a változat pártatlanságát. Vö. KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible*, 68.

[313] Vö. SCHÜRER, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* III/I (rev. and ed. VERMES, G. – MILLAR, F. – GOODMAN, M.), T. & T. Clark, Edinburgh 1986, 475-493.

[314] Az ezeket a változtatásokat tartalmazó hagyományos, s kisebb különbségekkel megjelenő rabbinikus listákat ld. *b. Meg*. 9ab; *jer. Meg*. 1,1,4; *Masseketh Soferim* 1,7-9; *Mekh. de R. Ishmael Pisha* 14,64-77; *ARNb* 37; *Jalkut Simoni* 3; *Midrash Tannaim* (Kiv 22), *MHG* (Kiv 4,20). Ld. továbbá GEIGER, A., *Urschrift und Uebersetzung der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwickelung des Judenthums*, Verlag Hainauer, Breslau 1857, 439-442.; BOWKER, J., *The Targums and Rabbinic Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 1969, 319-320; KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible*, 66-67.

[315] Jusztinosz is tudatában volt ennek; ld. *Dial*. 68,7 („ebben az esetben is nemde tőletek kell megtanulnom azt, hogy ne bízzatok meg a tanítóitokban, akik annak mernek hangot adni, hogy az a fordítás, mely Ptolemaiosz egyiptomi király alatt a közületek kikerülő véneknek a munkája volt, nem az igazságnak megfelelő"); 71,1; 84,3. Ld. FENYVES, K. – PERENDY, L. – SAJGÓ, K. (szerk.), *Második századi görög apologéták* (*Ókori Keresztény Írók* 7.), Szent István Társulat, Budapest 2024, 294. Ld. továbbá BARTHÉLEMY, D., *Les devanciers d'Aquila* (*Supplements Vetus Testamentum* 10.), Brill, Leiden 1963, 203-204.

Ptolemaiosz király számára történő változtatások hagyományára. Ez a részletekről való hallgatás arra utalhat, hogy bár Jeromos ismerte a rabbinikus hagyományt a változtatásokról, s részben elfogadta annak indoklását, ennek ellenére nem értett egyet azzal a rabbinikus nézettel, hogy e változtatások tökéletesen elfogadható magyarázatai lettek voltak.[316]

Ezt folytatva Jeromos megjegyzi, hogy az *Újszövetség*ben mind Jézus Krisztus, mind Szent Pál gyakran idézi a Szentírást olyan formában, amelyet a LXX nem tanúsít, de amely – Jeromos szerint – megegyezik az eredeti héber szöveggel. Az *Újszövetség* bizonyítékai nyilvánvaló okokból döntő fontosságúak az érvelése szempontjából („ex quo perspicuum est illa magis uera esse exemplaria, quae cum noui testamenti auctoritate concordant"); ez az egyik visszatérő érve a héber szöveg mellett a LXX-változattal szemben, s legalábbis arra az időre nyúlik vissza, amikor az evangéliumok latin fordítását dolgozta át (*Ep.* 20,2[317]). Mint ilyen, része annak a széles körben elterjedt nézet Jeromos általi megkérdőjelezésének, hogy a LXX egy különleges, kifejezetten a pogány-keresztényeknek szánt isteni kinyilatkoztatást képviselne.[318] Mindezt Josephus Flavius bizonyítékával egészíti ki, aki *A zsidók története* (*Ant.* 12,11-119) c. írásában beszélte el az Ariszteász történetet, s világossá tette, hogy egyedül a *Pentateuchus*t fordította le Ptolemaiosz parancsára a hetven fordító (*Ant.* 12,11,107-9; *Contra Apionem* 2,46). Így még ha a Tórát pontosan le is fordították görögre, ugyanez nem feltétlenül kell, hogy érvényes legyen a *Héber Biblia* többi részére is. Jeromos valóban azt állítja, hogy a Tóra esetében kevesebb eltérés van a LXX és a héber között, mint a többi könyv esetében, de még ez sem tekinthető perdöntőnek; a későbbi nemzedékek ugyanis szükségesnek találták, hogy a Tórának, valamint a Szentírás többi részének nem egy, hanem legalább három új görög fordítását készítsék el. Ezek az új, a *Septuagintá*tól merőben eltérő jellegű fordítások legalábbis azt sugallják, hogy a *Hetvenes* fordításra nem lehetett teljes mértékben támaszkodni a pontosság tekintetében. Az pedig Euszebiosz *Krónikáj*ának latin fordításában (illetve annak előszavában, ami feltehetően 380 körül keletkezett) világosan kiderül, hogy Jeromos már sok évvel azelőtt tisztában volt a

[316] Vö. KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible*, 66. szerint *b. Meg.* 9a még azt is sugallhatja, hogy a változtatások isteni sugalmazás által történtek.
[317] „Nem marad más tehát hátra (…) egyenesen ahhoz a forráshoz siessünk, amelyből az evangélista merített. S mint ahogy sem a görög, sem a latin kódexekben nem találjuk ezt (…) ezért most is a héber nyelvű kódexekből kell kihámozni az igazságot." SZENT JEROMOS, *Levelek I.*, 53.
[318] Vö. KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible* 51. és 63-65.

LXX és a Hármak[319] közötti különbségekkel, még mielőtt a QHG megírására sor került volna.[320]

Előszavának utolsó szavai alátámasztják Kamesar érvelését, miszerint Jeromos reálisan értékelte azt, hogy az Egyház továbbra is a *Septuagintá*hoz fog ragaszkodni mint *standard* Szentíráshoz: egy javított *Hexapla*-alapú *Septuagintá*t tartott elképzelhetőnek, mint a legtöbbet, amit a keresztény közönség tolerálhat a templomi használat során, de mindeközben arra bátorította latin olvasóit, hogy ebből kiindulva haladjanak előbb a saját latin fordítása és a Hármak, majd végül maga a héber szöveg felé.[321] Órigenész azonban nehézséget jelentett; Jeromos itt Adamantiusnak nevezi, ahogyan korábban is tette, amikor a *Hexaplá*val kapcsolatos munkásságát elismerte. Még a *Héber kérdések*en végzett munkát is félbeszakította, hogy lefordítsa Órigenész *Szent Lukács evangéliumához írott homíliái*t Paula és Eustochium sürgetésére. Ugyanakkor ebben az előszóban az Órigenészhez való viszonya, úgy látszik, rosszabbra fordult. Vergiliust idézve összehasonlítja magát ezzel a férfiúval, aki a héber nyelv és hagyomány ismeretére is szert tett, ellenben – mondja Jeromos – a LXX közönséges kiadását, a lukiánoszi recenziót használta (annak minden hibájával együtt), amikor a (köz)népnek prédikált, noha exegetikai írásaiban egyértelműen a héber nyelv értéséről és a Hármak ismeretéről tett tanúbizonyságot. Nagyon jól tudta tehát, hogy milyen eltérések vannak az eredeti és a fordítás között, de továbbra is egy hibás és nem megfelelő fordítást használt, miközben – hangsúlyozza – mindenkinél jobban ismerte a LXX „hiteles kódexeinek" olvasatát. Jeromos itteni szavai arra utalnak, hogy Órigenész végső soron nem foglalkozott önmagával és önmagában a héber szöveggel; sőt, a bizonyítékok arra utalnak, hogy annak használata végső

[319] Aquiláról hagyományosan úgy tartják, hogy áttért a judaizmusra (prozelita volt), s maga Jeromos is erről tanúskodik (*Ep.* 57,11). Az ő változata, amely a lehető legközelebb állt a héber „eredetihez", a Kr. u. II. század első felében születhetett; olyan szószerintiség jellemzi, amely arra utal, hogy a héberül nem tudók számára nehezen követhető lehetett. (Vö. SCHÜRER, E., *The History of the Jewish People* III/I, 493-499.) Symmachus kevésbé meghatározható személy; egyesek, köztük Jeromos úgy vélte, hogy ebionita volt; mások szerint szamaritánus, aki később áttért a judaizmusra. Az ő változatát különböző időpontokra, a Kr. u. második század végére és a Kr. u. harmadik század elejére datálják. Görögsége sokkal csiszoltabb, mint Aquiláé, és a munkájáról szóló legújabb tanulmányok szerint jól ismerte a zsidó exegetikai hagyományokat. (Vö. SALVESEN, A., *Symmachus in the Pentateuch*, University of Manchester, Manchester 1991, 283-297.) Theodotion is ebionita lehetett, s Jeromos is így hivatkozik rá; ugyanakkor lehetséges, hogy zsidó volt, aki a Biblia görög nyelvű változatát készítette a Kr. u. II. század közepe táján. Előszeretettel írta át héber szavakat, és fordítása gyakran megkísérli az egyes héber szavakat a szokásos görög megfelelőkkel visszaadni. (Vö. SCHÜRER, E., *The History of the Jewish People* III/I, 799-504.) Így vagy úgy, de mindhárman valamilyen bensőséges kapcsolatban álltak a judaizmussal, és a Szentírás fordításának és exegézisének zsidó hagyománya képviselőiként tarthatóak számon. (Vö. TOV, E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Fortress Press, Minneapolis 2012, 143-148.) Órigenész összegyűjtötte e három fordító változatait, s a héber szöveggel együtt átírta őket a *Hexapláj*ába, amely maga is része volt annak a kísérletnek, amelyet a *Septuaginta* helyes szövegének meghatározására tett. Kétségtelenül ezt a tényt szem előtt tartva fejezi be Jeromos a QHG előszavát Órigenész tudományos eljárása elleni támadással.

[320] Vö. KELLY, J. N. D., *Szent Jeromos élete, írásai és vitái*, 112-128; KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible*, 44.

[321] Vö. KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible*, 63-72.

soron a LXX magyarázatára korlátozódott.[322] A militáns nyelvezet, amelyet Jeromos használ, arra szolgál, hogy Órigenészt a bizonyítékok által legyőzött emberként ábrázolja, akit „legyőzött a héber igazság" („quod, cum in homiliis suis, quas ad uulgum loquitur, communem editionem sequatur, in tomis, id est in disputatione maiori, hebraica ueritate superatus et suorum circumdatus agminibus, interdum linguae peregrinae quaerit auxilia"). Jeromos Órigenésszel kapcsolatos következetes megvetését megvallása szerint csak a Szentírás iránti szeretete múlja felül; záró megjegyzései viszont úgy értelmezhetőek, mint Órigenész törekvéseinek végső, megsemmisítő elutasítása. Ezeket „kísértetek képeinek és árnyainak" tekinti („flocci pendens imagines umbrasque laruarum"). A megfogalmazás a felszínen emlékeztet a Zsid 10,1 versre, amely a Törvényről mint az eljövendő javak képének (*imago*) árnyékáról (*umbra*) beszél. Viszont nem valószínű, hogy Jeromos ezeket a szavakat a páli levélből kölcsönözte; kifejezése inkább régi mesterére, Ciceróra emlékeztet, azzal az értelmezési szándékkal, hogy a *Septuagintá*nak a lényeg nélküli és származtatott jellegét ábrázolja, ami a héber igazsággal szemben áll, amely maga a szubsztancia, a forrás és a valóság.[323]

1.5.2.1. Az elemzett versek (Ter 3) jeromosi értelmezése

A Ter 2,8 és 2,15 kapcsán Jeromos megjegyzi, hogy a héber גַּן-בְּעֵדֶן („kert Édenben") helyett a *Septuagintá*ban παράδεισον ἐν Εδεμ szerepel, ahol a παράδεισος a gyönyörre és a boldogságra vonatkozik (a héber עדן alapján), de „pro uoluptate in hebraeo habet *eden*". Ugyanakkor mind Symmachus, mind pedig Jeromos arra utal, hogy az Éden nem feltétlenül egy földrajzi helyként értendő; a מִקֶּדֶם értelmezése is ehhez csatlakozik, ugyanis jelentheti azt, hogy „keletről" (*contra orientem*) vagy „kezdettől" (*a principio*): a LXX (κατὰ ἀνατολὰς) az első lehetőséget választja (s ez alapján Philón is, *Leg. All.* 1,49), más források azonban „régről valónak" fordítják: Jeromos Aquilát (ἀπό ἀρχήθεν), Symmachust (ἐκ πρώτης) és Theodotiont (ἐν πρώτοις) sorolja fel ezek között, s ide tartozik a saját latin fordítása, a *Pesitta* és az összes fennmaradt targum is. Jeromos korának zsidóságában általánosan elterjedt nézet volt, hogy az Éden-kert egyike volt a világegyetem létezése előtt teremtett valóságnak, s úgy látszik, hogy más forrásoktól eltekintve (*GenR.* 2,9; 15,3; 21;9) a *Talmud*hoz hasonló megoldást (*Nedarim* 39b, *Pirqe de Rabbi Eliezer* 3,2) részesít előnyben. Adam Kamesar úgy véli,[324] hogy Jeromos megjegyzései Emeszai Euszebiosz véleménye ellen irányulnak, miszerint Isten azután teremtette az Édent, miután megalkotta Ádámot. Ez valószínűsíthető lehet, ugyanakkor ez a vélemény nem

[322] Vö. *ibid.* 6-28.
[323] Ld. JAY, P., *L'exégèse de saint Jérôme*, 257-258.
[324] Vö. KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible*, 141-145.

korlátozódik csupán Euszebioszra, hiszen Antiokhiai Theophilosz (*Ad Autolycum* 2,24)[325] Ádámot szintén az Éden előtt teremtettnek tekinti, azáltal, hogy a *Teremtés könyvé*nek első fejezetét úgy értelmezi, hogy az Ádám megteremtésére vonatkozik, a Ter 2,8 verset pedig a kert későbbi megteremtésére. A Ter 2,15 kapcsán Jeromos megjegyzi: „Symmachus uero, qui paradisum paulo ante florentem transtulerat, hic posuit ἐν τῷ παραδείσῳ τῆς ἀκτῆς, quod et ipsum amoenitatem et delicias sonat." Ugyanakkor a Symmachusnak tulajdonított fordítás problematikusnak tekinthető: a QHG egyes tanúi ἀλσῆς-t olvasnak, nem pedig ἀκτῆς-t: mivel az előbbi egy egyébként nem tanúsított és ismeretlen kifejezés lenne, felmerül a gyanú, hogy az ἀκτῆς az írástudók értelmező javítása lehet; s ennek következtében bőségesen alapot adott a javítások feltételezésének.[326] Ezek közül az ἀκμής, „ifjúságnak" olvasat tűnhet valószínűnek, amennyiben Symmachus a Ter 18,12-ben a héber עֶדְנָה kifejezést ἀκμή-nak fordította (ti. „Miután az öregség miatt legyengültem, történt-e velem ifjú[i dolog]?; *postquam uetustate consenui, facta est mihi adolescentia?*"[327]).[328] Jeromos megjegyzései ugyanakkor tisztán filológiaiak: nem ad magyarázatot arra, hogy miért került Ádám a Paradicsomba.

A Ter 2,17 figyelmeztető szavaival kapcsolatban megjegyzendő, hogy a LXX (θανάτῳ ἀποθανεῖσθε), amennyire csak lehetséges volt, a héber מוֹת תָּמוּת kifejezés szerinti fordítására tett kísérletet, ami egy *infinitivus absolutus* és egy *imperfectum* szerkezete, s aminek jelentése, „bizonyosan meg fogsz halni". Ugyanilyen fordítást kínál Aquila, Theodotion, *Targum Onkelosz*, *Targum Neofiti*, a *Pesitta*, a *Vetus Latina* és Jeromos fordítása is. A héber „meg fogsz halni" ige egyes számban áll, de a LXX, Theodotion és a *Vetus Latina* legtöbb szövegtanúja többes számban fordította, kétségtelenül azt kívánva hangsúlyozni, hogy a figyelmeztetés Ádám mellett Évára is vonatkozik. Jeromos ugyanakkor az egyes számot részesíti előnyben (ld. *Ep*. 22,18, 140,7). Jeromos itt kifejezi egyetértését Symmachus fordításával (*mortalis eris*), bár

[325] „Azt pedig, hogy a paradicsom maga is föld, és a földön kapott helyet, épp a Szentírás állítja (…) Ezekkel a szavakkal, hogy »a földből« és »kelet felé« a Szentírás világosan tudatja velünk, hogy a paradicsomkert a mi egünk alatt van, ahol mind kelet, mind a föld megtalálható. Különben az Éden a héber nyelvben gyönyörűséget jelent.. (…) Isten átköltöztette őt azon földről, amelyből létrejött, a paradicsomba, megadván számára az előrehaladás lehetőségét, hogy növeked[jen] és tökéletessé vál[jon]. (Ὅτι δὲ καὶ ὁ παράδεισος γῆ ἐστιν καὶ ἐπὶ τῆς γῆς πεφύτευται, ἡ γραφὴ λέγει· […] Τῷ οὖν *ἔτι ἐκ τῆς γῆς* καὶ *κατὰ ἀνατολὰς* σαφῶς διδάσκει ἡμᾶς ἡ θεία γραφὴ τὸν παράδεισον ὄντα ὑπὸ τοῦτον τὸν οὐρανόν, ὑφ' ὃν καὶ ἀνατολαὶ καὶ γῆ εἰσιν. Ἐδὲμ δὲ Ἑβραϊστὶ [τὸ] εἰρημένον ἑρμηνεύεται τρυφή. […] Μετέθηκεν δὴ αὐτὸν ὁ θεὸς ἐκ τῆς γῆς, ἐξ ἧς γεγόνει, εἰς τὸν παράδεισον, διδοὺς αὐτῷ ἀφορμὴν προκοπῆς, ὅπως αὐξάνων καὶ τέλειος γενόμενος)." Ld. FENYVES, K. – PERENDY, L. – SAJGÓ, K. (szerk.), *Második századi görög apologéták* (*Ókori Keresztény Írók* 7), Szent István Társulat, Budapest 2024, 571-572.; GRANT, R. M. (ed.), *Theophilus of Antioch. Ad Autolycum*, 64-67.

[326] Vö. FIELD, F. (ed.), *Origenis Hexaplorum Quae Supersunt* I., Clarendon, Oxford 1875, 14.

[327] Ld. LAGARDE, P. A. DE (ed.), *Hieronymi Quaestiones Hebraicae*, 29.

[328] Vö. SALVESEN, A., *Symmachus in the Pentateuch*, 8-9.

a *Vulgátá*ban nem ezt követi.[329] Ismert exegetikai probléma, hogy Ádám és Éva nem azon a napon haltak meg, amikor ettek a fáról;[330] természetesnek tűnik tehát, hogy a Ter 2,17 szavait nem szigorúan szó szerint értelmezik, hanem úgy, hogy rámutat, az első emberpár attól a naptól kezdve szembesül a halállal. Symmachus értelmezése (ti. „amely napon eszel róla, halandó leszel") nem áll messze a *Targum Pszeudo-Jonatán* értelmezésétől, amely így szól: „halálra vagytok ítélve", bár ez utóbbi a halálról mint bírói büntetésről olyan elképzeléseket tartalmaz, amelyek Symmachus változatában nem feltétlenül szerepelnek implicit módon. Jeromos jelzi, hogy a héber szöveg helyesen értelmezhető Symmachus módján: ha ez így van, akkor az előbb említett értelmezési probléma megszűnik. Így nem kell hivatkozni arra a szentírási gondolatra, hogy Isten szemében egy nap olyan, mint ezer év (Zsolt 90,4), és mivel Ádám nem élt meg ennyi időt (Ter 5,5), halálát úgy tekinthetjük, hogy aznap következett be, amikor vétkezett – ilyen megoldást találunk a *GenR.* 19,8 részében, és Jusztinosz *Dialógusá*ban (*Dial.* 81,2);[331] továbbá a verset nem kell a lélek, azaz nem a test halálára vonatkoztatni, amint azt Philón (*Leg. All.* 1,105-108; *QG* 1,16) és Órigenész (*Hom. in Gen.* 15,2) megteszi.

A Ter 3,1 LXX legtöbb szövegtanúja szerint a kígyó volt a „legbölcsebb" vagy „legokosabb" (φρονιμώτατος) az összes állat közül; de, amint azt Wevers megállapítja, egy olyan változat is tanúsítható, ahol a „bölcsebb" szerepel.[332] A héberben az *'arum* kifejezés áll, ami „ravasz, fondorlatos", vagy pozitív konnotációval, „okos" értelemben fordul elő, ez utóbbi leggyakrabban a *Példabeszédek könyvé*ben. Ugyanakkor nem egyedül a LXX fordította „bölcs" jelentésű szóval: ez a fordítás megtalálható a *Targum Neofiti*ben, a *Targum Onkelosz* egyes tanúiban és a *Targum Pszeudo-Jonatán*ban, ami azonban a „rosszra való tekintettel" kiegészítéssel glosszáza a kifejezést. A *Vetus Latiná*ban, valamint Jeromos itt szereplő latin fordításában és az *Ep.* 22,29-ben is *sapientior* szerepel („serpens autem erat sapientior cunctis

[329] Jeromos a QHG-ben körülbelül huszonhétszer idézi kifejezetten Symmachust, és jóváhagyja fordítását, mivel az „egyszerűbb" (Ter 6,16; Ter 41,16) és „az értelemnek megfelelő" (Ter 19,21). E változat nagyrabecsülése nyilvánvaló az *Izajás könyvéhez írt kommentár*jában is, ahol gyakrabban használja, mint Aquila vagy Theodotion változatát, éppen a megszokott világossága miatt: ld. JAY, P., *L'exégèse de saint Jérôme*, 105-106. Salvesen azt sugallja, hogy a *Vulgatá*ban Jeromos e versnek csak felületesen szó szerinti fordítását adja (*morte morieris*), s azt akarja megmutatni, hogy a halál kívülről érkezett a világba; ugyanez vonatkozhat az LXX, Aquila, Theodotion és a *Pesitta* fordításaira is. Salvesen felsorolja e vers más zsidó és keresztény értelmezéseit is, amelyek burkoltan azt igyekeznek megmagyarázni, hogy Ádám miért nem halt meg azon a napon, amelyen evett a fáról. Vö. SALVESEN, A., *Symmachus in the Pentateuch*, 10.

[330] Vö. KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible*, 90.

[331] „Ahogy Ádámról is azt mondotta, hogy azon a napon, amelyiken a fáról eszik, meg fog halni; és mi tudjuk, hogy ő ezer esztendőt töltött be. Ismerjük azt az Írást is, amelyben ezt mondja: »Az Úr napja olyan, mint ezer esztendő«, és ez erre vonatkoztatható." Ld. FENYVES, K. – PERENDY, L. – SAJGÓ, K. (szerk.), *Második századi görög apologéták*, 312-313.

[332] Vö. WEVERS, J. W. (ed.), *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum I: Genesis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974, 89.

bestiis super terram"), ugyanakkor Jeromos felhívja a figyelmet, hogy a szó *calliditas*t, „ravaszságot" jelöl („magis itaque ex hoc uerbo calliditas et uersutia quam sapientia demonstratur"[333]), ami a *Vulgatá*ban kifejezésre is jut, ti. az *'arum*ot *callidior*ként, „ravaszabb" kifejezéssel adja vissza.[334] Jeromos tudatában volt annak, hogy ez a szó nehézségeket rejt magában, amiről például Szent Ágoston szövegmagyarázatai is tanúskodnak (*De Gen. ad Litt*. 9,1-2; *De Gen. contra Manichaeos* 2,20[335]). A *Septuagintá*ban szereplő φρόνιμος szónak ugyanis általában pozitív jelentéstartalma van („okos, értelemes"); így a szövegmagyarázatokban olyan érvek jelentek meg, melyek azt támasztották alá, hogy ebben a versben negatív konnotációval kell bírnia, hiszen a kígyó Éva bűnének okaként jelenik meg; eképpen érvelt többek között Órigenész (*Comm. in Ep. ad Rom*. 9,2) és Alexandriai Kelemen is (*Stromateis* 6,154,4). Fenyegetést jelentett továbbá az ophiták gnosztikus csoportja is, akik a kígyót a legfőbb bölcsességet megtestesítő istenként imádták, s akik erre a szövegre támaszkodtak, ahogy erről Irenaeus (*Adv. Haer*. 1,30) és Órigenész (*Contra Celsum* 6,24) is tanúskodik. Jeromos korában pedig még aktív volt a gnosztikus, ophita csoport, ahogyan az *Ep*. 14,9 ezt világossá teszi.[336] Ezért is volt lényeges számára megmutatni azt, hogy a Szentírás a kígyót rossz színben, negatív szereplőként jeleníti meg. Jeromos elődei ezt úgy tették meg, hogy homonímiához folyamodtak, hogy megmutassák, hogy a φρόνιμος jelenthet „ravaszat" és „bölcset" is: Jeromos ezzel szemben egyenesen a héber szóhoz nyúlt, amely, mint megjegyzi, egyértelműen leírja a kígyó ravaszságát.[337]

A 8. vers héber szövegében a לְרוּחַ הַיּוֹם kifejezés szerepel, amelyet a *Codex Monacensis* 6299-es kódexe torzított formában, *laroeaiom*ként ad vissza; továbbá a QHG többi tanúja *barua haium*ként írja át.[338] A héber *ruah* jelenthet „szellemet" vagy „szelet": innen ered Aquila, Symmachus és Theodotion eltérő fordítása. Jeromos itt helyesli Theodotion fordítását (ἐν τῷ πνεύματι πρὸς καταψυξιν τῆς ἡμέρας), akit a QHG mintegy 15 alkalommal idéz név szerint,

---

[333] Ld. LAGARDE, P. A. DE (ed.), *Hieronymi Quaestiones Hebraicae*, 6.

[334] Aquila és Symmachus fordításában a πανούργον szó jelenik meg, alátámasztva a „ravasz, alattomos" értelmezést.

[335] „A kígyó az ördögöt jelképezi, aki igazán nem volt egyszerű. Az a megjegyzés, hogy okosabb minden vadállatnál, képletesen utal ravaszságára." HEIDL, GY. (szerk.), *Szent Ágoston a Teremtés könyvéről a manicheusok ellen*, Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, Budapest 2002, 120.

[336] „Nem minden püspök püspök. (…) Ő annyira ocsmány és istentelen dolgokat állított, hogy abból a gyökérből született az ophita eretnekség." SZENT JEROMOS, *Levelek I.*, 31.

[337] Adam Kamesar meghatározza és tárgyalja a homonímiát, a poliszémiát és a katakrézist (képzavar) a görög tudományban, mint az irodalmi és szövegbeli problémák megoldásának eszközeit, melyeket a keresztények szívesen alkalmazták a Szentírás tanulmányozásában és értelmezésében. Amint azt Kamesar is megjegyzi, magának a héber *'arum* szónak is van pozitív és negatív értelme. Vö. KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible*, 159-167.

[338] Ld. LAGARDE, P. A. (ed.), *Hieronymi Quaestiones Hebraicae*, 6.

ritkábban, mint Aquilát (32 alkalommal) és Symmachust (27 alkalommal).[339] Maguk a targumok is tükrözik e szavak fordításának problémáját: a *Targum Neofiti* szerint „a nap szellőjében"; a *Töredékes/Fragmentum Targumok* marginális glosszája „a nap erejében" kifejezéssel hozza, valószínűleg a „szellem" szót úgy értelmezve, hogy az erőt jelent; a *Targum Onkelosz* és a *Targum Pszeudo-Jonatán* értelmezése szerint pedig „a nap hanyatlásakor", azaz napnyugtakor. Ez utóbbi fordítás nem áll messze a LXX „délutáni" (δειλινόν) fordításától; míg a *Pesitta* szír fordítása szerint „a nap vége felé". A *Vulgátá*ban Jeromos a „délutáni szellőben" (*ad auram post meridiem*) kifejezést használta,[340] igyekezve a görög fordítók meglátásait és valószínűleg a *Targum Onkelosz*ban és *Pszeudo-Jonatán*ban megőrzött zsidó értelmezést is magába foglalni.

A 14. verssel kapcsolatban Jeromos megjegyzi a héber pontos olvasatát, minden bizonnyal azért, mert ebben további bizonyítékot lát a kígyóról, mint „ravasz" állatról alkotott nézetéhez, amelyet a Ter 3,1 vershez fűzött megjegyzésében fejtett ki. A mellkas a gondolkodás székhelye; így teljesen helyénvaló, hogy az álnok kígyónak a hasán kell csúsznia, s a mellkasát a porhoz közel kell tartania. Ugyanakkor Jeromos nem tesz kísérletet arra, hogy megmagyarázza a LXX kiegészítését (ἐπὶ τῷ στήθει σου καὶ τῇ κοιλίᾳ πορεύσῃ[341]), amely talán a héberben rejlő, implicit jelentéstartományt bontja ki, vagy pedig burkoltan utal egy kígyóról szóló ősi legendára. A Ter 3,14 és Kiv 7,9 versnek *Targum Pszeudo-Jonatán* szerinti fordítása, a *GenR*. 20,5, a *Pirqe de Rabbi Eliezer* 14,3 és más források olyan hagyományról tanúskodnak, amely szerint a kígyónak eredetileg lába volt, s amelyet Isten levágott, amikor megátkozta a fenevadat. Josephus Flavius *A zsidók története* (*Ant*. 1,50) írása ezt az elbeszélést már a Kr. u. I. században megalapozottnak ismerte; és a LXX is utalhatott erre a fordításában.

Érdekes módon Jeromos megjegyzése a 15. verssel kapcsolatban sok mindent „elrejt", mivel ő egyértelműen a héber nyelvnek azt a felfogását részesíti előnyben, mely a kígyó *eltiprásá*ról beszél („ipse conteret caput tuum, et tu conteres eius calcaneum"). Ez, jegyzi meg, megegyezik Szent Pálnak a kijelentésével is (Róm 16,20: „a békesség Istene hamarosan összetiporja lábatok alatt a sátánt"). Nem látszik kétségesnek, hogy a héber nyelv értelmezésében sok lehetőség

[339] A Hármak közül Theodotiont idézi legkevésbé Jeromos *In Esaiam* műve is. Jeromos Theodotionhoz való viszonyának tárgyalását ld. JAY, P., *L'exégèse de saint Jérôme*, 106-108.

[340] Ugyanakkor a QHG megírásakor így érvel: „in plerisque codicibus Latinorum pro eo, quod hic posuimus *ad uesperam, post meridiem* habet".

[341] Mindazonáltal Jeromos szerint a LXX kiegészítése a „hasadon", míg a héberben csupán a „mellkasodon" szerepel („*uentrem* LXX interpretes addiderunt: ceterum in hebraeo *pectus* tantum habet, ut calliditatem et uersutias cogitationum eius aperiret"); ugyanakkor az általunk ismert héber szöveg csupán a „hasadon" (גְּחֹנְךָ) kifejezést hozza.

közül kellett választania, s ebben az *Újszövetség* közvetlen hatással volt rá. A targumok (*Pszeudo-Jonatán, Neofiti, Fragmentumok*) többféle fordítást kínálnak, s jelzik, hogy a nem gyakori *ṣûp̄* gyök „megtartani" vagy „megőrizni" jelentésben is értelmezhető, és ez az értelmezés közös a LXX és *Targum Onkelosz* szövegekkel. A „szétzúzni", „összetörni" és „megsebezni" jelentésre is utalás történik: így tesz Aquila, Symmachus, a *Pesitta* és a *Vulgata* is. Végül a „gyógyít" értelmezés is tulajdonítható ennek a héber gyöknek, ahogy R. Levi is teszi a *GenR*. 20,5 részben. A bővített haggada tehát, amelyet a palesztinai targumok itt kínálnak, ennek a szokatlan igegyöknek a kibontott exegézise. Jeromos nem hivatkozik Aquila προστρίψει fordítására, amely nagyon közel áll a sajátjához: úgy tűnik, inkább arra törekszik, hogy a héber szöveg alátámassza Pál rómaiakhoz írt megjegyzéséhez.[342] Így a héber szöveg alapján jelzi Jeromos, hogy az Úr Krisztus az, aki a Sátánt eltiporja. Erre a versre más egyházatyák is hivatkoztak ugyanebben az értelemben; például Irenaeus (*Adv. Haer*. 4,66,2; 5,21,1) és Ágoston (*De Gen. ad Litt*. 11,36) is, ugyanakkor az ő értelmezésüket korlátozta a *Septuagintá*nak a *ṣûp̄* „megtart, megőriz" (τηρέω) értelmezése, illetve az, hogy ez a változat nem volt egyértelmű az első ige alanyát (αὐτός) illetően.[343] Jeromos számára a héber szöveg felold minden nehézséget, és megfelel a keresztény értelmezésnek.

A 16. vers első részéhez fűzött megjegyzésében Jeromos ismét a héber szöveg olvasatát állítja szembe a *Septuagintá*val, amely a „sóhajod" vagy „nyögésed" (τὸν στεναγμόν σου) olvasatát használja.[344] A többi ókori változat ezen a ponton megegyezik a héber szöveggel: elképzelhető, hogy a LXX fordítója a héber הֵרֹנֵךְ, „fogantatásod" (*conceptus*) helyett a הגנך, „sóhajod" (*gemitus*) szót olvasta. A héber תְּשׁוּקָה, amelyet a LXX „meg-, odafordulásként" (ἀποστροφή) fordított, egy ritkán előforduló kifejezés, amely különböző értelmezéseknek adott alapot. A LXX és a *Pesitta* úgy tűnik, hogy a *sub* „visszatér" gyökből olvasta és értelmezte: így a *Targum Onkelosz* és a *Targum Neofiti* is, amely fordítások itt nagyon közel állnak a *Septuagintá*hoz. A „vágy" jelentésben hozza Symmachus és a *Targum Pszeudo-Jonatán* is. Hasonlóan értelmezi R. Joshua ben Levi is (*b.Yeb*. 62b); és egyértelmű a *GenR*. 20,7 alapján, hogy a szó mindkét magyarázatát ismerték és használták az amórák (késő ókori zsidó Talmud-tudósok, törvénymagyarázók). Aquila fordítása (*societatem*) valószínűleg a נשק gyökből

[342] A *ṣûp̄* gyök értelmezéseinek összefoglalásához ld. SALVESEN, A., *Symmachus in the Pentateuch*, 14-15.
[343] Ld. HARL, M., *La Bible d'Alexandrie: la Genèse*, Cerf, Paris 1986, 109: az alany αὐτός, egy hímnemű alak, amely csak nehezen utalhat a közvetlenül előtte említett nő „magjára" (σπέρμα), ami a görög semleges nemű. A *Vetus Latina* egyes tanúi még az *ipsa*, vagyis az asszonyra vonatkoztatott olvasatot hozzák.
[344] A többes számú alak („sóhajotok, nyögésetek") egy széles körben igazolt változat. Vö. WEVERS, J. W. (ed.), *Septuaginta*, 93.

ered.[345] Jeromos azonban egyiket sem követi a fentiek közül a *Vulgata* esetében, ahol ez áll: „és férjed hatalma alatt leszel” (*et sub viri potestate eris*); s az *Efezusi levélhez írt kommentár*ában is megerősíti azt a gondolatot, hogy a feleség a férjnek mint úrnak lett alárendelve.[346]

A héber szöveg a 17. versben a következőképpen szerepel: „átkozott legyen a föld בַּעֲבוּרֶךָ”: az utolsó szó egy prepozíció szuffixummal, jelentése pedig „miattad”; Aquila (*propter te*), a targumok (*Onkelosz, Neofiti, Fragmentum*) és a *Pesitta* is ennek megfelelően fordította. A LXX azonban úgy értelmezte, hogy az a héber עבד, „szolgálni, dolgozni” gyökből származik. A héber írásmódban a *res* és *dalet* betűk könnyen összetéveszthetők; és bár feltételezhető, hogy a LXX olyan héber kéziratból fordított, amely a בעברך helyett a בעבדך mássalhangzókat tartalmazta (amelynek jelentése: „a tetted által”), az is lehetséges, hogy a fordítók félreolvastak egy olyan kéziratot, amely a jelenlegi, általunk ismert héber szöveget használta. Jeromos minden bizonnyal úgy olvasta mint בַּעֲבוּרֶךָ, de követte Theodotiont (*in transgressione tua*), amikor a עבר gyökből származtatta, aminek jelentése „áthágni, vétkezni”. A *Targum Pszeudo-Jonatán* ugyanezt a felfogást követte, s úgy fordította, hogy „átkozott legyen a föld, mert nem mutatta meg neked a bűnösségedet”: Jeromos megjegyzései tehát, úgy tűnik, a vers egy hitelesen zsidó értelmezését tükrözik.[347] Mindazonáltal a *Vulgatá*ban egyszerűen „a te tettedben” (*in opere tuo*) szerepel; ugyanakkor az itteni megjegyzései egyértelművé teszik, hogy ezt a tettet Ádám vétkére való utalásként értelmezte, az *Ep.* 129,2 részében pedig egyszerűen a LXX fordítását követi (*maledicta terra in operibus tuis*).

A 20. vers értelmezésében Jeromos követi a *Héber Bibliá*t, amikor a חַוָּה, Éva nevet a חָיָה, „élni” gyökből származtatja; ezzel pedig emlékeztet *Targum Onkelosz* és *Targum Pszeudo-Jonatán* értelmező fordításaira, amelyek szerint Éva minden emberi lény (szó szerint: minden

---

[345] SALVESEN, A., *Symmachus in the Pentateuch,* 15.

[346] Hasonlóan érvel Ágoston is az *Isten városáról* c. művében; ld. *De civ. Dei* XV,7: „Mégsem bocsátja el szent, igaz és jó utasítás nélkül. Ezt mondja: »Nyugodj meg, mert hozzád tér vissza, és te uralkodsz majd fölötte« (*ad te enim conversio eius, et tu dominaberis illius*). Vajon a testvére fölött? Dehogy! Mi fölött tehát, ha nem a vétken? Mert amikor ezt mondotta: »Vétkeztél«, akkor tette ezt hozzá: »Nyugodj meg, mert hozzád tér vissza, és te uralkodsz majd fölötte.« Érthetjük úgy is, hogy a bűnnek az emberhez kell visszatérnie, hogy vétkét senki másnak, hanem önmagának tulajdonítsa. Mindenesetre ez a visszatérés a bűnbánat hasznos segítőszere és a bocsánatkérés alkalmas elősegítője. Eszerint e kijelentéshez, »mert hozzád tér vissza«, nem a »majd«, hanem a »kell« szót kell az embernek odaértenie. Vagyis nem jövő, hanem parancsoló értelemben fordul elő. Mert mindenki akkor uralkodik majd a bűnön, ha nem helyezi önmaga fölé azáltal, hogy védelmezi, hanem a miatta való bánkódás folytán legyőzi azt (*Ad te enim conversio eius, non subaudiatur Erit, sed Sit; praecipientis videlicet, non praedicentis modo. Tunc enim dominabitur quisque peccato, si id sibi non defendendo praeposuerit, sed paenitendo subiecerit; alioquin et illi serviet dominanti, si patrocinium adhibuerit accidenti*).”; ld. SZENT ÁGOSTON, *Isten városáról* III., 278-279.

[347] Vö. HAYWARD, C. T. R., *Pirqe de Rabbi Eliezer and Targum Pseudo-Jonathan,* in *Journal of Jewish Studies* 42 (1991), 224.

„ember fia”) anyja volt, ahogy ezt R. Simon is megjegyzi (*GenR*. 20,11). Az eredeti héber szó ugyanis arra utalhat, hogy Éva az embereken kívül más élőlények anyja is volt; néhány szövegtanú Josephus Flaviusnál (*Ant*. 1,36) egyszerűen úgy utal Évára, mint „mindenek anyjára”, míg a többi fordítás hozzáteszi, hogy „minden élő(lény) anyja”. Ezért az ő neve egyedül az emberiség anyjaként jelenti helyesen az „életet”, s Jeromos azt javasolja, hogy a LXX Ζωή fordítását is így kell érteni. Mindez szándékos lehet, tekintve, hogy Ζωή a dolgok eredetéről szóló gnosztikus beszámolók egyik kedvenc szereplője volt. Így Valentinosz rendszerében ő egy második tetrád része, amely az Atya és az Igazság első diászából emelkedik ki.[348] Jeromosnak feltehetően az is célja, hogy megmutassa, hogy az Éva szó héber alakja nem teszi lehetővé a neve és az *Evoe*, a bakkhánsok felkiáltása közötti összefüggést, ahogyan azt egyesek feltételezték.[349] Másutt pedig arra igyekszik rámutatni, hogy egyedül Éva volt az egész emberiség anyja, ahogyan az Egyház minden kereszténynek, a megváltott emberiségnek az egyetlen szülője (*Ep*. 123,12). Mindezzel talán arra törekszik, hogy kijavítsa az Évára vonatkozó magyarázatokat, amelyeket a *Héber nevek* (*Lib. Heb. Nom*.) írásában az „élet” mellett a „szerencsétlenség vagy jaj” kifejezéssel hozott kapcsolatba („Eua calamitas aut uae ue uita”).

Jeromos számára fontos a Szentírás bizonyítéka arra vonatkozóan, hogy Ádám teljesen kiűzetett a Paradicsomból: másutt is ragaszkodik hozzá (*Ep*. 39,3; *In Hier*. 8,28,11-19), s valószínűleg azért, hogy szembeszálljon az Emeszai Euszebiosz által képviselt elképzeléssel, miszerint Isten Ádámot a Paradicsom közelébe helyezte, hogy – egykori otthonát szemlélve – emlékezzen kiűzetésére és ezzel is figyelmeztesse utódait.[350] Kamesar ezt tartja valószínűnek, s megjegyzi továbbá, hogy Mopszvesztiai Theodórosz e vers (Ter 3,24) LXX-olvasatát

---

[348] Ld. Iréneusz (*Adv. Haer*. 1,1): τὸν δὲ Νοῦν τοῦτον καὶ Μονογενῆ καλοῦσι, καὶ Πατέρα, καὶ Ἀρχὴν τῶν πάντων· συμπροβεβλῆσθαι δὲ αὐτῷ Ἀλήθειαν· *καὶ εἶναι ταύτην πρῶτον καὶ ἀρχέγονον Πυθαγορικὴν τετρακτὺν*, ἣν καὶ ῥίζαν τῶν πάντων καλοῦσιν· ἔστι γὰρ Βυθὸς καὶ Σιγὴ, ἔπειτα Νοῦς καὶ Ἀλήθεια. Αἰσθόμενόν τε τὸν Μονογενῆ τοῦτον ἐφ’ οἷς προεβλήθη, *προβαλεῖν καὶ αὐτὸν Λόγον καὶ Ζωὴν*, πατέρα πάντων τῶν μετ’ αὐτὸν ἐσομένων, καὶ ἀρχὴν καὶ μόρφωσιν παντὸς τοῦ πληρώματος. *Ἐκ δὴ τοῦ Λόγου καὶ τῆς Ζωῆς προβεβλῆσθαι κατὰ συζυγίαν Ἄνθρωπον καὶ Ἐκκλησίαν· καὶ εἶναι ταύτην ἀρχέγονον Ὀγδοάδα*, ῥίζαν καὶ ὑπόστασιν τῶν πάντων, τέτρασιν ὀνόμασι παρ’ αὐτοῖς καλουμένων, [καλουμένην] Βυθῷ, καὶ Νῷ, καὶ Λόγῳ, καὶ Ἀνθρώπῳ· εἶναι γὰρ αὐτῶν ἕκαστον ἀῤῥενόθηλυν· οὕτως πρῶτον τὸν Προπάτορα ἡνῶσθαι κατὰ συζυγίαν τῇ ἑαυτοῦ Ἐννοίᾳ· τὸν δὲ Μονογενῆ, τουτέστι τὸν Νοῦν, τῇ Ἀληθείᾳ· τὸν δὲ Λόγον τῇ Ζωῇ, καὶ τὸν Ἄνθρωπον τῇ Ἐκκλησίᾳ.

[349] Ld. Alexandriai Kelemen (*Protrep*. 2,12,2), valamint Antiokhiai Theophilosz (*Ad Autolycum* 2,28): „Ezt az Évát, aki a kígyó miatt rögtön eltévelyedett, s így a bűn kezdeményezője lett, a sátánnak is nevezett és hozzá kígyó által szóló gonosztevő démon, a saját ihletésű emberekben mindmáig működvén Euannak szólítja.” (Ταύτην δὲ τὴν Εὔαν, διὰ τὸ ἀρχῆθεν πλανηθῆναι ὑπὸ τοῦ ὄφεως καὶ ἀρχηγὸν ἁμαρτίας γεγονέναι, ὁ κακοποιὸς δαίμων, ὁ καὶ Σατὰν καλούμενος, ὁ τότε διὰ τοῦ ὄφεως λαλήσας αὐτῇ καὶ ἕως καὶ τοῦ δεῦρο ἐνεργῶν ἐν τοῖς ἐνθουσιαζομένοις ὑπ’ αὐτοῦ ἀνθρώποις, Εὐὰν ἐκκαλεῖται.) Ld. FENYVES, K. – PERENDY, L. – SAJGÓ, K. (szerk.), *Második századi görög apologéták*, 576.; GRANT, R. M. (ed.), *Theophilus of Antioch. Ad Autolycum*, 72-73.

[350] Ld. DEVREESSE, R. (ed.), *Fragments of Eusebius of Emesa*, 61-62. Aranyszájú Szent János (*Hom. in Gen*. 18,3) úgy látja, hogy Ádám lakhelyének az Éden-kert mellé helyezése Isten jóságának jele: emlékeztetőül szolgál, valamint elrettenti a további bűntől.

(κατῴκισεν αὐτὸν ἀπέναντι τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς) használta annak bemutatására, hogy Isten kegyelme jeléül Ádámot a kert közelében hagyta, reményt adva a visszatérésre.[351] Jeromos mindkét lehetőséget kizárja („non quod ipsum Adam, quem eiecerat deus, habitare fecerit contra paradisum uoluptatis"). Ebben nagyon hasonlít az arámi targumok olvasatához, amelyek egyértelműen kijelentik, hogy Ádámot száműzték a kertből; *Targum Pszeudo-Jonatán* pontosítja, hogy Isten elűzte Ádámot az Ő jelenlétéből, „arról a helyről, ahol kezdettől fogva lakott az Ő jelenlétének (*Shekina*) dicsősége, a két kerub között". A *Jubileumok könyve* (3,32) hasonlóan egyértelmű, hogy Ádám az Édenből való kiűzése után egy másik földre távozott.[352] Az Éden kertjének kapuiról és előudvaráról szólva azonban Jeromos eltér a Szentírás és a targumok nyelvezetétől, s utal a zsidó hagyományra, amely olyan művekben található meg, mint a *Mózes apokalipszise* (19,18). Ádámnak a Paradicsomból való kiűzetésének és a kapuihoz állított természetfeletti őrségnek a hangsúlyozása azonban különös keresztény jelentőséggel bír; Jeromos (*Ep*. 39,3; 60,3) és más korai atyák számára Krisztus halála volt az a jelentős és rendkívüli tett, amely visszafordította Ádám vétkét, újra megnyitotta a Paradicsom kapuit, és lehetővé tette, hogy a megkereszteltek ismét belépjenek annak kertjébe, s a jámbor zsidó atyák (Ábrahám, Izsák, Jákob) is Krisztus vére által jutnak vissza a paradicsomba (*Ep*. 60,3).[353]

[351] Vö. KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible*, 157-158.
[352] Ld. továbbá Josephus Flavius *A zsidók története* (*Ant*. 1,51).
[353] „Krisztus előtt a pokolban volt Ábrahám, Krisztus után a Paradicsomban van a lator. (…) Ama villogó lángpallos, a Paradicsom őre, és a kapuk elé állított kerubok: azt kioltotta, a kapukat pedig föltárta Krisztus vére." SZENT JEROMOS, *Levelek I*., 259.

1.6. SZINTÉZIS

Amint az ebben a rövid áttekintésben bemutatásra került, a teremtéstörténet(ek) és a bűn fontos témaként jelennek meg a zsidó – keresztény exegetikai interakciókban.[354] A bibliai héberben körülbelül 20 különböző szó van a „bűn" fogalmának megjelölésére, ami arra utal, hogy az ókori izraelitáknak árnyaltabb felfogásuk volt a bűnről, amely a nyugati gondolkodásban és teológiában használt jellemző fogalmakon túlmutató kifejezések egész sorát foglalta magában. A három leggyakrabban használt kifejezés a חָטָא („elvét, téveszt, hibázik", ami a tévelygést, s a kötelesség teljesítésének tökéletlenségét foglalja magában), a פֶּשַׁע (a szövetség megszegésére utalva) és az עָוֹן (az elhajlás, „perverzió" gondolatát jelölve, amely átvitt értelemben a vétket jelöl), míg a kereszténység számára – az ἁμάρτημα, παρακοή, ἀνομία, παρανοιμία, παράβασις, παράπτωμα, ἀγνόημαι, ἥττημα mellett – az egyik leggyakrabban használt görög szó, a ἁμαρτία jelentése „célt téveszt". Ez a közös fogalom a jósággal és szentséggel kapcsolatos elvárásoknak való meg nem felelésre utal.[355]

A rabbinikus diskurzusban a bűn hagyományos kifejezése az עֲבֵרָה, amely a עבר gyökből származik, s azt jelenti, hogy „átmegy, átlép", azaz az Isten akaratától való eltérést, annak átlépését, megszegését jelöli. Ez magában foglalja mind az elkövetéssel (cselekvéssel), mind pedig a mulasztással megvalósuló bűnöket, amelyek a rabbinikus nyelvben a negatív micvák megszegésére, illetve a pozitív micvák elhanyagolására utalnak, s ezek lehetnek „bocsánatos", illetve súlyos bűnök. A bűn a *yeẓer hara*, vagyis a rossz hajlamból ered, egy olyan erőből, amely az emberekben lakozik, s arra sarkallja őket, hogy ösztöneiket és törekvéseiket megvalósítsák. Annak ellenére, hogy a „rossz hajlam" elnevezéssel illetik, mivel hajlamos az egyént tévútra vezetni, döntő szerepet játszik az életben, mivel a cselekvés lendületét adja. Egy rabbinikus midrás szerint[356] a *yeẓer hara* nélkül az egyének tartózkodnának a házépítéstől, a családi kötelékek kialakításától, a nemzéstől vagy a kereskedelmi tevékenységekben való részvételtől. Azonban, ahogyan Reis Lákis mondta: „A Sátán, a gonosz hajlam [*yeẓer hara*] és a halál angyala egy, vagyis ugyanannak a lényegnek három aspektusa"[357]. A Tóra tanulmányozása és

---

[354] Vö. MARKHAM, I., *Sin*, in KESSLER, E. – WENBORN, N. (eds), *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, 405.

[355] Vö. LIPINSKI, E. – JACOBS, L., *Sin*, in BERENBAUM, M. – SKOLNIK, F. (eds), *Encyclopaedia Judaica Vol. 18.*, Macmillan Reference, Detroit 2007, 621-623.

[356] *GenR*. 9,7. „Námán mondta R. Sámuel nevében: *Íme, nagyon jó volt*, a jó vágyra utal; és *íme, nagyon jó volt*, a rossz vágyra. Lehet tehát a gonosz vágy nagyon jó? Az kivételes lenne! Ha azonban a gonosz vágy nem lenne, akkor senki sem építene házat, nem venne feleséget és nemzene gyermeket; és így szólt Salamon: *Aztán láttam az emberek minden munkáját, és észrevettem, hogy az iparkodás is alkalmul szolgál a vetélkedésre.* (Préd 4,4)." Ld. *Midrash Rabbah. Genesis I.*, 68.

[357] *Bava Batra* 16a. WEINREB, T. H. – SCHREIER, J. (eds), *Koren Talmud Bavli: Bava Batra. Part One* (*The Noé Edition* 27), Koren Publishers, Jerusalem 2016, 87.

a szabályok gyakorlása azonban a legüdvösebb mód a bűn elkerülésére: „Így szólt Izraelhez a Szent, Áldott legyen: Gyermekeim, megteremtettem a rossz hajlamot, ami a seb, és megteremtettem a Tórát, mint ellenszerét. Ha a Tóra tanulmányozásával foglalkoztok, nem fogtok a rossz hajlam uralma alá kerülni”.[358]

Amint az látható volt, a kereszténység és a judaizmus közötti jelentős eltérés az „áteredő bűn” szemléletében rejlik, amelyet egyfelől az ágostoni pesszimista antropológiai (azaz a romlott természetre vonatkozó) nézet képvisel, másfelől – a rabbinikus gondolkodásmódban – a két hajlam koncepciója az elidegenedés és a helyreállítás dinamikus modelljével. Mindazonáltal figyelemre méltó hasonlóságot mutat az a hangsúly, amelyet mind a judaizmus, mind a kereszténység Isten irgalmasságának fontosságára helyez, amelyet Isten azon készsége mutat, hogy megbocsát azoknak, akik bűnbánattal fordulnak hozzá. Ugyanakkor, ahogy Louis Jacobs megjegyzi:

> A sokat vitatott kérdés, hogy vannak-e párhuzamok az áteredő bűn keresztény tanítása és a rabbinikus irodalom között, egyszerűen eldönthető azzal a megállapítással, hogy nincsenek ilyenek. Az ebben az összefüggésben idézett passzusok, amelyek szerint »négyen haltak meg a kígyó mesterkedései miatt« (*Sab*. 55b) és »a kígyó kopulált Évával, s megfertőzte őt ocsmányságával« (*Sab*. 146a), kifejezetten kizárják Izraelt a kígyó mesterkedéseinek és szennyének hatása alól, és ez minden valószínűség szerint szándékos polémiát mutat az áteredő bűnről szóló tanítás ellen. Mindazonáltal, bár a rabbik nem tekintik a bűnt örökletesnek – hogy az ember Ádám bűne miatt bűnös állapotban van –, nézeteik távol állnak az ember eredendő jóságára vonatkozó »liberális« optimizmustól, amint azt a *yeẓer hara* tana világosan mutatja.[359]

A Ter 3. fejezet elbeszélését, amely Ádám és Éva Édenből való kiűzetésében éri el a csúcspontját, gyakran úgy értelmezik, mint az emberiség bűnbeesésének bizonyítékát, feltételezve, hogy a férfi (és a nő) először tökéletesnek és bűn nélkülinek lett teremtve. A tudás fájának gyümölcséből való részesedés után azonban a boldogító tökéletesség (boldogság, ártatlanság, halhatatlanság) állapotát örökre elveszítették, s a halál és a bűn romlottságának

---

[358] *Kidusin* 30b. Ld. WEINREB, T. H. – SCHREIER, J. (eds), *Koren Talmud Bavli: Tractate Kiddushin* (*The Noé Edition* 22), Koren Publishers, Jerusalem 2015, 160.

[359] „The much discussed question of whether there are any parallels to the Christian doctrine of original sin in rabbinic literature can be disposed of simply by noting that there are no such parallels. The passages which state that ‘four died through the serpent’s machinations’ (Shab. 55b) and that ‘the serpent copulated with Eve and infected her with his filth’ (Shab. 146a), quoted in this connection, expressly exclude Israel from the effects of the serpent’s machinations and his filth, and in all probability are an intentional polemic against the doctrine of original sin. Nevertheless, while the rabbis do not see sin as hereditary – that man is bound to sin because of Adam’s sin – their views are far removed from ‘liberal’ optimism regarding man’s inherent goodness, as the doctrine of the *yeẓer ha-ra* clearly demonstrates.” Ld. LIPINSKI, E. – JACOBS, L., *Sin*, 624-625.

következményei valamennyi leszármazottjukra hatással volt. A *Teremtés könyve* elbeszélésének ez a teológiai értelmezése párhuzamokat mutat más kultúrák elbeszéléseivel is, amelyek a tökéletesség kezdeti állapotát ábrázolják, amelyet az emberi vétek lerombol, s amely kedvezőtlen körülményekhez vezet. Különösen Yima, az első ember zoroasztriánus története mutat jelentős hasonlóságot a *Teremtés könyvé*vel, amely a bűn és a megtévesztő kígyó befolyása miatt az ősparadicsomból való kiűzetést ábrázolja. Az első emberpár, Masa és Masyana történetének egyik változatában hasonlóképpen megjelenik a tiltott gyümölcs elfogyasztásának motívuma egy csalárd szellem rábeszélésére.[360] Ezek a párhuzamok a gonosz eredetének problémáját megoldani igyekvő nem-zsidó válaszok fényében is felfoghatóak (ebben az axiomatikus tételben az engedetlenséget, vagyis az isteni parancsolatok figyelmen kívül hagyását és a szenvedést, az istenek nemtetszését és az emberi nyomorúságot tekintve korrelátumnak), amellyel a Ter 3. fejezete is foglalkozik. A modern bibliakutatások a bemutatott formában számos párhuzamot mutatnak ki az asszír-babiloni teremtés- és eredetmítoszokkal. Figyelemre méltó azonban, hogy az utóbbi években vannak olyan kísérletek, amelyek a *Teremtés könyvé*nek második és harmadik fejezetét isteni szándékú pozitív érlelődésként igyekeznek értelmezni, korábbi mezopotámiai kozmogóniai történetek alapján: David M. Carr nyomán ezek az elbeszélések a teljes felnőttkor felé való elmozdulás etiológiai reflexiói. Mindazonáltal a bibliai kísértés és kiűzetés elbeszélésének pontos megfelelőjét (még) nem fedezték fel a mezopotámiai táblákon.

Továbbá megállapításra került, hogy a *Héber Biblia* teológiája nem feltétlenül támasztja alá a bűnről (azaz a bűn természetéről, eredetéről) szóló tanításával Ádám bukását. „A bukás mint teológiai fogalom csak a késői apokrifekben és pszeudepigrafákban kezd megjelenni, valószínűleg esszénus (ha nem éppen zsidó-keresztény) hatások alatt”.[361] Ezt látjuk a Ter 3. fejezetének paradigmatikus értelmezésében *Sirák fia könyvé*ben (25,23), *Ezdrás negyedik könyvé*ben (3,21), vagy *Báruk apokalipszisé*ben (54,19). Mint látható volt, Philón allegorikus értelmezésében Ádám az emberi természet racionális, Éva pedig az érzéki elemét tipizálja, míg a kígyó a testi vágy és élvezet szimbóluma. Érdekes módon Philót követve a modern értelmezők közül Samuel Hirsch az emberiség bukását a bűnhöz vezető pszichológiai fejlődés szimbolikus

[360] Vö. BARING-GOULD, S., *Legends of Old Testament Characters from the Talmud and Other Sources*, Macmillan, London-New York 1871, 21-54.

[361] „The fall of man, as a theological concept, begins to appear only in the late Apocrypha and pseudepigrapha, probably under Essenic (if not Judæo-Christian) influences” (saját ford.); HIRSCH, E. G., *Fall of Man*, in SINGER, I. et al. (eds), *Jewish Encyclopedia. A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day Vol. 5*, Funk & Wagnalls Company, New York-London 1903, 334.

ábrázolásának tekinti, amely a kísértéssel kezdődik, és fokozatosan halad előre az önbecsapáson keresztül, amíg a tényleges vétek meg nem történik.[362]

A szövegváltozatok, a különböző értelmezési keretek és megközelítések alapján ez a rész a recepciótörténet rövid összefoglalását kívánta bemutatni, kiemelve egy lehetséges exegetikai kölcsönhatást – még ha csak az exegézis pre-emptív módjával is – Vak Didümosz, Aranyszájú Szent János és a *Genezis Rabba* értelmezésében. Bár Ádám bűne a rabbinikus szerzők szerint bizonyos súlyos következményekkel járt rá és a földre nézve (például a bukás után a *Shekina* elhagyta a földet), a Tóra követésének köszönhetően a jámbor férfiak és asszonyok túlléptek Ádám bukásának következményein. Bár tehát nem teljesen igaz, hogy az ember bukása nem kapott helyet a rabbinikus gondolkodók és talmudisták teológiájában, de soha nem kristályosodott ki határozott tanná. Ahogy Élie Benamozegh kritikusan megjegyezte:

> Az ember azonban elbukott; elbukott a judaizmus és a kereszténység értelmezésében egyaránt, azzal a különbséggel, hogy az előbbi számára a bűnbeesés története, ahogyan az a *Teremtés könyvé*nek elbeszélésében megjelenik, sokkal filozofikusabb értelmet sugall, mint ez a meglehetősen gyermeki elbeszélés az almáról, a kígyóról stb., míg a kereszténység számára ezzel szemben a bűn, a valódi bűn mindig az a szerencsétlen gyümölcs elfogyasztása, amelyet Éva a kígyó ösztönzésére Ádámnak ajánlott; és az Egyház elhallgattatta Órigenészt, aki megpróbált [értelmezésében] egy kissé a betű fölé emelkedni. A judaizmusban nincs olyan komoly iskola, a kabbalisták vezetésével, amely ne látna a teremtés elbeszélésében valami olyasmit, ami az Éden-kerti drámán túlmutat. De végül itt is, ott is elbukott az ember. Hogyan fog felemelkedni a bukásából? A megtestesült Ige által, válaszolja a kereszténység; a megtestesült Ige által, válaszolja a judaizmus is, különösen a kabbalisták. De mi a megtestesült Ige? Itt válik nyilvánvalóvá a különbség, itt mutatkozik meg minden szem számára a két vallás eltérő zsenialitása (saját ford.).[363]

---

[362] „A kísértés a bennünk lévő állat a hanyagságunk, az élvezetek iránti vágyunk, amely arra késztet, hogy kövessük, s amely uralkodóvá akar válni felettünk. (...) Így a kígyó joggal a legtökéletesebb képe a bennünk lévő állatnak, a hanyagságnak és az élvezetek iránti függőségnek, amely megkísért bennünket, s amely úrrá akar lenni bennünk. (...) Hány bűnt tartalmaz tehát minden egyes bűnös cselekedet? Hetet. 1. A vágy, hogy képesek legyünk rosszat tenni; 2. hogy hazudunk magunknak, más, szebb nevet adva a rossznak; 3. hogy csak a külső büntetéstől való félelem és már nem önmagunk, Istenhez való hasonlatosságunk tisztelete tart vissza bennünket a gonosztól; 4. hogy aztán tagadjuk a büntetés lehetőségét; 5. hogy aztán megjelenjen a hálátlanság azokkal szemben, akik figyelmeztettek minket a gonoszról; hogy azt mondjuk, hogy csak azért figyelmeztettek, mert irigyelték tőlünk a boldogságot, amelyet a gonoszban találhatunk meg a magunk számára; 6. hogy aztán valóban vétkezünk; és 7. hogy aztán mindent megteszünk, hogy mások is olyan gonoszak legyenek, mint mi" (saját ford.). HIRSCH, S., *Systematischer Katechismus der israelitischen Religion: aus Beschluss des Vorstandes der Israelitischen Gemeinde zu Luxemburg*, V. Bück, Luxemburg 1856, 11-19.

[363] Ld. BENAMOZEGH, E., *Morale juive et morale chrétienne*, Michel Lévy frères, Paris 1867, 117-118.

Ezt a kulcsfontosságú különbséget Jacob Neusner is megemlíti *A Rabbi Talks with Jesus* című könyvében, a Tórában megtestesült vagy Jézus Krisztus személyében testet öltött örök *Logos*ról, aki felajánlja magát a bűnért való engesztelésül és az ősi tisztaság visszaszerzésére. Ahogy XVI. Benedek pápa megjegyezte: „Ez a Jézus üzenete által kiváltott megdöbbenés középpontja Neusner, a hívő zsidó számára, és ez a fő ok, miért nem akarja Jézust követni, hanem megmarad az »örök Izraelnél«: Jézus *én*-jének központi szerepe üzenetében, amely mindennek új irányt ad."[364]

Az áteredő bűn fogalmával kapcsolatban a *Katolikus Egyház Katekizmusa* kimondja, hogy „[a]z eredeti bűn átszármazása azonban misztérium, melyet teljesen nem tudunk megérteni. A kinyilatkoztatás által tudjuk, hogy Ádám az eredeti szentséget és igazságot nemcsak önmaga, hanem az emberi természet számára kapta: Amikor Ádám és Éva engedett a kísértőnek, *személyes bűnt* követtek el, de ez a bűn az *emberi természetet* érinti, melyet bűnük után *bukott állapotban* adnak tovább" (KEK 404),[365] vagyis Ádám olyan bűnös állapotot adott tovább, amely nemzés által az egész emberiségre átszármazott, megrontva az emberi természetet a rosszra való hajlandósággal (*concipiscentia*).[366] Továbbá a *Katekizmus* összefoglalja ennek a tanításnak a történetét: „Az Egyháznak az áteredő bűn átszármaztatásáról szóló tanítása főleg az V. században, különösen Szent Ágoston antipelagiánus gondolkodás hatására, és a XVI. században a reformációval szemben tisztázódott" (KEK 406).[367] Míg Pelagius azt állította, hogy az embereknek eredendően megvan az a képességük, hogy egyedül a szabad akarat révén és az isteni kegyelemre való támaszkodás nélkül erkölcsileg helyes életet éljenek, addig a kezdeti protestáns reformátorok azt állították, hogy az áteredő bűn alapvetően és teljesen megrontotta az emberi természetet, az öröklött bűnt (amelyet a *concupiscentiá*val, azaz a rosszra való hajlammal azonosítottak) leküzdhetetlennek tartották. Az Egyház többször is foglalkozott és megnyilatkozott az áteredő bűn teológiai értelmezésével kapcsolatban, különösen a II. Orange-i Zsinaton (529) és a Trienti Zsinaton (1546), hogy tisztázza annak jelentőségét.

A Trienti Zsinat 1546-ban, Luther Márton halálának évében hirdette ki az áteredő bűnről szóló határozatát. Rövid bevezetőjében a Ter 3,1 kígyóját, „az ősi kígyót, az emberi nem örök ellenségét", minden gonoszság okozójaként és az ördögként azonosítja (a Jel 12,9; 20,2 alapján, „az őskígyó, vagyis az ördög, a sátán"). Ezt követi az áteredő bűnnel kapcsolatos öt tévtanítás,

---

[364] XVI. BENEDEK, *A Názáreti Jézus I. A Jordánból való megkeresztelkedéstől a színeváltozásig*, Szent István Társulat, Budapest 2008, 99.
[365] *A Katolikus Egyház Katekizmusa* (*Szent István Kézikönyvek* 6.), Szent István Társulat, Budapest 2009, 117.
[366] A keresztény tanítás szerint a keresztség eltörli az eredeti bűnt, de a természetre gyakorolt következményei (nevezetesen, hogy meggyengült és hajlamos a rosszra) megmaradnak az emberben, s lelki harcra szólítják fel.
[367] *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, 117-118.

amelyek mindegyikét anatémával sújtja, kiemelve a szentség és a megigazultság elvesztését Ádám vétke miatt, annak következményét az utókorra, ti. amely bűn átszármazott az egész emberiségre, mint annak sajátja, tehát nem utánzás, hanem leszármazás által ered át mindenkire, s hogy a keresztség az eredeti bűnből való kiengesztelődés miatt szükséges.[368]

Anélkül, hogy kiemelésre kerülne, a zsinat áteredő bűnről szóló határozatai minden tekintetben Szent Ágoston tanítását tükrözik; így az eredeti bűnről szóló dogmatikus tanítás a latin egyházatya gondolatainak végső és felülmúlhatatlan megszilárdulása. A biblikusok és vallástörténészek meglátásai alapján[369] azonban fontos megjegyezni, hogy sem az Ó-, sem az Újszövetség[370] nem hirdet explicit módon biológiailag (nemzés által) öröklött, kikerülhetetlen bűnösséget. A keleti egyház alapvetően kerülte ezt a gondolatot, csupán a nyugati egyház, Szent Ágoston által inspirálva, dolgozta ki az eredeti bűnről szóló tanítást, és emelte dogmatikai szintre. Minden a *Teremtés könyvé*nek 3. fejezetében található Éden-elbeszélésre való kifejezett hivatkozással és a Róm 5,12 – filológiai szempontból problematikus – értelmezésével történt.

A modern keresztény értelmezések tekintetében, úgy tűnik, hogy például Joseph Ratzinger (a későbbi XVI. Benedek pápa) inkább a közös történelmi múltból eredő kollektív emberi hálóról beszél:

> Az emberért van, aki társas lény, testi mivoltánál fogva, csak a *kollektívum* bonyolult közegében létezhet. (…) Az eredeti bűn fészke éppen a kollektívum hálója, melybe az ember beleszületik, mint kész adottságba, tehát nem biológiai örökség. Ezért mondjuk, hogy senki sem kezdheti a nulla ponton, nincs *status integritatis*, a történelem hatásától teljesen mentes állapot. Senki számára nincs adva az a sértetlen állapot, melyben csak szabadon cselekedhetik, és csak jót tehet; mindenki beleszületik az adottságok hálózatába, mely egzisztenciájának része.[371]

Ratzinger továbbá megvizsgálta a bűnbeesés történetét egyik homíliájában (*Bűn és megváltás*), a Ter 3. fejezetéhez kapcsolódóan, amely az *Im Anfang schuf Gott: Vier Predigten über Schöpfung, Fall und Konsequenzen des Schöpfungsglaubens* című könyvben jelent meg. Itt, egy érdekes gondolatot vet fel:

---

[368] Vö. DH 1510-1516. DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P., *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, 374-375.
[369] Vö. SCHÄFER, P., *Die Schlange war klug*, 359-361.
[370] Ugyanakkor, ha elfogadjuk azt a nézetet, hogy az evangéliumokban található Emberfia-kijelentések és Pál üzenetének legalábbis egy része erősen apokaliptikus hatású, akkor létezik az egész teremtést megrontó gonosz gondolata.
[371] RATZINGER, J., *Bevezetés a keresztény hit világába* (ford. Márton Áron), Mentor Kiadó, Marosvásárhely 2008, 188-189.

> Az elbeszélés szerint a bűnből bűn származik, s ezért a történelem minden bűne összefügg egymással. A teológia erre az állapotra a minden bizonnyal félrevezető és pontatlan »eredeti bűn« kifejezéssel utal. Mit jelent ez? Semmi sem tűnik ma számunkra furcsábbnak, sőt abszurdabbnak, mint az eredeti bűnhöz való ragaszkodás, hiszen a mi gondolkodásmódunk szerint a bűn csak valami nagyon személyes dolog lehet, és Isten nem vezet koncentrációs tábort, ahol az ember hozzátartozói be lennének börtönözve, mert ő a szeretet felszabadító Istene, aki mindenkit a nevén szólít. Mit jelent tehát az eredendő bűn, ha helyesen értelmezzük?[372]

Perszonalista gondolkodásmódja alapján tehát a bűnt a relációs kapcsolatok károsodásaként vagy megsemmisüléseként írja le, amelyet a kapcsolati kötelékek elutasítása jellemez, azaz hogy önmagunkat isteni státuszba emeljük. Magában foglalja a kapcsolatok elvesztését és megszakadását, amely túlmutat az egyéni cselekedeteken, s hatással van másokra is a kapcsolati hálóban. A bűn tehát eredendően offenzív, másokat érintő és világnak kárt okozó valóság. Következésképpen minden egyes ember az emberi lét kezdetén egy bűn által megkárosított világban és olyan helyzetben találja magát, ahol a kapcsolati viszonyok sérültek. „Csak a szeretve lenni jelenti a megváltást, és csak Isten szeretete képes megtisztítani a sérült emberi szeretetet, s radikálisan helyreállítani az elidegenedéstől szenvedett kapcsolati hálót”.[373]

Ennek fényében úgy tűnik, hogy a modern katolikus dogmatika megpróbálja kiszabadítani a trienti dogmát történelmi kontextusából, és az „áteredő bűn” helyett ártalmatlanabb kifejezéseket találni. Így például „általános bűnösségről” (*allgemeinen Sündenverfallenheit*) beszélnek, amely születésétől fogva benne rejlik minden emberben, s amit a *Héber Biblia* és az Újszövetség is könnyen igazol. Összefoglaló példaként szolgálnak erre a bambergi dogmatikus Georg Kraus írásai,[374] valamint Joseph Ratzinger fent említett gondolatai.

Visszatérve a *Teremtés könyve* 3. fejezetének recepciójában feltételezhető rabbinikus és patrisztikus „exegetikai interakció” kérdésére, a következő végkövetkeztetések állapíthatóak meg. Hanneke Reulinggal szemben, aki belső teológiai indokokkal magyarázza a – 1.3

---

[372] „Der Bericht sagt uns: Sünde bringt Sünde hervor, und alle Sünden der Geschichte hängen so untereinander zusammen. Die Theologie hat für diesen Sachverhalt das sicher mißverständliche und ungenaue Wort »Erbsünde« gefunden. Was hat es damit auf sich? Nichts erscheint uns heute fremder, ja absurder, als Erbsünde zu behaupten, weil Schuld nach unserer Auffassung ja immer nur das Persönlichste sein kann; weil Gott nicht ein Konzentrationslager beherrscht, in dem es Sippenhaft gibt, sondern der freie Gott der Liebe ist, der jeden bei seinem Namen ruft. Was also bedeutet »Erbsünde«, wenn wir sie richtig auslegen? Ld. RATZINGER, J., *Im Anfang schuf Gott. Vier Münchener Fastenpredigten über Schöpfung und Fall – Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*, Johannes Verlag, Freiburg 1996, 72.

[373] „Nur das Geliebt-werden ist Erlöst-werden, und nur die Liebe Gottes kann die gestörte menschliche Liebe reinigen, das von seinem Grund her verfremdete Beziehungsgefüge wiederherstellen. *Ibid*. 73.

[374] Vö. KRAUS, G., *Die Sünde in der Evolution. Überholter Begriff «Erbsünde»: Versuch zu einem neuen Verständnis*, in *Christ in der Gegenwart* 53 (2001), 69-70.

fejezetben vázolt – zsidó (*Genezis Rabba*) és keresztény (Vak Didümosz, Aranyszájú Szent János) értelmezésben megjelenő hasonlóságokat és különbözőségeket (vagyis arra következtetésre jut, hogy a független tradíciókban hasonló – illetve teológiai nehézségeknek megfelelően különböző – értelmezést inspirált a rögzített bibliai szöveg, melynek alapja az Éden-történet egy korai, zsidó interpretációs hagyománya),[375] azzal a hipotézissel éltem, hogy mind mikroszinten, vagyis exegetikai motívumok tekintetében, mind pedig makroszinten, vagyis az értelmezést meghatározó interpretációs paradigma tekintetében is példa található egy lehetséges zsidó és keresztény exegetikai interakcióra, amit elsősorban a *Genezis Rabba* preemptív exegézisében mint a keresztény értelmezésre adott „ellenreakcióban" látok bizonyítva.[376] Jelen kutatással egy időben publikálta Matthias Morgenstern azon monográfiáját, mely a *Genezis Rabba* midrásgyűjteményt – első szisztematikus kísérletként – hasonlóképpen a patrisztikus szerzőkkel való összefüggésben vizsgálta, s benne az ókori zsidó és keresztény szerzők közötti kritikus, ugyanakkor konstruktív diskurzus lenyomatát vélte felfedezni;[377] ugyanakkor Morgerstern általános meglátásait e dolgozat mélyebb analízissel is alátámasztotta. Továbbá – Peter Schäfer megfontolásait követve[378] – az 1.4 fejezetben R. Akiba (*Besalah* 7), R. Meir (*GenR*. 9,5) és Reis Lákis (*Ávodá Zárá* 5a) magyarázata mint az ágostoni és a rabbinikus antropológia közötti „párbeszéd" eredménye jelent meg a *felix culpa* értelmezése tekintetében. Ezek szerint feltételezhető, hogy ezen rabbinikus interpretációk válaszként értelmezhetőek Ágoston *Enchiridion*ban megfogalmazott híres diktumára és teológiájára, mely szerint az olyan teremtmény, aki egyáltalán nem képes vétkezni (*non posse peccare*), s így az angyalok állapotával egyenlő állapotot bír, az ideális létet birtokolja az emberrel szemben, aki „csupán" képes nem vétkezni (*posse non peccare*); mint láható volt, a rabbinikus szerzők számára viszont az utóbbi (*posse non peccare*), vagyis a „bűnös" és a „nem bűnös" közötti szabad választás az, ami az embert különlegessé teszi: a szabad akarat és választás jelenik meg az ember kiemelkedő tulajdonságaként.

Végül Jeromos *Veritas Hebraica* elve, s a héber szöveghez való fordulása (*iuxta Hebraeos*, IH) a *Quaestiones Hebraicae in Genesim* (QHG) művének fényében került bemutatásra és –

[375] Vö. REULING, H., *After Eden. Church Fathers and Rabbis on Genesis 3:16-21*, 331-342; REULING, H., *The Christian and the Rabbinic Adam*, 72-73.
[376] Tehát az interakció alatt alapvetően a patrisztikus (keresztény) szövegmagyarázat zsidó értelmezésre való hatásának újdonságát értem. Vö. ALEXANDER, P. S., *Pre-Emptive Exegesis*, 230-244.
[377] Vö. MORGENSTERN, M., *Die große Genesis-Dichtung. Juden und Christen im Gespräch über das erste Buch der Bibel im Midrash Genesis Rabba*, Brill, Schöningh 2022, 26-32.
[378] Vö. SCHÄFER, P., *Die Schlange war klug*.

főként Adam Kamesar és Robert Hayward által képviselt hipotézisek ismeretében[379] – újragondolásra az 1.5 fejezetben. Eszerint a QHG az IH („novum scribendi genus") alapjául szolgáló „*recentiores*-rabbinikus" filológiai rendszer apológiájaként értelmezhető, mely ugyanakkor nem csupán filológiai igazolást nyújt: teológiai vonatkozásai és exegetikai szempontjai abban érhetőek tetten, ahogy – egyedülálló módon – a héber tanítások és hagyományok gyűjteményét („semel opuscuolum nostrum uel quaestionum hebraicarum uel traditionum congregatio est"; QHG 14,8[380]), mint új értelmezési világot („opus novum") elérhetővé teszi a keresztény Egyház számára. Hayward azzal a hipotézissel élt, hogy a targumok lehettek az elsődleges forrásai Jeromosnak a haggadáról szerzett ismeretei tekintetében; ezzel szemben úgy vélem, hogy – a fenti példák alapján, amelyeket az *Izajás-kommentár* vizsgálata is megerősít – a targumok nem tekinthetőek Jeromos (elsődleges, autoritásként megjelenő) forrásainak a haggadikus hagyományok vonatkozásában. Mindazonáltal a felhasznált héber tradíció nem egyszerűen a rabbinikus értelmezések pozitív felhasználását jelenti; Jeromos számára ugyanis a héber hagyomány többször mint a helyes és igaz értelmezés nyer bemutatást („uera est igitur illa Hebraeorum traditio", QHG 12,4; „ueram esse illam Hebraeorum coniecturam", QHG 19,30): a héber szöveg és a zsidó hagyomány ugyanis együttesen hozza felszínre a *mysterium*ot (QHG 14,18; 18,6; 35,21; 49,9; 49,19), a *sacramentum*ot (QHG 15,10; 26,17) vagy az egyes szavak és kifejezések „anagogikus" értelmét (QHG 25,8), feltárván a Szentírás valódi karakterét.

Ezekkel a meglátásokkal, kiemelve a Ter 3. fejezetének bibliai elbeszélésen alapuló exegetikai és dogmatikai fejlődést, rámutatva az ókori lehetséges kölcsönhatásokra és arra, hogy az elmúlt évszázadokban hogyan alakult a befogadástörténet (vagyis a recepció a modern zsidó és keresztény gondolkodásban), a zsidók és keresztények közötti hosszú és folyamatos kapcsolat elemeit kívántam feltárni, hozzájárulva a bibliai exegézis, valamint a judaizmus és a kereszténység közötti kapcsolatok történetének jobb megértéséhez.

[379] Vö. KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible* (1993); HAYWARD, C. T. R., *Jerome's Hebrew Questions on Genesis* (1995).
[380] Ld. LAGARDE, P. DE (ed.), *Hieronymi Quaestiones Hebraicae in Libro Geneseos*, Gorgias Press, Piscataway 2009.

2. A SZENVEDŐ SZOLGA (4. EBED-JHWH DAL)

Izajás próféciáinak teológiatörténeti jelentőségét mutatja, hogy mind a rabbinikus judaizmus, mind a korai kereszténység (újszövetségi szerzők, egyházatyák) legtöbbször – a *Zsoltárok könyve* mellett – ezen *corpus*t idézi és értelmezi; Gerhard von Rad megállapítását követve az *Ószövetség* legjelentősebb teológiai gondolatait láthatjuk reprezentálódni az izajási igehirdetésben.[381] A messiási jövendölések vizsgálatánál Michael Weitzman észrevételeit követve ezen szövegek, illetve szövegvariánsok „teológiai profilját" is igyekszem megvizsgálni,[382] vagyis a fordítási eltérések alapján kirajzolódó teológiai felfogást, mely egyben meghatározta a recepciótörténetet és a zsidó-keresztény kontroverziát is.

A Messiás-jövendölések vizsgálata felveti a kérdést, hogy mely szövegek hordozzák magukon ezen interpretáció lehetőségét; *Izajás könyvé*ben ugyanis – noha jelentős hatással bír mind a későbbi zsidó, mind a keresztény messianizmusra[383] – csupán háromszor fordul elő a מָשִׁיחַ kifejezés: egyszer főnévi alakban (Iz 45,1), kétszer pedig igeként (Iz 21,5; 61,1). A Messiás „mint terminus technicus a Kr. e. II. századtól kezdve jelöli egyértelműen a végidő királyát, aki meghozza Isten uralmát".[384] Mindez további kutatásra indít, ti. az eljövendő Felkent milyen más címei, képei és ábrázolásai jelennek meg a szövegekben, mely – akár a héber szöveg alapján, akár a fordításokból adódóan – eszkatologikus értelmezést nyerhetett, s

---

[381] „das gewaltigste theologische Phänomenon"; RAD, G. V., *Theologie des Alten Testaments II. (Die Theologie des prophetischen Überlieferungen Israels)*, Chr. Kaiser Verlag, München 1987, 154.

[382] Weitzman a *Pesitta* vizsgálatánál a következő megállapítást teszi: „It follows that, rather than devise a litmus test between two possibilities called »Judaism« and »Christianity«, we have to build up a theological profile of the translation, and only then compare it with different movements, Jewish and Christian, known to us." WEITZMAN, M. P., *From Judaism to Christianity*, 150.

[383] Vö. NGUNGA, A. T., *Messianism in the Old Greek of Isaiah. An Intertextual Analysis*, FRLANT 245, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013; SCHAPER, J., *Messianism in the Septuagint of Isaih and Messianic Intertextuality in the Greek Bible*, in *The Septuagint and Messianism* (ed. Michael Knibb), BETL 195, Peeters Publishers, Leuven 2006, 371-380.; BODOR, A., *The Theological Profile of the Peshitta of Isaiah. A Study of the Interpretative Readings* (Dissertation), Pontifical Biblical Institute, Rome 2020, 74-126.

[384] „A messiási eszme eredete, felbukkanása, meghatározása, természete és jelentősége ma is élénk vita tárgya a korai zsidósággal és a kereszténységgel foglalkozó kutatók között. Egyes kutatók szerint a messianizmus nem volt központi eszme az ókori zsidóságban, mivel a masiah »kifejezés a Kr. e. 200 és a Kr. u. 100 közötti késői zsidó írásokban ritkán áll kapcsolatban a jövőben várható isteni szabadítás személyeivel«. A múlt század 90-es éveiben történt kutatások eredményeképpen, az írásmagyarázati módszerek megnövekedett érzékenysége és a qumráni szövegek gazdag öröksége miatt a »megszokott«, vagyis az ószövetségi messiási várakozásból kiinduló és az Újszövetséggel végződő, egyenes vonalú, összefüggő szerkezetű dávidi messiásvárást egyre többször szembeállították a zsidóság messiási várakozásainak sokféleségével. Az újabb kutatás egyik iránya a messiási szövegek kritériumaira összpontosít, illetve a messiás(ok) várásának sokszínűségére érzékenyen reagálva, különböző definíciókat (helyesebben: »munkahipotéziseket«) használ a jelenség leírására. Akadnak azonban olyan kutatók is, akik a »messiás« kifejezést indokoltan kerülik, és inkább »pozitív eszkatologikus szereplőkről« beszélnek. Az eltérő meghatározásokat tekintve, a közös pontok a következők: a messiás olyan eljövendő alak, akit Isten tekintéllyel ruház fel, hogy a történelemnek egy kitüntetett pillanatában, akár eltérő szerepekben is, az ő képviselőjeként lépjen fel és tevékenykedjen Izrael üdvösségéért". SZABÓ, X., *A messiás alakja és feladatai Salamon zsoltáraiban*, in *Sapientiana* 4 (2011), 2.

a messiási eszme kibontakozásához vezetett.[385] Jelen fejezet célja, hogy vizsgált ószövetségi prófécia poszt-biblikus messianizmusra gyakorolt hatását megvilágítsa a keresztény, krisztológiai olvasat perspektívájából; egyrészt a héber szöveg (MT, 1QIsa) esetében a *sensus litteralis* és a *sensus plenior* értelmezéstörténetével (ti. ez utóbbit Jeromos többször a történeti eseményekre való vonatkoztatás tarthatatlanságával emeli ki), másrészt a fordítások (LXX, Aquila, Symmachus, Theodotion, *Izajás-targum*), a rabbinikus szerzők és az egyházatyák által felhasznált interpretáció teológiai koncepcióinak megvizsgálásával.

Ezen áttekintéssel a zsidóság és kereszténység közös lelki örökségét igyekszem bemutatni a messiásvárás aspektusában, követve a *Nostra aetate* nyilatkozatot, mely a Zsinat szellemében „ajánlja és támogatja a kölcsönös megismerést és megbecsülést, melyet főleg a Szentírás tanulmányozásával, s teológiai és testvéri párbeszédekkel lehet elérni".[386] Mint látható lesz, az egy kulturális kontextushoz való tartozás mindenképpen interakciókat eredményez. Vizsgálódásom többdimenziójúságának alapját az szolgálta, hogy a zsidóság mint vallás úgy tekinthető, mint a kereszténység létének feltétele, azaz a keresztény hit létének feltétele a zsidó hitvilág; ezt láthatjuk már az első keresztények hitvallásában – miszerint „Jézus a Krisztus" –, hiszen Jézusban, egy adott történelmi személyben a Messiást ismerték fel, ez pedig feltételezi a tanítványok és kortárs zsidók messiáshitét (az akkori zsidóságban elterjedt legalább egyik változat szerint). A Pápai Biblikus Bizottság hangsúlyozza, hogy a „zsidók messiásvárása nem hiábavaló. Minket kereszténeket arra ösztönözhet, hogy hitünk eszkatológikus dimenzióját is elevenen őrizzük. Mi keresztények, éppúgy, mint a zsidók, várakozásban élünk. A különbség annyi, hogy az Eljövendő számunkra már annak a Jézusnak a vonásait hordozza majd, aki már eljött, aki már jelen van, és cselekszik köztünk".[387] Továbbá megállapítható, hogy „amikor az Újszövetség »Írásokról« beszél, és arra hivatkozik, »ami meg van írva«, akkor a zsidó nép Szentírására utal. Hangsúlyozza, hogy az Írásnak szükségszerűen be kell teljesednie (…) Jézus [viszont] nem egyszerűen egy előre meghatározott szerepet játszik – a messiás szerepét –,

[385] Vö. HESKETT, R., *Messianism within the Scriptural Scroll of Isaiah*, T&T Clark, New York-London 2007, 6.; „(…) joggal nevezhetjük a végidő királyát hirdető prófétai kijelentéseket a masiah szó alapjelentéséből eredő szóhasználattal »messiási« jövendöléseknek, noha bennük ez a kifejezés nem fordul elő. Ugyanakkor fordítva is érvényes, a különböző királyszövegek, függetlenül attól, hogy a kifejezés megtalálható-e bennük, meghatározzák »a felkent« jelentéstartalmát, és felvilágosítást nyújtanak arról, hogy mit várt Izrael a JHWH felkent királyától." RÓZSA, H., *A Messiás az Ó- és Újszövetségben és a zsidóságban*, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának jegyzete, Budapest 2020, 2.

[386] *Nostra aetate* 4, in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai* (szerk. Diós István), Szent István Társulat, Budapest 2000, 401. A dokumentum 50. évfordulója kapcsán kiadott megfontolásokról, a katolikus-zsidó kapcsolatokat érintő teológiai kérdésekről ld. A ZSIDÓSÁGGAL VALÓ VALLÁSI KAPCSOLATOK BIZOTTSÁGA, *„Isten ugyanis nem bánja meg kegyelmi adományát és meghívását". Megfontolások a katolikus-zsidó kapcsolatokat érintő teológiai kérdésekről a Nostra aetate 50. évfordulója alkalmából* (*Római dokumentumok* 47., szerk. NÉMETH, L. I., ford. DIÓS, I.), Szent István Társulat, Budapest 2016.

[387] PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG, *A zsidó nép és szent iratai a keresztény Bibliában*, 47.

hanem olyan teljességet kölcsönöz a messiás és az üdvösség fogalmának, amelyet előtte el sem lehetett volna képzelni; új valósággal tölti meg e fogalmakat, úgy is mondhatnánk, hogy »új teremtés« történik benne. (…) Jézus messiási mivolta új és hallatlan értelmet hordozott".[388] Erről tanúskodnak már az *Ó-* és *Újszövetség* kontextusáról elmélkedő egyházatyák írásai, s ezt az összefüggést, valamint az exegetikai interakció és kölcsönhatás kérdését igyekszem megvilágítani, illetve árnyalni (a judaizmusra ható keresztény interpretáció hipotézisével) a következő áttekintésben.

Isten kinyilatkoztatott *Logos*zának megértési szándékát, szavának (szövegkritikai) tanulmányozását – Aquinói Szent Tamás gondolatát követve („theologiae quae Sacra Scriptura dicitur"[389]) – teológiai motiváció hajtja; „az elrejtett kincs" felkutatása (Mt 13,44-46). E példabeszéd mátéi duplikációja mintha a *mysterium incarnationis* és *mysterium paschale* titkát vetítené előre; a szántóföldben, mely a világgal azonosítható (Mt 13,38), Isten rátalál az elrejtettre (ἔκρυψεν, mely mögött a héber עלם állhat), s mindenét eladva „beleköltözik", majd az emberiségben látja meg az igazgyöngyöt (καλοὺς μαργαρίτας), melyért kiüresített önmagát is odaadja, hogy megvásárolja, azaz megváltsa (λυτρόω[390]). Arra hív, hogy ne csak hallván halljon és nézvén nézzen az ember, hanem lásson és értsen (Mt 13,14; Iz 6,9-10), amint e Szeretet kinyilatkoztatja és a kereszt misztériumában feltárja önmagát. A kereszt jelében, mely a bölcsességet és csodajeleket kívánó emberiség számára a botlás köve lett (1Kor 1,18-31); e jelben tárta fel Isten erejét, önmagát odaadó és az emberrel mindenben osztozni akaró voltát.

Az ún. Ebed-JHWH dalok a legnagyobb hatástörténettel rendelkező ókori vallásos szövegek közé tartoznak. Az *Ószövetség* egyik legjelentősebb és legvitatottabb hagyományfolyamata látható a dalok eszkatológiai és messianisztikus értelmezésében, ugyanis „a babiloni fogságtól kezdve Izrael üdvösségről szóló teológiája és jövővárása a királyi Messiás mellett az üdvösség közvetítésének és megvalósulásának más lehetőségét is felvetette";[391] jelen esetben a Szolga behelyettesítő szenvedésével hozza el az egész emberiség számára a végső üdvösséget. Bár mind a mai napig titokzatos marad Isten szenvedő Szolgájának alakja, felfedezhető, hogy az izajási prófécia aktuális útmutató marad a modern kor emberének is: segít, hogy a szenvedést

---

[388] *Ibid*. 46.

[389] Vö. PUSKÁS, A., *A Szentírás értelmezése Aquinói Szent Tamás teológiájában,* in *Teológia* 42 (2008/1-2.), 40.

[390] A „kiváltás" (ἀγοράζω [megvesz, megvásárol], ἐξαγοράζω [megvásárol, megszerez magának], ἀπολυτρόω [váltságdíj ellenében kiszabadít]) megváltással kapcsolatos ószövetségi (Iz 41,14; 43,14; 59,20) és újszövetségi (1Kor 6,20; 7,23; Gal 3,13; 4,4-5; Kol 1,14; Ef 1,7; 2Pt 3,1; Jel 5,9) terminológiai használatáról ld. KOCSIS, I., *Az Üdvösség igéje. Újszövetségi tanulmányok*, Szent István Társulat, Budapest 2013, 114-115.

[391] FODOR, GY., *Jövővárás az Ószövetségben*, PRTA-L'Harmattan, Pápa-Budapest 2009, 158. A dalok értelmezéséről, teológiájáról, irodalom- és tradíciótörténetéről ld. RÓZSA, H., *„Igaz Szolgám sokakat megigazulttá tesz, és ő hordozta bűneiket" (Iz 53,11)*, in *Teológia* 32 (1998/3-4), 43-65.

ne értelmetlen valóságnak tekintse,[392] hanem Istenbe helyezze bizalmát, hiszen Ő anyánk méhétől fogva gondot visel ránk (Iz 49,1), s Egyszülött Fiában követendő példát adott, mikor határtalan szeretetéből magára vette terheinket, s felvitte a keresztfára, hogy „mindenkit magához vonzzon" (Jn 12,32). Jelen vizsgálódásnál eltekintek a szenvedő Szolga alakjának individuális vagy kollektív meghatározási szándékától, s kibenlétét elfogadom mint *crux interpretum*; gondolkodásom homlokterében – a szövegkritikai kérdésekkel számot vetve – a krisztológiai értelmezés ókeresztény korban történő kibontakozása áll, s annak (kölcsön)hatása a judaizmus messiási elképzelésével.

Értekezésemben Christoph Markschies véleményével,[393] s a dalok harnacki relativizálásával[394] szemben a vizsgált szövegek teológiai jelentőségét nem teszem függővé a patrisztikus irodalomban megjelenő idézetek gyakoriságának statisztikai adataitól,[395] hiszen a recepciótörténet vizsgálata során kiolvashatóvá válik egyfajta értelmezési fejlődés (így egyoldalúnak mutatkozik, hogy a német evangélikus teológus csupán Euszebiosz és Hiláriusz műveivel bezáróan, azaz a I. Niceai Zsinatot követő évtizedekig foglalkozik az izajási prófécia hatástörténetével, s ebből von le általános következtetéseket). Szent Jeromos *Izajás-kommentár*a esetében (melyre a tanulmányok – egy-két kivételtől eltekintve[396] – csak utalásszerűen hivatkoznak) már egy kibontakozott krisztológiai szemlélettel találkozunk: nem csupán az eljövendő Messiás szenvedésének kérdésére, hanem Krisztusnak mint valóságos Istennek önként vállalt szenvedésére is reflektál. Az eddigi tudományos vizsgálódások a negyedik Ebed-JHWH dalra korlátozódtak, s mindazt – a hegeli kifejezéssel élve – csupán az antitézis szerepében értelmezték az *adversus Iudaeos* szövegekben és dialógusokban; az

---

[392] Deutero-Izajás idejében történik meg az átmenet a népi vallásosságból a „*Hochreligion*"-ba; ebben az időben élt és tanított többek között Buddha, Confucius, Lao-ce, Pythagoras és Zoroaszter is, de a szent szerző az, aki – a többi gondolkodótól eltérően – a szenvedésről pozitívan tud szólni, annak behelyettesítő, engesztelő és üdvösségszerző dimenzióját megmutatva. Vö. FOHRER, G., *Geschichte der israelitischen Religion,* Walter de Gruyter & Co, Berlin 1969, 295. „[A] hagyományos héber megtorlás-tannal szemben érvényre juttatta a szenvedő igaz gondolatát, éspedig úgy, hogy a szenvedés értelmes, Istentől jött és a többiekért hozott szenvedés, sőt halál is, még akkor is, ha ezek a többiek nem veszik ezt észre [sic]. Hasonló – bár korántsem azonos – gondolati fejlődést figyelhetünk meg a héber bölcsességirodalomban is – amint azt T. Römer mintaszerű tanulmányában olvashatjuk." KARASSZON, I., *Ézsaiás 53 az őskereszténységben,* in BENYIK, GY. (szerk.), *A messiási kérdés,* JATEPress, Szeged 1997, 53. (Szükséges megjegyezni, hogy Karasszon – mint általában a protestáns írók – őskereszténységen hosszabb időtávot ért: gyakorlatilag az ókori kereszténység egészét, míg katolikus szóhasználatban az I. századi palesztinai egyházat jelöli, leginkább 70-ig.)

[393] Vö. MARKSCHIES, C., *Jesus Christ as a Man before God: Two Interpretive Models for Isaiah 53 in the Patristic Literature and Their Development,* in JANOWSKI, B. – STUHLMACHER, P. (eds), *The Suffering Servant. Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources,* Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge 2004, 225-323.

[394] Vö. HARNACK, A. V., *Die Bezeichnung Jesu als „Knecht Gottes" und ihre Geschichte in der alten Kirche,* Walter de Gruyter, Berlin 1926, 212-238.

[395] Vö. *Biblia patristica: Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique* kötetei.

[396] Vö. SCHECK, T. P., *St. Jerome: Commentary on Isaiah; Origen: Homilies 1-9 on Isaiah* (*Ancient Christian Writers* 68), Newman Press, New York 2015, 1-66.

órigenészi felhasználásban (*Kelszosz ellen*) szintén érzékelhető az apologetikus szituáció, továbbá szellemi örökösének, Euszebiosznak a kommentárjában is. A szenvedő Szolgáról szóló dalok teológiai újdonságának, azaz a Megváltó engesztelő és behelyettesítő szenvedésének értelmezésében Jeromos már pozitívan használja fel a zsidó, rabbinikus gondolatokat, s erre maga is utalást tesz, mikor az első dal kommentálását a *Veritas Hebraica* eszméjére való hivatkozással kezdi (melyet – az előző fejezetben megkezdett bemutatást folytatva – igyekszem új fényben, nem csupán az órigenista vita hátterében szemlélni). Isten impasszibilátásának kérdésében – Paul Gavrilyuk érvelését követve[397] – nem fogadom el a szöveg markschiesi magyarázatát, mely túlhangsúlyozza a hellenizálódási folyamatot az értelmezéstörténetben, hiszen a Krisztusban lévő két természet jeromosi értelmezése – a biblikus és patrisztikus hagyomány alapján – már kikristályosodott, ortodox krisztológiát mutat (tehát még a khalkedóni dogma előtt), mely számot vet a zsidó-keresztény párbeszéddel és a hellenisztikus filozófia hatásával is.

A szenvedő Szolga témája elég tág ahhoz, hogy a teljesség igénye nélkül igyekezzek rámutatni annak szövegkritikai, exegetikai, patrológiai, recepciótörténeti és morálteológiai vetületeire. E sokoldalú kutatásnak a hátterében pedig az a cél húzódik meg, hogy a *fides quaerens intellectum* rátaláljon és erőt merítsen Isten szavából, amely „eleven, átható és minden kétélű kardnál élesebb, behatol a lélek és szellem, az íz és a velő gyökeréig, megítéli a szív gondolatait és érzéseit" (Zsid 4,12-13).

A fenti meglátások alapján a második fejezet középpontjában az ókori keresztény írók és a rabbinikus szerzők *Izajás könyvé*nek 52-53. fejezetével kapcsolatos értelmezéseiben található lehetséges exegetikai kölcsönhatásai állnak. Az első rész a modern biblikus megközelítés egyes kérdéseit, a szöveg kontextusának, hátterének elemzését és feltárását, valamint a szöveg irodalomkritikáját mutatja be. A második alfejezet célja, hogy felvázoljon néhány általános megjegyzést a recepciótörténettel kapcsolatban, megvizsgálva a különböző szövegváltozatokat (amelyet a *Függelék*ben részletezek, s amelyek a bibliai exegézis fejlődésének szakaszait tükrözik), s az azokból kiolvasható teológiai törekvéseket, valamint a krisztológiai értelmezéstörténet kezdeteit, különös tekintettel arra, hogy Jusztinosz miként használta az Úr szenvedő Szolgájának alakját a zsidó Trifónnal való dialógusában. Az előző fő részhez

[397] Vö. GAVRILYUK, P. L., *The Suffering of the Impassible God. The Dialectics of Patristic Thought* (Oxford Early Christian Studies), Oxford University Press, Oxford 2004.; PERENDY, L., *Isten szenvedésmentessége és compassio-ja a patrisztikus hagyományban*, in PERENDY, L. – PUSKÁS, A. (szerk.), *A szenvedő ember Isten színe előtt* (*Varia Theologica* 6), Szent István Társulat, Budapest 2014, 163-177.; TÓTH, B., *Isten szenvedésmentessége és/vagy szenvedése: egy rejtélyes isteni tulajdonság nyomában*, in GÁRDONYI, M. – PUSKÁS, A. (szerk.), *Minden dolog kezdete és végső célja* (*Varia Theologica* 12), Szent István Társulat, Budapest 2021, 174-195.

hasonlóan az első két alfejezet általános áttekintése bevezetésként szolgál a következő, két részletesebb vizsgálathoz. A harmadik részben a szenvedő Messiás elképzelését helyezem előtérbe, megvizsgálva, hogy az *Izajás-targum,* a *Talmud*, valamint a midrások (különös tekintettel a *Pesikta Rabbati* homiletikus midrások) miként gondolkodnak a szenvedő Szolgáról, valamint – exegetikai interakciót feltételezve – milyen kölcsönhatás figyelhető meg az Iz 53 krisztológiai és rabbinikus, Messiásra vonatkoztatott értelmezésében. Ennek kutatása alapvetően cáfolni igyekszik azt a feltételezést, miszerint a judaizmus számára egy szenvedő Messiás elfogadhatatlan lett volna; ugyanakkor azzal a hipotézissel élek, miszerint ennek az eszmének a rabbinikus gondolkodóknál való reflektált megjelenése a kereszténységgel való interakciónak („pre-emptív" exegézisnek) is köszönhető. Végül a negyedik részben Szent Jeromos *Izajás könyvéhez írt kommentár*án keresztül vizsgálom meg a szenvedő Szolga értelmezésének kibontakozását; megközelítése és szövegmagyarázata azért is fontos, mert magában foglalja a korábbi görög és egyes latin írók értelmezését, melyek perspektíváját tovább tágítja a rabbinikus magyarázatok ismerete, valamint három nyelv kiváló ismerőjeként filológiai és szövegkritikai megjegyzései segítenek a szöveg mélyebb megértésében, illetve dimenzióinak feltárásában. Ezen meglátások pedig a *iuxta Hebraeos* változat és a *Veritas Hebraica* elvvel kapcsolatos végső megfontolásokhoz vezetnek el. Jelen értekezés fő tematikáját tehát a szenvedő Szolgáról szóló izajási próféciából (Iz 52,13-53,12) kiindulva az isteni természetű *Logosz*, illetve Messiás *passibilitas*ának lehetősége és annak (engesztelő, megváltó értékű) jelentősége adja.[398] A vizsgált szövegrészek egyértelműen az Írás legvitatottabb és legkontroverzálisabb részéhez tartoznak; ennek további tanulmányozására pedig az idősödő Buberrel közös bizalom indít: „az út elején egy közös könyv áll, míg az út végén a közös remény".[399]

[398] Az Ebed-JHWH dalok korai értelmezését vizsgáltam diplomamunkám során, amelynek szerkesztett változata megjelent; az ezzel kapcsolatos általános tudományos eredmények ismertetését ld. FENYVES, K., *Az Ebed-JHWH dalok értelmezése a korai egyházban*, in GÁRDONYI, G. (szerk.), *Teológiai tanulmányok a Pázmány Péter Katolikus Egyetem alapításának 30. évfordulójára*, Szent István Társulat, Budapest 2023, 35-58.

[399] DOBOS, K. D. – FODOR, GY., *Előszó helyett, avagy a zsidó-kereszt(y)ény „dialógus" változó arcai*, in DOBOS, K. D. – FODOR, GY. (szerk.), *Studia Theologica Budapestinensia* 35, Új Ember-Márton Áron Kiadó, Budapest 2011, 10.

2.1. AZ IZ 53 BIBLIKUS ÉRTELMEZÉSEI ÉS A SZÖVEG KONTEXTUSA

Régóta ismert tény, hogy *Izajás könyvé*nek 40-66. fejezete más szerző(k)től származik, mint az első 39 fejezet; ezen belül pedig a 40-55. fejezetek külön egységet alkotnak, amelyet Deutero-Izajásnak tulajdonítanak; a feltehetően a babiloni fogság idején (Kr. e. VI. szd.) élt szerző(k) írását a Proto-Izajás tanításával fennálló folytatólagosság és eszmei összefüggés miatt kapcsolhatták egybe Izajás, Ámosz fia könyvével. Tehát az itt található önálló irodalmi egység szerves részét képezi a könyvnek; Bernhard Duhm véleménye szerint a 40-66. fejezetek eredetileg Jeremiáshoz kapcsolódtak,[400] Carl Cornill úgy vélte, hogy a redaktor csupán az Izajás név megegyezése miatt kapcsolta össze ezen egységeket, Robert H. Pfeiffer szerint pedig a kapcsolat pusztán azért jött lére, mert az 1-39. és a 40-66. fejezetek kényelmesen elfértek egy tekercsen – azonban ahogy John Goldingay és David Payne is rávilágított, ezen feltételezések meghaladhatóak, hiszen – annak ellenére, hogy az egyes részek más kontextusokat feltételeznek (ahogy erre már a zsidó exegéta, Ibn Ezra is rámutatott a XI. században, ti. a 40-55. fejezetek már feltételezik Jeruzsálem elestét) – lényeges és történeti kapcsolatok mutathatóak ki a könyv részei között.[401] A könyv keletkezésének „háromlépcsős" felfogásával szemben az általános nézet az, hogy a proto-izajási fejezetek jelentős része a Kr. e. VI. századból, a 40-55. fejezeteken belüli elemek pedig a perzsa korból származnak; e folyamatot vizsgálva az is feltételezhető, hogy „Második Izajás" döntő szerepet játszott abban, hogy az 1-39. fejezetek anyagát az általunk ismert formába öntse, a meglévő „izajási hagyományra" rányomja sajátos bélyegét, és azt a 40-55. fejezetek „bevezetőjévé" tegye.[402] Ezáltal feltételezhetővé válik Deutero-Izajás kulcsfontosságú szerepe a redakciós folyamatban, s így a könyv részeit is nagyobb

---

[400] Ugyanakkor Bernhard Duhm megállapítása szerint az Ebed-JHWH dalok az eredeti kontextustól független, önálló irodalmi egységnek tekintendők; tehát nem a Deutero-Izajás-i igehirdetés része, hanem egy Kr. e. V. században élt szerző utólagos, redakciós feldolgozása révén kerültek a jelenlegi szövegösszefüggésbe. Érvelése szerint ezen négy dal megszólítottja, azaz a „szolga" – az Iz 40-55 fejezetektől eltérően, ahol Izraelt (vagyis a kollektívumot) jelöli – individuum. Tehát a Deutero-Izajás-i szövegben négy egymással összefüggő szövegcsoport található, az ún. Ebed-JHWH dalok, melyek az Iz 40-55 redakciós folyamatának során kerültek a jelenlegi összefüggésbe, s a „klasszikus" meghatározás szerint a következők: Iz 42,1-4(5-9); 49,1-6(7-9); 50,4-9(10-11); 52,13-53,12 (a zárójelben feltüntetett verseket a kutatás általában későbbi kiegészítéseknek tekinti, azaz a dalok a feldolgozás folyamatában egyfajta továbbértelmezésen estek át). Ld. DUHM, B., *Das Buch Jesaia*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1892.

[401] Vö. GOLDINGAY, J. – PAYNE, D., *Isaiah 40-55, Vol. I.* (*International Critical Commentary*), T&T Clark, London-New York 2006, 1-57. Deutero-Izajásról nagyszerű áttekintést ad RÓZSA, H., *Az Ószövetség keletkezése II.*, Szent István Társulat, Budapest 2002, 233-264. A kutatásban megjelenő redakciótörténeti és kompozíciótörténeti modellekről ld. RÓZSA, H., *Üdvösségközvetítők az Ószövetségben*, Szent István Társulat, Budapest 2005, 204-206.

[402] Vö. WILLIAMSON, H. G. M., *The Book Called Isaiah: Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*, Clarendon Press, Oxford-New York 1994.; WILLIAMSON, H. G. M., *Variations on a Theme: King, Messiah and Servant in the Book of Isaiah*, Paternoster Press, Carlisle 1998.; CLEMENTS, R. E., *Beyond Tradition-History: Deutero-Isaianic Development of First Isaiah's Themes*, in *Journal for the Study of the Old Testament* 31 (1985), 95-113.; CLEMENTS, R. E., *The Unity of the Book of Isaiah*, in *Interpretation* 36 (1982), 117-129.

összefüggéseiben (az egész kontextusában) szükséges értelmezni, számot vetve a fejezetek történelmi és retorikai kapcsolatával: ahogyan a motívumok, jövendölések és kijelentések (a közösség vakságáról és süketségéről, vagy Sion megújulásáról) újbóli alkalmazása, felfüggesztése, vagy átalakulása megjelenik, s forrásként használja azokat a két évszázaddal későbbi helyzet megértéséhez. Amennyiben ugyanis az egyes kijelentések vizsgálata a korábbiak fényében történik, úgy megvilágíthatja, hogy az utóbbiak tudatos párbeszédet folytattak az előbbiekkel, s így ez az adott szakasz exegézisének részeként értelmezhető. Tehát a fejezetek kontextusban való vizsgálatának szükségessége mind diakronikus, mind szinkronikus alapon megindokolható.[403]

Az elemzett izajási szöveg[404] esetében az Iz 52,13 vers az általánosan elfogadott vélemény szerint jelentős átmenetet jelez; az 52,12-53,12 szakaszt nyitó partikula (הִנֵּה) új szakaszt sugall, de oly módon, hogy az előzőekhez való kapcsolódás is megjelenik; „az Úr felfedte szent karját" (Iz 52,10) – „az Úr karja ki előtt nyilvánult meg?" (Iz 53,1); „minden nemzet szeme láttára" (Iz 52,10) – „olyasmit fognak látni" (Iz 52,15). A modern fordítások a 13-15.v. után új fejezetet kezdenek, ezzel két egységre osztva a negyedik Ebed-JHWH dalt; a héber kéziratok némi eltéréssel, de ezt tükrözik: egyes kéziratokban (1QIsa[a]) az Iz 53,1 előtt *setuma* (törés, hosszú szóköz a sor közepéig) jelenik meg, míg más kéziratok (1QIsa[b]) az 52,13-53,12 részt egy egységként kezelik. Az Iz 52,13 versben bekövetkező törést a beszélő és a címzett közötti különbségek is sugallják: előtte a próféta Jeruzsálemhez és a száműzetésben lévőkhöz szól, s a fogságból való hazatérésére szólít fel, az 52,13-52,15 rész pedig Isten beszédeként hirdeti meg a Szolga felmagasztalását (a címzett ugyanakkor az egész szakaszban ismeretlen). Az 53. fejezetben a Szolga „megjelenésére" és „külsejére" vonatkozó utalás ugyanakkor kifejezetten összeköti az 52,13-15 és 53,1-12 verseket. Az Iz 53,1-11a rész az ún. „mi-beszéd" formájában beszéli el a Szolga szenvedését és felmagasztalását (amelyben a 8b vers, s talán az Iz 53,7-9 szakasz is egyes szám első személyű elbeszélésre vált), s az 53,11b-12 versek keretezik az elbeszélést Isten beszédeként, utalva a Szolga felmagasztalásra, újra hivatkozva a sokakra (רַבִּים), akik az 52,13-15 részben szerepelnek, s keretezésként visszatér a נָשָׂא ige az utolsó sorban, egyensúlyban az első sorban való megjelenésével. Ezután, az Iz 54,1 versben

[403] „Dem Ansatz der »diachron reflektierten Synchronie« folgend ist das vierte Gottesknechtslied (Jes 52,13–53,12; der Einfachheit halber Jes 53) nicht für sich, sondern in seinem unmittelbaren literarischen Kontext auszulegen. Ob dieser Text überhaupt jemals unabhängig von diesem existiert hat, muss reine Spekulation bleiben. (…) Für das vierte Gottesknechtslied bedeutet dies konkret, dass sein literarischer Kontext nicht etwa ein nachgeordneter Rahmen ist, sondern der einzige historisch nachweisbare Verstehenshorizont." BERGES, U. – BEUKEN, W. A. M., *Das Buch Jesaja. Eine Einführung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2016, 180.
[404] Az Ebed-JHWH dalok részletes bemutatását ld. RÓZSA, H., *Üdvösségközvetítők az Ószövetségben*, 193-288.

folytatódik a Jeruzsálemhez intézett buzdítás. Ennek fényében az Iz 52,13-53,15 egységes, összetartozó résznek tekinthető. Jusztinosz ennek megfelelően, egy egységként idézi mint Jézusról szóló jövendölés (*1Apol.* 50-51.; *Dial.* 118), ugyanakkor máshol az Iz 52,10-54,6 szakaszt idézi összefüggő egészként (*Dial.* 13), míg Ágoston később az Iz 52,13-54,5 résszel tesz ugyanígy (*De cons. Ev.* I,31). A keresztény exegéták ezirányú felhasználása a szakasz krisztológiai referenciájával kapcsolatos hozzáállást tükrözheti: Ágoston feltehetően azért hivatkozik egy nagyobb egységre, hogy megerősítse Jézus egyetemes jelentőségét („Izrael Szentje lesz a Megváltód, akit az egész föld Istenének hívnak"; Iz 54,5).

A fenti meglátások alapján, figyelembe véve a szövegben megjelenő kiazmust, amely a felmagasztalástól a szenvedés valóságán át a szenvedés okaihoz jut el, a következő szerkezetet mutatja az elemzett szakasz:

A) 1. jelenet (Iz 52,13-15): a Szolga dicsőséges felmagasztalása szenvedése ellenére

B) 2. jelenet (Iz 53,1): ki előtt nyilvánult meg Isten karja?

C) 3. jelenet (Iz 53,2-3): a Szolga megvetettsége

D) 4. jelenet (Iz 53,4-6): mindez az értünk vállalt szenvedés miatt történt

C') 5. jelenet (Iz 53,7-9): a Szolga meg nem érdemelt sorsa

B') 6. jelenet (Iz 53,10-11a): Isten akarata teljesül keze által

A') 7. jelenet (Iz 53,11b-12): a Szolga dicsőséges felmagasztalása szenvedése miatt.

Ezen izajási szöveg enigmatikus voltát Goldingay azzal igyekszik feloldani és megvilágítani, hogy más, hasonló izajási szövegben található kapcsolódási ponttal veti össze. Az 52-53. fejezet nyelvi vizsgálata alapján számos kapcsolódási pontot mutat az Iz 6,1-13 résszel: (a) a Szolga felmagasztalásának leírása (Iz 52,13-15) megegyezik Isten dicsőséges fönségének bemutatásával (Iz 6,1); (b) a „gonoszság" (עָוֹן), a „bűn" (חַטָּאָה), illetve a ritkán előforduló „megérinteni/megütni" (נָגַע) szavak (Iz 6,7) visszatérnek az Iz 53,4.5.6.8.11.12 versekben; (c) az Iz 6,9b részben szereplő igék („hallani", „látni", „érteni", „fölfogni") visszatérnek az Iz 52,15b-ben (בִּין; רָאָה; שָׁמַע), valamint az Iz 53,3a. és 11a versben (יָדַע); (d) a 6. fejezetben megjelenő „gyógyulni" (6,10; רָפָא), „megborzadni" (6,11; שָׁאָה) és „mag" (6,13; זֶרַע) szavak megismétlődnek az Iz 52,14; 53,5 és 10 versekben. Az Iz 52,13-53,15 szakasz Gosse szerint[405] így igyekszik felváltani a 6. fejezet komorságát: a bűnt, az elszegényedést és a pusztulást

[405] Vö. GOSSE, B., *Isaïe 52,13-53,12 et Isaïe 6*, in *Revue Biblique* 98 (1991), 537-543.

felváltja a gyógyulás, a belátás, a termékenység és a felmagasztalás. A 6. fejezettel való kapcsolat tehát emlékeztet mind a közösség (Izrael mint Isten szolgája) helyzetére, valamint a próféta-Szolga helyzetére, aki azonosul a közösséggel annak bűnében, s szenved érte. Ezentúl egy szubtilis kapcsolat mutatkozik a 11. fejezettel is: a שֶׁרֶשׁ mint gyökér (Iz 11,1; 53,2) a 11. fejezettel ellentétben nem pozitív, hanem negatív kontextusban jelenik meg, s ez megfelelhet annak a módnak, ahogyan az Iz 52-53 rész a dávidi király mint Isten Szolgája motívumot átveszi, de annak számos implikációját módosítja. Továbbá Goldingay megjegyzi, hogy Iz 43-48. fejezetek megerősítik Jákob/Izrael mint Isten Szolgája helyzetét, ugyanakkor világossá teszik, hogy Jákob/Izrael nem tudja betölteni ezt a hivatását; a 49-50. fejezetek így arról tanúskodtak, hogy a próféta felismerte, hogy a közösség helyreállításának eszközeként kapta a szolgai szerep betöltésére vonatkozó megbízatást.[406]

A szöveg messianisztikus jellege központi kérdésként merül fel az értelmezésekben. A „Messiás" cím a héber מָשִׁיחַ szóból származik, és azt jelenti: „a Felkent". A *Héber Bibliá*ban, néhány kivételtől eltekintve, ez a cím a királyoknak van fenntartva (30 esetben az összesen 38 előfordulásból).[407] Fontos megjegyezni azonban, hogy egy szakasznak nem kell használnia a kifejezést (מָשִׁיחַ; χριστός) ahhoz, hogy messiási szövegnek lehessen minősíteni. A későbbi judaizmusban a Messiás egy Isten által kijelölt eszkatológiai alak, aki elhozza a történelem végét és a teljes megváltást Izrael népének.[408] Ezzel kapcsolatban jegyzi meg Jimmy Roberts, hogy a héber kánonban a משיח harmincnyolc előfordulásából egy sem utal a jövőben várható (eszkatológiai) alakra, akinek eljövetele egybeesik a megváltás korszakának megnyitásával.[409] Ennek megfelelően a zsidó és a keresztény hagyományban messianisztikus jövendölésként értelmezett leglényegesebb izajási szövegekben hiányzik a מָשִׁיחַ kifejezés; más megnevezésekkel utalnak a Messiás (üdvösségközvetítő) alakjára, anélkül, hogy ezt a címet használnák. Ennek ismeretében figyelembe kell venni a héber szövegben szereplő messianizmus és annak a későbbi fordítások és az ókori kommentátorok általi befogadása közötti különbséget. Történelmi kontextusukban a messianisztikusnak tekintett szövegek, mint

---

[406] Vö. GOLDINGAY, J. – PAYNE, D., *Isaiah 40-55, Vol. II.* (*International Critical Commentary*), T&T Clark, London-New York 2006, 273-284.

[407] A מָשִׁיחַ cím hat alkalommal a főpappal, két alkalommal pedig a pátriárkákkal kapcsolatban jelenik meg. Erről bővebben ld. STRAUSS, H., *Messianisch ohne Messias: Zur Überlieferungsgeschichte und Interpretation der sogenannten messianischen Texte im Alten Testament*, Peter Lang, Frankfurt 1984, 9-16.

[408] „It is, therefore, a misuse of the words 'Messiah' and 'Messianic' to apply them, for instance, to those ideas which were associated in Israel or in the ancient east with kings who were actually reigning." MOWINCKEL, S., *He that Cometh: The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism*, Eerdmans, Grand Rapids/Michigan 2005, 3.

[409] Vö. ROBERTS, J. J. M., *The Old Testament's Contribution to Messianic Expectations*, in CHARLESWORTH, J. H. (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Fortress, Minneapolis 1992, 39-51.

például az Iz 11,1 („vessző kél majd Izáj törzsökéből, hajtás sarjad gyökeréből”), általában nem egy eszkatologikus Megváltót tartanak szem előtt, s inkább a jeruzsálemi királyság megújulásának vagy helyreállításának reménye áll benne, nem pedig eszkatológiai várakozás. Úgy tűnik, hogy a próféták „messiási” szövegei, beleértve Izajást is, inkább visszavetített ígéretek (*vaticinia ex eventu*), amelyek eredetileg történelmi királyokra (mint például Hiszkijára) vonatkoztak, és csak később kaptak eszkatológiai értelmezést.[410] A messianizmussal kapcsolatos fő kérdés tehát az, hogy a későbbi zsidó és keresztény irodalomban hogyan jelenik meg ezen szövegek alapján a Messiás alakja. Ebből a szempontból az ókori fordításokon belül a messiási szövegek tanulmányozása nagy értéket képvisel, mivel ezek rávilágíthatnak mind a messiási értelmezések alakulására, mind azok jellemzőire. Különösen igaz ez *Izajás könyvé*nek fordításaira, amelyeknek számos olyan passzusa van, amely a későbbiekben egy messiási alakra, azaz egy Isten által kijelölt, eljövendő üdvösségközvetítőre utalt.[411] Ezen (poszt-biblikus korban készült) fordítások egyaránt kapcsolódnak a korai keleti kereszténységhez és a judaizmushoz, amikoris a messiási eszmék mind a zsidó, mind pedig a keresztény irodalomban megjelentek és kibontakoztak.[412]

A szenvedő Szolga dalai (Iz 42,1-7; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-23,12) Deutero-Izajásnál bőséges alapot adnak a meassianizmus kérdésének vizsgálatához. A Szolga kiléte és küldetésének értelmezése *crux interpretum*ként jelenik meg a zsidó és a keresztény magyarázók számára is. Mint ismeretes, az *Újszövetség* a szenvedő Jézus *tüposza*ként értelmezi a jövendölést (Mt 8,17; Mk 15,28; Jn 12,38; ApCsel 8,32-33; Róm 10,16; Róm 15,21; 1Pét 2,22);[413] a targum a diadalmas Messiás leírását látja benne, a szenvedéseket reinterpretálva (Izraelre vagy a vele versengő nemzetekre vonatkoztatva); a héber szöveg azonban egyik értelmezést sem támasztja alá kizárólagosan (egyúttal nem is zárja ki azokat): a szenvedő Szolga ezek szerint jelölheti

---

[410] Vö. *ibid*. 41-50. Randall Heskett meglátása szerint: „the Messiah is a person (or persons) who offer[s] a solution in an extraordinary way to activate and restore within this world the promises made to David after the monarchy has ended”. HESKETT, R., *Messianism Within the Scriptural Scroll of Isaiah*, 3. A messiási eszme mint reinterpretáció kérdéséhez ld. RÓZSA, H., *Üdvösségközvetítők az Ószövetségben*, 86-91.

[411] Vö. KLAUSNER, J., *The Messianic Idea in Israel from Its Beginning to the Completion of the Mishnah*, Allen & Unwin, London 1956, 52-71 és 143-184; WILLIAMSON, H. G. M., *Variations on a Theme: King, Messiah and Servant in the Book of Isaiah*.

[412] A görög fordítás értelmezéséről ld. NGUNGA, A. T., *Messianism in the Old Greek of Isaiah. An Intertextual Analysis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013.; az arámi fordításról ld. LEVEY, S. H., *The Messiah. An Aramaic Interpretation: The Messianic Exegesis of the Targum*, Hebrew Union College, Cincinnati 1974.; a szír fordítás értelmezéséről ld. BODOR, A., *The Theological Profile of the Peshitta of Isaiah*, Brill, Leiden-Boston 2021. A poszt-biblikus messianizmus összetett kérdéséhez ld. CHARLESWORTH, J. H. (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Fortress, Minneapolis 1992.; ZETTERHOLM, M. (ed.), *The Messiah in Early Judaism and Christianity*, Fortress, Minneapolis 2007.

[413] Vö. LITWAK, K. D., *The Use of Quatations from Isaiah 52:13-53:12 in the New Testament*, in *Journal of the Evangelical Theological Society* 26 (1983), 385-394.

Izraelt (kollektív értelmezés) vagy individuális értelmezésként egy kiemelkedő személyiséget, vagy az ideális és végérvényes üdvösségközvetítőt.

Az egyes dalok egyfajta kontinuitásban a Szolga küldetésének és sorsának egy-egy mozzanatát mutatják be: „42,1-4: a Szolga ünnepélyes bemutatása és beiktatása a mennyei udvartartás előtt; (…) 49,1-6: a Szolga meghívása én-beszéd formájában, Jeremiás meghívására emlékeztető módon (Jer 1); (…) 50,4-9: a Szolga vallomása igehirdető feladatáról és szenvedéséről én-beszéd formájában; (…) 52,13-53,12: a Szolga engesztelő szenvedése, diadala és felmagasztalása”.[414]

A szolga (héb. *’ebed*) terminológia használata igen sokrétű, jelentése valakinek az urához való (társadalmi, szociális, történeti, vagy vallási) viszonyában körvonalazható, melyhez elsődlegesen a biztonság és védettség, nem pedig az alávetettség társul. Az „Isten szolgája” kifejezés az *Ószövetség*ben minden igazhitű izraelitára vonatkozhatott: Isten által adott megtisztelő elnevezésként fordul elő Ábrahám, Jákob, Mózes, Józsué, Dávid, Salamon és Zerubbábel esetében, akik Istentől kapott megbízással kapcsolatban tevékenykedtek a nép körében. Egy-egy alkalommal viszont nem-izraelita megjelölésére is használták, mint például Kürosz (Iz 43,10), illetve Nabukodonozor (Jer 25,9) esetében.[415]

Harry M. Orlinsky (1908-1992), kiváló zsidó exegéta ezzel szemben úgy gondolja, hogy sem az *’ebed Adonai* (JHWH), sem az *’ebed* más formája mint *terminus technicus* nem volt használatos a Deutero-Izajás-i szövegben, sőt a Bibliában sem – kivéve a Mózest jelölő *’ebed Adonai*[416] esetét. A kifejezés – véleménye szerint – először keresztény körökben vált szakkifejezéssé, amikor Jézus életének és halálának jelentőségét elkezdték értelmezni, így nincs különös jelentősége Deutero-Izajás exegézisében, s az *’ebed* szakaszait indokolatlan a ránk hagyományozott héber szöveg kontextusából kiragadni. Emellett a „szenvedő Szolga” és a „behelyettesítő szenvedés” pogány, hellenista (tehát nem zsidó) forrásból származó kifejezés, s csak a Jézussal való asszociálódás után olvasták bele (*eis-egézis*) a héber Biblia szövegébe.[417]

Központi kérdés, hogy kivel azonosítható a dalokban megjelenő enigmatikus szolga? Kibenléte mindmáig *crux interpretum*. Kollektív fogalomként kell-e érteni, vagy pedig egyedileg? Ugyanis a dalok Szolgája és a szolgának nevezett Izrael között nagyfokú tartalmi

---

[414] Vö. RÓZSA, H., *Üdvösségközvetítők az Ószövetségben*, 197-198.
[415] Vö. art. *Gottesknecht*, in HAAG, H., *Bibel-Lexikon*, Benzinger, Tübingen 1951, 631-634.
[416] וַיָּמָת שָׁם מֹשֶׁה עֶבֶד-יְהוָה, בְּאֶרֶץ מוֹאָב--עַל-פִּי יְהוָה (MTörv 34,5).
[417] Vö. ORLINSKY, H. M., *Studies on the Second Part of the Book of Isaiah: The So-called Servant of the Lord and Suffering Servant in Second Isaiah* (*Vetus Testamentum Supplements* 14), Brill, Leiden 1977, 118.

hasonlóság van („választott”, „meghívott”, „az anyaméhtől formált”), amin ismét vagy az egész népet lehet érteni, vagy csak a szent maradékot, a próféták és papok nemzetségét. A kollektív értelmezésnek ellene szól, hogy a próféta Izraelt vak és süket szolgának nevezi, aki megérdemelt büntetésétől szenved, míg a dalok a Szolgát úgy jellemzik, hogy bűntelen, igaz, nem a saját, hanem mások bűneiért szenved.

Lothar Ruppert hagyománytörténeti vizsgálódással próbálja meg körvonalazni a Szolga kilétét és történelmi horizontját. Véleménye szerint Deutero-Izajás tanítványai alkották meg a dalokat, hogy mesterük erőszakos halálát értelmezzék: lehetséges, hogy igehirdetése miatt a babiloni hatóságoknál tett feljelentéssel Izrael okozója lett a próféta halálának, s a fogságból való hazatéréskor – miután megtapasztalták az általa meghirdetett üdvözítő cselekedetet, az *új exodus*t – azt a bűntelen Szolga behelyettesítő szenvedésével nyert bűnbocsánatnak tulajdonították. Későbbi aktualizálás során személyében látták megvalósulni a száműzetésben (*Gola*) élő Izrael szenvedését[418] és halálát, aki később – Kürosz dekrétuma alapján – rehabilitálva lett hűségének következtében, s így megkaphatta a nagyokkal és hatalmasokkal az osztályrészét (Iz 53,12), ugyanis miután a Perzsa Birodalom legyőzte az elnyomó Babilont, visszaszerezhette saját területét, s Sion ismét lakottá lett: „mert olyat látnak, amiről nem beszéltek nekik, és olyat vesznek észre, amiről nem hallottak” (Iz 52,15). Ezzel a történeti háttérrel érthetőbbé válik, hogy nem jelent törést a dalok prófétai Szolgájának kollektív irányú továbbértelmezése.[419]

A semita gondolkodás szerint a kollektivitás és az individuális reprezentások egybevetése egészen közkeletű. Oscar Culmann (1902-1999) *Krisztus és az idő* című művében kimutatta, „miként pereg le a bibliai üdvtörténet, kezdettől végig a helyettes elégtétel princípiuma szerint, progresszív redukcióban: az egész világ teremtésétől az emberiségig, az emberiségtől Izrael népéig, Izrael népétől a »maradékig«, a maradéktól az Egyig, Jézusig fut az út. Az üdvtörténetnek ez a fejlődésmenete az Ebed-Jahve alakján is kirajzolódik, aki az egész nép, a »maradék«, és az Egy – együtt”.[420] E kétértelműség jellemzi a Krisztus előtti szövegtanúkat is: Sulyok Elemér szerint a *Septuaginta* – amelyet Pierre Grelot görög nyelvű targumnak nevez – kollektív értelemben rajzolja meg a Szolga alakját, míg az *Izajás-targum*, a zsidóság

[418] Iz 40,2 szerint Izrael kétszeresen megbűnhődött: az atyák és saját nemzedékük hitehagyottjaiért is.
[419] Vö. RUPPERT, L., *„Mein Knecht, der gerechte, macht die Vielen gerecht, und ihre Verschuldungen - er trägt sie" (Jes 53,11). Universales Heil durch das stellvertretende Strafleiden des Gottesknechtes?,* in *Biblische Zeitschrift* 40 (1996), 1-17.
[420] Ld. SULYOK, E., *Az Úr szolgája és a szenvedő szolga (Iz 53)*, in BENYIK, GY. (szerk.), *A messiási kérdés*, JATEPress, Szeged 1997, 75.

kommentáros fordítása messiási vonásokkal ruházza fel.[421] Peter Stuhlmacher szerint ugyanakkor az individuális és kollektív értelmezés történelmileg téves: mind a zsidó, mind az újszövetségi messiási értelmezésben Isten választottja (pap, igaz, Emberfia) Isten népére vonatkoztatva jelenik meg. Az őskeresztténység, mikor Isten Fiáról beszél, szól Krisztusról, s az Ő testéről is, akinek tagjaiért közbenjár Isten előtt; így annyiban individuális az értelmezés, amennyiben a kollektív perspektívát is hozzáveszi és egymás mellett szemléli a kettőt.[422]

Deutero-Izajás korában, azaz a babiloni fogság idején következik be az üdvösségközvetítés szemléletében a demokratizálódás: az üdvösségközvetítésnek, mely mindaddig Dávid királyi házának, a felkent királynak a privilégiuma volt, mellette most részese lett a nép is, a „szent maradék", vagy egy kiemelkedő személy, elsősorban a próféta, de mindeközben a téma terminológiája megmaradt, azaz a királyi üdvösségközvetítővel kapcsolatban kialakult beszédmódot vitték át a kollektívumra.

Az egy személyként való, „egyedi" értelmezés terén is eltérések, nehézségek mutatkoznak, mindenekelőtt a prófétai-királyi párhuzam vonatkozásában, ugyanis a Szolga alakjában egységbe ötvözötten jelenik meg a királyi és a prófétai üdvösségközvetítés hagyománya. Nagyobb hangsúllyal képviselt álláspont, hogy a Szolga küldetése alapvetően prófétai, ugyanis Isten Igéjéről kell tanúskodnia.[423] A királyi közvetítő vonások elsősorban az első dalban figyelhetők meg: a Szolga kiválasztásában és bemutatásában. Ebből kiindulva korábban egy-egy történeti személyre is vonatkoztatták (Jozija királyra, Cidkijára, sőt Küroszra is). Ezt az ún. északi iskola mitikus-kultikus magyarázatában is megfigyelhető.[424] A kutatók gyakran a babiloni hagyományból igyekeztek levezetni a negyedik Ebed-JHWH dal kijelentéseit; például a haldokló és feltámadó Tammuz isten kultuszát sejtik a bibliai szöveg háttérében. Ugyanakkor ez a tézis meghaladottá vált, mivel a legújabb kutatások szerint Tammuz alászállt az alvilágba, de soha többé nem jött fel onnan.[425] A helyettesítő vagy engesztelő szenvedés paradigmatikus

---

[421] *Ibid*.

[422] Vö. STUHLMACHER, P., *Isaiah 53 in the Gospels and Acts*, in JANOWSKI, B. – STUHLMACHER, P. (eds), *The Suffering Servant. Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge 2004, 147-162.

[423] Kérdés, hogy ezen prófétai személyen Deutero-Izajást, vele kortárs ismeretlen prófétát vagy egy eljövendő prófétát (pl. *Mózes redivivus*) kell-e érteni; vö. art. *Gottesknecht*, in HAAG, H., *Bibel-Lexikon*, 631-634.

[424] Ezek szerint a dalok valójában az új év ünnepének liturgikus szövegeit foglalják magukban, prófétai átdolgozásban. Babilonban a király, aki a termékenység istenének (Tammuz) tiszteletére a kultikus cselekményeket végezte, vezeklőként végigjárta a haldokló és újraéledő istenségnek az útját, hogy így a következő esztendőre kiérdemelje a boldogulást és a jólétet. Viszont áthidalhatatlan különbségek mutatkoznak: hiányzik a mások helyett való vezeklés gondolata; illetve a király nem a nép bűnéért vezekel, s nem is közvetlenül a nép üdvéért jár közben, hanem csupán a nép jólétéért, amely nagymértékben függ magától a néptől; vö. *ibid*. 631-634.

[425] Vö. GURNEY, O. R., *Tammuz Reconsidered: Some Recent Developments*, in *Journal of Semitic Studies* 7 (1962), 147-160.

példáját feltételezték a kutatók a babiloni újévi szertartás esetében a király „szenvedésében” is, vagy a babiloni szokásban a helyettesítő királyról, akinek fenyegető katasztrófa esetén a valódi király helyébe kellett lépnie. Amint azonban Josef Scharbert rámutatott, ezek egyike sem valószínűsíthető az Iz 53 mintájaként.[426] Összességében elmondható, hogy a dalok esetében a királyi vonások, a királyeszme spiritualizált formában, prófétai vonásokat tartalmazva jelenik meg (vö. Iz 11; Zsolt 72; Zak 9).[427]

Új, a bibliai hagyományra, illetve a zsidó és keresztény teológiai gondolkodásra is nagy hatással bíró az az út, ahogyan a Szolga teljesíti a küldetését, s üdvösséget hoz Izraelnek és a nemzeteknek; ez pedig a behelyettesítő szenvedés engesztelő hatása. A Szolga alakja „sűríti mindazt a szenvedést, mellőzöttséget, utálatot, amelyben Mózes, Jeremiás és főképpen Jób részesült. Itt meg van Jób ártatlan és félreértett szenvedése, mindaz a meg nem értés, mely Jeremiást körülvette, Ábrahám közbenjárása Szodomáért, Mózes ajánlkozása: bocsásd meg a nép bűneit, ha pedig nem teszed, törölj ki engem könyvedből (2Móz 32,32)”.[428] A dalokból kiderül, hogy a Szolga ártatlan, az Úr üdvözítő szándékából hordozta mások szenvedését, s életének odaadása az üdvösség forrása lett; „és ő odaadta életét jóvátételül / engesztelő áldozatul (héb. *’asam*)”.[429] A Szolga egyedülálló (engesztelő) áldozatának kultikus analógiája, s annak értelmezése a mai napig vitatott, ugyanakkor Joseph Blenkinsopp – a szövegnek a korai, kereszténység előtti időszakából származó recepcióját (*Dániel könyvé*ben, s a *Makkabeusok negyedik könyvé*ben) figyelembe véve – arra a következtetésre jutott, hogy a Szolga szenvedése és halála az engesztelő áldozat szertartásával analóg módon értelmezendő.[430]

A vizsgált szövegrészlethez visszatérve jelen fejezetben nem vállalkozom részletes, versről versre történő exegézis bemutatására;[431] a szövegkritikai kérdéseket és értelmezéseket a

---

[426] Vö. SCHARBERT, J., *Stellvertretendes Sühneleiden in den Ebed-Jahwe-Liedern und in altorientalischen Ritualtexten*, in *Biblische Zeitschrift* 2 (1958), 190-213. Ugyanakkor John Walton kutatása újra előtérbe helyezte ezt a hipotézist: WALTON, J., *The Imagery of the Substitute King Ritual in Isaiah’s Fourt Servant Song*, in *Journal of Biblical Literature* 122 (2003), 734-743.

[427] Vö. „Neben solch unannehmbarer Deutung sind auch Coopens und de Leeuw der Ansicht, daß die königlichen Züge in der Gestalt des G. überwiegen; vor allem seien ihm die Prädikate des Emmanuel aus Is 7, 9, 11 zu eigen. Jedoch sei das königliche Ideal der G.-Lieder nach Art von Ps 72 und Zach 9 spiritualisiert, auch trage der G. prophetische Züge.” art. *Gottesknecht*, in HAAG, H., *Bibel-Lexikon*, 633.

[428] KOZMA, ZS., *Alkalmas és alkalmatlan időben*, Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár 1993, 145.

[429] Iz 53,10b. A héb. *’asam* kifejezést a kutatók kétféleképpen értelmezik. Jelentheti az engesztelő, illetve jóvátételi áldozatot, felidézve a Lev 16,10.20-22-t, azaz az engesztelés napjának szertartásából ismert bűnbakot. Mások elutasítják, hogy az áldozat terminológiájával állna kapcsolatban, s alapjelentését emelik ki: az adósság, a jóvátétel kötelezettségének való eleget tevést; vö. RÓZSA, H., *Üdvösségközvetítők az Ószövetségben*, 226-227.

[430] Vö. BLENKINSOPP, J., *The Sacrificial Life and Death of the Servant (Isaiah 52:13-53:12)*, in *Vetus Testamentum* 66 (2016), 1-14.

[431] A szenvedő Szolgáról szóló négy dal rendkívül részletes (szövegkritikai, irodalomkritikai, formakritikai) bemutatását ld. ZEILMANN, U., *Theologie und Exegese der Gottesknechtslieder. Der Beitrag der*

következő fejezetben (*2.2.1. Kritikai megjegyzések a szövegváltozatokhoz*) vázolom, összevetve, s egymás fényében értelmezve a héber és a görög szövegtanúkat. Ugyanakkor az előbbiekben felvázolt, szövegben rejlő sokszínű teológiai és exegetikai témák után érdemesnek tűnik az elemzett szakasz tartalmának összefoglaló bemutatása.

Mint látható volt, Duhm széles körben elfogadott nézete, miszerint a szenvedő Szolga dalai eredetileg a jelen szövegtől (ti. *Izajás könyve*) függetlenül léteztek, és utólagosan szerkesztették hozzá, továbbra is egy nem bizonyított kutatási hipotézisnek tekinthető. Ennek fényében – Berges meglátásait követve – a negyedik Szolga-éneket (Iz 52,13-53,12) nem önmagában, hanem közvetlen irodalmi kontextusában szükséges értelmezni, amelyben az Iz 52 és 54 „Sion-fejezetek" az első hivatkozási keretként és az értelmezés legfontosabb kontextusaként jelenik meg (a Szolga és Sion közötti állandó váltakozása jellemzi a 49-54. fejezeteket, s az Iz 54,17a versben zárul le); így az irodalmi kontextus nem alárendelt keret, hanem a megértés egyetlen történelmileg igazolható horizontja.[432] Akár az *intentio auctoris*nak köszönhető, akár nem, a „sokak megdöbbenése [שָׁמֵם]" a Szolga láttán (52,14; שָׁמְמוּ עָלֶיךָ רַבִּים) és az örömhír, hogy „sokan" lesznek az „elhagyatottnak [שָׁמֵם] gyermekei" (54,1; בְּנֵי-שׁוֹמֵמָה), az *intentio operis* szintjén kapcsolódnak egymáshoz, és nem tulajdoníthatóak egy alaptalan *intentio lectoris*nak. A szenvedő Szolga és Sion mint gyötrődő asszony párhuzamba állítása tehát nem mellékes szempont, hanem a 49-54. fejezetek központi üzenetének része; ahogyan a Szolga ígérete szerint utódokat fog látni és „meghosszabbítja" napjait (53,10; יַאֲרִיךְ יָמִים), Siont arra kéri, hogy „hosszabbítsa meg" a sátorköteleket (54,2; הַאֲרִיכִי מֵיתָרַיִךְ), hogy életteret teremtsen gyermekei számára; ha a Szolga „sikerrel jár" az Úr segítségével (53,10; יְהוָה בְּיָדוֹ יִצְלָח), Sion ellenségeinek fegyverei nem „járnak sikerrel" (54,17; לֹא יִצְלָח); ellenségeik sikertelensége a Szolga megigazulását jelenti, ami egyúttal az „Úr szolgáinak" öröksége (54,17) – a Szolga és Sion felmagasztalása így egymással párhuzamban értelmezhető.

A negyedik Ebed-JHWH dal kiazmust mutató strófikus szerkezete különösen a beszélők és személyragok változásához igazodik.[433] Összesen három „beszélőt" különböztethetünk meg,

---

Gottesknechtslieder im biblischen Diskurs zum Thema Heilsuniversalismus und Theodizee-Problem (disszertáció), Würzburg 2020, 40-223.

[432] Ennek fényében Berges szkeptikus azzal a német exegetikai modellel, mely szerint a Szolga identitása az irodalmi fejlődési szakaszok függvényében változott; kezdetben az egyéni prófétát, majd a Sion-közösséget, később a visszatérőket, az otthon maradottakat, végül pedig a nemzetek felé nyitó igaz Izraelt jelképezte. Vö. JOACHIMSEN, K., *Steck's Five Stories of the Servant in Isaiah lii 13 – liii 12, and Beyond*, in *Vetus Testamentum* 57 (2007), 208-228.

[433] A dal héber szövege többirányú értelmezésre ad alapot, ezért mindinkább igaz, hogy a fordítás egyben már interpretációt, a szöveg értelmezésére adott olvasatot jelent (akkor is, ha a kutatók a szöveg javítására a héber szöveg nagy ókori fordításait veszik segítségül). Jelen részben Ulrich Berges meglátásait követem. Ld. BERGES,

amelyek uralják az egyes szakaszokat, és amelyek Isten beszédére, valamint a „mi” és a próféta beszédére való kategorizáláshoz vezetnek. Az első szakasz (Iz 52,13-15) Isten beszédeként kezdődik, amelyben az Úr bejelenti a Szolga jövőbeli sikerét, s egyúttal garantálja a küldetését: „Íme, az én szolgám sikert arat” (52,13; הִנֵּה יַשְׂכִּיל עַבְדִּי). Ebben az első részben hiányzik a Tetragrammaton, de ezt pótolja Isten „én” beszéde; a többi négy szakaszban az isteni tulajdonnév egy-egy alkalommal jelenik meg, vagy az új szakaszok elején (53,1b; 53,10b), vagy a szakaszok végén (53,6b; 53,10a). Az első versben az isteni bejelentés címzettjei a „sokak” (רַבִּים), azaz Izrael egésze, nem pedig a „sok nemzet” (גוֹיִם רַבִּים); az utóbbiak ismerete látásból, nem pedig hallásból származik (52,15). A héber 1QIsa[a] és MT, valamint az ennek olvasatát követő szövegváltozatok (LXX, *Vulgata*), mint *lectio difficilior*, úgy értelmezhetőek, hogy a Szolga jelen van, s hallja az Úr rá vonatkozó, népnek tett ígéretét: „sokan megborzadtak *te*feletted” (שָׁמְמוּ עָלֶיךָ רַבִּים). Bár az egész első rész (52,13-15) Isten beszédének tekinthető, a próféta beszédére való zökkenőmentes áttérés kínálkozik; ellenkező esetben az Úr a múltbeli („olyan dicstelen volt”) és a jövőbeli események („meghinti / meghökkenti a nemzeteket”) kommentátorává válna, ami inkább a szerző-próféta beszédére vonatkoztatható. A második szakasz (53,1-3) a „mi” (Isten népén belüli) csoport megszólalása, amely kifejezi múltbéli véleményüket az Isten által sújtott Szolgáról. A „mi”-beszéd ítélete világos és egyértelmű: „nem becsültük őt” (53,3b; וְלֹא חֲשַׁבְנֵהוּ). A harmadik rész (53,4-6) a „mi”-beszéd folytatása; perspektívája továbbra is a múltra összpontosít, azonban megnyilvánulásukban fordulópont tapasztalható: már nem megvetéssel, hanem tisztelettel tekintenek a Szolgára, tanúságot tesznek megváltozott belátásukról (53,4a; אָכֵן), ahol új felismerésüknek adnak hangot: „és JHWH őrá helyezte mindnyájunk bűnét (53,6b; וַיהוָה הִפְגִּיעַ בּוֹ אֶת עֲוֹן כֻּלָּנוּ). A negyedik részben (53,7-10a) már nem a „mi”-beszédével találkozunk, hanem a szerző-próféta kommentálja a Szolga magatartását,[434] s a középpontban az esemény teológiai értelmezése áll, amelyben a prófétai hang Isten népének részeként jelenik meg: „népem bűne miatt éri őt büntetés” (53,8b; מִפֶּשַׁע עַמִּי נֶגַע לָמוֹ). A szakasz végén pedig ott áll a Tetragrammaton, válaszul arra a kérdésre, hogyan történhetett mindez: „JHWH akarata volt, hogy összetörje betegséggel” (53,10a; וַיהוָה חָפֵץ דַּכְּאוֹ). Az első részhez hasonlóan az utolsó szakasz (53,10b-12) is a jövőre irányul; a prófétai és az isteni beszéd ismét együtt szerepel, az első szakasszal ellentétben viszont a szerző-próféta felszólításával kezd (53,10aß: „ha [az ő életét mint] jóvátételt adod;

U., *Jesaja 49-54* (*Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament*), Herder, Freiburg-Basel-Wien 2015, 208-278.

[434] „La voix du prophete”; Ld. BONNARD, E. P., *Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs (Isaïe 40-66)*, Gabalda, Paris 1972, 274.

אִם-תָּשִׂים אָשָׁם); arra szólít, hogy a Szolga életét engesztelő áldozatul (jóvátételi kötelezettségük teljesítéséhez) használják, s akkor ő utódokat fog látni, és Isten akarata teljesül.[435] A keretként megjelenő isteni beszéd válasza szerint Szolgája sokakat megigazulttá tesz, és részesedést ad neki a sokakból (53,11a-12a). Végezetül pedig a szerző-próféta hangja összefoglalja a Szolga cselekedeteit, s ismét hangsúlyozza, hogy sokak bűnét hordozta helyettesítőleg (53,12b).

A szenvedő Szolgáról szóló negyedik dal tekintetében néhányan feltételezik annak eredeti egységét,[436] mások azonban azt az álláspontot képviselik, hogy a keretbeszédek alárendeltek a középső („mi"-beszéd) résznek.[437] Ez utóbbi elgondolás alapja, hogy az Úr csupán a keretező részekben szólal meg, csupán itt kerülnek megemlítésre a nemzetek, s csak ez a rész azonosítja a szenvedőt a Szolgával (עֶבֶד); továbbá a középső szakasz „mi" beszéde értelmes egységet képvisel, míg az Isten szavaival való keretezés önmagában érthetetlen marad.[438] Tehát csak Isten keretező szavai által válik a „mi" beszédben megjelenő szenvedő alak Isten szolgájává.[439] Továbbá a keret többször utal a középrész elemeire; az 52,14-ben található kijelentés, miszerint „dicstelen volt az emberek között [a Szolga] tekintete [מַרְאֶה], s az emberek fiai között alakja [תֹּאַר]", megerősíti a Szolga Iz 53,2 versben található leírását („nem volt sem szépsége, sem ékessége, hogy nézzük őt, és külseje sem, hogy gyönyörködhettünk volna benne"). Az a tény, hogy a nemzetek királyai nem „hallás", hanem „látás" által jutnak a megismerésre (52,15), szembe állítja őket a „mi" csoportjával, akik a fordulópont után felismerik, amit hallottak (53,1). A záró keret-beszédben továbbá megváltozik a „mi" vallomása (miszerint a „mi betegségeinket ő viselte"), s azt hangsúlyozza, hogy „sokak bűnét hordozta" (חֵטְא-רַבִּים נָשָׂא); hasonlóképpen a „JHWH őrá helyezte a mi bűneinket" (53,6) helyett a végén a vétkezőkért való közbenjárása jelenik meg (53,12; וְלַפֹּשְׁעִים יַפְגִּיעַ). Ezen utalásokból Vermeylen azt a következtetést vonta le, hogy a szenvedő Szolga negyedik éneke nem homogén egység, hanem egy legalább két szakaszban létrejött szöveg, amelyben a keret a középső szakasz *relecture*-jét

---

[435] „Doch anders als in der ersten Strophe (52,13-15) beginnt die letzte mit der Verfasserstimme, die ein »du« anspricht. Die Adressaten werden aufgerufen, das Leben des Knechts als Schuldtilgung einzusetzen. (*Wenn du sein Leben als Schuldtilgung einsetzt, wird er Nachkommen sehen, Tage verlängern.*)" BERGES, U., *Jesaja 49-54*, 219.

[436] Vö. STECK, O. H., *Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Deuterojesaja* (*Forschungen zum Alten Testament* 4), Tübingen 1992, 22-43.; HERMISSON, H.-J., *The Fourth Servant Song in the Context of Second Isaiah*, in JANOWSKI, B. – STUHLMACHER, P. (eds), *The Suffering Servant. Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge 2004, 16-47.

[437] Vö. VERMEYLEN, J., *Isaïe et le ralliement d'Ephraim*, in KOTTSIEPER, I. et al. (eds), *Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern? Studien zur Theologie und Religionsheschichte Israels*, Vandenhoeck & Ruprech, Tübingen 1994, 342-354.; RUPPERT, L., *»Mein Knecht, der gerechte, macht die Vielen gerecht, und ihre Verschuldungen - er trägt sie« (]es 53, 11). Universales Heil durch das stellvertretende Strafleiden des Gottesknechtes?*, in *Biblische Zeitschrift* 40 (1996), 1-17.

[438] Vö. BERGES, U., *Jesaja 49-54*, 220-222.

[439] Vö. VERMEYLEN, J., *Isaïe et le ralliement d'Ephraim*, 347.

jelenti. Tehát az valószínűsíthető, hogy a középső rész (Iz 53,1-10a) képezi a negyedik Szolga-ének alapját; a záró keretben pedig a szenvedőt Isten szava kifejezetten „szolgámnak" jelöli (53,11), akinek felmagasztalásáról és sikeréről beszél (53,12a). A diakronikus vizsgálat tehát az alábbi szövegfejlődésre utal: a legrégebbi a középső szakasz (53,1-10a), melynek „mi" csoportját a záró keret azonosítja Izrael népének egészével („sokak", „vétkezők"), ami pedig Isten megerősítő szavával a „szolgáról" a bűnösség helyettes vállalásának teológiai megállapításává vált (53,11-12), majd utolsó lépésben az első Isten-beszéd mint keret illeszkedett a kontextusba (ahol kibővül a perspektíva a „sok nemzet" irányába), utalva az Úr győztes visszatérésére a nemzetek szeme láttára (52,7-12) és ezzel a Sion számára meghirdetett fordulópontra (Iz 54). Az első három dallal ellentétben, amelyek mindegyike a végén, utólagos versekkel bővült, s így illeszkedett a kontextusba (42,5-9; 49,7-12; 50,10-11), a negyedik Szolga-éneket az 52,13-15 bővíthette és helyezhette el a szövegkörnyezetben; ez világosan látható az „íme, az én szolgám" (42,1) programszerű beillesztésével az első énekének elejéről, ahol a nemzetek témája szintén fontos szerepet játszik a Szolga küldetése szempontjából.[440]

A negyedik Ebed-JHWH dal tekintetében – mivel az a Szolga haláláról és sírjáról beszél – többen későbbi keletkezést és más szerzőséget (tanítványi kör) feltételeznek: Elliger Trito-Izajásnak tulajdonítja,[441] Hermisson a száműzetésben élő (első három dal által bemutatott) próféta egyik tanítványának redakcióját sejti,[442] Steck pedig az előző szövegek redakciótörténeti fejlődését feltételezi a szenvedő Szolga negyedik dala tekintetében,[443] amely a fogság utáni időszakban összegzi a *galut* és a hazatérés perspektíváját. Az első énekben az Úr úgy mutatja be Szolgáját, mint a népek szövetségét és a nemzetek világosságát (42,6); ez a névtelen Szolga így a szolga Izrael, a kiválasztott Jákob elhívását jelképezi (41,8; 43,10; 44,1; 45,4; 48,20), akinek a megvetettségben és a száműzetés miatt vakséggal és süketséggel kellett

[440] Orlinsky ennek fényében nem is tekinti az Iz 52,13-15 részt a negyedik Ebed-JHWH dal részének. Berges szerint pedig a diaszpórából való visszatéréskor csatolták ezt a dalt az első jeruzsálemi gyűjteményhez (Iz 40,1-52,12), ezzel kiterjesztve a Szolga küldetését. Ezen meglátások – Duhmmal ellentétben – nem tekintik idegen szöveganyagnak az Ebed-JHWH dalokat, hanem a szövegkörnyezettel való összefonódásukat igyekszenek különböző módon tisztázni. Vö. ORLINSKY, H. M., *Studies on the Second Part of the Book of Isaiah* (*Vetus Testamentum Supplements* 14), Brill, Leiden 1967, 17-74.; BERGES, U., *Jesaja 49-54*, 217-226.

[441] „Sprache und Stil von Jes 52, 13-53, 12 verlangen so eindeutig wie möglich Trtjes. als Verfasser. Die Ideologie des Stückes unterstützt diese Annahme weithin, sofern sie sie nicht ebenfalls geradezu fordert Dtjes. scheidet als Verfasser aus." ELLIGER, K., *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, Kohlhammer, Stuttgart 1933, 27.

[442] „eine konzeptionelle Weiterentwicklung und dürfte der noch selbständigen Sammlung später zugefügt worden sein"; HERMISSON, H.-J., *Einheit und Komplexität Deuterojesajas. Probleme der Reaktionsgeschichte von Jes 40 - 55*, in VERMEYLEN, J. (ed.), *The Book of Isaiah. Le livre d'lsaïe. Les oracles et leurs relectures, unité et complexité de l'ouvrage*, Peeters, Leuven 1989, 307.

[443] „Der Aspekt des Gelingens für den Ebed ist jetzt ganz in die Phase nach seinem Leidensweg verlegt. Diese Akzentsetzungen sind am ehesten erklärlich, wenn sie die Erfahrung des Todes oder allenfalls der unausweichlichen Todesnähe für den Ebed voraussetzen." STECK, O. H., *Gottesknecht und Zion*, 34-35.

megküzdenie (42,18; 43,8). Azonban csak azok tartoznak a Szolga-léthez, akik levetik vakságukat és süketségüket, és készek arra, hogy a babiloni száműzetésben vállalják Isten hatalmának tanúságtételét: „Magatok vagytok a tanúim (…) a szolgáim" (43,10). Ezek a tanúk ellentétben állnak azokkal, akik csak „Izrael/Jákob" után nevezik magukat, de nem cselekszenek annak megfelelően (48,1). A hazatérés során (48,20) a Szolga, azaz az általa reprezentált közösség megfogalmazza a küldetés (49,1köv.), az ellenállás (50,4köv.) és a küszöbön álló kudarc (52,13köv.) tapasztalatát. Berges meglátása szerint ezen versek szorosan kapcsolódnak ehhez a kontextushoz; az Iz 49-54 fejezetekben már nincs szó a szolga Jákobról/Izraelről, ami megfelel az Iz 40-48 perspektívájának: csak azok, akik úgy döntöttek, hogy elfogadják a megbízatást és hazatérnek Sionba, az Úr szolgái. A prófétai szolgálathoz mindig is hozzátartozó negatív tapasztalatok (49,4) a második Szolga-énekben ösztönzésként és a megbízatás kiterjesztéseként szolgálnak. Jákob törzseinek felemelése és Izrael szétszórt népének összegyűjtése (49,5köv.) ugyanakkor egyre nehezebbé válik, így a harmadik dal már nem a küldetésre, hanem az azzal szembeni ellenállásra összpontosít. Mivel a Szolga üzenete nem programszerű szavakból vagy tettekből áll, hanem benne ölt testet, az ellenállás is közvetlenül ellene irányul. Ennek fényében hangzik el a Szolga fölött és számára tett isteni ígéret (52,13): éppen azért, mert a hazatérni akaró Szolga kételkedik abban, hogy megéri a „sokak" elismerését, sikert és leszármazottakat ígér neki.

Ennek fényében a fogság utáni prófétai reflexió tanúja a Szolga-ének, amely egyúttal kísérlet arra, hogy megbirkózzon a pozitív várakozás és a negatív valóság közötti kognitív disszonanciával;[444] ebben az Iz 53 hasonlít a jeremiási vallomásokra (Jer 11,18-12,6; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-18), amelyekben a jeremiási hagyományozók a nehézségek és a nyomorúság tapasztalatait, de az Istenbe vetett reményüket is összefoglalták. Ennek a prófétai kudarcnak a feldolgozása érvényesül már az Iz 49,7 versben („ezt mondja az Úr, Izrael Megváltója és Szentje, annak, akinek életét megvetették, akit a nemzetek megutáltak, a kényurak szolgájának"), amely szinkronikusan megelőzi az Iz 53 részt, de diakronikusan alárendelődik a negyedik Szolga-éneknek.[445] Az Iz 49,7 vers már előkészíti a negyedik Szolga-éneket, s egyben újraértelmezi az előzőeket:[446] a Szolga küldetése, hogy „a nép szövetségévé"

[444] Vö. CARROLL, R. P., *When Prophecy Failed: Cognitive Dissonance in the Prophetic Traditions of the Old Testament*, Seabury Press, New York 1979, 150köv.

[445] Vö. HÄGGLUND, F., *Isaiah 53 in the Light of Homecoming after Exile* (*Forschung zum Alten Testament 2. Reihe 31*), Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 128.

[446] Az Iz 49,7 és Iz 53 kapcsolatáról ír van Oorschot: „leben aus dem Kontrast zwischen dem noch erniedrigten aber nach Gottes Eingreifen erhöhten Knecht, der von den Völkern staunend wahrgenommen wird. Will man 49,7 nicht gar dem Verfasser des 4. EJL zuschreiben, so liegt zumindest eine sekundäre Anbindung des 2. EJL an das 4. Lied durch 49,7 vor." OORSCHOT, J. VAN, *Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und*

és „a nemzetek világosságává” váljon, nem dicsőségesen, hanem kudarcok által valósul meg. A negyedik Szolga-éneket így az Úr minden nép számára látható megújult uralmának bejelentése után (52,7köv.) és a Sionhoz szóló örömteli ének (54,1köv.) előtt illesztették be, hogy feldolgozzák a megváltás várása és a kiábrándító valóság között folyamatosan növekvő szakadékot.[447]

A fenti meglátások fényében látható, hogy a héber szöveg és az izajási kontextus többirányú értelmezésre adott alapot. Ahogy Martin Hengel átfogó elemzésében[448] arra rámutatott, Iz 53 recepciója és hatástörténete valóban kimutatható a legkülönbözőbb kereszténység előtti zsidó írásokban – beleértve a héber és arámi szövegeket éppúgy, mint a görög szövegeket és fordításokat: hisz már a LXX is fontos értelmezési tendenciákat mutat. A szöveget nemcsak olvasták és értelmezték, hanem nyilvánvalóan messianisztikusan is interpretálták (ahogyan az az 1QIsa[a] esetében látható[449]). Mindazonáltal a szakasz hatása a korai judaizmusban nem egységes (a sokféleség és a kétértelműség jellemzi), s nem is mind támogatja feltétlenül a korai kereszténységnek a szenvedő, engesztelő alakról szóló elképzelését, aki mások bűneit helyettesítve magára veszi. Az Iz 53 fejezet héber (MT és 1Qlsa[a]) és görög szövegeinek – továbbá Dán 11-12, *Levi apokrifon* (4Q540-541) és a *Benjámin testamentum*a 3,8 – kivételével a helyettes szenvedés motívuma mindinkább háttérbe szorult a zsidó hagyományban, különösen ott, ahol a Megváltó felmagasztalása vagy bírói szerepe jelent meg hangsúlyosan (1Hén.; ún. „Öndicsőítő himnusz [4Q491]). Mindazonáltal e szöveg bizonyított felhasználásai és visszhangjai elégségesek azon hipotézis megalapozásához, hogy a szenvedő és engesztelő eszkatologiai messiási alak hagyományai a palesztinai judaizmusban (és a diaszpórában) már a kereszténység előtt jelen voltak, s így Jézus és a ősegyház ismerhette ezeket, hivatkozhatott rájuk.[450] Ez pedig megmagyarázná, hogy először Jézus, majd húsvét után a tanítványok miként

---

redaktionsgeschichtliche Untersuchung, De Gruyter, Berlin-Boston 1993, 237.; ALBERTZ, R., *Die Exilzeit. 6. Jahrhundert v. Chr*. (*Biblische Enzyklopädie* 7), Kohlhammer, Stuttgart 2001, 317.

[447] Vö. BERGES, U., *Jesaja 49-54*, 217-226.

[448] Vö. HENGEL, M., *The Effective History of Isaiah 53 in the Pre-Christian Period*, in JANOWSKI, B. – STUHLMACHER, P. (eds), *The Suffering Servant. Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge 2004, 75-146.

[449] Meglátásom szerint az Izajás-tekercs ezen szövege (pl. 52,14: „amint sokan csodálkoztak rajtad, úgy kentem fel megjelenését minden [más] emberét felülmúlóan”; כאשר שממו עליכה רבים כן משחתי מאיש מראהו ותוארו מבני האדם) egy messianisztikus interpretáció bizonyítéka, amelyet feltehetően (a Kiv 30,31-32 fényében) a végidők főpapjára vonatkoztattak. A *Septuaginta* fordításában – véleményem szerint – hasonlóképpen jelen van egy individuális, eszkatológiai értelmezési tendencia.

[450] Vö. DALMAN, G., *Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend*, Reuther, Berlin 1888; BRIERE-NARBONNE, J. J., *Le Messie souffrant dans la littérature rabbinique*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1940.

feltételezhették, hogy a Messiás helyettesítő, engesztelő haláláról szóló üzenetük (1Kor 15,3-5) érthető lesz zsidó kortársaik számára.[451]

[451] Mint ismeretes, Jézus „*paisz* öntudata" kiindulópont volt ahhoz, hogy az „Úr szolgája" már a legelső fenségcímek között megjelenjen, s hogy különösen a negyedik Ebed-JHWH dal (Iz 52,13-53,12) alapján értelmezzék Jézus szenvedését, halálát és feltámadását. Vö. CULMANN, O., *Az Újszövetség krisztológiája*, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest 1990, 73. A II. századtól kezdve a judaizmusban elszórt utalások vannak egy rövid ideig szenvedő Messiás alakjára; például a „Messiás, József fia", aki a Góg és Magóg elleni csatában halt meg (ugyanakkor itt nem az Iz 53, hanem a Zak 12,10-14 állhat mögötte; *b. Sukkot* 52a). Vö. SKARSAUNE, O., *The Proof from Prophecy* (*Novum Testamentum Supplements* 5), Brill, Leiden 1987, 395köv.

2.2. MEGFONTOLÁSOK AZ ÓKORI RECEPCIÓTÖRTÉNETHEZ

2.2.1. KRITIKAI MEGJEGYZÉSEK A SZÖVEGVÁLTOZATOKHOZ[452]

Harry Orlinsky meglátása szerint *Izajás könyvé*nek 53. fejezete a héber Írás egyik, ha nem a legvitatottabb és legkontroverzálisabb fejezete;[453] a zsidóság domináns nézete szerint a Szolga Izrael népét reprezentálja, míg a keresztény olvasat – Polikárp megfogalmazását követve – az „ószövetségi evangélista" próféciáját látja benne, mely mintha a Golgota keresztje alatt íródott volna.[454] A szöveg patrisztikus irodalomban kibontakozó krisztológiai értelmezésének bemutatása előtt így fontosnak tartom áttekinteni a héber (qumráni és maszoréta) szöveget, illetve a görög fordításokat (LXX, Aquila, Theodotion, Symmachus),[455] hogy ezen enigmatikus szöveg fordításai és szövegvariánsai alapján kibontakozzanak a szent szerző által megfogalmazottak, illetve a fordítóban jelen lévő esetleges teológiai (pre)koncepciók.[456]

*Izajás könyvé*nek LXX fordítása – mely a legkorábbi ismert görög fordítása a hébernek, a Kr. e. III-II. századból – a legtöbb kutató (Ottley, Ziegler, Seeligmann, Orlinsky) szerint egy fordító által készült: szabad fordítás,[457] nyelvezetét tekintve koiné, mely – Wevers meglátása szerint – forrásműként szolgál a zsidó exegézishez;[458] tehát a fordító a héber szöveget – kevésbé literálisan, mint a *Királyok második könyvé*nek fordítója – egyéb héber szövegek ismeretében, értelmező fordításként adja vissza, „kisimítva" az eredeti szöveg nehézségeit, s új meglátásokkal gazdagítva azt. A LXX kereszténység általi átvétele magával hozta a zsidósággal való kontroverziát, s ellenreakcióként elkezdődött a zsidó exegézis integrálása a görög fordításba, melynek tanúi a *proto-hexapla*i revíziók; a *kaige*-Theodotion,[459] melyet Barthelemy

---

[452] E témával kapcsolatos már megjelent publikációmat ld. FENYVES, K., *Az izajási próféciák fordításainak teológiai profilja*, in HERBÁLY, E. – MIKÓ-PRÉM, A. – SZŰCS-MUZA, B., *Fiatal kutatók és doktoranduszok XI. nemzetközi teológus-konferenciájának tanulmánykötete*, Doktoranduszok Országos Szövetsége, Budapest 2022, 27-42.

[453] Vö. NEUBAUER, A. – ORLINSKY, H. M. (eds), *The Fifty Third Chapter of Isaiah According to the Jewish Interpreters*, KTAV, New York 1969, 2.

[454] Vö. WILLIAMS, H. H. D., *Making Sense of the Bible. A Study of 10 Key Themes Traced Through the Scriptures*, Wipf&Stock, Eugene 2006, 76.

[455] A szövegváltozatokat ld. Függelék 3 (*Az Iz 52,13-53,12 szövegváltozatai*). Továbbá ld. HEGERMANN, H., *Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta*, C. Bertlesmann Verlag, Gütersloh 1954.

[456] Vö. FASCHER, E., *Jesaja 53 in christlicher und jüdischer Sicht*, Evangelische Verlaganstalt, Berlin 1958, 7-32.

[457] Seeligmann ugyanannak a héber szövegnek két helyen is megőrzött görög fordítását használja fel (mint például a צַו לְבֵיתֶךָ; Iz 38,1: Τάξαι περὶ τοῦ οἴκου σου; 2Kir 20,1: Ἔντειλαι τῷ οἴκῳ σου), hogy azok összehasonlításával megvilágítsa az izajási könyv fordítójának jellegzetességeit, s azt a határozott tendenciát, miszerint görög stílussal ruházza fel munkáját. Vö. SEELIGMANN, I. L., *The Septuagint Version of Isaiah. A Discussion of Its Problem*, Mohr Siebeck, Leiden 1948, 42.

[458] Vö. OLLEY, J. W., *Righteousness in the Septuagint of Isaiah. A Contextual Study*, Scholars Press (SBL), Missoula 1979, 9.

[459] A proto-Theodotion problematikájáról és a *kaige*-revíziónak (az ógörög szöveg Kr. u. I. századi hebraizáló átdolgozásának) kérdéséről ld. KREUZER, S., *Kaige and 'Theodotion'*, in SALVESEN, A. G. – LAW, T. M. (eds), *The Oxford Handbook of The Septuagint*, Oxford University Press, Oxford 2021, 449-458.

50 körülre datál, ezen alapul Aquila revíziója, melyet 125k. írt, s Rabbi Akiva tanítását követi, miszerint a Biblia minden betűje jelentőséggel bír (mindeközben igyekszik elkerülni a keresztény olvasatot, s például a מָשִׁיחַ-t χριστός helyett a ἠλειμμένος kifejezéssel fordítja), illetve Symmachus revíziója, mely a 2. század végén keletkezett, s jártasságot mutat a rabbinikus irodalomban; Epiphanius szerint szamaritánus volt, aki később prozelita lett, Euszebiusz és Jeromos szerint viszont ebionita, aki gyakran szabadabban, s az értelmet követve fordított.[460]

A fent bemutatott szövegváltozatok közelebbi vizsgálata megvilágíthatja, hogyan bontakozik ki a messiási szöveg, illetve miképp értelmezhető ez alapján Krisztus behelyettesítő és engesztelő áldozata, az emberekért és a világ bűneiért vállalt szenvedése.[461] Ez utóbbi szempontot kiemeli, hogy az Iz 53,10-11 központi versek (melyek a Szolga engesztelő szenvedését írják le) nem jelennek meg idézetként az *Újszövetség*ben, csupán utalásként (a *Nestle-Aland* kiadás 8 utalást hoz: Mt 20,28; Mk 10,45; Mk 14,24; ApCsel 3,13; Róm 5,15; Róm 5,19; Fil 2,7; 1Jn 3,5a); ez – illetve a kollektív interpretáció – alapján pedig néhány kutató tagadni látszik, hogy akár a korai keresztények a Szolga (Jézus Krisztus) halálában a bűnökért való engesztelés megvalósulását látták volna, s mindezt az újszövetségi tradíció egy később kibontakozó fázisához kötötték (mint az a 1Pt 2,24 versben megjelenik). Így a héber és a görög szövegek vizsgálatával az általuk hordozott szöveghagyományt és teológiai meglátásokat is igyekszem megvilágítani. Általánosan megfogalmazható, hogy a qumráni iratok (jelen esetben az 1QIsa[a] és 1QIsa[b], mely a héber szöveg legősibb megmaradt változata a Kr. e. II-I. századból) közelebb áll a LXX szövegéhez, mint a maszoréta szöveg (mely a Kr. u. V-X. században keletkezett); a vizsgált fejezetben is megjelennek textuális különbségek, ahol a qumráni szövegváltozat és a LXX megegyezik (mint például Iz 53,11a, ahol az 1QIsa[ab] és a LXX is hozza a „világosság” szót, míg a maszoréta szövegből hiányzik), ellenben tartalmi és

[460] Vö. WALTHER, M., *How Can the Ancient Greek Translations of the Song of the Suffering Servant (Isaiah 52.13-53.12) Help Us Understand The More Difficult Passages? – Master of Sacred Theology Seminar Papers* 21, Concordia Seminary, St. Louis 1998, 2-20.

[461] Martin Hengel meglátása szerint a *Septuaginta* változatában már fellelhető a messiási értelmezés, amennyiben egy individuális, eszkatológiai olvasatot tesz lehetővé. „If however the Septuagint text can already be related to an end-time figure ([…] likewise refers to a suffering individual of the dawning end-times, perhaps to Onias III […]) whom we can call »messianic« in the widest sense, then this is all the more true for Aquila und Theodotion, whose revisions originated in the second century C.E., when the idea of a suffering messiah is clearly attested in Judaism.” HENGEL, M., *The Effective History of Isaiah 53 in the Pre-Christian Period*, 119-137.

értelmezésbeli különbség nem rajzolódik ki a héber szövegváltozatok között; annál inkább a görög szöveggel való összevetésben.[462]

A negyedik Ebed-JHWH dal nyitóversében egy érdekes, árnyalatnyi megkülönböztetéssel találkozunk, amikor is a héber עֶבֶד a LXX fordításában παῖς, Aquila és Symmachus fordításában pedig δοῦλος formában jelenik meg; ez utóbbi a *Filippi levél* krisztológiai himnuszának köszönhetően ismerősen cseng, viszont a παῖς magában rejti a leszármazott, utód, és a fiatal konnotációját is. Érdemes megjegyeznünk, hogy *Izajás könyvé*ben mindkét görög fogalom megjelenik individuális és kollektív interpretációként (Izraelre utalva) is. Iz 52,15 héber szövege szerint a Szolga meghinti (יַזֶּה) a nemzeteket; Aquila és Theodotion fordítása mindezt literálisan követi (ῥαντίσει); ennek értelmezése szerint a Szolga, aki a megtisztulás szükségének állapotában tűnt fel, maga szolgál a nemzetek tisztulására vérével (illetve az azzal való meghintés által).[463] Delitzsch úgy véli, hogy ez az olvasat megszakítaná a dal gondolatmenetét, így a „felugraszt" értelmet tulajdonítja a szónak,[464] amit alátámasztani látszik Watts meglátása,[465] miszerint az arab *naza* (megijeszt, ijedtében felugrik), azonos gyökerű szóból származik a héber נָזָה. Ezt követi a LXX fordítása is (θαυμάσονται), miszerint csodálkozást vált ki a nemzetek részéről a Szolgában megtapasztalt hirtelen változás. Symmachus fordítása, az ἀποβαλεῖ mintha ezt a két elképzelést, a megtisztítást és az okozott zavarodottságot próbálná egybefoglalni. Érdemes megjegyezni, hogy az Iz 53,4 vers héber olvasata szerint a „betegségeinket hordozta" (אָכֵן חֳלָיֵנוּ הוּא נָשָׂא) a Szolga, míg a LXX szerint a bűneinket (τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν); így a görög fordítás a Szolga szenvedésének behelyettesítő, engesztelő jellegét látszik alátámasztani, míg a חֳלִי sohasem jelöli a bűnöket a héberben. Seeligmann felhívja a figyelmet, hogy a *Máté evangéliumá*ban található releváns izajási idézet (Mt 8,17: Αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν) közvetlenül a héber szövegre utal vissza,[466] a görög fordítást pedig befolyásolhatta a következő vers, miszerint „átszúratott vétkeink (פְּשַׁע) miatt, összetöretett bűneink (עָוֹן) miatt"; így a héber szöveg mind a bűnt, mind pedig a bűn következményeként értelmezett betegséget is megjelöli, mint amit a Szolga magára vett. Továbbá a negyedik vers szerint (Istentől) „sújtottnak" (נָגוּעַ) vélték Őt; a נָגַע (érintett, sújtott) qal passzív particípium

[462] Vö. SAPP, D. A., *The LXX, 1QIsa, and MT Versions of Isiaah 53 and the Christian Doctrine of Atonement*, in BELLINGER, W. H. – FARMER, W. R., *Jesus and the Suffering Servant. Isaiah 53 and Christian Origins*, Trinity Press International, Pennsylvania 1998, 170-192.
[463] Vö. YOUNG, E. J., *The Book of Isaiah* (vol. 3), Eerdmans, Grand Rapids/Michigan 1972, 339. A Messiásnak tulajdonított (eszkatológiai) megtisztítás gondolata megjelenik Salamon zsoltáraiban (SalZsolt 18,5), a qumráni közösségben, valamint a hénoki judaizmusban is.
[464] Vö. DELITZSCH, F., *Isaiah* (*Commentary on the Old Testament* 7), Eerdmans, Grand Rapids/Michigan 1980, 308.
[465] Vö. WATTS, J. D. W., *Isaiah 34-66* (*Word Biblical Commentary* vol. 25), Word Books, Waco 1987, 225.
[466] Vö. SEELIGMANN, I. L., *The Septuagint Version of Isaiah*, 29.

alakját a LXX πόνῳ formában hozza, amely jelenthet munkát, fáradozást, illetve fájdalmat, gyötrelmet is. Aquila, Symmachus és Jeromos is az ἅπτω (megérint) szó különböző formájaként értelmezi, mely többször a leprára való utalásként is megjelenik (mint például a 2Kir 15,5 esetében: „megérintette az Úr a királyt és ő leprás volt”); Young pedig rámutat, hogy létezett egy hagyomány a zsidóságban, mely szerint az eljövendő Messiás leprás lesz.[467] Az Iz 53,8 versben (מִפֶּשַׁע עַמִּי נֶגַע לָמוֹ, „népem vétkei miatt csapás neki”) Aquila, Symmachus és Theodotion is a sújtottságot (csapás, ütés) fogalmazza meg, míg a LXX a „halálra vezetettséget” (ἤχθη εἰς θάνατον), melyet a héber לָמוֹ (neki) לַמָּוֶת-ként való (félre)olvasása okozhatott. A dal utolsó verseiben találkozunk a legnehezebben értelmezhető részekkel; a 10. vers héber szövege szerint az „Úr tetszését találta összetörni őt betegséggel” (וַיהוָה חָפֵץ דַּכְּאוֹ הֶחֱלִי), míg a LXX szerint „az Úr meg akarja tisztítani őt a csapások közül” (κύριος βούλεται καθαρίσαι αὐτὸν τῆς πληγῆς). A megtisztítás gondolata a hasonló formájú arám דכא szóval való kapcsolatból eredhet; Orlinsky rámutat, hogy nem szokatlan, hogy a LXX az arám szavakkal való külső hasonlóság alapján, illetve azzal összhangban értelmez héber szavakat.[468] A héber szövegtől, illetve Aquila és Symmachus fordításától eltérően az látható, hogy a LXX megpróbálja elkerülni annak feltételezését, hogy az Úr büntetést mért volna az Ő Szolgájára. Az Iz 53,10 héber olvasata így folytatódik: „ha az ő lelke önmagát teszed [teszi] engesztelő áldozatul” (אִם-תָּשִׂים אָשָׁם נַפְשׁוֹ), míg a LXX (és ezt követve a többi fordítás) szerint „ha adtok [áldozatot] a bűnökért” (ἐὰν δῶτε περὶ ἁμαρτίας). Az אָשָׁם jelenthet vétket és áldozatot is, így pedig utalhat engesztelő áldozatra, melyet a görög fordítások nem vettek át (valószínűleg távol állt az elgondolásuktól egy ilyenfajta helyettesítő engesztelés), de az *Újszövetség*ben hangsúlyosan megjelenik (Mt 20,28: δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ *λύτρον* ἀντὶ πολλῶν).

A 10-11. vers kapcsolata míg a héber szövegben erőteljesen elkülönül – témáját tekintve a fókusz az Úr akaratáról a Szolga cselekvésére tér át – („[…] az Úr akarata az ő keze által megvalósul. Lelkének gyötrelme után látni fogja […]”), addig a LXX fordításában összefonódik („[…] és akarta az Úr elvenni [11a] lelkének gyötrelmét, és megmutatni neki a világosságot”). Már említést nyert, hogy a LXX és a qumráni iratok tartalmazzák a „látás”, illetve „megmutatás” tárgyát, a „világosságot” (אוֹר; φῶς), míg a maszoréta szövegben ez hiányzik; ezek szerint pedig számolnunk kell azzal, hogy egy különböző héber *Vorlage* is szerepet játszhatott ezen izajási rész értelmezésében és fordításában. A szöveg, illetve a fordítások teológiai megfontolását és a Szolga sorsának különböző szemlélete az Iz 53,11b

[467] Vö. YOUNG, E. J., *The Book of Isaiah*, 346.
[468] Vö. NEUBAUER, A. – ORLINSKY, H. M. (eds), *The Fifty Third Chapter of Isaiah*, 3.; SEELIGMANN, I. L., *The Septuagint Version of Isaiah*, 50.

összehasonlításával világítható meg leginkább; a héber szövegtanúk szerint „igazzá tesz igaz szolgám sokakat” (יַצְדִּיק צַדִּיק עַבְדִּי לָרַבִּים), míg a LXX olvasatában „igaznak nyilvánít igazat, jól szolgálót sokakat” (δικαιῶσαι δίκαιον εὖ δουλεύοντα πολλοῖς); tehát a görög fordításban a Szolga nem az alanya, hanem a tárgya lesz a צָדַק igének, mely jelen esetben így „igaznak nyilvánít” értelemben jelenik meg. A Szolga igaz voltának kinyilvánítója pedig az Úr, aki a 10. verstől a cselekvés alanya, s amely cselekvés tartalmát az *infinitivus aoristos* formában lévő igék sorozata adja: καὶ κύριος βούλεται καθαρίσαι [megtisztítani, ti. a sebektől] (…) ἀφελεῖν [elvenni, ti. lelkét gyötrelmét] (…) δεῖξαι [megmutatni, ti. a világosságot] (…) πλάσαι [formálni, ti. igazsággal] (…) δικαιῶσαι [igazként kinyilvánítani, ti. a Szolgát]. Az látható, hogy a LXX esetében a Szolga igaz volta és ennek az Úr általi kinyilvánítása áll a középpontban, a héber szöveg esetében pedig a bűnösök igazzá tevése a domináns téma, mégpedig a Szolga (behelyettesítő és engesztelő szenvedése) által. David Sapp részletes szövegkritikai vizsgálatai során rámutat, hogy ez a hangsúlyeltolódás, illetve eltérő teológiai prekoncepció az egész dalban felfedezhető; a görög fordítás szerint az Úr igyekszik megóvni Szolgáját az igaztalan szenvedéstől („megtisztítja a csapásoktól”, „elveszi lelkének gyötrelmét”), s elkerüli, hogy a Szolga szenvedésének bárminemű okát az Úr akaratához kösse (míg a héber szöveg szerint „az Úr összetöri szenvedéssel”); – ártatlansága ellenére – bűnösként való eltemetése helyett az Úr igazságszolgáltatása kerül a középpontba, melyet az Iz 53,9a versben az אֶת („adta gonoszokkal az ő sírját”) helyett az ἀντὶ (-ért, helyett, valakinek a javára), illetve az עַל (bár, jóllehet) helyett a ὅτι megokolás világít meg; a LXX esetében kevésbé nyomatékos a Szolga halála, s a „halálra vezettetett”, „átadatott a halálra” kifejezések nem teszik explicit módon egyértelművé, hogy a Szolga valóban halált is szenvedett.[469] Ezzel szemben a héber szövegből kiderül, hogy az Úr igaz Szolgája sokakat igazzá tett („megigazított”) az isteni akaratnak megfelelő halálával, melyet a bűnös nép keze által szenvedett el.[470]

A fenti rövid analízis rámutatott arra, hogy a LXX fordítása egyrészt néhol elferdíthette a héber szöveget, amikor például a szavak arám megfelelőinek alapján eltérő jelentést tulajdonított egyes kifejezéseknek, másrészt pedig alkalmas volna a szavak értelmezési határainak szűkítésével hangsúlyosabbá tenni az értelmezését (például az עֶבֶד παῖς fogalommal

[469] Ezzel szemben a szír fordítás egyértelművé teszi, hogy „megöletett a bűneink miatt”; ugyanakkor a Dán 9,26 („megölnek egy Fölkentet”) lehetséges egy zsidó apokaliptikus hagyomány, amely szerint a Messiás erőszakos halált hal. Vö. BODOR, A., *The Theological Profile of the Peshitta of Isaiah*, 130-132.

[470] Vö. SAPP, D. A., *The LXX, 1QIsa, and MT Versions of Isiaah 53 and the Christian Doctrine of Atonement*, in BELLINGER, W. – FARMER, W., *Jesus and the Suffering Servant. Isaiah 53 and Christian Origins*, Trinity Press International, Harrisburg 1998, 173-186.

való visszaadásával). Ottley jelen izajási rész parafrázisszerű görög fordítását a fordító héber nyelvtudásának tökéletlenségével és a rendelkezésére álló kézirat megromlott olvashatóságával indokolja.[471] Ezzel szemben véleményem szerint az Iz 52,13-53,12 szakasz a LXX fordításában több, mint egy parafrázis; egy eltérő szemlélet reprezentációja. Mivel pedig a fordítás mindig egyfajta értelmezés mentén bontakozik ki, ezen Krisztus előtti görög fordítás által betekintés nyerhető az *Újszövetség* előtti rabbinikus exegézisbe, amely bővítheti az ismereteket a korai rabbinikus teológiáról (ilyen például az a rabbinikus elképzelés, miszerint a Messiás leprás lesz); mindehhez a *Septuaginta* – amelyet Pierre Grelot görög nyelvű *targum*nak nevez – által kínált információk tárházán kívül csupán csekély számú forrás áll rendelkezésünkre. Seeligmann meglátása szerint a középpontba állított Iz 53,9-11 versek esetében a LXX olvasata az Istentől kapott *világosság*ra (φῶς) és a *megértés*re (σύνεσις) teszi a hangsúlyt, mely mögött az alexandriai zsidó teológia húzódhat meg;[472] a Szolga szenvedésének mértékét és eredményét tekintve a különböző szemléletet pedig Lothar Ruppert hagyománytörténeti kutatása világíthatja meg, miszerint Deutero-Izajás tanítványai a babiloni fogságból való hazatérés után mesterük bűnbocsánatot kiérdemlő erőszakos halálát olvasták ki a dalból, a későbbi aktualizálás pedig a száműzetésben élő Izrael szenvedését és – hűségének következtében – az Úr általi rehabilitációját látta megvalósulni.[473]

A bevezető szövegkritikai megfontolás jelentős következményét mutatja az Orlinsky meglátását érintő kritikai észrevételem, ugyanis szerinte a „szenvedő Szolga" és a „behelyettesítő szenvedés" pogány, hellenista (tehát nem zsidó) forrásból származó kifejezés, s csak a Jézussal való későbbi asszociálódás (vö. 1Pt 2,24) után olvasták bele (*eis-egézis)* a *Héber Biblia* szövegébe.[474] Ezzel szemben az látható, hogy már az 1Pt keletkezése előtt Pál a Róm 5,19 versben az Iz 53,11b héber szövegének megfelelően beszél arról, hogy „egynek engedelmességéért sokan megigazultak".[475] Az igaz Szolga (az eljövendő Felkent, Messiás) bűnösként való elítélése, s halálának engesztelő jelentősége explicit módon megjelenik a héber

---

[471] Vö. OTTLEY, R. R., *The Book of Isaiah According to the Septuagint I. (Codex Alexandrinus)*, Wipf&Stock, Eugene 2011, 50-52.
[472] Vö. SEELIGMANN, I. L., *The Septuagint Version of Isaiah*, 108.
[473] Vö. RUPPERT, L., *Mein Knecht, der gerechte, macht die Vielen gerecht, und ihre Verschuldungen*, 1-17.
[474] Vö. ORLINSKY, H. M. – SNAITH, N. H., *Studies on the Second Part of the Book of Isaiah*, 118.
[475] „Bár a δικαιόω, illetve a belőle származó főnevek (δικαίωσις, δικαιοσύνη) a profán görögben is ismertek, nem kétséges, hogy a páli szóhasználat és gondolatvilág hátterében az Ószövetség áll. (…) A szövegösszefüggés azt jelzi, hogy az idézett helyeken a δικαιόω ige már nemcsak jogi értelemben szerepel, hanem Isten szabadító és üdvözítő tevékenységét is kifejezésre juttatja." Szent Pál hangsúlyozza, hogy a megigazulásra mindenki rászorul, s a megigazulás Isten ingyenes tette Krisztus engesztelő halála által; egyrészt jelenti a bűnök megbocsátását (Isten Krisztus kereszthalála alapján felmenti bűneitől és igaznak nyilvánítja a bűnös embert), másrészt hozzátartozik a bűntől való tényleges megszabadulás is (keresztség általi részesedés Jézus halálában és feltámadott életében). Vö. KOCSIS, I., *Az Üdvösség igéje*, 117-119.

szövegben; ennek a teológiai problematikáját igyekszik feloldani a LXX fordítója még Krisztus előtt (Jusztinosz zsidó Trifónnal folytatott párbeszéde is mutatja, hogy a zsidóság számára – az Írások alapján – a Messiás szenvedése még elfogadható lett volna, de azt már nem tudták elfogadni, hogy gyalázatosan és becstelenül kell meghalnia), s ezért lehetséges, hogy az újszövetségi iratokban amikor Krisztus engesztelő haláláról tanítanak a szent szerzők, akkor az Iz 53,10-11b LXX idézete helyett utalásokat találunk a negyedik Ebed-JHWH dal héber szövegére.

2.2.2. MEGFONTOLÁSOK A KRISZTOLÓGIAI ÉRTELMEZÉSTÖRTÉNETHEZ

Vizsgálódásom témája az ún. Ebed-JHWH dalok értelmezése a patrisztikus korban, különös tekintettel Szent Jeromos *Izajás könyvé*hez készült szövegmagyarázatára, mely természetesen még nélkülözi a modern bibliakutatás előbb említett eredményeit: tehát egyetlen szerzőnek, Izajás prófétának tulajdonítja az egész könyvet és nem különíti el, illetve tartja külön szerves egységnek az Úr szenvedő Szolgájáról szóló részeket.[476] Mindazonáltal érdemes megjegyezni, hogy Szent Jeromos – miközben a redakciótörténeti eredményeknek nem lehetett tudatában – mégis egységben kezeli és magyarázza az elemzett dalokat és verseket.

Izajás próféta teológiatörténeti jelentőségét nehéz lenne elvitatni: a *Zsoltárok könyve* után *Izajás könyvé*t idézik leggyakrabban az újszövetségi szerzők, illetve az egyházatyák is Izajást idézik és értelmezik a legtöbbször. Szent Jeromos nemcsak prófétának, hanem evangélistának és apostolnak is tartja („sicque exponam Esaiam, ut illum non solum prophetam, sed euangelistam et apostolum doceam”).[477] Izajás próféta könyvének kiemelt szerepéről és jelenségéről tanúskodnak a ránk maradt qumráni kéziratok is, mint például a nagy *Izajás-tekercs* (1QIsa[a]), mely a kutatások kezdetén került elő, s egyfajta „díszkiadásnak” is nevezhető: jó minőségű anyaga, a gondos írás, a jó helyesírás arra mutatnak, hogy a művet különösen nagy becsben tartották.[478] Az egyházatyák *Izajás könyvé*hez írt kommentárjai az ókeresztény írók nemcsak legterjedelmesebb, hanem legkiválóbb munkái közé tartoznak: a próféta

---

[476] Az idézetek terjedelmének és az egyházatyák általi lehatárolásának esetében szükséges számításba venni az adott irodalmi-teológiai helyzetet; például Jusztinosz nagyobb egységet idéz (Iz 52,10-54,6; *Dial.* 13,2-5), hogy a zsidó rituális fürdőket szembeállítsa a keresztények keresztségével, vagyis a húsvéti Bárány vérében való megtisztulással. Általánosságban viszont elmondható, hogy az egyházatyák a modern biblikus kutatás behatárolása szerint idézik a negyedik Ebed-JHWH dalt (Iz 52,13-53,12). Kivételt képez például a *Péter apostol cselekedetei*nek szerzője, aki az Iz 53,8b és 53,2 verseket két különböző prófétának tulajdonítja (*Actus Petri cum Simone* 24). Vö. MARKSCHIES, C., *Jesus Christ as a Man before God*, 229.

[477] ADRIAEN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentariorum in Esaiam* (CCSEL 73), 1.

[478] Vö. FRÖHLICH, I., *Izajás Qumránban*, in BENYIK, GY. (szerk.), *A messiási kérdés*, JATEPress, Szeged 1997, 15.

messiásszövegei útbaigazítóként szolgáltak számukra,[479] főleg a krisztológiai eretnekségek cáfolásában.[480]

2.2.2.1. A EBED-JHWH DALOK RECEPCIÓJA A SZENTÍRÁSBAN

A dalok újszövetségi recepciójának, közvetlen és közvetett idézeteinek részletes vizsgálatára jelen disszertációban nem vállalkozom, viszont nem lehet eltekinteni ennek szisztematikus áttekintésétől, hiszen az egyházatyák reflexiói is ebből a kontextusból forrásoznak. Az újszövetségi szerzők, miután krisztológiájukba felvették az Ebed-JHWH dalok ószövetségi szövegét, annak egy új dimenzióját nyitották meg a Jézus-esemény fényében. Míg az izajási szövegben Isten eszközként használja a Szolgát, s különbség van Isten és a Szolga cselekedete között, addig az Atya és a Fiú azonosak a szótériológiai kijelentésekben. A Megváltó egész földi élete behelyettesítő, *pro-egzisztencia*: nemcsak a bűnösök helyett, hanem a bűnösökért szenved és hal meg. „Halála a bűnös halála, és feltámadása a bűnös Istenhez való visszatérése. Itt új teremtéssel van dolgunk. Krisztus egy üdvösséges új létezést hoz létre, amivel a bűnös ember korábban nem rendelkezett".[481] Ebből kiindulva értelmezik Jézus szenvedését („ez a kehely az új szövetség az én véremben, amelyet értetek kiontanak"; Lk 22,20), majd Máté kiterjeszti a szolga-tipológiát egész életére, küldetésére és gyógyító tevékenységére is (Mt 8,16-21; 12,17-21), hiszen Ő az az Immánuel, aki megszabadítja népét a bűneitől, s küldöttjeivel marad a világ végéig. A jánosi iratokban elsősorban szavakat és motívumokat találunk, melyek felidézik a szenvedő Szolga alakját (Bárány, Jó pásztor stb.). Pál a rómaiakhoz és a korintusiakhoz írt leveleiben is többször utal az izajási jövendölés beteljesedésére (Róm 4,25; 10,16; 15,21; 1Kor 15,3; 2Kor 5,21).[482] Jelentős idézetet találunk Péter első levelében is, aki a rabszolgákhoz intézett *parainézis* során Krisztus szenvedésének példáját állítja eléjük, Izajásra

---

[479] Az I. Niceai, az I. Konstantinápolyi és a Khalkedóni Zsinaton, az eretnekek elleni érvelésben gyakran jelent meg az Izajásra való hivatkozás; a Szentháromság tekintetében (Iz 6,3 [*triszhagion*]; Iz 40,12 [*tribus digitis*], Iz 42,1 és 61,1 pedig a személyek egymáshoz való viszonyának, illetve a *filioque*-nek kérdésében), krisztológiai kérdésekben (Iz 53,8 az inkarnáció misztériumáról az ariánusok ellen; Iz 9,5 a megtestesült Ige két természetéről [„gyermek születik (azaz a Szűztől született gyermek), fiú adatik (azaz a Fiúisten)"]; Iz 66,7 Krisztus preegzisztenciájáról, Iz 53,9 a bűntelenségéről, Iz 11,3 és 32,1 pedig a második eljöveteléről), a szentségek tekintetében (keresztség esetében: Iz 1,6; 12,3; 55,1, az Eucharisztia vonatkozásában: Iz 6; 65,13), illetve intések során (Jeromos az Iz 3,12 alapján bírálja az asszonyok szerepét az egyházi döntésekben, Nagy Szent Vazul pedig kommentárának antimontanista előszavában Izajást állítja az olvasó elé az igaz próféta példájaként). Vö. SAWYER, J.F.A., *The Fifth Gospel. Isaiah in the History of Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, 51-56.

[480] Vö. OLÁH, Z., *Izajás messiásszövegeinek értelmezése a Septuagintában és az egyházatyák írásaiban*, Szent István Társulat-Verbum, Budapest-Kolozsvár 2016, 9-10.

[481] OLÁH, Z., *„Sokakat igazzá tesz igaz szolgám, és bűneiket ő hordozza" (Iz 53,11),* in Puskás, A. – Perendy, L. (szerk.), *A szenvedő ember Isten színe előtt* (*Varia Theologica* 6), Szent István Társulat, Budapest 2014, 68.

[482] A szenvedő Szolgának a páli teológiára tett hatásáról és a páli értelmezésben való megjelenéséről ld. GIGNILLIAT, M., *Paul and Isaiah's Servants*, T&T Clark, New York 2007.

hivatkozva (1Pt 2,21-25). Behelyettesítő engesztelésével kapcsolatban hangsúlyozza, hogy nem a bűnök (vagy annak következményeképpen) halt meg Krisztus, hanem azért, hogy Isten és ember között kiengesztelődést hozzon létre (1Pt 3,18).

2.2.3. AZ ÚR SZENVEDŐ SZOLGÁJA JUSZTINOSZNÁL[483]

Hans Walter Wolff *Jesaja im Urchristentum* című tanulmánykötetében[484] széleskörűen elemzi a negyedik Ebed-JHWH dal szerepét a késő-judaizmusban, az újszövetségi kontextusban, a patrisztikus recepciótörténetben, s külön fejezetben foglalkozik Jusztinosszal, aki *Izajás könyvé*nek 53. fejezete alapján Krisztus születésének („nemzedékének”[485]) misztériumáról, alázatáról, Úr voltáról és üdvösségközvetítő hatásáról ír. Michel Fédou *La vision de la Croix dans l'oeuvre de saint Justin philosophe et martyr* írásában[486] a keresztnek, a dicsőségnek, a nemzetek új szövetség szerinti megtérésének, a zsidó és keresztény megtisztulás különbségének, illetve a gyalázatos szenvedésnek témája jelenik meg. Ezek a gondolatok mind megjelennek Jusztinosz írásaiban, melyekben az Úr szenvedő Szolgájáról gondolkodik, jelen részben viszont egy szélesebb körű áttekintést kívánok adni az adott bibliai szöveg szerepéről, melyet a mártír filozófus korában és értelmezésében elnyert. Az *Első Kelemen-levél* (16,1-14) a szenvedő Szolgára hivatkozva inti alázatra a korintusiakat, Krisztus alázatát állítva példaként eléjük. Jusztinosznál még mindig meghatározó a szöveg közösségi életet meghatározó, exemplarista funkciója, ugyanakkor kibontakozik egyfajta krisztológiai összefüggés, a megtéréstől a kommunióig való eljutás útja.

Oscar Skarsaune átfogó analízise alapján arra a következtetésre jut, hogy a Jusztinosz által használt szövegek testimónia gyűjteményből származnak, ellenben – mint látható lesz – egy esettől eltekintve (*1Apol*. 50,2; Iz 53,12) a LXX alapján kerül idézésre a vizsgált izajási fejezet, mégpedig többségében a *Párbeszéd a zsidó Trifónnal* műben.[487] A *Dialógus*ban a keresztségi megtisztulásra hivatkozva utal az izajási szövegre, mely a húsvéti Bárány vérében történik

---

[483] E témával kapcsolatos már megjelent publikációimat ld. FENYVES, K., *A szenvedő szolga alakjának (Iz 53) krisztológiai értelmezése Jusztinosznál*, in KISS, G. (szerk.), *Fiatal kutatók és doktoranduszok X. nemzetközi jubileumi teológus-konferenciájának tanulmánykötete*, Doktoranduszok Országos Szövetsége, Budapest 2020, 150-165.; FENYVES, K. *A θυσία justinosi értelmezése*, in TÓTH, J. – NAGY, L. (szerk.), *Az eucharisztia az ókeresztény hagyományban*, Debreceni Egyetemi Kiadó – Magyar Patrisztikai Társaság, Debrecen-Budapest 2022, 38-45.

[484] Ld. WOLFF, H. W., *Jesaja 53 in Urchristentum*, Brunnen Verlag, Giessen 1984, 123-142.

[485] Vö. Iz 53,8 (LXX): τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται;

[486] Ld. FÉDOU, M., *La vision de la Croix dans l'oeuvre de saint Justin philosophe et martyr*, in *Recherches Augustiniennes et Patristiques* 19 (1984), 48-55.

[487] Vö. SKARSAUNE, O., *The Proof from Prophecy*, 62-63.; KATZ, P., *Justin's Old Testament Quotations and the Greek Dodekapropheton Scroll*, in ALAND, K. – CROSS, F. L. (eds), *Studia Patristica I.*, Peeters Publishers, Leuven 1957, 348.

bűnbánat és hit által. A *Dialógus* 13-ban szembeállítja a zsidó rituális fürdőket és a keresztények keresztségét; Izajásra hivatkozva érvel, hogy a próféta sem a szertartásos fürdőt hirdette meg, hanem a Krisztus vére és halála általi megtisztulást az üdvösség fürdője, azaz a keresztség által.

> Most már másodlagos a körülmetélkedés, de ti még mindig a testi dolgokkal büszkélkedtek. Az új törvény örök szombatot akart nektek, de ti csak egy napon akartok istentiszteletet tartani, nem értitek meg, hogy miért rendelte így nektek; ha a kovásztalan kenyeret eszitek, azt mondjátok, hogy Isten akaratának eleget tesztek. De nem ezekben leli örömét az Úr, a mi Istenünk. Ha közöttetek valaki hamisan esküszik vagy lop, hagyja abba; ha valaki házasságtörő, térjen meg, így majd Isten előtt kedves, igaz szombatot tart. Akinek a keze nem tiszta, mossa meg, és tiszta lesz. Izajás nemde a fürdőbe küld benneteket, hogy a gyilkosságot meg a többi bűnt lemossátok, amiket még a tenger minden vize sem tudna lemosni, hanem mint az nyilvánvaló, ezzel ő hajdan az üdvösség fürdőjéről beszélt, ami a bűnbánóké, nem a kecskék és bárányok vérével vagy az üsző hamvával és a lisztláng-áldozattal tisztít meg (vö. Zsid 9,12-14; Iz 1,11-14), hanem a hittel, Krisztus vére és halála által, mert ő ezért halt meg, ahogy azt Izajás is megmondotta.[488]

Krisztus (kereszt)halálának megokolására explicit módon Izajásra utal, méghozzá az Iz 52,10-54,6 szakaszra (*Dial.* 13,2-5). Az Ebed-JHWH dal (Iz 53,1-12) idézése közvetlenül a LXX alapján történik (ahogy az *1Apol.* 50-51-ben is megjelenik), mely a rövidebb testimónia gyűjteményből származó idézetekkel szemben a mártír filozófus egyik leghosszabb LXX citátuma, mely után a következő észrevételt teszi:

> A megtérés és az istenismeret fürdője által, ami az Isten népének törvényszegései miatt lett, és ahogy Izajás is kiáltotta, mi hisszük és tudjuk, hogy ez az előre meghirdetett keresztség, ami egyedül képes a megtérők megtisztítására, és ez az élet vize. A ciszternák pedig, amiket magatoknak ástatok, beomlottak, és semmi hasznotok sincs belőle. (vö. Jer 2,13) Mi haszon van abból a fürdőből, mely csak a testet teszi tisztává? A keresztségben mossátok meg lelketeket a haragtól, a fösvénységtől, az irigységtől és a gyűlölettől, s így a test valóban tiszta lesz.[489]

---

[488] *Dial.* 12,3-13,1. Ld. FENYVES, K. – PERENDY, L. – SAJGÓ, K. (szerk.), *Második századi görög apologéták* (*Ókori Keresztény Írók* 7), Szent István Társulat, Budapest 2024. Ugyanakkor szövegkritikai észrevételeim megvilágításához a korábbi kiadást használom fel; ld. VANYÓ, L. (szerk.), *A II. századi görög apologéták* (*Ókeresztény Írók* 8) (ford. LADOCSI, G.), Szent István Társulat, Budapest 1984, 150-152. A kritikai kiadást ld. Marcovich, M. (ed.), *Iustini Martyris Apologiae pro Christianis. Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone* (*Patristische Texte und Studien* 47), De Gruyter, Berlin 2005.
[489] *Dial.* 14,1-2; VANYÓ, L. (szerk.), *A II. századi görög apologéták*, 150-151.

Azok alapján, ami megelőzi és követi a prófétától vett idézetet, az Iz 53 funkciójának három szintje különböztethető meg.[490] Először is az állatok vérével és áldozati adományokkal szemben Krisztus vérét határozza meg, mint a bűnöktől való megtisztulás valódi forrását. A „kecskék (τράγος) és bárányok (ἀμνὸς) vérével" szemben az Izajás által leírt Szolgára utal, aki olyan „mint a juh (πρόβατον), amelyet leölni visznek, vagy amint a bárány (ἀμνὸς) elnémul nyírója előtt" (Iz 53,7). Tehát Jusztinosz – az Iz 53,7 alapján – húsvéti, áldozati bárányként hivatkozik Krisztusra, akinek a vére megszabadítja a hívőket. Ez alapján gondolkodik tovább Krisztus halálának szégyenletes voltáról is: halálának gyalázatos voltát, mely a zsidók számára átkozott,[491] (Pszeudo-)Ezdrás is megjövendölte:

> Abból a szövegváltozatból idézek, melyet Ezdrás készített, a húsvétra vonatkozó törvényről ezt az összefoglalást adta: „És így szólt Ezdrás a néphez: »Ez a húsvét a mi megváltónk, a mi oltalmazónk. Hogyha ti ezt megértitek és behatol szívetekbe, hogy őt majd jelben [keresztén] megaláztuk, de ezután reménykedni fogunk benne. akkor nem lesz pusztaság ez a hely örök időkre – mondja a seregek Istene. De ha ti nem hisztek benne, és ha nem figyeltek fel a róla szóló híradásokra, a pogányok nevetnek rajtatok".[492]

A következőkben Jer 11,19-re utal Jusztinosz, mely jelzi, hogy Krisztus az ártatlan bárány (ἀρνίον ἄκακον)[493], s amely megerősítést nyer Iz 53,9 által: „nem vitt végbe gonoszságot, sem álnokság nem volt a szájában".[494] A *Dial.* 102,6-7-ben Isten szükségességét hangsúlyozza az üdvözüléshez: a Fiúra hivatkozik, aki bár bűntelen volt, az Atyánál kereste az üdvösséget és a segítséget, így mi annál inkább Istenre szorulunk.

> Amikor pedig így szól: „Istenem vagy, ne hagyj el engem", egyúttal azt is tanítja, hogy mindenkinek a mindenséget teremtő Istenben kell reménykednie, csak nála kell keresni üdvösséget és segítséget, de nem úgy, mint a többi ember teszi, akik nemesség, gazdagság, erő, bölcsesség által vélik üdvözülteknek magukat. Ti is hasonlóan cselekedtetek, hol aranyborjút öntöttetek, de mindig hálátlanok voltatok, megöltétek az igazakat és – úgy látszik – származásotok elvakított benneteket. S ha úgy látszik, hogy Isten Fia nem azért üdvözít, mert Fiú, nem is azért, mert bölcsnek mondja, hanem mert bűntelen, mint Izajás

---

[490] Vö. BINGHAM, J. D., *Justin and Isaiah 53*, in *Vigiliae Christianae* 54 (2000), 248-261.
[491] Vö. MTörv 21,23; *Dial.* 96,1.
[492] *Dial.* 72,1; VANYÓ, L. (szerk.), *A II. századi görög apologéták*, 228.
[493] „Olyan vagyok, mint a bárány, amit feláldozni vittek, tanakodtak fölöttem és ezt mondogatták: Gyertek, keverjünk fát kenyerébe, szakítsuk ki őt az élők földjéről, hogy még a nevére se emlékezzen senki" (Jer 11,19).
[494] Vö. *Dial.* 72,3: „Ez a Jeremiás beszédéből vett szövegrészlet a zsidók néhány zsinagógájának a tekercsében még benne van, de nem is olyan régen már kitörölték onnan, mivel ezek a szavak igazolják, hogy még a zsidók is így vélekedtek Krisztusról, vagyis megfeszítői őt ki akarták tépni; ő is úgy beszél róla, mint ahogyan az Izajás általi jövendölés, hogy mint a bárányt leölésre viszik, és róla mint ártatlan bárányokról beszél; – de ettől a kijelentéstől megrémültek, és inkább káromlásba estek". VANYÓ, L. (szerk.), *A II. századi görög apologéták*, 228.

> beszél róla (vö. Iz 53,9), mert még szóval sem követett el bűnt, nem tett törvénytelenséget, és álnokság nem hagyta el ajkát, Isten nélkül pedig üdvözülni nem lehetséges, akkor hogyan várjátok ti az üdvösséget e nélkül a reménység nélkül, nem csaljátok meg vajon magatokat?[495]

Mint látható, a jusztinoszi tipológia, mely a *Dial.* 40-ben megjelent („a bárány misztériuma, melynek feláldozását húsvétként parancsolta meg Isten, Krisztus előképe volt"; *Dial.* 40,1) alkalmas volt arra, hogy összekösse a hibátlan (a görög alapján „tökéletes") bárányt[496] Krisztussal, aki bűn nélküli volt. A keresztény hagyomány ez alapján az Iz 53,7 verset egy bizonyos konceptuális összefüggésben olvasta, mely egy ártatlan áldozat megalázó halálát tárta fel, s amely Krisztus kereszthalálában teljesedett be. Ez a hagyomány a keresztény hit jellegzetessége, megkülönböztető eleme, mely a zsidók számára a botlás köve. Trifón – miközben elfogadja, hogy a Felkent, mint a juh szenvedni fog – kétségbe vonja, hogy „ilyen dicstelenségben keresztre feszítik a Krisztust" (*Dial.* 89,2), s hogy „ily gyalázatosan és becstelenül kell meghalnia, a törvényben előírt átkozott halálnemmel" (*Dial.* 90,1). Kétségeire és hitetlenségére Jusztinosz válaszul a következő versekre hivatkozik: Iz 50,6; 53,3.7.8.12:

> Ha Krisztusnak nem kellett volna szenvednie – mondottam –, akkor nem hirdették volna a próféták, hogy a nép törvényszegéseiért vezették őt a halálba. Meggyalázták, megostorozták, és a törvényszegők közé számították, mint a bárányt, úgy vezették őt leölésre, akinek nemzetségét senki sem tudta elbeszélni, mint mondotta a próféta, és valóban el kell csodálkoznunk rajta.[497]

Jusztinosz szerint a keresztrefeszítés és annak gyalázatának kérdésére választ adnak a jövendölések, hiszen nincs más módja a próféta értelmezésének: a kereszt, mely bár nem jelenik meg explicit módon az idézett izajási szövegrészletben, eredendően benne rejlik és hozzá tartozik a szégyenletes és ártatlan szenvedés témájához. A korai keresztények számára nem volt különös az ezek közötti kapcsolat felfedezése: explicit módon megjelenik a 1Pt 2,22-25 részben,[498] illetve a Zsid 12,2 versben.[499] Az ártatlan szenvedés, gyalázat és kereszt témájának

---

[495] *Dial.* 102,6-7; VANYÓ, L. (szerk.), *A II. századi görög apologéták*, 265.
[496] Vö. Kiv 12,5 (πρόβατον τέλειον).
[497] *Dial.* 89,3; VANYÓ, L. (szerk.), *A II. századi görög apologéták*, 251.
[498] „Bűnt nem követett el, hamisság nem volt ajkán. Amikor szidalmazták, nem viszonozta a szidalmat; amikor szenvedett, nem fenyegetőzött, hanem rábízta magát az igazságos bíróra. Vétkeinket a saját testében fölvitte a (kereszt)fára, hogy meghaljunk a bűnöknek, s az igazságnak éljünk. Sebei szereztek számotokra gyógyulást. Olyanok voltatok, mint a tévelygő juhok, de most megtértetek lelketek pásztorához és oltalmazójához" (1Pt 2,22-25).
[499] „Emeljük tekintetünket a hit szerzőjére és bevégzőjére, Jézusra, aki a rá váró öröm helyett elszenvedte a keresztet, nem törődött a gyalázattal, és most Isten trónjának jobbján ül"; ἀφορῶντες εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν, ὃς ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινεν σταυρὸν αἰσχύνης καταφρονήσας, ἐν δεξιᾷ τε τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ κεκάθικεν (Zsid 12,2).

összekapcsolása hihetetlennek tűnhet azok számára, akik a közösségen kívül vannak, de a keresztény hit láncszemeit alkotják. Ez pedig elvezet a húsvéti Bárányt gondolatától az Iz 53 jusztinoszi értelmezésének második témájához: a keresztények hitéhez.

Az elemzett izajási fejezet egy kérdéssel kezdődik, mely a *Dial.* 13,3-ban visszhangzik: „Uram, ki hitt (πιστεύω) a mi híradásunknak?" Jusztinosz megállapítja, hogy a megtisztulás nem a zsidók rituális mosakodásának köszönhetően történik, hanem „hittel (πίστις), Krisztus vére és halála által, mert ő ezért halt meg" (*Dial.* 13,1). A szentírási idézetet követően, az istenismeret fürdőjének meghirdetése után ad választ a kérdésre: „ahogy Izajás is kiáltotta, mi hisszük (πιστεύω) és tudjuk, hogy ez az előre meghirdetett keresztség, ami egyedül képes a megtérők megtisztítására, és ez az élet vize" (*Dial.* 14,1). Tehát Jusztinosz az Iz 53,1 kérdését a nemzetekből összegyűlt Egyházban látja megválaszolva, mely magában foglalja azt a „sok nemzetet, mely ámulni fog (θαυμάζω)" (Iz 52,15a) a szenvedő Szolga láttán, „mert olyasmit fognak látni, amilyet még soha nem hirdettek nekik; és olyan dolognak lesznek tanúi, amilyenről addig soha nem hallottak" (Iz 52,15b). Ami pedig csodálkozásra készteti a nemzeteket, nem más, mint egy ártatlan szenvedésének váratlansága, melyet viszont ők felfognak (συνίημι), látnak (ὁράω) és hisznek (πιστεύω). Ugyancsak Izajásra utalva állapítja meg a keresztény magatartást a kereszt viszonylatában:

> Ha ez valóban jellemző rá, minden vele kapcsolatos dolgot az eszünkbe juttat, ezeken felbátorodva ne hittünk volna őbenne? Mert mindenki, aki csak megértette a próféták szavát, azt mondotta és nem mást, még csak arról hallottak, hogy keresztre feszítették őt.[500]

A nemzetekből kereszténnyé lett közösség identitásának megkülönböztető jegyévé válik, hogy ők hallották, megértették és hittek a prófétának:

> Mi nem hiábavalóan hittünk benne, nem is tévesztettek meg azok, akik így tanítottak, sőt Isten csodálatos gondviselése folytán ez megtörtént, hogy mi nálatok, akik rólunk azt gondoljátok, hogy nem vagyunk sem értők, sem istenszeretők, nálatok értőbbeknek és istenszeretőbbeknek bizonyulnak az új és örök szövetség meghívása révén, azaz Krisztus által.[501]

Az izajási prófécia szkeptikusan nyilatkozik a hitről („ki hitt a mi híradásunknak?"[502]) és az Isten erejébe vetett bizalomról („az Úr karja ki előtt nyilvánult meg?"; Iz 53,1b). Jusztinosz megjegyzi, hogy a nemzetek „nem az ő beszédüknek hittek, hanem az őket elküldőnek

[500] *Dial.* 89,3; VANYÓ, L. (szerk.), *A II. századi görög apologéták*, 251.
[501] *Dial.* 118,3; VANYÓ, L. (szerk.), *A II. századi görög apologéták*, 282-283.
[502] Iz 53,1a; Vö. Jn 10,38; Róm 10,16.

erejében” (*Dial*. 42,1), tehát nem a retorikának, hanem Isten erejének köszönhetően váltak meggyőzöttekké. Így a közös hitben egy testet alkotnak, amely az Egyház. Mindezt az Iz 53,2 alapján látja megvalósulni: a kisgyermekre (παιδίον) való utalás[503] jelzi a hívőknek mint a Szolgának egy testét.

> Ezt pedig úgy mondja el, mintha sokak személyében szólana: „úgy beszéltünk előtte” majd hozzáteszi „mint a gyermek”; és ez azt jelenti, hogy akik még gonoszokként hallgatták őt, azok később parancsainak alávetették magukat, mindnyájan olyanok lettek, mint egy gyermek. Így látjuk a testet is, sok tagját kell megszámlálni, az egészet nevezik egynek és testnek. Ahogy a nép vagy a tanács (ἐκκλησία) is, számszerűleg sok emberből áll, de mégis egy dolog az, egy kifejezéssel illetik és jelölik.[504]

Így nyeri el szerepét az Iz 54,1-6 szövegrészre való hivatkozás is: a meddőségből való gyógyulás, a sátor megnagyobbítása és a leszármazottak megsokasítása, minden igazi öröm forrása az új szövetségből származik, mely által minden megtértnek része van az üdvösségben.

> Ha pedig Isten egy jövőbeli új szövetség megkötését hirdette meg, ami a népek világosságára lesz, látjuk és meg vagyunk győződve róla, hogy magának a megfeszített Jézus Krisztusnak neve által járultak a pogányok Isten elé a bálványoktól és más igazságtalanságoktól elfordulva, s mindhalálig megvallják őt és gyakorolják vallásukat, és a tettekből és az ezeket kísérő csodajelekből mindenki megértheti, hogy ez az új törvény, az új szövetség és mindannak várása, ami jót csak remélhet az összes nemzet Istentől. Mert mi vagyunk igazi izraeliták, a szellemiek, Júda, Jákob, Izsák és Ábrahám nemzetsége, akiket a körülmetélkedésben Isten tanúsított a hitben, akiket ő megáldott, sok nép atyjának nevezett, akik a megfeszített Krisztus által járultunk Istenhez, mint ezt majd fejtegetésünk során bizonyítjuk.[505]

A *Dial*. 119,6-ban látható, hogy Jusztinosz együtt olvassa az Iz 53,1 verset olyan szentírási szöveggel, ahol a hitről van szó: mint például a Róm 4,9-16, ahol Ábrahám mint a körülmetéltek és körülmetéletlenek atyja jelenik meg, akinek hite az, ami megigazulására szolgált, és a MTörv 32,20 – emögött pedig a *Zsidókhoz írt levél* gondolatát fedezhetjük fel: „Mi nem tartozunk azok közé, akik elpártolnak és elkárhoznak, hanem azok közé, akik hisznek és megmentik életüket” (Zsid 10,39). A Zsid 10,19-24, mely ugyancsak magába foglalja a hit központi szerepét, a szentélybe való belépés reménységét fogalmazza meg Krisztus vére alapján, mely alapján hozzá járulhatunk „igaz szívvel, hitből fakadó bizalommal, hiszen a szívünk megtisztult (ῥαντίζω) a

[503] Vö. Iz 53,2 (LXX): ἀνηγγείλαμεν ἐναντίον αὐτοῦ ὡς παιδίον.
[504] *Dial*. 42,3; VANYÓ, L. (szerk.), *A II. századi görög apologéták*, 282-283.
[505] *Dial*. 11,4-5; VANYÓ, L. (szerk.), *A II. századi görög apologéták*, 148.

rossz lelkiismerettől, és testünket is tiszta víz mosta le (λούω)" (Zsid 10,22). Mindez pedig elvezet az Iz 53 jusztinoszi értelmezésének harmadik témájához: a keresztények keresztségéhez.

A *Dial*. 40,1-ben Jusztinosz összekapcsolja a hit fogalmát és a húsvéti bárány vérének képét a keresztény felkenéssel, párhuzamba állítva azt a házak vérrel való megkenésével a kivonuláskor. Krisztus áldozatának vérével „a benne hívők megkenték (χρίω) házaikat, szavaidnak megfelelően, vagyis saját magukat azok, akik hisznek benne" (*Dial*. 40,1). A Jézus vérével való megkenés visszautal a *Dial*. 13,2-14,2 kontextusára, ahol Jusztinosz Izajásra hivatkozva (Iz 52,10-54,6) szembeállította a zsidók rituális fürdőit az üdvösség fürdőjével, mely Krisztus vére által, a hitben való megtisztulás. Ez alapján a „megtérés és az istenismeret fürdőjére" hivatkozik (*Dial*. 14,1), a keresztségre, melyet Isten rendelt és Izajás által meghirdetett a nép gonoszsága miatt. Jeremiás prófétára utalva („kétszeres gonoszságot követett el népem: elhagytak, engem, az élő vizek forrását, azért, hogy ciszternákat ássanak maguknak, ciszternákat, amelyek megrepedeznek, így nem tarthatják meg a vizet"; Jer 2,13) megkülönbözteti Izrael ciszternáit, melyek csupán a külsőt teszik tisztává és a keresztséget (βάπτισμα), vagyis a lélek megtisztítását (βαπτίζω) a különböző bűnöktől, mely aztán a testet is tisztává teszi.[506]

> A ciszternák pedig, amiket magatoknak ástatok, beomlottak, és semmi hasznotok sincs belőle. Mi haszon van abból a fürdőből, mely csak a testet teszi tisztává? A keresztségben mossátok meg lelketeket a haragtól, a fösvénységtől, az irigységtől és a gyűlölettől, s így a test valóban tiszta lesz. A kovásztalan kenyér pedig azt jelenti, hogy ne a romlott, régi kovász cselekedeteit gyakoroljátok. De ti mindent csak testiesen fogtok fel, ezt vélitek igaz vallásosságnak, de ha így cselekedtek, lelketeket egyszerűen csak álnoksággal meg mindenféle más gonoszsággal töltitek meg.[507]

Pierre Prigent nehezen tartja hihetőnek, hogy Jusztinosz az Iz 52-54 alapján dolgozta ki gondolatait a keresztségről;[508] véleménye szerint a *Dial*. 13 (melyben az elemzett izajási idézet olvasható) megszakítja Jusztinosz értekezését, melyet az Iz 1,16 alapján kezdett meg,[509] s a

---

[506] Analóg állításokkal találkozunk a *Dial*. 18,2 és 19,2-ben, ahol Iz 1,16 és Jer 2,13 versekre utal Jusztinosz. Hasonló módon érvel a *Barnabás-levél* is (vö. 11,1: „Most pedig azt kutassuk, volt-e gondja rá az Úrnak, hogy valamit a keresztről és a vízről is előre kinyilatkoztasson. A vízzel kapcsolatban Izraelről megíratott, hogy milyen módon nem fogják elfogadni a bűnbocsánatot hozó keresztséget, hanem más szertartásokról gondoskodtak önmaguk számára") a prófétai szövegre hivatkozva. Ld. PERENDY, L. (szerk.), *Apostoli atyák* (*Ókori Keresztény Írók* 1), Szent István Társulat, Budapest 2018, 252.
[507] *Dial*. 14,1-2; VANYÓ, L. (szerk.), *A II. századi görög apologéták*, 151.
[508] Vö. PRIGENT, P., *Justin et l'Ancien Testament*, J. Gabalda, Paris 1964, 247-248.
[509] „Mosdjatok meg, s tisztuljatok meg. El gonosz tetteitekkel színem elől, ne tegyetek többé rosszat!" (Iz 1,16).

Dial. 14-ben ehhez a központi vershez tér vissza, hogy azt kommentálva az igazi keresztségről szóljon. A fenti megállapítások alapján viszont három különböző megközelítésben is látható volt, hogy Iz 53 miként járult hozzá Jusztinosz központi érveléséhez, kiegészítvén Iz 1,16 és Jer 2,13 versét. Nyilvánvalóvá teszi, hogy az üdvösség fürdője a megtérők (μεταγινώσκω) számára a bűnbánat (μετάνοια) fürdője, és egyedül ez a keresztség képes megtisztítani a megtérteket. A megtisztulásnak a témáját hangsúlyozza az Iz 1,16 mellett az Iz 52,11 is: „El onnét, el onnét! Gyertek onnan, s ne érintsetek semmi tisztátalant. Vonuljatok ki közülük, s tisztuljatok meg, akik az Úr edényeit hordozzátok" (ἀπόστητε ἀπόστητε [ἀπόστητε][510] ἐξέλθατε ἐκεῖθεν καὶ ἀκαθάρτου μὴ ἅπτεσθε, ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῆς ἀφορίσθητε, οἱ φέροντες τὰ σκεύη κυρίου; Iz 52,11). A mártír filozófus a nemzetekhez szóló buzdításként olvassa ezt a verset, hogy azok megtérjenek gonoszságaikból, a zsidóság hatástalan fürdőitől és megrepedezett ciszternáitól pedig a húsvéti Bárány vérének fürdőjéhez forduljanak. Felfedezhető a vers visszhangja Pál apostol levelében: „ezért távozzatok körükből, és különüljetek el tőlük – mondja az Úr –, s tisztátalant ne illessetek" (2Kor 6,17). A próféta esetében a felszólítás a zsidókhoz szól, hogy az új *exodus*ban hagyják el Babilont, különüljenek el a pogányoktól és helyezzék vissza a szent edényeket a Templomba, Pál pedig arra buzdítja a korintusi híveket, hogy szent életükkel határolódjanak el a hitetlenektől: „őrizkedjünk (καθαρίζω) a test és lélek minden szennyétől, így teljessé tesszük megszentelődésünket Isten félelmében" (2Kor 7,1). Jusztinosz Pállal együtt prófétai buzdítást fedez fel a versben, mely a keresztények teljes személyt (testet és lelket) érintő megtisztulását tanítja; viszont Jusztinosz nem a hitetlenektől való elkülönülést, hanem kifejezetten a zsidók rituális fürdőivel való szakítást hangsúlyozza a Krisztus vérében való megkeresztelkedés által.

A jusztinoszi értelmezésben az üdvösség fürdője, a megtérés és az istenismeret fürdője nem vízzel van megtöltve, mely csak a test megtisztítására képes, és nem is a kecskék és bárányok vérével, hiszen a bűneinket még „a tenger minden vize sem tudná lemosni" (*Dial*. 13,1), hanem Jézusnak, a húsvéti Báránynak a vérével. A meghirdetett keresztség, mely egyedül képes a megtérők megtisztítására, az „élet vize" (*Dial*. 14,1), amely Jézus vére, a *Zsidókhoz írt levél* szerint pedig „tiszta víz" (ὕδατι καθαρῷ; Zsid 10,22). Ez a bűnbánat fürdője, melyet Izajás előre hirdetett a nép gonoszsága miatt. Az Iz 53,8-ra való hivatkozás újabb perspektívát nyit meg: „kitépték az élők földjéből, és bűneink miatt (ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν) halállal sújtották" (Iz 53,8). A *Dial*. 13,1 az anticipáció szerepét is betölti, mikor arról ír, hogy az üdvösség fürdője „hittel,

[510] Jusztinosz számára oly hangsúlyos a vers, hogy a *Septuagintá*tól eltérően nem csak kétszer, hanem háromszor megismétli a ἀπόστητε (távozzatok) felszólítást. Ld. *Dial*. 13,2.

Krisztus vére és halála által [tisztít meg], mert ő ezért (διά τοῦτο[511]) halt meg" (*Dial*. 13,1). A διά, azaz a megokolás az idézet *praepositio*ja után nyeri el a választ és ez visszhangzik a *Dial*. 14,1-ben is: „a megtérés és az istenismeret fürdője által, ami az Isten népének törvényszegései miatt lett, és ahogy Izajás is kiáltotta".[512] Krisztus vére az, amit megtölti a rituális fürdőmedencét, hiszen áldozati vérre van szükség a bűnöktől való megtisztuláshoz: „a törvény szerint majdnem mindent vérrel tisztítanak meg, és vérontás nélkül nincs bűnbocsánat" (Zsid 9,22). A *Barnabás-levél* érvelése figyelemre méltó párhuzamot mutat, ahol pedig az Iz 53,5.7 versekre történik utalás:

> Az Úr azért vállalta testének romlásra való átadatását, hogy mi a bűnbocsánatban megszentelődjünk, mely a vérében való meghintésben áll.[513] Egyes dolgok Izraelre vonatkozóan, más dolgok ránk vonatkozóan írattak meg róla. Így szól tehát: „Törvénytelenségeink miatt sebesíttetett meg és bűneink miatt töretett meg; az ő sebeiben gyógyultunk meg. Mint leölésre vitt juh, és mint szótlan bárány nyírója előtt" (*Iz* 53,5-7).[514]

Jusztinosz olvasatában Iz 53,5 a Krisztus sebei (vére) általi megtisztulást nyilatkoztatja ki. A Zsid 10,19 versre („Krisztus véréért megvan tehát a reményünk, hogy beléphetünk a szentélybe") emlékeztetve megjegyzi, hogy Jézus sebei mindazokat meggyógyítja, akik általa az Atyához közelednek.[515] Ami pedig Krisztus vérét hatékonnyá teszi, nem más, mint az ártatlansága és eredetének misztériuma, melyre az Iz 53,8 utal: „nemzedékét ki beszéli majd el (τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσετα)?[516] Értekezésében összeköti az Iz 7,14; 53,5.8 és a Ter 49,11 verseket, hogy kifejtse Krisztus *preegzisztenciá*ját, szűztől való születését és vérének isteni forrását, mely a bárányok és kecskék vérével szemben – isteni, azaz nem emberi eredetének köszönhetően – hatékony. Annak ellenére, hogy Jusztinosz elsősorban Krisztus szenvedése alapján beszél a megváltásról, összekapcsolja a feltámadást a bűnöktől való igazi körülmetélkedéssel:

> A körülmetélés parancsa, mely meghagyta minden újszülött körülmetélését a nyolcadik napon, szintén az igazi körülmetélkedésnek előképe, amellyel a tévelygéstől és a gonoszságtól metélkedünk körül Jézus Krisztus, a mi Urunk által, ki feltámadt a halottak közül a szombat utáni első napon. A szombat utáni első nap így minden nap között az első

---

[511] Vö. Róm 5,12 (Διὰ τοῦτο ὥσπερ δι᾽ ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν), ahol Pál apostol a Krisztusban elnyert kiengesztelődést a „régi Ádám" tettével állítja szembe.
[512] *Dial*. 14,1; VANYÓ, L. (szerk.), *A II. századi görög apologéták*, 150-151.
[513] A „vérében való meghintésben" helyett a jeruzsálemi kéziratban ez áll: „sebeiben való …". Ez utóbbi változat a *Septuagintá*t követi.
[514] *Barnabás-levél* 5,1-2; PERENDY, L. (szerk.), *Apostoli atyák*, 242.
[515] Vö. *Dial*. 17,1; 137,1.
[516] Iz 53,8 (LXX).

marad, bár a hét napjainak továbbszámolásával a nyolcadiknak is mondhatjuk, de megmarad elsőnek is.[517]

A bűntől való megtisztulás a halálból való feltámadásával válik hatékonnyá, melyet az Iz 53 tanítása szerint egységben van azzal, hogy a Bárány szenvedése által szerez gyógyulást nekünk. „Hogy fel is fog támadni, azt maga Izajás mondta: »Sírját elveszik középről.« És: »Gazdagokat adok haláláért«" (*Dial*. 97,2). A *Dialógus* egy előbbi fejezében viszont másképpen tolmácsolja az izajási verset (Iz 53,9): „Gonoszokat adok temetéséért, és gazdagokat haláláért" (*Dial*. 13,6). Ennek magyarázata, hogy Jusztinosz egybeszőtt két izajási szöveget: „ἡ ταφὴ αὐτοῦ, ἦρται ἐκ τοῦ μέσου" (Iz 57,2), illetve a „δώσω τοὺς πλουσίους ἀντὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ" (Iz 53,9) verset. A legtöbb fordítás az ἀντὶ szót „miatt, -ért" értelemben fordítja, viszont mivel Jusztinosz a helyettesítés gondolatát tartja szem előtt, a következőképpen adhatnánk vissza az izajási verset: „az ő [életének] gazdagságát/bőségét (πλούσιος) fogom adni az ő halálának [szegénysége/nyomorúsága] helyett" (δώσω […] τοὺς πλουσίους ἀντὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ; *Dial*. 13,6).

Annak ellenére, hogy az Iz 52-54 teológiailag teljesebb, mint az Iz 1,16-20, Jusztinosz ez utóbbit idézi az *1Apol*. 61,1-8-ban, amikor a keresztelés szertartását leírja. Az ószövetségi idézet után pedig a következőt írja: „ennek jelentését (λόγον) mi az apostoloktól tanultuk meg" (*1Apol.* 61,9). Cullen I. K. Story szerint ez arra utal, hogy az apostoli hagyományt követve az említett izajási idézetnek el kellett hangoznia a kereszteléskor.[518] Fontos szövegrész ez Jusztinosz számára, amikor a keresztelésről gondolkodik, de az Iz 52-54 fejezetekben látja azt, ami kiegészíti és teológiailag megmagyarázza azt, ami tömören már itt megjelenik; ez az a prófétai szó, melynek imperatívusza (λούσασθε) a keresztségben (λουτρόν) teljesedik be. André Benoit határozatlan abban, hogy a *Dial*. 14,1-2 szövegében a keresztény beavatás szertartására vonatkozó kapcsolatot olvasson ki, mivel a szöveg a megtérő bensejében történő átformálást hangsúlyozza: a bűnbánatot és a gonosztól való elkülönülést.[519] Viszont amennyiben az *1Apol*. 61,1-10 a keresztségi szertartással kapcsolatosan idézi az Iz 1,16-20 verseket, annyiban az 52-54. fejezetekben is felismerhetjük a szív megtérésének és a vízzel való megkeresztelkedésnek együttes, egymástól el nem szakítható kapcsolatát: a szenvedő Szolga vére az, amely megtisztít, hisz még „ha olyanok volnának is bűneitek, mint a skarlát, fehérek

[517] *Dial*. 41,4; VANYÓ, L. (szerk.), *A II. századi görög apologéták*, 183.
[518] Vö. STORY, C. I. K., *Justin's Apology I, 62–64. Its importance for the Author's Treatment of Christian Baptism* in *Vigiliae Christianae* 16 (1962), 174-175.
[519] Vö. BENOIT, A., *Le baptême chrétien au second siècle. La théologie des Pères*, Presses universitaires de France, Paris 1953, 142.

lesznek, mint a hó; és ha olyan vörösek is, mint a bíbor, olyanok lesznek, mint a gyapjú" (Iz 1,18). A teológiai magyarázatban láthatjuk azt, ami megadja a szakramentális cselekmény jelentését: Iz 52,11 buzdít a megtisztulásra-megtérésre, Iz 53 kifejti, hogy mindez a megfeszített húsvéti Bárány vérében valósul meg, a kettő között (Iz 52,13-15) pedig a hitre való eljutás jelenik meg a közösség tanításának meghallásában és elfogadásában, a krisztológiai igazságok (megtestesülése, isteni eredete, a bűnösök megtisztításáért vállalt kereszthalálának véres áldozata és halálból való feltámadása) megvallásában. Így az Iz 53 jusztinoszi olvasata megengedi, hogy a prófétai írást – annak más biblikus helyekkel való kapcsolatával – keresztelési felkészítésre vagy vezeklőknek szánt szövegként olvassuk, míg Wolff véleménye szerint a közösség Eucharisztia ünneplésével hozható kapcsolatba.[520]

A *Dialógus* elemzése után érdemes röviden megvizsgálni az *1Apol*. 50. fejezetét is, ahol Jusztinosz az Iz 52,13-53,8 verseket idézi, hogy a kereszténység krisztológiai hitét igazolja, s az ószövetségi prófécia alapján beszéljen a Megváltó megtestesüléséről, engesztelő áldozatáról és második eljöveteléről. Az idézetben először az Iz 53,12 vers jelenik meg a *Septuagintá*tól eltérő változatban (Skaursane – mint az említést nyert – testimónia gyűjteményre következtet), majd ezután következik az előbb említett hosszabb szakasz, amely összhangban van a LXX szövegével. Iz 53,12 a LXX „keresztény átdolgozásában" jelenik meg hasonlóan a Lk 22,37 vershez (καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη) és jellegzetes módosításokkal:

> Mert lelkét halálra adta, és mivel őt a törvényszegők közé számították, sokak vétkét magára vette, és a törvényszegőknek kegyelmet fog nyerni (‘Ἀνθ’ ὧν παρέδωκαν εἰς θάνατον τὴν ψυχὴν αὐτοῦ καὶ μετὰ τῶν ἀνόμων ἐλογίσθη, αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν εἴληφε καὶ τοῖς ἀνόμοις ἐξιλάσεται’).[521]

A legfontosabb módosítások – azaz a LXX szövegétől való eltérések – a következők: (1) a παρεδόθη (átadatott) passzív forma helyett a παρέδωκεν (átadják) szerepel, azaz aktív alakban áll az ige; illetve (2) a LXX „καὶ διὰ τὰς ἀνομίας αὐτῶν αὐτός παρεδόθη" (gonoszságaik miatt átadatott) sora helyett „καὶ τοῖς ἀνομοις ἐξιλάσεται" (engesztelni fog a bűnösökért) szerepel. P. Katz elismerően szól Jusztinoszról, amiért helyesen adja vissza a maszoréta szövegben szereplő יַפְגִּיעַ (פָּגַע: közbenjár, könyörög) szót, amelyet véleménye szerint a *Septuaginta* fordítója nem

[520] „Woher stammt gerade bei den Zitaten des ganzen Kapitels der klare Blick für die Hauptsache? Wir vermuten, daß Justin die Lesung des Kapitels bei der Eucharistiefeier der Gemeinde im Ohre hat. Von hierher kommt die soteriologische Deutungstradition zu ihm hin". WOLFF, H. W., *Jesaja 53 in Urchristentum*, 135.
[521] *1Apol*. 50,2; VANYÓ, L. (szerk.), *A II. századi görög apologéták*, 102.

értett,[522] s hangsúlyossá teszi Krisztus közbenjáró és engesztelő szenvedését, aki „aláveti magát a szenvedésnek meg a gyalázatnak, és újra el fog jönni dicsőségben" (*1Apol*. 50,1).

Jusztinosz utalást tesz Krisztus dicsőséges második eljövetelére is az Iz 52,13 alapján, miszerint a Szolgát „felmagasztalják, és nagy dicsőségre emelkedik", hiszen annak ellenére, hogy dicsőségét az inkarnációban elrejtette, végül királyok fognak elnémulni előtte (Iz 53,14-15). Az izajási idézet után a mártír filozófus az apostolokra hivatkozik, akik bár elhagyták Jézust az ő halálakor, a feltámadt Úr prófétai jövendölések alapján adott „krisztológiai" tanítása és mennybemenetele után visszatértek hozzá a hitben. Így váltak az apostolok azon emberek archetípusává, akik – az Iz 53,1 alapján – a Messiás zavarba ejtő halálára a benne való hittel tudnak válaszolni.

A következőkben (*1Apol*. 51,1-5) Jusztinosz az Iz 53,8b-12 verseket idézi a LXX alapján az alábbi bevezető megjegyzéssel: „a prófétai Lélek nekünk már előre meghirdette, hogy aki ezeket elszenvedi, annak nemzedékét majd nem lehet mind elbeszélni, és uralkodni fog ellenségei felett" (*1Apol*. 51,1). Mint fentebb az már látható volt, az Iz 53,8 megszólítja a Szolga nemzedékét (τὴν γενεὰν αὐτοῦ), feltámadásában (Iz 53,9), lelke gyötrelmének véget érésében (Iz 53,11) és a hatalmasokkal való zsákmányosztásban (Iz 53,12) pedig utalást lát az ellenség feletti uralomra. Wolff szerint az elbeszélhetetlen γένος a nemzetekből összegyűjtött Krisztus-követők nagy számára vonatkozik, mivel az *1Apol*. 50,12 megelőző részben is megjelenik a γένος: „elmentek az emberiség minden nemzetéhez és tanították őket".[523]

Mind a *Dialógus*ban, mind az *Első Apológiá*ban az látható, hogy az Iz 53 felfogása a krisztológiai megértés felé orientálja az olvasót, hiszen magában foglalja a Krisztus-esemény múltját és jövőjét is. Ez az, amit a Szentlélek előre jelzett a próféták által, s az Egyház olvasata lett. Megjelenik benne a Szolga halálának hatékonysága a kiengesztelődésben és megmentésben, illetve a közösség megkülönböztető sajátossága is: Iz 53, melyet Jusztinosz tágabb kontextusban olvas (Iz 52,10-54,6), alkalmas volt arra, hogy a keresztelésben megvallott és a megkereszteltek életében ünnepelt keresztény identitás szentírási paradigmáját nyújtsa. Az izajási szöveg jusztinoszi felhasználása Lukács evangélista gondolatait tükrözi, aki Fülöp és az etiópiai Kandaké találkozásának történetében ugyanennek a bibliai szövegnek és szentségnek

[522] Vö. KATZ, P., *Justin's Old Testament Quotations and the Greek Dodekapropheton Scroll*, 348.
[523] Vö. WOLFF, H. W., *Jesaja 53 in Urchristentum*, 132.

magyarázatát adja:[524] Fülöp az Írásból kiindulva, az Iz 53 alapján hirdette Jézust az etiópiai eunuchnak, aki a vízhez érve kérte, hogy megkeresztelkedhessen.

Már a korai keresztények felismerték Izajás próféta jelentőségét, s Jeromossal együtt nemcsak prófétának, hanem evangélistának és apostolnak tartották,[525] aki már Krisztus születése előtt hirdette a Megváltó *inkarnáció*jának, szenvedésének és feltámadásának, illetve az Egyháznak a titkát.[526] A fenti rövid áttekintésből látható volt, hogy *Izajás könyvé*nek jusztinoszi olvasata segít Izajás személyének és szerepének további dimenzióit feltárni, hiszen az evangélista-volt mellett apologétaként, katekétaként, a szentségek és a liturgia magiszterként is rámutat a prófétára. Továbbá Jusztinosznál látható, hogy az elemzett izajási rész (amely legkésőbb a mártír filozófusnál már adott egységként [Iz 52,13-53,12] ismert) már nem csak exemplarista modellként, hanem krisztológiai értelmezésként is megjelenik. Jusztinosz az Iz 53 fejezetben látta Krisztus szenvedésének, halálának és megdicsőülésének próféciáját: „egyetlen más prófétai szöveget sem idéz ilyen részletesen – [főképp] egy pogányoknak szánt apologetikai műben –, így nyilvánvalóan ezt tartotta a Krisztus életéről és művéről szóló központi szövegnek",[527] a *Dialógusá*ban pedig közel 36 alkalommal idézi, illetve utal az Iz 52,13-53,12 részre, amely így az első két évszázad keresztény művei közül a legnagyobb mértékben használja fel ezt a bibliai szakaszt,[528] amelynek interpretációját egyúttal még nem érintette az impasszibilitás hellenisztikus axiómája. A παθητὸς (ἡμῶν καὶ σταυρωθεὶς) Χριστὸς (*Dial.* 111,2) jusztinoszi gondolata a bibliai szöveggel való keresztény interakció leglenyűgözőbb korai példája, mely egyúttal a legkorábbi megőrzött tanúja a zsidósággal való dialógusnak[529] az Iz 53 fejezet értelmezésének tekintetében.

---

[524] Vö. ApCsel 18,26-40; Ld. GUILLET, J., *The Role of the Bible in the Birth of the Church*, in BLOWERS, P. (ed.), *The Bible in Greek Christian Antiquity I.*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1997, 44.

[525] „(…) sicque exponam Esaiam, ut illum non solum prophetam, sed euangelistam et apostolum doceam"ADRIAEN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentariorum in Esaiam* (CCSEL 73), 1.

[526] Vö. SAWYER, J. F. A., *The Fifth Gospel: Isaiah in the History of Christianity*, 21-64.

[527] „Because no other prophetic text is cited so fully in this document – and that in an apologetic writing intended for pagans – Justin apparently considers it to be the central proof text about the life and work of Christ for humanity." MARKSCHIES, C., *Jesus Christ as a Man before God*, 251.

[528] Vö. OSBORN, E., *Justin Martyr* (*Beiträge zur historischen Theologie* 47), Mohr Siebeck, Tübingen 1973, 103. Osborn mellett (29 hivatkozás) Miroslav Marcovich kritikai kiadása (*Iustini Martyris Apologiae pro Christianis. Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone* [*Patristische Texte und Studien* 47], De Gruyter, Berlin 2005) további utalásokra mutat rá (8 hivatkozás), mivel a παθητός kifejezést összeközi az Iz 53 fejezetre való utalással: *Dial.* 13,2-9; 14,8; 17,1; 32,1; 32,2; *34,2*; *36,1*; 36,6; *39,7*; 42,2-3; 43,3; 49,2; 49,7; 63,2; 68,4; *68,9*; 72,3; *76,6*; 85,1; 88,8; *89,2*; 89,3; 90,1; 95,3; 97,2; 100,2; 102,7; 110,2; *111,2*; 111,3; 114,2; 118,4; 121,3; *126,1*; 137,1. Marcovich kiadásának kritikai felülvizsgálatát az Iz 53 fényében ld. BAILEY, D. P., '*Our Suffering and Crucified Messiah' (Dial. 111.2). Justin Martyr's Allusions to Isaiah 53 in His Dialogue with Trypho with Special Reference to the New Edition of M. Marcovich*, in JANOWSKI, B. – STUHLMACHER, P. (eds), *The Suffering Servant. Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge 2004, 324-417.

[529] Timothy Horner a *Dialógus* szövegéből igyekezett rekonstruálni egy különálló, korábbi „Trifón-szöveget" (*Tryphon Text*), amely – hipotézise szerint – egy hiteles és koherens, rabbinikus kor előtti diaszpóra-zsidó érvelését

2.2.4. A SZENVEDŐ SZOLGA ALAKJA A PATRISZTIKUS IRODALOMBAN

Markschies tanulmányát[530] követve két értelmezési modellt különböztethető meg az Ebed-JHWH dalok patrisztikus recepciótörténetében: az *exemplarista értelmezés* az igaz keresztény példaképeként hivatkozik a Szolga alakjára, vagyis egyfajta etikai útmutatást ad a szöveg alapján, a *krisztológiai modell* pedig Krisztus egyedülálló megváltói cselekedetének kontextusában értelmezi a próféciát.

Az etikai parainézis megfigyelhető az *Első Kelemen-levél*ben, mely az addigi atomisztikus idézetekkel szemben a teljes 53. fejezetet felhasználja, hogy a pártoskodó és viszálykodó korintusiakat az Úr alázatának követésére buzdítsa: „Látjátok ti is, férfiak, szeretteim, mekkora példakép (ὑπογραμμὸς) adatott nekünk! Ha az Úrnak ilyen alázatos lelkülete volt (ἐταπεινοφρόνησεν), akkor mit tegyünk mi, akik őáltala kegyelmének igája alá mentünk?”[531] A tanulmány kereteit túllépné az idézet szövegkritikai elemzése, de érdemes kiemelni az Iz 53,6 verset, ahol a LXX szövegétől való minimális eltérések egyike található: a *dativus* helyett ὑπὲρ áll, mely mögött az újszövetségi (Mk 14,24; Lk 22,19), kiváltképp pedig a páli írások hatása állhat (1Kor 15,3). A változtatás mögött Joachim Jeremias[532] feltevését követve liturgikus motiváció feltételezhető (különösen az eucharisztikus szövegek „értetek” vonatkozásában); hangsúlyozza Krisztus vérét, mely értünk adatott s ontatott ki, így értelmezésében a szakramentalizmus felé indul el. Ha csak marginálisan, de megjelenik mindez a *Barnabás-levél*ben (5,1-2) is.[533] A vértanúaktákban szintén megjelenik az *exemplarista* felfogás: Krisztus együtt szenved a mártírokkal, akik mintegy az Úr imitátoraivá válva (μιμητὰς τοῦ κυρίου[534]) bűnbocsánatot szereznek.[535]

A vizsgált szöveg krisztológiai értelmezése a zsidó-keresztény párbeszéd során kezdett el kibontakozni, elsősorban arra való tekintettel, hogy lehetséges-e a messianisztikus elképzelésen belül a szenvedés állítása az eljövendő Megváltóról. Ennek áttekintéséhez kiváló kiindulópont Jusztinosz *Dialógus*a, ahol a filozófus mártír főképp az izajási szövegeket használja fel

---

tükrözi, s alapja lehet a görög-római judaizmus, valamint a II. századi zsidóság és a kereszténység viszonyának tanulmányozásához. Ld. HORNER, T. J., *Listening to Trypho. Justin Martyr's Dialogue Reconsidered* (*Biblical Exegesis & Theology* 28), Peeters, Leuven-Paris-Sterling 2001, 149-168.

[530] Vö. MARKSCHIES, C., *Jesus Christ as a Man before God*, 225-323.

[531] *1Clem*. 16,2, ld. PERENDY, L. (szerk.), *Apostoli atyák*, 120.

[532] Vö. JEREMIAS, J., *Die Abendmahlsworte Jesu*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967, 171.

[533] Vö. WOLFF, H. W., *Jesaja 53 in Urchristentum*, 108-143.

[534] *Szent Polükarposz vértanúsága* (*Mart. Pol*. 17,3), in HOLMES, M. (ed.), *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations*, Baker Academic, Michigan 2007, 228.

[535] Vö. *Mart. Pol*. 1,2, in TAKÁCS, L. (szerk.), *Szenvedéstörténetek és vértanúakták* (*Ókori Keresztény Írók* 6), Szent István Társulat, Budapest 2023, 219-233.

argumentációja során. Trifón a keresztények Krisztusának dicstelen és megvetett voltával, keresztre feszítésének tényével érvel (*Dial.* 32,1), vagyis elképzelhetetlennek tartja, hogy a szenvedő Messiás gyalázatos módon haljon meg;[536] válaszul Jusztinosz a szenvedő Szolga próféciájára utal (Iz 52,10-54,6 – *Dial.* 13,2-9), mely Jézus első eljövetelében beteljesedett.[537] Ez az érvelés felidézi Rudolf Bultmann[538] és Joachim Jeremias vitáját, mivel az előbbi szintén amellett érvelt, hogy a szenvedő, életét adó és feltámadó Messiás és Emberfia eszméje elképzelhetetlen a judaizmusban.[539] Trifón a későbbiekben feltételesen elfogadja, hogy Krisztus szenvedőként (παθητὸς) jelent meg, s dicsőségesen fog újra eljönni (*Dial.* 36,1), de arra kéri Jusztinoszt, hogy mindezt a jövendölések alapján igazolja. Jusztinosz kiterjedt válaszában ószövetségi próféciákkal igyekszik rámutatni Krisztus *preegzisztenciá*jára, valóságos isteni és valóságos emberi természetére, szűztől való születésére (*Dial.* 43; 48; 54-62);[540] krisztológiai érvelésében kiemelkedő szerep jut az Iz 53,8 versnek, amely megfelelőnek tűnik arra, hogy Jézus életének egyes szakaszait értelmezze: isteni eredetét és születését (*Dial.* 43,3), feltámadását és mennybemenetelét (*Dial.* 63,2), illetve az apostoli igehirdetést és az Egyház misztériumát (*Dial.* 42,2). Túlmutat e rövid elemzésen, de dialógus formája és közös témája (a megfeszített Messiás elutasítása) miatt a *Párbeszéd a zsidó Trifónnal* összehasonlítható Aphrahatnak, a perzsa bölcsnek *XVII. Demonstrációjá*val[541], melyben a szír keresztény szerző egy barátjának segít választ adni a babiloni judaizmus ellenvetéseire. Az *adversus Iudaeos* szövegek (mint például Evagrius Gallicus *Altercatio legis inter Simonem Iudaeum et*

---

[536] *Dial.* 89,2: „Kétségeim vannak afelől is, hogy ilyen dicstelenségben keresztre feszítik a Krisztust, mert átkozottnak mondja a Törvény a keresztre feszítést, ezért nehéz számomra ezt meggyőzően alátámasztanod. Az viszont egészen nyilvánvaló, hogy a Felkent szenvedni fog, Írások hirdették [ezt]". Ld. FENYVES, K. – PERENDY, L. – SAJGÓ, K. (szerk.), *Második századi görög apologéták*, 324.

[537] „Εἰ μέν" logikai következtetéssel az Írásokra hivatkozik (*Dial.* 32,2): Εἰ μέν, ὦ ἄνδρες, μὴ ἀπὸ τῶν γραφῶν, ὧν προανιστόρησα, τὸ εἶδος αὐτοῦ ἄδοξον καὶ *τὸ γένος αὐτοῦ ἀδιήγητον*, καὶ *ἀντὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ τοὺς πλουσίους θανατωθήσεσθαι, καὶ τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰάθημεν*, καὶ *ὡς πρόβατον ἀχθήσεσθαι* ἐλέγετο, καὶ δύο παρουσίας αὐτοῦ γενήσεσθαι ἐξηγησάμην, μίαν μὲν ἐν ᾗ *ἐξεκεντήθη* ὑφ' ὑμῶν, δευτέραν δὲ ὅτε *ἐπιγνώσεσθε* εἰς ὃν ἐξεκεντήσατε.

[538] „In den Leidensweissagungen ist freilich der jüdische Messias-Menschensohn-Begriff umgeprägt – oder besser: eigentümlich bereichert worden, sofern das Judentum die Vorstellung eines leidenden, sterbenden und auferstehenden Messias oder »Menschensohnes« nicht kannte." BULTMANN, R., *Theologie des Neuen Testaments*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1984, 32. „The Messianic interpretation of the passion sayings in Is. 53:1-12 (…) can be traced back (…) with a high degree of probability, to the pre-Christian period. Without exception right up to the Talmudic period the suffering of the Messiah is herewith regarded as coming before the definitive establishment or enforcement of his rule." JEREMIAS, J., παῖς θεοῦ, in FRIEDRICH, G. (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament V.*, Eerdmans, Grand Rapids/Michigan 1967, 699-700.

[539] A szenvedő Messiás eszméjére a következő fejezetben részletesebben kitérek (2.3. *(Szenvedő) Messiás a rabbinikus judaizmusban*).

[540] Hasonló érveléssel találkozunk Iréneusz *Az apostoli igehirdetés feltárása* művében, amikor a próféciák által igazolja „Isten Fiának születését, azt, hogy milyen módon született, és hogy hol, és hogy Krisztus az egyetlen örök király" (*Dem. apost. praed.* 66). Ld. FENYVES, K. – PERENDY, L. – SAJGÓ, K. (szerk.), *Második századi görög apologéták*, 728.

[541] Vö. NEUSNER, J., *Aphrahat and Judaism. The Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran* (*Studia Post Biblia* 19), Brill, Leiden 1997, 68-75.

Theophilum Christianum, illetve Tertullianus *Adversus Iudaeos* műve) mutatják, hogy Iz 52-53 – mint a szenvedő és a kereszten életét adó Messiás próféciája – a továbbiakban is központi szerepet játszott az érvelésben. Apologetikus argumentációk jelennek meg Szárdeszi Melitón írásaiban (*Töredékek* 9-11; *Húsvéti homília*[542]): kiemeli Krisztus istenségét és *preegzisztenciá*ját, a húsvéti bárány tipológikus értelmezése mellett pedig heves antijudaista polémiát fejt ki.[543] Sínai Szent Atanáz szerzetes, a monofizitizmus egyik ellenfele egy szó szerinti *theopaszkhita* formulát tulajdonít Melitónnak: Ὁ θεὸς πέπονθεν ὑπὸ δεξιᾶς Ἰσραηλίτιδος[544] („Isten egy izraelita jobb keze által szenvedett" [saját ford.]). Stewart George Hall szerint világos, hogy Atanáz pontatlanul idézi Melitónt (ti. sort tévesztett a *Töredékek* 7 citálásánál), de teológiailag ez esetben is autentikusnak fogadható el az atanázi verziót.[545]

A központi hitigazságok (herezis elleni) megfogalmazását célul kitűző zsinatok és a kommentárirodalom megjelenése magával hozta a filozófiai elgondolásokkal (mint az *apatheia*, Isten szenvedésmentessége) számot vető és szintézisre törekvő szentírási szövegmagyarázatokat,[546] így tovább bontakozott a vizsgált szöveg krisztológiai értelmezése is. Órigenész *Kelszosz ellen* írt művében továbbra is jelen van az apologetikus szándék: a negyedik Ebed-JHWH dal – zsidó beszélgetőtársa által képviselt – kollektív interpretációját elutasítja (*Cels*. 1,55), illetve rámutat Kelszosz érvelésének következetlenségére, mikor dicstelen megjelenése (Iz 53,2) és halálának módja miatt kétségbe vonja Krisztus istenségét (*Cels*. 2,31; 6,75). Isten *impasszibilitás*ának axiómája is központi szerepet tölt be az érvelésben (*Cels*. 4,15): Krisztus gyengesége és elhagyatottsága független az isteni Logosztól, csupán testi valójában érintette, bár testében is bűntelen volt (Iz 53,9) minden kísértés ellenére (*Cels*. 1,69). Euszebioszról, Órigenész szellemi örököséről Jeromos a következőképp nyilatkozott: „in

[542] Ld. HALL, S. G. (ed.), *Melito of Sardis. On Pascha and Fragments* (*Oxford Early Christian Texts*), Clarendon Press, Oxford 1979.
[543] Wilken amellett érvel, hogy Melitón széleskörű ószövetségi ismeretei (melyek a tipológiákban felismerhetőek) mutatják, hogy biblikus-keresztény értelmezése a zsidósággal való vitákban formálódott, ti. a Mediterráneum ezen részén volt található a legnépesebb zsidó kolónia. Vö. WILKEN, R. L., *Melito, the Jewish Community at Sardis, and the Sacrifice of Isaac*, in *Journal of Theological Studies* 37 (1976), 53-69.
[544] Vö. MARKSCHIES, C., *Jesus Christ as a Man before God*, 278.
[545] Vö. FROHNHOFEN, H., *«Apatheia Tou Theou»: Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos* (*Europäische Hochschulschriften* 23), Peter Lang GmbH, Frankfurt 1987, 152-156.
[546] Órigenész *Izajás könyvé*hez írt 30 kötetes kommentárja esetén csupán töredékekkel számolhatunk, viszont Euszebiosz kétkötetes szövegmagyarázatában feltételezhetjük az Alexandriai hagyatékának felhasználását. A következő ókeresztény íróktól maradtak ránk *Izajás-kommentár*ok görög nyelven: Nagy Szent Baszileiosz, Aranyszájú Szent János, Alexandriai Kürillosz, Küroszi Theodórétosz (Mopszvesztiai Theodórosz és Vak Didümosz szövegmagyarázatai elvesztek). Latinul Jeromos 18 kötetes kommentárán kívül csak Potamius, Lisszabon püspökének írásával (*De martyrio Esaiae prophetae*) számolhatunk ebből a korból.

Scripturis divinis studiosissimus".[547] *Izajás-kommentár*ja (325-327k.) irodalmi függőséget mutat korábbi munkájával, az I. Niceai Zsinat előtt írt *Demonstratio evangelica*val,[548] s Órigenészt követve nagy figyelmet szentel a szövegváltozatoknak, az egymástól eltérő görög fordításoknak. A szenvedő Szolgáról szóló énekek értelmezésének kezdetén megjelenik Euszebiosz *Logosz*-teológiájának különös, *Logosz-szarx* sémájú elképzelése, miszerint az alárendelt Ige felveszi a testet, s átveszi az emberi lélek helyét. Nem kérdéses számára a *Logosz* (Krisztus) istensége, viszont másodrangúként értelmezi, ahogy ez az Iz 43,11 kommentálásakor világosság válik (minderre már 1706-ban felhívta a figyelmet Bernard de Montfaucon): μιᾶς γὰρ οὔτης ἀρχῆς μία εἴν ἂν θεότης, ᾗ συνπαραλαμβάνεται καὶ ἡ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ θεολογία[549] („mert ha egy a kezdet, akkor egy az istenség, amelyhez az ő Egyszülöttjének istensége mintegy hozzájárult" [saját ford.]). Az Egyszülött istenségének megkülönböztetésével és szubordinációjával igyekszik elkerülni a szabellianizmust, mely tagadja a Szentháromság személyeinek valóságát és különbözőségét. Az Iz 53,1-2 versek értelmezésében is világossá válik krisztológiája, melyben élesen megkülönbözteti a Logoszt (akit „az Úr karjával" azonosít) az Aquila fordításában megjelenő csecsemőtől (τιθιζόμενον), aki úgy nő fel előtte (Euszebiosz értelmezésében az Ige előtt), mint a gyökér a járatlan (szűz) földből, s így a megváltás emberi „eszközévé" (άνθρώπειον σκεύος) vált. A *Theophania* 3,59-ben a Megváltó testét azonosítja a húsvéti Báránnyal, mely feláldoztatott az emberekért, s melyet az Isten Igéje halandó „eszközként" használt a megváltáshoz, a kereszten pedig elhagyta egy rövid időre.

Isten szenvedésmentessége és a felvett emberi természetben megtapasztalt *pathosz* közötti feszültség krisztológiai értelmezése a további századokban is nehézséget okozott. Küroszi Theodórétosz, az antiokhiai iskola utolsó nagy képviselője – az alexandriai elképzeléssel szemben – Krisztusnak mindkét természetében megtapasztalt szenvedés valóságos voltát hangsúlyozza *Izajás-kommentár*ában. Ezzel szemben Hiláriusz, a niceai ortodoxia fáradhatatlan képviselője a *De Trinitate* művében (10,47) az arianizmussal szemben (mely éppen a szenvedés miatt alacsonyabb rendűnek tartja Krisztust Istennél) kétségbe vonja Jézus valóságos szenvedését az Iz 53,4 versre való hivatkozással; *et nos aestimavimus eum* (Vulgata:

---

[547] *Vir. ill.* 81,1, ld. ST. JEROME, *On Illustrious Men* (*The Fathers of the Church* 100), trans. by Thomas P. Halton, Catholic University of America Press, Washington 1999, 113.; PERENDY, L. (szerk.), *Apostoli atyák*, 73.

[548] Michael Hollerich szerint Euszebiosz poszt-niceai kommentárában megfigyelhető, hogy igyekszik kerülni a szubordinációs teológiai terminológiát (különösen a *Demonstratio evangelica*hoz képest). Vö. HOLLERICH, M. J., *Eusebius of Caesarea's Commentary on Isaiah. Christian Exegesis in the Age of Constantine* (*Oxford Early Christian Texts*), Clarendon Press, Oxford 1999, 24-26.

[549] Ld. EUSEBIUS OF CAESAREA, *Commentary on Isaiah* (*Ancient Christian Texts*), ed. by Joel Elowsky, trans. by Jonathan Armstrong, IVP, Downers Grove 2013, 217-218.

et nos putavimus eum) *in doloribus esse*[550] alapján érvel, hogy a Szolga, aki „külsejét tekintve olyan lett, mint egy ember" (Fil 2,7) csupán a mi vélekedésünk alapján tapasztalta meg a szenvedést, valójában viszont ez ellenkezne a természetével. Ezzel az antiariánus értelmezéssel viszont elhalványul Jézus Krisztus valóságos és teljes embersége, s egyfajta doketista módon közelíti meg Isten Fiának szenvedését.

Markschies véleményével szemben a vizsgált szövegek patrisztikus értelmezéstörténetében nem látok – a hellén vallási és filozófiai irányzatok közegének köszönhető[551] – egyoldalúságot, illetve a biblikus kontextustól való eltávolodást; mint látható lesz, Jeromos kommentára jól mutatja mind a szentírási szöveghez való hűséget (a szövegvariánsok részletes elemzésével és *Veritas Hebraica* gondolatával, mellyel Isten Szavának eredeti megértését kutatja), mind az izajási prófécia ortodox krisztológiai magyarázatát, mely megvédi Isten megtestesült Fiának személyi egységét.

[550] Ld. SMULDERS, P. (ed.), *Hilarius Pictaviensis. De Trinitate* (CCSL 62A), Brepols, Turnhout 1979, 500-501.

[551] Paul Gavrilyuk cáfolja Harnack érvelését, miszerint az ókeresztény egyház bibliai istenképe a hellenisztikus filozófia hatására átalakult és életidegen doktrinává merevedett, illetve „az impasszibilitás eszméje összeegyeztethetetlen a Jézus Krisztusban kinyilatkoztatott szenvedő Istennel". Krisztus megtestesülésének, az emberi természet felvételének, a szenvedésének és kereszthalálának helytelen értelmezése számos eretnekség forrása lett, mint például a doketizmus (mely szerint Jézus csak látszólag volt alávetve az evilági [fáradtság, éhség, szenvedés] korlátoknak), a patripasszionizmus, az impasszibilis Atya és a valóságosan szenvedő Fiú közötti személyi megkülönböztetésnek túlhangsúlyozásával kínálkozó szubordinációnus megoldási kísérlet, az arianizmus, illetve a nesztorianizmus, mely két *proszopon* állításával és az egyesülés tagadásával védte Isten impasszibilitását. A Szentháromságról és Krisztusról szóló tanítás kibontakozása során – a hellén irányzatok közegében – az Egyház hűségesen megőrizte és kreatívan kifejtette az Evangélium mondanivalóját: „az Ige tehát, aki a saját természete szerint felette áll mindenfajta szenvedésnek, az emberi természetet magáévá téve teljes győzelmet aratott mindenfajta emberi szenvedésen és magán a halálon is". PERENDY, L., *Isten szenvedésmentessége és compassio-ja a patrisztikus hagyományban*, 177.

2.3. (SZENVEDŐ) MESSIÁS A RABBINIKUS IRODALOMBAN

2.3.1. AZ *IZAJÁS-TARGUM* VILÁGA

Az *Izajás-targum* arámi fordításának eltérései a héber szöveg megfogalmazásától – kezdve a nyitó versben (Iz 52,13) található mondattal, miszerint „íme, az én szolgám, a Messiás, boldogulni fog" – jól ismertek a szakirodalomban; azonban az, hogy mindez mit árul el a fordító sajátos eljárásáról és teológiájáról, vitatott kérdés a kutatásban. Jostein Ådna átfogó tanulmányában[552] arra a következtetésre jut, hogy a fordítónak a diadalmas (és nem a szenvedő, közbenjáró) Messiás javára történő változtatásai nem vezethetőek vissza semmilyen tudatos, keresztény értelmezéssel kapcsolatos polémiára. Ugyanakkor Kr. u. 70 és 135 között, az Úr Szolgájának a Messiással való lehetséges azonosításából kiindulva (amint a Zak 3,8 és targumi változata[553] között is megfigyelhető) a targumista meggyőződik arról, hogy az Iz 52,13 versben szereplő diadalmas és magasztos alak nem lehet más, mint a Messiás. A héber szövegben az Iz 52,13 versben található egyes szám harmadik személyről a következő versben található egyes szám második személyre való váltás („sokan csodálkoztak rajtad"; עָלָיִךְ) még inkább meggyőzi arról, hogy az 52,14-ben és az 53,3-9 részben található összes szenvedésre és halálra vonatkozó kijelentésnek a Szolga-Messiás helyett másra kell vonatkoznia (a pogányokra, a gonoszokra Izraelben stb.); ezért az Iz 52,13-53,12 részt a diadalmas Messiás tipikus zsidó felfogásának megfelelően értelmezni, aki megítéli a népeket és a gonoszokat, és uralkodik az istenfélő és törvénytisztelő Izrael felett. A targumista hangsúlyozza a Messiás templomépítő (5. v.: „ő fogja felépíteni a szentélyt"), törvénytanító (5. v.: „az ő tanítása által a béke növekedni fog rajtunk") és Izrael közbenjárója (4. v., 11. v., 12. v.) szerepét. Ugyanakkor a Messiás mint közbenjáró követi Mózes példáját, egészen odáig, hogy hajlandó volt helyettesítőleg átadni az életét (12. v.: „átadta a lelkét a halálnak (…), mégis könyörögni fog sokak bűneiért"), ahol azonban – véleményem szerint – a Kiv 32,30-35 részben olvasható Mózes közbenjárása („talán kieszközölhetem bűnötök bocsánatát (…) bocsásd meg vétkét … ha nem, akkor törölj ki engem a könyvedből, amelyet írtál") csak távoli párhuzamként értelmezhető. Azzal, hogy a targum az

[552] Ld. ÅDNA, J., *The Servant of Isaiah 53 as Triumphant and Interceding Messiah: The Reception of Isaiah 52:13-53:12 in the Targum of Isaiah with Special Attention to the Concept of the Messiah*, in JANOWSKI, B. – STUHLMACHER, P. (eds), *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, Eerdmans, Grand Rapids/Michigan 2004, 189-224.

[553] „mert íme, elhozom szolgámat, a Felkentet, és ő megjelenik (feltárt, kinyilatkoztatott lesz)"; ld. CATHCART, K. J. – GORDON, R. P. (eds), *The Targum of the Minor Prophets* (*The Aramaic Bible* 14), The Liturgical Press, Collegeville 1989, 192.

eszkatológiai szerepek sokaságát egyetlen (individuális) közvetítői figurában egyesíti, olyan módon jár el, amelynek legközelebbi analógiái az *Újszövetség*ben találhatóak.

Mint látható, a *Héber Biblia* és az *Izajás-targum* (amely a *Targum Jonatán a Prófétákhoz* része, s amelynek szerzőségét Jonatán ben Uzziélnek tulajdonítják, aki a nagy talmudi bölcs, Hillél egyik tanítványa volt) tekintetében már az Iz 52-53 felületes olvasása is a jelentős különbségeket mutat a héber és az arámi változat között.[554] A targumban a szenvedő Szolga diadalmas Messiássá válik, aki minden szenvedés fölé emelkedett. A szenvedés és a csapások, amelyek az eredeti héber szöveg szerint a Szolgát sújtják, és gyalázatos halálában csúcsosodnak ki, a targumban már más csoportokra és entitásokra irányulnak, beleértve a pogányokat, Izrael egész házát vagy Izrael gonoszait és a templomot.[555]

A *Héber Biblia* és a targum leírása közötti éles ellentét fényében nem meglepő, hogy néhány kutató azt a hipotézist vetette fel, hogy a Prófétákhoz (*Neviim*) írt targum rendelkezésünkre álló változatának esetlegesen olyan korábbi formái is lehettek, amelyekben a szenvedés elemei (a Szolga életében és halálában) még nem voltak teljesen eliminálva. E megközelítés legfőbb képviselője Harald Hegermann; az 1954-ben megjelent *Jesaja in Hexapla, Targum und Peschitta* című monográfiájában Hegermann azt állítja, hogy felfedezte a targum egy régebbi, a jelenlegi, általunk ismert szöveg mögött rejtőző változatát.[556] Hegermann úgy véli, hogy ez a régebbi változat már a kereszténység előtti időkben is a szenvedő Messiásról beszélt. Ezzel szemben a jelenleg elérhető, általunk is ismert *Izajás-targum* szövege feltételezhetően csak az újszövetségi kor után jött létre átfogó revízió révén. Mindez pedig nagyrészt úgy értelmezhető, mint polemikus reakció az *Izajás könyve* 53. fejezetének a názáreti Jézus szenvedéséről szóló próféciaként való keresztény értelmezésére. Ugyanakkor megoszlanak a vélemények arról, hogy ez a korábbi szakasz, amely feltehetően a Szolga szenvedéseiről szólt, milyen mértékben jelenik meg a jelenlegi targum szövegében.[557] Mindazonáltal ezt a targum-változatot –

---

[554] Ezeket ld. HEGERMANN, H., *Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta*, C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1954, *appendix*. Ld. kritikai kiadását STENNING, J. F. (ed,), *The Targum of Isaiah*, Oxford University Press, Oxford 1953.; továbbá *The Isaiah Targum* (*The Aramaic Bible* 11), trans. by Bruce D. Chilton, The Liturgical Press, Collegeville 1987, 103-105.; KOCH, K., *Messias und Sündenvergebung in Jesaja 53-Targum. Ein Beitrag zu der Praxis der aramäischen Bibelübersetzung*, in *Journal for the Study of Judaism* (1972), 117-148.

[555] Vö. AYTOUN, R. A., *The Servant of the Lord in the Targum*, in *The Journal of Theological Studies* 23 (1922), 172-180.

[556] Vö. HEGERMANN, H., *Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta*, 66-94 és 115-126.

[557] Jeremias szerint az Isten szolgájának szenvedéseiről szóló kijelentéseket olyan radikálisan eliminálták, hogy csupán két esetben (Iz 53,3 és 53,12) maradtak ennek feltételezhetőek nyomai. Például az előbbi vers szövegkritikai vizsgálata (waw és jod különbsége) két olvasatot tesz lehetővé: a ויפסיק esetében a Messiás-szolga az alany („ő megvetett lesz, és megszűnteti minden királyság dicsőségét”), a ויפסוק esetében pedig a „királyságok dicsősége” („minden királyság dicsősége szégyenné válik és megszűnik”). Előbbi olvasat mellett érvel többek között Hegermann („ein stehengebliebener Rest des Messiasleidens”), Jeremias („eine Leidenaussage über den Messias”), míg az utóbbit részesíti előnyben Hofius és Ådna.

Hegermann és Joachim Jeremias meglátásait követve gyakran tekintették kereszténynellenes polémiának. Joachim Jeremias így fogalmaz:

> A fejezetnek erre az erőszakos, a targumban ezen fejezetében megjelenő, a jelentés következetes megváltoztatásával járó kiforgatására csak egy lehetséges magyarázat van, nevezetesen, hogy itt a kereszténynellenes polémia egyik példájával találkozunk. A judaizmus legkésőbb a II. századtól kezdve különböző módokon igyekezett megmenteni az Iz 53. fejezetét a keresztények által az Írásból vett krisztológiai bizonyítékként való felhasználásától. Az Iz 53 targumban található változata mutatja, hogy milyen következetesen törekedtek erre a célra.[558]

Mindazonáltal több kutató kritikával illette azt a törekvést, amely a jelenlegi *Izajás-targum*ban egy olyan arámi szöveg korábbi szakaszait igyekszik feltárni, ami állítólag közelebb áll az eredeti héber szöveghez. Ezen szövegrétegekre vonatkozó megállapítások a végső, általunk is ismert változat mesterséges, tendenciózus újraértelmezésén, atomista exegézisként történő értékelésén alapszik. Ahogy Hans Walter Wolff *Jesaja 53 im Urchristentum* monográfiájában megjegyzi: „A teljes fordulat, amelyre a Targum Pszeudo-Jonatán vállalkozik az Izajás 53 »átírásában«, sajnálatos[nak tekinthető] („schlimm ist die völlige Verkehrung, die das Targum Pseudo-Jonathan in seiner »Umschreibung« von Jes. 53 vornimmt”).[559] Ezzel szemben Pinkhos Churgin, Klaus Koch és Jostein Ådna azzal érvel, hogy az *Izajás-targum* végleges változatát lenne szükséges megfelelően vizsgálni és értékelni, mint amely a fordítás alapjául szolgáló héber szöveg egységes és következetes értelmezését, fordítási elveit mutatja.[560] Koch a következő, véleményem szerint nem túl megalapozott, s megkérdőjelezhető álláspontot teszi magáévá Hegermannal szemben:

---

[558] Hasonlóképpen látja Hegermann is: „Da es aber »vollständig ausgeschlossen ist, daß die Juden mit der messianischen Deutung von Js 53 erst zu einer Zeit begonnen haben sollten, in der die Christen sich schon auf Js 53 als den entscheidenden christologischen Schriftbeweis beriefen«, ist diese Gebundenheit der Überarbeitung an die messianische Deutung bereits ein Zeichen dafür, daß Jes 53 in vor-christlicher Zeit messianisch gedeutet wurde. In diese Deutung waren auch die Leidenaussagen eingeschlossen, denn gerade dadurch wurde in den Augen der Synagoge die genannte Überarbeitung nötig, als die christlichen »Irrlehrer« sich auf Jes 53 begründeten. Gegen die christliche Auslegung von Jes 53 dürfte die Überarbeitung vor allem gerichtet sein, vielleicht aber auch gegen ein Wachsen ähnlicher Anschauungen in breiteren jüdischen Kreisen, etwa als Ergebnis christlich-jüdischer Diskussionen.” HEGERMANN, H., *Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta,* 121. Tehát az sem kizárható, hogy a zsidó-keresztény „párbeszéd” eredményeképpen hasonló nézetek és viták jelentek meg a zsidóság körében is. Ld. JEREMIAS, J., παῖς θεοῦ, 689-695.

[559] WOLFF, H. W., *Jesaja 53 im Urchristentum,* 52. *Tg*. Iz 53 az eredeti szövegben való szigorú megalapozottságot egy olyan fordítási módszerrel ötvözi, amely részben erősen mesterséges és tendenciózus, az (eredeti) értelmet megváltoztató. De az Iz 53 nem minden részét érinti egyformán az ilyen jellegű (félre)értelmezés; csak a Szolga alázatosságáról vagy szenvedéséről szóló kijelentéseket utasítják el és kerülik meg ilyen módon. Ehhez ld. továbbá DALMAN, G., *Jesaja 53: das Prophetenwort vom Sühnleiden des Gottesknechtes mit besonderer Berücksichtigung der jüdischen Literatur*, Hinrichs, Leipzig 1914, 7.

[560] Joachim Jeremias szerint ugyanis a targum fordítástechnikájában szokatlan parafrázis szabadsága miatt a *Tg*. Iz 52,13-53,12 egyedülálló a *Tg*. Iz 40-66 részben, amely máshol sokkal szorosabban követi a héber szöveget.

> A targumista ebben a fejezetben nem tett mást, mint ugyanazokat a fordítási elveket követte, amelyek másutt is vezérelték, hogy olvasóinak egy teljesen világos és egyszerű Szentírást nyújtson. A széles körben elterjedt vélekedéssel ellentétben az ő fordítása nincs kapcsolatban a midrással vagy az igehirdetői »parafrázissal«. A héber szöveget szóról szóra követi, bár gyakran a fordítás vagy a pontosítás kedvéért két vagy több arámi szóra van szükség ott, ahol a héberben csak egy áll. ([…] hat der Targumist in diesem Kapitel nichts anderes getan, als die gleichen Übersetzungsgrundsätze befolgt, die ihm auch sonst leiten, um seinem Leserkreis eine völlig klare und einfache heilige Schrift zu vermitteln. Entgegen einer verbreiteten Meinung hat die Übersetzung nichts mit einem Midrasch zu tun noch mit einer predigtartigen »Paraphrase«. Es wird Wort für Wort dem hebräischen Text entlanggegangen, wenn gleich zur Wiedergabe und Aufschlüsselung oft zwei oder mehrere aramäische Worte notig sind, wo im Hebräischen nur ein einziges steht.)[561]

Ezen meglátások elvetik az esetleges korábbi rétegekre vonatkozó irodalomkritikai és recepciótörténeti feltevéseket, amellyel összehasonlítva a *Tg*. Iz 53 jelenlegi változata átdolgozásnak bizonyulna. Syrén véleménye szerint pedig a targum ezen szakasza nem tekinthető a keresztény értelmezéssel szembeni reakciónak; a szöveggel kapcsolatos változtatások okai kereshetőek egyszerűen a zsidó teológiai kontextusban, a rabbinikus messianológián belül.[562] Mindazonáltal véleményem szerint – ha el is tekintünk a szöveg hagyománytörténeti elemzésétől – nem hagyhatóak figyelmen kívül azon kérdések, amelyek a történetileg már létező (értelmezési) motívumok és *teologumenon*ok esetleges beépítésére vagy ezen utalásokra vonatkoznak; mi több, könnyebben feltételezhető egy „külső", keresztény értelmezésre adott ellen-interpretáció, mintsem a zsidó teológiai gondolkodásban történő független változás és polémia.

Ha az Iz 53 targumi hagyományában nem lehet különbséget tenni a jelenlegi és egy korábbi, a szenvedő Messiásról szóló változat között, majd azt az *Újszövetség* előtti és utáni időszakhoz rendelni őket, akkor a datálás kérdése újból felmerül. Peter Schäfer szerint a *Jonatán-targum*

Hasonló megállapításra jut A. van der Kooij is („Übrigens harmonisieren auch andere Texte gut mit der Vorstellung, dass Eleazar aus Modein der Autor beider Targumim war. Aus Texten wie etwa Targ Onk Gen 49; Targ Ri 5; Targ 2 Sam 23,1-7 und Targ Jes 53 geht deutlich hervor, dass der Verfasser dieser Texte die hebräischen Vorlagen seiner Passagen mit allen Mitteln der Agada frei behandelt hat, und dass es sich bei ihm somit um einen sehr bewanderten Agadisten handelte."): KOOIJ, A. VAN DER, *Die alten Textzeugen des Jesajabuches: Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments* (*Orbis Biblicus et Orientalis* 35), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981, 208.

[561] KOCH, K., *Messias und Sündenvergebung in Jesaja 53-Targum*, 147.

[562] Vö. SYRÉN, R., *Targum Isaiah 52:13-53:12 and Christian Interpretation*, in *Journal of Jewish Studies* 40 (1989), 201-212. Ha Roger Syrén és Vermes Géza meglátásait követve az Iz 53 fejezetet a Ter 22 elbeszélésével, az *aqédá* hagyománnyal és terminológiával együtt értelmezzük, ugyancsak egy „keresztény" motívum rabbinikus újraértelmezésével állunk szemben. Vö. ZETTERHOLM, K. H., *Isaac and Jesus: A Rabbinic Reappropriation of a 'Christian' motif?*, in *Journal of Jewish Studies* 67 (2016), 102-120.

egészéről csak annyit lehet elmondani, hogy Palesztinából származik, s Babilonban a Kr. u. III. század és a Kr. u. V. század között egy végső, egységesítő redakción ment keresztül; ezek szerint a datálás aligha jut túl azon a megállapításon, hogy a *terminus a quo* a kereszténység előtti időben, a *terminus ad quem* pedig az arab időszakban kereshető.[563] Pinkhos Churgin úttörő munkája[564] arra a következtetésre jutott, hogy a *Jonatán-targum* olyan anyagokat tartalmaz, amelyek mind a tannaiták korszakának Palesztinájában, mind az amóraim korszak Babilóniájában uralkodó viszonyokat tükrözik. Ez az eredmény egy összetett keletkezéstörténetről tanúskodik. A *Jonatán-targum* mai vezető szakértője, Bruce D. Chilton Churgin nézetét követi, s műveiben[565] számos utalást azonosít a több évszázadon átívelő történelmi körülményekre vonatkozóan (az első századi Palesztina és a negyedik századi Babilon közötti rabbinikus generációk tekintetében), amely túlmutat a Churgin által már idézetteken.[566] Chilton szerint továbbá az *Izajás-targum* évszázados keletkezéstörténete két különböző teológiai irányzatban is kifejeződik.[567] Egyes szakaszok a katasztrófa jelenlegi állapotával foglalkoznak, amelynek következményei közé tartozik Izrael engedetlensége, a Szentély pusztulása és a *Shekina* hiánya; itt a megváltás következetesen jövőbeli és eszkatologikusan értelmezett. Más részeket ezzel szemben egy „elméleti" nézőpont ural, ahogy Chilton nevezi, amely szerint a *Shekina* és a Szentély már jelen van a mennyben; Izraelt nem népként, hanem „gyülekezetként", nemzeti politikai ambíciók nélküli entitásként jelölik meg, és Izrael megtérése Isten tevékenységének köszönhetően már folyamatban van. Bár az *Izajás-targum*nak ez a két „szintje", a „nemzeti-eszkatológiai", és a „teoretikus", Chilton szerint nem mond ellent egymásnak, mégis a tannaitikus és az amóraim korszakra felosztható kronológiai különbségek jelei maradnak számára. Chilton ezen kritériumokra alapozva az 52. és 53. fejezetet azon szövegek közé sorolja, amelyek jelenlegi irányultságukban inkább a tannaitikus megközelítést és korszakot tükrözik. Ugyanakkor kérdéses marad, hogy az ilyen „teológiai" megkülönböztetések használhatóak-e mint a datálás megbízható kritériumai. Mindazonáltal úgy tűnik, hogy az 53. fejezet olyan történelmi körülményekre tesz utalásokat, amelyek szintén a tannaitikus időszakot feltételezik, s feltehetően pontosabb datálást is lehetővé tesznek. A *Tg*.

---

[563] Vö. SCHÄFER, P., *Bibelübersetzungen, II: Targumim*, in KRAUSE, G. (ed.), *Theologische Realenzyklopädie VI*., W. de Gruyter, Berlin 1980, 216-228.
[564] Vö. CHURGIN, P., *Targum Jonathan to the Prophets*, Yale University Press, New Haven 1927, 9-51.
[565] Ld. CHILTON, B. D., *The Glory of Israel: The Theology and Provenience of the Isaiah Targum*, JSOT Press, Sheffield 1982.
[566] A jeruzsálemi Templomra vonatkozó szövegek viszonylag könnyen értelmezhetőek. A *Tg*. Iz 28,1-4 feltételezi, hogy a Templom még áll, így ezt 70 előttre datálható; másrészt a *Tg*. Iz 32,14 és 30,20 a Templom lerombolását már múltbeli eseménynek tekinti.
[567] Vö. *The Isaiah Targum* (*The Aramaic Bible* 11.), trans. by Bruce D. Chilton, The Liturgical Press, Collegeville 1987, xx-xxiii.

Iz 53,5 és 53,8 ugyanis azt feltételezi, hogy a jeruzsálemi Templom elpusztult, és annak földjét pogányok szállták meg; ugyanakkor az a hevült messianisztikus várakozás olvasható ki ezekből a versekből, miszerint ez a katasztrofális állapot hamarosan véget ér. A *Tg*. Iz 53 így valószínűsíthetően a Kr. u. 132-135-ben lezajlott Bar-Kochba-lázadás előtti rövid időre datálható.[568]

A meturgemán fordítási és értelmezési technikájával kapcsolatban megjegyezhető, hogy az első szembetűnő különbség az Iz 52,13-53,12 targumi fordítása és a héber *Vorlage* között, amely az egész szöveg megértése szempontjából is meghatározóvá válik, a Szolgának a Messiással való azonosítása az első versben: „íme az én szolgám, a Messiás". Ez az azonosítás korántsem magától értetődő; ugyanis a Deutero-Izajás legtöbb olyan szakaszában, amely az עֶבֶד kifejezést tartalmazza, s amely általában עַבְדִּי, „szolgám" alakban fordul elő, a targum, ahogy alapvetően maga *Izajás könyve* is, Izrael népére vonatkoztatja.[569] Ez igaz a második Ebed-JHWH dalra (*Tg*. Iz 49,3: „te vagy az én szolgám, Izrael"; *Tg*. Iz 49,6: „szolgáimnak hívnak titeket"), valamint a harmadik dalra is, ahol a „szolga" többes számban szerepel, s a prófétákra vonatkoztatva jelenik meg (*Tg*. Iz 50,10: „az ő szolgái, a próféták"). Azt, hogy az első Szolga-ének targumi változata a szolgát a Messiással azonosítja-e, ahogyan a negyedik ének egyértelműen megteszi, vitatott, mivel a *Tg*. Iz 42,1 versben megjelenő מְשִׁיחָא kifejezés („szolgám, a Messiás") nem minden kéziratban tanúsított.[570] Ennek fényében az Iz 52,13 versen kívül az *Izajás-targum*ban csak egyetlen olyan bizonyos szövegrész van, amely a Szolgát a Messiással azonosítja, s ez a *Tg*. Iz 43,10. Az *Izajás-targum*ban a Messiás szó először az Iz 4,2 versben jelenik meg, ahol az „Úr sarjadéka" (צֶמַח יְהוָה) az „Úr Felkentje" (מְשִׁיחָא דַיְיָ) arámi fordítással jelenik meg. Az „Úr sarja" messiási értelmezésének egyértelmű előzménye van az *Ószövetség*ben, például *Jeremiás könyvé*ben (Jer 23,5; 33,15). Hasonlóképpen a Zak 3,8 esetében a „sarj" az Úr „szolgája" kifejezéssel együtt jelenik meg messianisztikus értelemben, s a targum explicit módon a „szolgáról, a Messiásról" beszél. Mivel a Zak 3,8 alapján („elküldöm szolgámat, a Sarjat") az *Izajás-targum* már az Iz 4,2 esetében a „sarjat" az „Úr Messiásával" azonosítja, lehetővé válik a Szolga azonosítása a Messiással ott is, ahol csak az עַבְדִּי kifejezés szerepel. Ugyanakkor ez az azonosítás korántsem automatikus, hisz csak két helyen találkozunk ennek példájával a targumban (*Tg*. Iz 43,10; *Tg*. Iz 52,13); a meturgemán tehát él a hagyományban rejlő lehetőséggel, hogy a Szolgát a Messiással azonosítsa, azon

[568] Vö. CHURGIN, P., *Targum Jonathan to the Prophets*, 26.; CHILTON, B. D., *The Glory of Israel*, 93-94.; *The Isaiah Targum*, 105.; KOOIJ, A. VAN DER, *Die alten Textzeugen des Jesajabuches*, 192-197.
[569] Vö. JEREMIAS, J., παῖς θεοῦ, 680.
[570] Több kutató utólagos betoldásnak véli, mivel a legfontosabb szövegtanúkban hiányzik. Ld. CHILTON, B. D., *The Isaiah Targum*, 80-81.

meggyőződés alapján, hogy a Szolga jövőbeli dicsőséges felmagasztalásáról szóló kijelentés nem lehet igaz más alakra, mint a Felkentre. Kérdésként merülhet fel, hogy az itt bemutatott diadalmas és magasztos Messiás miként értelmezhető a következő versben leírt szenvedés fényében. Otto Betz meglátásait[571] követve feltételezhető, hogy a targumista a héber szövegben megjelenő személyváltásra alapozva („felmagasztalt lesz ő …"; יָרוּם [Iz 52,13]; „amint sokan megdöbbentek *te*rajtad"; עָלָיִךְ – ἐπὶ σὲ [Iz 52,14]) a szenvedésről és a halálról szóló kijelentéseket másra vonatkoztatta.[572] Ugyanakkor az arámi parafrázisszerű, szabad fordítása („amint Dávid háza sokan napon át remélt benne"; *Tg*. Iz 52,14) nem zárja ki egy másik héber *Vorlage* (עליו; őrajta) lehetőségét sem. Mindazonáltal véleményem szerint nem tartható Klaus Koch, Otto Betz és Jostein Ådna azon érvelése, miszerint a betoldás csupán egy apró változtatásnak minősíthető, s a héber szövegtől eltérő fordítása csupán fordítási technikájának, hermeneutikai elvének tudható be. Meglátásom szerint a targum ebben az esetben egy teológiailag reflektált, következetes értelmezést nyújt a szenvedő Szolgáról, sajátos (keresztény-ellenes) hangsúlyokat és értelmezéseket elhelyezve az Iz 52-53 fordításában.

Az elemzett szentírási rész héber szövegében a beszélő személye váltakozik az Úr és egy többes szám első személyben beszélő személyek csoportja között; a szövegrészt az Úr beszédei vezetik be (Iz 52,13-15) és zárják le (Iz 53,11b-12) a Szolga felmagasztalásáról, míg az Iz 53,1-11a egy ún. „mi" beszéd, amely a Szolga szenvedését szemlélők elbeszélését hozza. Míg a JHWH-beszédek a Szolga *jövőbeli* felmagasztalását hirdetik, a „mi" beszéd jórészt arra az új látásmódra összpontosít, amelyet a „mi" csoport az első JHWH-beszédből nyert a Szolga *múltbeli* szenvedéséről és haláláról, amely most felváltotta az ugyanerről alkotott korábbi látásmódjukat. Csak az utolsó mondatokban, a 10-11. versekben fordul a „mi" beszéd a Szolga jövőjének leírása felé, ahogyan azt az Úr beszéde teszi: „látni fogja utódait, hosszúra nyúlik élete, és az Úr akarata teljesül keze által. Lelkének gyötrelme után látni fog(ja a világosságot), jóllakik tudásával". Az *Izajás-targum* ugyanakkor csak részben veszi át ezt a szerkezetet; a keretező JHWH-beszédek továbbra is megmaradnak (bár rövidebben: Iz 52,13-15 és 53,12), a középső rész pedig a próféta beszédeként jelenik meg, ami részben azt is lehetővé teszi, hogy a messiási korszak bűnbánó izraelitái többes szám első személyben fejezzék ki magukat a *Tg*. Iz

[571] Vö. BETZ, O., *Die Übersetzungen von Jes 53 (LXX, Targum) und die Theologia Crucis des Paulus*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1990, 202.

[572] Chilton véleménye szerint a keresztény-ellenes polémia feltételezésénél sokkal elfogadhatóbb, hogy a keresztény állításokra nem reflektáló meturgemán fordítását saját, primitív messianológiai felfogása befolyásolta (ti. a diadalmas Messiás képe, amelynek felfogásában a szenvedés anomális elképzelés volna). Vö. CHILTON, B. D., *The Glory of Israel*, 91-92. Chiltonnal ellentétben egy összetettebb „teológiai profilt" feltételezek a fordító részéről.

53,4-6 részben. Az elbeszélői jelen a *Tg*. Iz 52,14 által ábrázolt, Izrael kétségbeesett helyzetét vázolja, amellyel szemben a továbbiak jövőbeli eseménynek tekintendőek. Koch tézise alapján ezen jövőbeli események (*Tg*. Iz 52,13-53,12) öt, kronológiailag rendezett jelenetre oszlanak; a messiási korszak drámája jelenik meg, amely a Messiás növekedésétől az uralkodásáig (Iz 52,13-15), több „világosan kijelölt állomáson" keresztül egészen a zsákmány végső felosztásáig, valamint a lázadók alávetéséig és a nekik való megbocsátásáig (Iz 53,12) tart. Koch nézete azonban elkerülhetetlenül a szöveg egyes kijelentéseinek feszült exegéziséhez vezet, és ezt az arámi בְּכֵן („akkor") partikulának a 3., 4., 12. versekben való használata sem támasztja alá.[573] A targumista meglátásom szerint nem a jelenetek kronológiai sorrendjét mutatja be, hanem a messiási korszak különböző aspektusait.

A messiási korszakot a hanyatlás és a válság állapota előzi meg Izraelben (*Tg*. Iz 52,14); pogányok uralkodnak Izrael földjén (53,8), a Templomot lerombolják (53,5), és maguk az izraeliták részben pogány uralkodók alatti szolgasorba jutnak saját földjükön (53,11), részben száműzöttként szétszóródnak a pogányok között (53,6 és 8). A targumisták úgy látják, hogy ezt a szörnyű helyzetet Izrael saját bűnei okozták (Iz 53,4-6; 53,8; 53,10-12), és Isten büntetéseként sújtja mindez a népet (Iz 53,4). Amint a fenti érv mutatja, Izrael helyzetének ez a leírása a II. század elejére tűnik alkalmazhatónak, ugyanakkor annyira általános, hogy ugyanez a leírás könnyen alkalmazható sok más történelmi helyzetre is, mint az Isten népe bűnei által okozott válság valóságára. Ebben a helyzetben érkezik a próféta evangéliuma, azaz örömteli híre (בְּסוֹרְתָּא a שְׁמוּעָה helyett); a szenvedő Izrael (*Tg*. Iz 52,14) által oly régóta remélt és várt Messiás hamarosan szent ragyogásban jelenik meg (53,2), amely Izrael megvetett lealacsonyításával való szöges ellentétében a pogány népeket némaságba taszítja (52,15). A pogány királyságok dicsősége megvetéssé válik és megszűnik (53,3); a Messiás megszabadítja Izrael földjét az idegen uralkodóktól (53,8), szétszórja (52,15) és elpusztítja (53,7-8) a pogány népeket, s kincseiket zsákmányként az ő népének adja (53,11-12). Izrael számára a Messiás megjelenése jelzi az igazság eljövetelét; a közöttük lévő „gonoszokat" (רַשִׁיעַיָּא) átadja a Gyehennára és az örök kárhozatra (53,9), míg a közöttük lévő „igazakat" (53,2; צַדִּיקָא) ártatlanokként felmenti (53,11). A „bűnbánó" izraeliták pedig, akik korábban a gonoszok közé tartoztak, de most megtérnek, a Messiás szolgálata által részesülnek az üdvösségben; ő közbenjár a bűneikért (53,4; 53,11; 53,12), amelyek rá való tekintettel megbocsátást nyernek (53,4; 53,6; 53,12).

[573] Koch erősebb időbeli értelemben („ezután") fordítja, ugyanakkor ezt a nézetet nem támasztja alá az Izajás-targum átfogó elemzése. E kifejezés a messiási korszak egy másik aspektusának bevezetésére szolgál, nem pedig különböző korszakok vagy szakaszok bevezetésére. Vö. KOCH, K., *Messias und Sündenvergebung in Jesaja 53*, 131-147.

Izrael, miután a Messiás visszahozta a száműzötteket (53,8), ismét összegyűlik a saját földjén, és a Messiás köré gyűlnek, hogy a törvényt tanítsa számukra; s ő valóban a törvény megtartójává teszi őket (53,11; 53,12), amely által bűnbocsánatot nyernek (53,5). Az idegenektől megszabadított országban, amelynek szüksége volt Messiásra (53,2), a nép, amely most már megtisztult és engedelmes (53,10), meglátja a Messiás uralmát (53,10), amelyet kimondhatatlan csodák jellemeznek majd (53,8). A Messiás a pogány népek zsákmányát bőségesen osztja szét majd köztük (53,11-12), s új szentélyt épít nekik a régi, megszentségtelenített és lerombolt Templom helyett (53,5). Ez foglalja össze röviden a *Tg*. Iz 52,13-53,12 tartalmát.[574] Az itt felvázolt kép számos vonása máshol is megjelenik az *Izajás-targum*ban: a *Tg*. Iz 11,10 szerint a pogányok és királyságaik engedelmeskedni fognak a Messiásnak, a 16,1 szerint pedig adót fognak fizetni neki. A Messiás összetöri és megbünteti őket (10,27; 14,29), valamint igazságos bíróként (11,3-4; 28,6) visszahozza a száműzötteket (11,11-12). A 11,2-9 szól a Messiás istenfélelméről, valamint annak az egész földre való kiterjesztéséről; királyságát dicsőség, öröm és béke fogja jellemezni Izrael számára (4,2; 9,5; 11,1.6.10; 28,5). A Messiás e tulajdonságai, amelyekről az *Izajás-targum* különböző szakaszai tanúskodnak, a targumon kívüli korai zsidó szövegekben is megjelennek, például Salamon híres 17. zsoltárában.[575] E feltehetően az I. századból származó szöveg szerint a Messiás egyrészt kiűzi a pogányokat a szent földről és a szent városból, megbüntetve és elpusztítva őket (SalZsolt 17,22-24.29-30.35-36), másfelől pedig szent népként összegyűjti Izraelt a földjén (17,26-28), és igaz, bűntelen és Isten által tanított királyként uralkodik majd (17,32.35-36). Ezt az uralmat áldás, hosszú élet és dicsőség fogja jellemezni, amely a Messiás istenfélelmén és igazságosságán alapszik (17,37köv.). Figyelemre méltó a Messiás szavainak kiemelkedő szerepe a Salamon 17. zsoltárában, amely összehasonlítható az *Tg*. Iz 53,5 verssel:

> Szavai a tűzpróbálta aranynál is erősebben hangzanak. Zsinagógáiban megítéli a megszentelt nép törzseit; szavai úgy hangzanak, mint a szentek szavai a megszentelt népek körében. Boldogok, akik azokban a napokban élnek majd, mert meglátják a törzsek zsinagógáiban Izrael javait, amiket Isten készít elő.[576]

A Messiás szavai pedig az ítéletben is szerepet játszik: „örökre lesújt ugyanis a földre szájának szavával" (SalZsolt 17,35).

---

[574] Ennek bővebb kifejtését ld. ÅDNA, J., *The Servant of Isaiah 53 as Triumphant and Interceding Messiah*, 202-207.; HEGERMANN, H., *Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta*, 66-94 és 115-126.
[575] A messiási vonatkozások miatt a gyűjtemény egyik legismertebb és legidézettebb költeménye. Erről bővebben ld. SZABÓ, X., *Salamon zsoltárai. Bevezetés – fordítás – jegyzetek*, Sapientia Főiskola – L'Harmattan, Budapest 2009.
[576] *Ibid*. 115-123.

Az *Izajás-targum* tehát a Messiást a népek és a gonoszok bírájaként, valamint az istenfélő és törvénytisztelő Izrael uralkodójaként mutatja be a dicsőséges és üdvösséges *shalom*-létben, mely számos kapcsolatot mutat az *Izajás-targum* és a korai judaizmusban a Messiásról szóló más kijelentések között. E gyakran előforduló vonások mellett a *Tg*. Iz 53 olyan részleteket is kínál, amelyek kevésbé elterjedt nézeteket képviselnek; tehát úgy tűnik, hogy olyan kérdésekkel foglalkozik, amelyeket nem feltétlenül a kor általános messiási elképzelései diktáltak, hanem kifejezetten a lefordított bibliai szöveg (Iz 52,13-53,12) inspirált. Ezek közé tartoznak a Messiásról mint Izrael közbenjárójáról (*Tg*. Iz 53,4; 53,11; 53,12), az Izraelnek miatta adott bűnbocsánatról (53,4; 53,6; 53,12), a törvény tanítójaként végzett szolgálatáról (53,5; 53,11; 53,12) és a Messiásról mint az új Templom építőjéről (53,5) szóló kijelentések. Ezek a kijelentések felvetik a kérdést, hogy feltételezhető-e belső teológiai összefüggés a Messiásnak ezen tevékenységei: új Templom építése, a törvény tanítása és a közbenjárása által megvalósuló bűnbocsánat között.

2.3.1.1. A MESSIÁS ÁBRÁZOLÁSA AZ *IZAJÁS-TARGUM*BAN

A *Tg*. Iz 53,5 a következő olvasatot nyújtja: „Ő pedig *felépíti a szentélyt*, amelyet vétkeink miatt megszentségtelenítettek és bűneink miatt kiszolgáltattak, és *az ő tanítása által* a[z ő] béké[je] gazdagon lesz rajtunk, és amikor *az ő szavai* köré gyűlünk (ti. ragaszkodunk hozzá), *megbocsátást nyernek vétkeink*."

A Messiásnak mint a Törvény tanítójának ábrázolása, amely itt egyértelműen kifejezésre jut, megfelel az *Izajás-targum* 11,5;[577] 12,3; és a 42,7 verseivel is, annak ellenére, hogy a 42,1 versben a „szolga" mellett a „Messiás" kifejezés megjelenése bizonytalan a szövegtanúk fényében. Az a várakozás, hogy a Messiás a Törvény tanítójaként fog szolgálni, máshol nem jelenik meg a *Prófétákhoz írt Targum*ban,[578] de más targumokban gyakori,[579] és mind a rabbinikus irodalomban,[580] mind pedig a kereszténység előtti zsidó szövegekben (SalZsolt 17,43-44; 1Hén 49,1-4) előfordul alkalmanként.

---

[577] Vö. *Targum Onkelosz* Ter 49,11: „Izraelt mindenhonnan elhozza városába, a népet, amely felépíti az ő Templomát. Az igazak összegyűlnek majd a Messiás körül, és azok, akik a Tórával foglalkoznak, vele együtt tanulnak." Az izajási szövegben megjelenő „tanításnak" (אלְפָנֵה) feltehetően a héber szövegben megjelenő מוּסָר kifejezés az alapja, melyet a fordító nem büntetésként, mint a fegyelmezés eszközeként, hanem tanításként értelmezett (pl. a Péld 1,8 és 4,1 esetében is mint „intelem" jelenik meg a מוּסָר).
[578] Vö. CHILTON, B. D., *The Glory of Israel*, 116.
[579] Ld. *Tg. Onk*. Ter 49,11; *Tg*. Zsolt 45,10-11; *Tg*. Én 8,1-2.
[580] Vö. RIESNER, R., *Jesus als Lehrer: Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung* (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* II/7), Mohr Siebeck, Tübingen 1988, 327-329.

Annak a következménye pedig, hogy a bűnbánók „ragaszkodnak” a Messiás tanító szavaihoz a *Tg*. Iz 53,5 versben nem más, mint a bűneik bocsánata. Ådna ellenzi Koch felvetését,[581] miszerint a Messiás megbocsátó és megváltó szavaira utal az arámi szöveg, feltételezve a Felkent általi bűnbocsánatot azok részére, akik hittel fordulnak őhozzá. Az „ő szavai” (פִּתְגָמוֹהִי) párhuzamban állnak az „ő tanítása” (אלְפָנֵה) kifejezéssel, ami így a Törvényről szóló tanításra vonatkoztathatóak; a Messiás szavaihoz való ragaszkodás gondolata, mint a bűnbocsánat alapja, az *Izajás-targum*ban megegyezik azzal, ami a bűnbánó gonosznak a Törvényhez való visszatérése (*Tg*. Iz 1,16-18; 26,10; 31,6; 57,19). Ezzel a tanítással a Messiás „aláveti” őket a Törvénynek, így válnak „a Törvény igaz szolgálóivá”, akik a messiási királyságban az Úr jóvoltából boldogulni fognak (*Tg*. Iz 53,10). A Törvény tanítójaként tehát a Messiás a bűnbánókat a Törvény betartására vezeti, de a megbocsátás szavát, amelyre szükségük van, egyedül Isten mondhatja ki. Ådna[582] elveti Koch tézisét, ami szerint olyan Messiással találkozunk az *Izajás-targum* 53. fejezetében, aki szavaival és tetteivel megbocsát; véleményem szerint ez egy további párhuzamként, illetve (keresztény-ellenes) reakcióként feltételezhető az interpretációban: a Krisztus-esemény fényében, aki megtestesült Igeként, isteni tekintéllyel bocsátotta meg a bűnöket és gyógyított (szavaival és tetteivel), a targum egyértelműen állítja, hogy a bűnbocsánatot egyedül Isten adhatja meg, a Messiás pedig nem a megbocsátás alanya (ti. aki megbocsát), hanem a Törvény tanítója.

A *Tg*. Iz 53,5 versben a templomról, „a szentély házáról” (בֵּית מַקְדְּשָׁא) szóló kijelentés – Hegermann meglátásával ellentétben[583] – nem tekinthető feltétlenül egy önkényes betoldásnak a szövegben, hanem a וְהוּא מְחֹלָל מִפְּשָׁעֵנוּ héber *Vorlage* értelmezésén alapulhat (hasonlóképpen Aquila görög fordításához): „megszentségtelenítették/meggyalázták/beszennyezték (חָלַל) a mi vétkeink miatt”. Azt pedig, hogy Izrael bűnei tisztátalanná teszik az Úr Templomát Jeruzsálemben, a targumisták jól ismerhették az *Ószövetség*ből; mindenekelőtt *Ezekiel könyve* (8-11. fejezet) számol be arról, hogy az idegen kultuszok gyakorlása a jeruzsálemi Templomban ítéletet hoz Izraelre (Ez 8,10-17): az összes hitehagyottat megölik, és a szentélyt holttestükkel tisztátalanná teszik (Ez 9,7; vö. Lev 21,12; Ez 24,21: „megszentségtelenítem szentélyemet”), az ítélet abban csúcsosodik ki, hogy Isten dicsősége (כְּבוֹד יְהוָה) elhagyja a Templomot (Ez 10,18-19; 11,22-23). A meturgemán nemcsak itt, az Iz 53,5 versben, hanem az *Izajás-targum* más helyein is kifejezi, hogy Izrael bűnei megszentségtelenítették a Templomot (*Tg*. Iz 5,1-4; 28,9-

[581] „Der Gedanke eines durch Wort und Tat sündenvergebenden Messias ist sonst in spätisraelitischer Zeit und nachher bei den Rabbinen nirgendwo mit Sicherheit zu greifen.” KOCH, K., *Messias und Sündenvergebung in Jesaja 53*, 148.
[582] Vö. ÅDNA, J., *The Servant of Isaiah 53 as Triumphant and Interceding Messiah*, 207-209.
[583] Vö. HEGERMANN, H., *Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta*, 79.

13), ennek következménye pedig, hogy a *Shekina* eltávozik a Templomból (*Tg*. Iz 5,5).[584] Ez megfelel a כָּבוֹד eltávozásának Ezekielnél, és mindez hasonlóképpen magával hozta a Templom lerombolását (*Tg*. Iz 5,5; 32,14; 63,17-18). Ebből az is következik, hogy a Templomról szóló beszédet (*Tg*. Iz 53,5) megelőlegezi a 3. versben található kijelentés, miszerint „a *Shekina* elfordítja arcát tőlünk",[585] s amely a pogány királyságok megvetendő állapotával való összehasonlítást foglalja magában: ezeknek a dicsőséges királyságoknak hasonlóan megvetésben lesz részük, mint jelenleg a saját földjén elnyomott és a száműzetésben, Templom, azaz a *Shekina*, Isten kegyelmes jelenléte nélkül élő Izraelnek. Ez a válságos helyzet pedig csak akkor fog véget érni a targum szerint, amikor a Messiás új Templomot épít a régi helyett, amelyet Izrael bűnei miatt meggyaláztak és vétkei miatt pusztulás volt a sorsa. Erről az új templomról szólnak a *Shekina* megújult és soha véget nem érő jelenlétének ígéretei: „És az Úr neked adja az ellenség kincseit és az elnyomó zsákmányát, és nem veszi el többé az Ő *Shekiná*ját a szentély házából, és a te szemeid meglátják a *Shekiná*mat a szentély házában" (*Tg*. Iz 30,20).

Ha Izrael válsága az *Izajás-targum* szerint a *Shekina* hiányában áll, és megújult jelenléte egy új Templomtól függ, akkor az gondolható, hogy a Messiás üdvözítő cselekedeteinek leírásakor a targumistának neki (ti. Messiásnak) kellett tulajdonítani az új Templom felállítását, mert Izrael eszkatológiai megváltása Isten jelenléte nélkül egyszerűen elképzelhetetlen volt. A *Tg*. Iz 53,5 versben a Messiásról mint a templom építőjéről szóló targumi kijelentés ugyanakkor nem tekinthető egyszerűen egy elszigetelt kijelentésnek, amely szükségszerűen az Iz 53 prófétai szöveg exegéziséből adódott; a korai judaizmusban a legtöbb eszkatológikus templomról alkotott elképzelés nem tesz említést a Messiásról, mint az új Templom építőjéről (11Q19 29,8-9; Jub. 1,17-19; 1Hén 85,1-90,38; Tób 14,5), ugyanakkor több esetben azon tevékenységeket, amelyeket egyes szövegek szerint a Messiás végez, más szövegek közvetlenül Istennek és az ő tevékenységének tulajdonítják.[586] A korai judaizmuson belül tehát az *Tg*. Iz 53,5 nem egy egyedülálló és teljesen elszigetelt kijelentés a Messiásról mint az új Templom építőjéről.

A legközelebbi párhuzamot a Zak 6,12-13 („Ezt mondja a Seregek Ura: Íme a férfi, akinek »Sarj« a neve, mert ahol áll, ott sarjadni fog valami [ő állítja majd helyre az Úr szentélyét]. Ő

---

[584] A *Shekina* és a szentély közötti szoros kapcsolatot a targumokban az is mutatja, hogy a Templom gyakran a „*Shekina* házaként" jelenik meg. CHILTON, B. D., *The Glory of Israel*, 69-75.

[585] A legtöbb kutató szerint a *Tg*. Iz 53,3 indirekt utalás a Templom pusztulására. Ld. KOCH, K., *Messias und Sündenvergebung in Jesaja 53*, 133.; KOOIJ, A. VAN DER, *Die alten Textzeugen des Jesajabuches*, 171.

[586] Például egyes szövegeket szerint Isten maga hozza vissza a száműzötteket (Bár 2,34; Tób 14,5; Jub 1,15; 11Q19 59,11-12), míg az *Izajás-targum* ezt a Messiás tevékenységének tulajdonítja (Tg. Iz 11,11-12; 53,8). Ld. továbbá ÅDNA, J., *The Servant of Isaiah 53 as Triumphant and Interceding Messiah*, 211-214.

fogja helyreállítani az Úr szentélyét. Ő fogja viselni a királyi jelvényeket. Trónon fog ülni, és uralkodik.”) és annak arámi fordítása mutatja: „Ezt mondja a Seregek Ura: Íme, megjelenik az ember, akinek a neve Felkent, és felemelkedik, és felépíti az Úr templomát. Ő építi az Úr templomát, és ő veszi fel a fenséget, és ül és uralkodik a trónján”[587] (*Tg*. Zak 6,12-13).[588] *Zakariás könyve* alapján Zerubbábel vetette meg az új Templom alapját, s ő is fogja befejezni (Zak 4,8-9), aki a *Krónikák könyve* szerint Jechonja unokája (1Krón 3,17-19; Ag 1,1), tehát dávidi sarj. Hasonlóképpen az *Izajás-targum* Dávid utódjaként azonosítja a Messiást; egy dávidi, királyi Messiást vár, aki az új Templomot felépíti.[589] Mindazonáltal, véleményem szerint a Messiás ezen szerepének ritka megjelenése feltételezhetővé teszi a Templom megtisztításakor elhangzott jézusi kijelentéssel kapcsolatos polémiát is a *Tg*. Iz 53,5 esetében: „bontsátok le ezt a templomot, és harmadnapra fölépítem” (Jn 2,19).

Továbbá a bűnök megbocsátásának kérdése hasonlóképpen központi helyet foglal el a *Tg*. Iz 53 esetében, ami már az arámi שׁבק gyök gyakori használatából is kitűnik; egyszer a p^{e}’al igetörzsben a „megbocsát” (53,6), háromszor pedig hitp^{e}’élben „bocsánatot nyer” (53,4; 53,5; 53,12) jelentéssel. Koch kutatása azt feltételezi, hogy a *Tg*. Iz 53 szoros funkcionális kapcsolatot mutat a bűnök megbocsátása és az új Templomnak a Messiás általi felépítése között:

> Mivel a késő izraelita korszak véleménye szerint a valódi bűnbocsánathoz elengedhetetlen a fennálló szentély és az engesztelés napi rítus megünneplése, a messiási bűnbocsánat csak az új szentély felállításával jöhet létre.[590]

Mivel a bűnök bocsánata a Messiás közbenjárása (*Tg*. Iz 53,4; 53,11; 53,12) és „az ő kedvéért” (*Tg*. Iz 53,4; 53,6; 5312) történik, Koch az Iz 53 targumában a Messiást a pap szerepében látja,[591] s megemlíti annak lehetőségét is, hogy a Messiás főpapként végezheti az

---

[587] Ld. CATHCART, K. J. – GORDON, R. P. (eds), *The Targum of the Minor Prophets*, 198.

[588] Vö. SEIDELIN, P., *Der ’Ebed Jahwe und die Messiasgestalt im Jesajatargurm*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 35 (1936), 212-213.

[589] Vö. ÅDNA, J., *Jesu Stellung zum Tempel: Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung* (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* II/119), Mohr Siebeck, Tübingen 2000, 50-87.

[590] „Da zur echten Sündenvergebung nach Meinung der spätisraelitischen Zeit ein funktionsfähiges Heiligtum und ein rite gefeierter Versöhnungstag unerläßlich sind, kann die messianische Sündenvergebung nur durch die Neuerrichtung des Heiligtums zu ihrem endgültigen Ziel kommen.” KOCH, K., *Messias und Sündenvergebung in Jesaja 53*, 136. Koch hipotézise szerint a Templom felállítása alkalmassá teszi a Messiást arra, hogy a bűnbocsánatot megadja. Vö. KOCH, K., *Sühne und Sündenvergebung und die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit*, in *Evangelische Theologie* 26 (1966), 217-239.

[591] „Der Messias übernimmt in weitem Maße priesterliche Aufgaben.” KOCH, K., *Messias und Sündenvergebung in Jesaja 53*, 144. A *Tg*. Iz 53,8 („a [pogány] nemzetekre hárítja a vétkeket”) a főpap Lev 16,20-21 versekből ismert tevékenységére utal, amellyel egy bakra olvassa rá Izrael minden bűnét.

engesztelés napi végidei szertartást. Ez a feltételezés azonban több kritikát is kapott; egyrészt a *Tg*. Iz 53 hallgat a Messiás papi-kultikus funkcióiról, másrészt pedig *Zakariás könyve*, amely hagyománytörténeti szempontból jelentős a Messiásnak mint Templom-építőnek a szolgálata szempontjából, s ennek targumi recepciója (*Tg*. Zak; *Jonatán-targum*) megkülönbözteti a Messiás és a főpap, valamint a papok feladatait. A fentebb idézett rész folytatása a Zak 6,13b versben: „pap áll majd a jobbján, és békés egyetértés lesz kettőjük között". Ez a békés egyetértés illik abba a képbe, amelyet Zakariás (és az arámi változat is) felvázol a dávidi helytartó, Zerubbábel és Józsue főpap kapcsolatáról, „az olajfa két ágáról", a két Fölkentről (Zak 4,12-13). A Messiás bűnbocsánatot eredményező közbenjárásának hatalma tehát alapvetően nem egy papi szolgálaton nyugszik, amelyet az új Templomban gyakorol;[592] közbenjárása hatékonyságának oka istenfélelmében és a Törvény iránti tökéletes engedelmességében kereshető (*Tg*. Iz 9,5; 11,2-3). Ő az, aki közbenjár Izrael bűneiért, s a Törvény tanítójaként visszavezeti a Törvényhez a bűnbánó gonoszokat, akiknek bűnei a Törvény iránti engedelmességért nyernek bocsánatot. Ennek fényében Jostein Ådna egyszerre igyekszik cáfolni, hogy az *Izajás-targum*ban a Messiásnak bűnöket megbocsátó hatalma volna (ti. közbenjárásának hatása a bűnbocsánat, amit egyedül Isten adhat meg), s hogy a Szolga bármilyen papi funkcióval bírna; ugyanakkor az előbbi alátámasztására a Lev 4-5 és Szám 15 fejezetekben szereplő papi engesztelő szertartás terminológiáját használja („miután a pap elvégezte az engesztelést [כִּפֶּר; *rogante*], vétkük megbocsáttatik [נִסְלַח]"; Lev 4,20), amellyel ugyanakkor implicit módon elfogadja az itt ábrázolt Szolga-Messiás papi funkcióját. Mindazonáltal, ahogy fentebb vázoltam, ez az interpretáció is értelmezhető egy lehetséges zsidó-keresztény kontroverzia tekintetében: Jézus Krisztussal szemben, aki szavaival és tetteivel a bűnök bocsánatát hirdette, a targum egyértelműen állítja, hogy a bűnbocsánatot egyedül Isten adhatja meg, a Messiás pedig nem a megbocsátás alanya (ti. aki megbocsát), hanem a Törvény tanítója.[593]

A *Tg*. Iz 53,12 záró isteni beszédében a Szolga jutalmát a nemzetek kincseivel egy figyelemfelkeltő klauzula indokolja, amely mintha közel állna a héber *Vorlage* Szolga

[592] Az áldozat és a bűnbocsánatot eredményező közbenjárás közötti kapcsolatot világítja meg Jób 42,7-10, ahol a LXX sokkal inkább hangsúlyozza Jób személyét és közbenjárását, mint a barátainak való megbocsátás előfeltételét: Ιωβ δὲ ὁ θεράπων μου εὔξεται περὶ ὑμῶν, ὅτι εἰ μὴ πρόσωπον αὐτοῦ λήμψομαι· εἰ μὴ γὰρ δι᾽ αὐτόν, ἀπώλεσα ἂν ὑμᾶς· („Jób, az én szolgám imádkozni fog értetek, mert csak őt fogadom el; mert ha nem lenne az ő kedvéért, elpusztítottalak volna titeket"), s Jób közbenjárására való tekintettel elengedte barátai bűneit (εὐξαμένου δὲ αὐτοῦ καὶ περὶ τῶν φίλων αὐτοῦ ἀφῆκεν αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν·). További érdekesség, hogy a 11Q *Tg*. Jób 42,9b arámi terminológiája pontosan megegyezik a *Tg*. Iz 53 kifejezéseivel („megbocsát", „az ő kedvéért"). Ennek részletes vizsgálatát ld. JANOWSKI, B., *Sündenvergebung 'um Hiobs willen': Fürbitte und Vergebung in 11QtgJob 38:2f. und Hi 42:9f. LXX*, in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 73 (1982), 251-280.
[593] Vö. ÅDNA, J., *The Servant of Isaiah 53 as Triumphant and Interceding Messiah*, 215-218.

szenvedésének kijelentéséhez: „Ezután sok nép zsákmányát osztom ki neki, és erős városok birtokát osztja majd szét zsákmányként, mert lelkét halálra adta (חֲלַף דְּמְסַר לְמוֹתָא נַפְשֵׁהּ)”. Hegermann szerint itt a szenvedésről szóló kijelentést a héber szöveggel összhangban fordítja az arámi (ami az általa feltételezett korábbi arámi fordítás verziójából származhat),[594] Jeremias véleménye szerint pedig valószínűleg az eredeti héber szöveggel összhangban a kínzásból eredő halálra (vagy halálveszélyre) utal (Iz 53,7). Koch, bár fenntartásokkal, de úgy véli, hogy „az arámi szöveg nyitott a Messiás tényleges halálára vonatkozó értelmezésre”,[595] s a Messiás haláláról szóló kijelentés *Ezdrás negyedik könyvé*ben (*4Ezra* 7,29[596]) úgy is értelmezhető, mint a *Tg*. Iz 53,12 kijelentésének interpretációja. Ådna következtetése viszont az, hogy a targum csak arra utal, hogy a Messiás a halál veszélyének tette ki magát, nem pedig arra, hogy ténylegesen meghalt; több kutató – köztük Chilton – az így értelmezett kijelentést egy messiási korszakot megelőző háborúra vonatkoztatja, amely során a Messiás szolgálatának vállalásával a halálveszélyt is elfogadta.[597] Syrén pedig az *aqédá* és az atyák érdeme (*zekhut avot*) hagyománnyal való összefüggést feltételezi[598]: így a Messiás halálveszélye Izsák története alapján értelmezhető, miszerint Isten kérésére – Izsákhoz hasonlóan – mindent megtesz, hogy teljesítse az Úr által kapott feladatát; mindazonáltal kérdéses, hogy a *Tg*. Iz 53 esetében hogyan lehetne Izsák a magát halálveszélynek kitevő Messiás *tüposz*a. Ugyanakkor érdekes párhuzam vonható a következő fejezetben tárgyalt homiletikus midrással (különösképpen *Pisqa* 36), amely bizonyos szempontból érvényteleníti az „atyák érdemét”: a Messiás által hozott érdem lesz az alapja a megváltásnak.

A Messiás előbb említett tipológiai mintáját tekintve (ti. kész odaadni életét szolgálatának teljesítéséért) Mózes alakja említhető meg, aki a *Tg*. Iz 53 részben megjelenő Messiáshoz hasonlóan Izrael közbenjárója.[599] Miután a nép nagy bűnt (חֲטָאָה גְדֹלָה) követett el, Mózes e

---

[594] Hasonlóan látja Aytoun: míg a targum eltávolítani igyekszik a szenvedést a Szolga-Messiástól, ez a vers arról tanúskodik, hogy „alávetette magát a halálnak”. Ld. AYTOUN, R. A., *The Servant of the Lord in the Targum*, 172-180.

[595] „Zu betonen auf einen tatsächlichen Tod des Messias durchaus offen ist, was für die urschristliche Gemeinde wichtig geworden sein dürfte.” KOCH, K., *Messias und Sündenvergebung in Jesaja 53*, 146.

[596] „Et erit post annos hos et morietur filius meus Christus”; *The Fourth Book of Ezra*, 27.

[597] Vö. ÅDNA, J., *The Servant of Isaiah 53 as Triumphant and Interceding Messiah*, 220.

[598] „An expression such as ’putting one’s life at stake’ indeed suggests a background in martyrological vocabulary, so it would seem possible that the Targumist did see the Messiah of Is. 53 in association with the Aqedah [i.e., haggadic interpretation of Genesis 22].” Vö. SYRÉN, R., *Targum Isaiah 52:13-53:12 and Christian Interpretation*, 212.

[599] A közbenjárás alapstruktúra szerint a közbenjáró egy közvetítő, aki helyettesítőleg az erkölcsi, vallási vagy jogi bűnösségből eredendő „szakadékban”, vagy „résben” áll (בַּפֶּרֶץ; Zsolt 106,23) Isten és az emberiség között; „belép” a két fél közé, hogy „elfordítsa Isten haragját” az emberektől (לְהָשִׁיב חֲמָתוֹ; Szám 25,11, Jer 18,20, Zsolt 106,23), s így lehetővé tegye az Isten és az emberiség közötti helyreállított kapcsolatot. Vö. JANOWSKI, B., *Sühne als Heilsgeschehen: Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur priesterschriftlichen Sühnetheologie*

szavakkal járult Isten elé: „bocsásd meg [népem] vétkét … ha nem, akkor törölj ki engem a könyvedből, amelyet írtál” (Kiv 32,32). Ahogy Otfried Hofius kimutatta, a Kiv 32,32 versre vonatkozó zsidó értelmezési hagyomány nem csak a nép sorsában (büntetésében) való osztozásra utal, hanem részben egyfajta készségként értelmezi Mózesnek ezt a kérését, hogy helyettesítőleg magára vegye Izrael bűnének büntetését engesztelésül:

> Mindezt Mózesnél és a (többi) prófétánál találod, hogy életüket adták Izraelért.
> (אַתְּ מוֹצֵא שֶׁהֲרֵי הָאָבוֹת וְהַנְּבִיאִים נָתְנוּ נַפְשָׁם עַל יִשְׂרָאֵל)
> Mi van megírva Mózesről? „És most, ha megbocsátod bűnüket - ha pedig nem, törölj ki engem a Te könyvedből, amelyet írtál.” (Kiv 32,32) „Ha így teszel velem, akkor inkább ölj meg, ha tetszésre találtam szemedben, ne lássam tovább nyomorúságomat” (vagyis Izrael pusztulását) (Szám 11,15). (*Mekilta, Pisha* 1)[600]

További példák (*b. Ber*. 32a; *b. Sot*. 14a) is találhatóak a rabbinikus hagyományban arra vonatkozóan, hogy a közbenjáró Isten előtt kinyilvánítja azon készségét, hogy helyettesítőleg halált szenvedjen, s ezzel Izrael bűneiért vezekeljen. Hofius meggyőzően érvel amellett, hogy a *Tg*. Iz 53,12 klauzuláját analóg módon kell értelmezni, mint a Messiás halálra való készségének kifejezése:

> A targumista a Messiásnak a halálos ítélet alá jogosan esett izraeli bűnösök megváltásáért folytatott végső, súlyos küzdelméről számol be. Elveszített életük megmentéséért a Messiás saját életét ajánlja fel Istennek. (…) Az élet helyettes átadására való készsége alapján Isten megnyitja a »lázadók« előtt a bűnbánat lehetőségét. Ez akkor valósul meg, amikor azok, akik korábban megvetették az Úr Tóráját, a Messiás tanítása által »alávetik magukat a Tórának«, általa nevelődnek és visszavezeti őket a Tóra-engedelmességre.[601]

A Messiás tehát Izrael közbenjárójaként vállalja a közvetítést a bűnösök és az Isten között, áthidalva a bűn által okozott szakadékot; Isten pedig megengedi a helyettesítő halálra való készségének gyümölcsöző voltát; a *Tg*. Iz 53,12 vers szerint a pogány népek zsákmányával és javaival jutalmazza őt. Meglátásom szerint ennek „keresztény” olvasata (ti. a „vad olajfa”

(*Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament* 55), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000, 142-150.

[600] Ld. LAUTERBACH, J. Z. (ed.), *Mekhilta De-Rabbi Ishmael I.*, The Jewish Publication Society, Philadelphia 2004, 7.

[601] Ld. HOFIUS, O., *Kennt der Targum zu Jes 53 einen sündenvergebenden Messias?* (Peter Stuhlmacher kiadatlan *Festschrift*jének tanulmánya; 1982, p. 236.); az idézetet ld. ÅDNA, J., *The Servant of Isaiah 53*, 222.: „The Targumist knows how to speak of a final, deep struggle of the Messiah for the salvation of the sinners of Israel who justly have fallen under the sentence of death. For the salvation of their forfeited life the Messiah will offer his own life to God. (…) On the basis of this readiness for vicarious surrender of life, God will open to the »rebels« the possibility of repentance. This is realized when those who previously have despised Yahweh’s Torah are »subjected to the Torah« by the Messiah’s teaching, being trained and led back to Torah obedience by him.”

részese lett a szent „olajfa gyökerének és nedvének” [Róm 11,16-17]) ellenében hangsúlyozza a targum, hogy a bűn valóságának megszüntetéséhez szükséges halál éppen ezeket a pogány népeket sújtja Izrael vagy a Messiás helyett („mert eltávolítja a népek uralmát Izrael földjéről; rájuk hárítja a vétkeket, amelyekben népem bűnös volt”, *Tg*. Iz 53,8).

2.3.1.2. EXEGETIKAI KÖLCSÖNHATÁS A *TG*. IZ 53 FÉNYÉBEN

A kutatások, mint látható volt, különböző hipotézisekkel éltek a *Tg*. Iz 52-53 fejezetében megjelenő Messiás kultikus és közbenjáró tevékenysége közötti kapcsolat tekintetében. A különböző vélemények ellenére konszenzuális az *Izajás-targum*ban található Messiás alakjának Templom-építő és a bűnösökért közbenjáró szerepe, s a neki tulajdonított funkciók (mint például a Törvény tanítása), amelyek között teológiailag tudatos kapcsolat feltételezhető. Jól ismert, hogy a korai judaizmuson belül voltak olyan csoportok, amelyeknek eszkatológiája a megváltói, közvetítő alakok sokaságával számolt; köztük a qumráni közösség, amely három végidei szereplővel számolt: a prófétával, az ároni Messiással, s a dávidi Felkenttel; egy ilyen eszkatológiai felfogásban pedig ezen funkciókat a különböző (messiási) alakoknak tulajdonították. Az *Izajás-targum* alapvetően a hagyományos királyi funkciókra összpontosít, amelyek természetesen a dávidi Messiásra hárulnak: ilyen például a pogány elnyomók megdöntése és Izrael felszabadítása. Mint bemutatásra került, a *Tg*. Iz 53 fejezetében az új Templom építése is a dávidi Messiás küldetéséhez tartozik. Amikor azonban a targumista az itt megjelenő dávidi Felkentet – egyedül itt – a Törvény tanítójaként és bűnösök közbenjárójaként is bemutatja, olyan szerepeket tulajdonít neki, amelyek elsősorban a papi Messiáshoz és különösen a prófétához tartoztak. A qumráni írásokban a papi Messiás a végidőbeli „Igazság tanítója” (מוֹרֶה צֶדֶק) és a „Törvény tolmácsa” (דּוֹרֵשׁ הַתּוֹרָה),[602] aki Dávid sarját, Izrael jövendő királyát tanítja (4Q161; 11Q19 56,20-21; 57,12-14). A közbenjárást pedig a hagyomány szerint a prófétának tulajdonították; ez igaz Mózes alakjára is, amely tipológiai alapot nyújt az *Izajás-targum*ban szereplő közbenjáró Messiás számára.[603]

A szenvedő Szolgáról szóló prófécia alapján felvázolt eszkatológiai fordulópontról alkotott elképzelésében a targumista egyetlen megváltói alaknak, a Messiásnak ad helyet, aki magában egyesíti a fentebb tárgyalt eszkatológiai szerepeket. Nem a különböző funkciók – mint a Templom-építés, a Törvényre való tanítás és a közbenjárás – önkényes vagy véletlenszerű

[602] Az végidőbeli „Igazság tanítója” nem azonos a qumráni közösség vezetőjével. Vö. JEREMIAS, G., *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (*Studien zur Umwelt des Neuen Testaments* 2), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963, 275-289.
[603] Vö. JANOWSKI, B., *Sühne als Heilsgeschehen*, 142.; RIESNER, R., *Jesus als Lehrer*, 308-314.

egymás mellé helyezésével, az atomista exegézis termékével találkozunk a szövegben; inkább egy tudatos teológiai koncepció sejthető, amelyet a targumista a prófétai szöveg héberből arámi nyelvre történő magyarázó fordításában fejlesztett és bontott ki. Amennyiben pedig az összes eszkatológiai közvetítői funkciót magába foglalja, a Messiás-képe a *Tg*. Iz 53 fejezetében az újszövetségi Messiás-kép analógiáját mutatja. Az újabb kutatások elvetették (Koch, Syrén, Ådna, Chilton), hogy a keresztény értelmezésekre adott polemikus „válasz" lenne feltételezhető ebben a szövegben. Ugyanakkor – véleményem szerint – a szenvedő Szolgáról szóló negyedik ének azonosítása a Felkenttel, majd annak pre-emptív exegetikai újraértelmezése a Messiással kapcsolatos olyan sajátos teológiai nézethez vezetett, mely leginkább az Iz 53 keresztény értelmezésével kapcsolatos polémiájának fényében nyer értelmet. Az arámi „fordítás" egyrészt oly módon reinterpretálta az izajási szöveget, hogy az hangsúlyozottan elutasította a diadalmas Szolga-Messiás szenvedését; a szenvedést és a halált nem a Szolgára vonatkoztatta, hanem a pogány nemzetekre, s Izrael népének vétkes tagjaira. Továbbá, egyedülálló módon felvetődik a bűnöket szóval és tettel megbocsátó Messiás gondolata, amelynek keresztény-ellenes motívumát mutatja annak nyomatékosítása, hogy a bűnök megbocsátásának alanya egyedül Isten, nem pedig a Felkent (*Tg*. Iz 53,4-6; 53,12). Továbbá a messiási alaknak nemcsak dávidi, királyi vonásai vannak (mint például a pogány nemzetek megdöntése, Templom építése), hanem papi funkciókkal is bír, amikor bűnbocsánatot eszközöl ki a bűnös, megtérő nép számára; a *Tg*. Iz 53,12 szerint kész halálra adni önmagát, hogy így helyettesítőleg magára vegye Izrael bűnének büntetését engesztelésül. Meglátásom szerint ez egy lehetséges (pre-emptív) exegetikai kölcsönhatást mutat a targumista és a keresztények között: mind mikroszinten, exegetikai motívumok tekintetében, mind pedig makroszinten, az értelmezést meghatározó interpretációs paradigma tekintetében.

2.3.2. A SZENVEDŐ SZOLGA (IZ 53) A *TALMUD*BAN ÉS A MIDRÁSOKBAN

Az egyik legérdekesebb és legizgalmasabb állítás az elemzett izajási szöveg rabbinikus recepciójával kapcsolatban, amelyet Rachmiel Frydland fogalmazott meg: véleménye szerint Rási (Salamon ben Jicchák) középkori Biblia- és Talmud-kutató idejében kezdték az Iz 53 fejezetét Izraelre vonatkoztatni, előtte viszont a Talmud és a midrás általános rabbinikus nézete az volt, hogy egy (szenvedő) Messiásról jövendöl. Ezek szerint az Úr szolgája *korbán*ként

(áldozatként) hal meg a bűnökért való engesztelésül, szenvedésével sokak bűneit eltörli, a gazdagokkal és a gonoszokkal együtt temetik el, majd dicsőségesen feltámad.[604]

Az ezt alátámasztó ókori értelmezéstörténet egyik első irodalmi tanújának az előbb elemzett *Izajás-targum* tekinthető, ahol a Jonatán ben Uzziélnek, Hillél tanítványának tulajdonított arámi fordítás a Szolgát Isten Felkentjével, a Messiással azonosítja. Ezzel az értelmezéssel találkozunk a *babiloni Talmud*ban (IV-VI. szd.) is: „A Messiásról [szólva a Gemara azt kérdezi:] Mi a neve? (…) és rabbik azt mondják: a rabbi házának leprása,[605] amint írva van: »Valóban ő viselte a mi betegségeinket és a mi fájdalmainkat; mégis (Istentől) megvertnek, Istentől sújtottnak és megalázottnak tartottuk őt« (Iz 53,4).” (*b. San.* 98b).[606] Itt tehát egyszerre látható a Messiás helyettesítő szenvedése és az Iz 53 felhasználása; egy korábbi midrás a Róma kapujánál, a szegények és a betegségben szenvedők között ülő Messiásról ír, aki szóteriológiai küldetését szem előtt tartva szenved együtt a nincstelenekkel és a betegekkel: „Talán szükség lesz rám [a megváltás elhozatalában], és nem akarok késlekedni” (*b. San.* 98a). Hasonlóképpen megjelenik ez az értelmezés a *Midrás Rabbá*ban a Rut 2,14 értelmezésekor: „Ez pedig [az egyik értelmezés szerint] a Messiás királyra utal: »jöjj ide«, azaz a trónushoz, »egyél a kenyérből«, ami a királyság kenyere; »mártsd kenyeredet az ecetbe«, ami pedig a szenvedésre vonatkozik, ahogyan írva van: »a mi bűneinkért szúrták át« (Iz 53,5)” (*RutR.* 2,14).[607] Ugyanígy egy későbbi midrás, a *Tánhumá Midrás*[608] ezt mondja: „»Mi vagy te, nagy hegy?« (Zak 4,7). Ez a Messiás királyra utal. És miért nevezi őt »nagy hegynek«? Mert ő nagyobb, mint a pátriárkák, ahogyan meg van írva: »Az én szolgám magasra emelkedik, felmagasztalt és rendkívül fönséges lesz« (Iz 52,13)”; ezáltal a versben szereplő magasztos szolgát – a targumot követve – a Messiással azonosítja. Ezek az idézetek tehát alátámasztják, hogy az ókori értelmezések legalább egy része az itt elemzett izajási fejezetet a szenvedő és felmagasztalt Messiásra vonatkoztatta.

Mindazonáltal Rachmiel Frydland fent említett tézisét szükséges revízió alá venni. Ugyanis Órigenész *Kelszosz ellen* írt műve a népre vonatkozó kollektív értelmezésről tanúskodik a III.

---

[604] Ezen állításokhoz és a forrásokhoz ld. NEUBAUER, A. – DRIVER, S. R., *The Fifty-Third Chapter of Isaiah According to the Jewish Interpreters*, KTAV, New York 1969.; NEUSNER, J., *Isaiah in Talmud and Midrash. A Source Book* (*Part A – Part B*), University Press of America, Lanham 2007.; BRETTLER, M. – LEVINE, A.-J., *Isaiah's Suffering Servant: Before and After Christianity*, in *Journal of Bible and Theology* 73 (2019), 158-173.

[605] A héber נָגַע szó, ami a szenvedő Szolga (Istentől) megvert, „sújtott” sorsára utal, itt lepraként jelenik meg; a Talmud az alternatív bibliai jelentést használja a tanításra.

[606] NEUSNER, J., *Isaiah in Talmud and Midrash*, 666. Az idézett rabbinikus szövegeket saját fordításomban közlöm.

[607] *Ibid*. 413.

[608] A *Midrás Tánhumá* keletkezése a VI-IX. századra tehető, s Mózes öt könyvéhez kapcsolódó homiletikai magyarázatokat tartalmaz, amely R. Tánhumá amóra nevéhez fűződik. Ld. NIKOLSKY, R. – ATZMON, A. (eds), *Studies in the Tanhuma-Yelammedenu Literature* (*Brill Reference Library of Judaism* 70), Brill, Leiden-Boston 2022.

századból, ami nem egy zsidó és keresztény közötti disputa, hanem a pogány Kelszosz és a zsidók közötti vita során nyert megfogalmazást:

> Emlékszem, egyszer egy, a zsidók között bölcsnek számító személlyel vitatkoztam, és a vita során ezekre a próféciákra támaszkodtam. Ennek kapcsán a zsidó azt mondta, ezek a próféciák egyetlen személynek veszik az egész népet, melynek szétszóratásban és üldöztetésben van része, úgyhogy a zsidók szétszóratásának alkalmával egyéb népekhez számos prozelita csatlakozott.[609]

E fejezetben azon forrásokat igyekszem bemutatni, amelyek a *Talmud*ban és a midrásokban találhatóak, s az *Izajás könyvé*nek 53. fejezetét explicit módon idézik; a vizsgálat a főbb rabbinikus művekre terjed ki, amelyek a legszélesebb körű elfogadottsággal, ismertséggel és tekintéllyel rendelkeznek a zsidóság körében, s későbbi művekben is gyakran hivatkozási alapként szolgálnak. Ebből a szempontból szintén mérvadó mű a *Jalkut Simoni* midrás-gyűjtemény, amelynek összegyűjtött értelmezéseit a függelék tartalmazza.[610] Az elemzés során igyekszem kitérni a midrás kontextusára, feltételezhető céljára, értelmezésére, s azt elsősorban szenvedő Messiás eszméjével való lehetséges kapcsolat fényében vizsgálni.

A *Talmud* a zsidó törvények legfontosabb gyűjteménye, s két részre osztható: jogi vagy halakhikus, valamint homiletikai avagy haggadikus részre; az összes itt szereplő talmudi példa a haggadikus értelmezésekből származik.

A jeruzsálemi Talmud (*Talmud Yerushalmi*) megjegyzése Rabbi Akibára vonatkoztatja az izajási próféciát: »R. Jóná azt mondta: meg van írva: „Ezért osztályrészt sokak között adok neki, és a hatalmasokkal osztja szét a zsákmányt« (Iz 53,12). Ez pedig R. Akiba, aki a midrást, a halakha és a haggada tanítását bevezette." (*Shek.* 5)[611] Ez az értelmezés a Szolgáról mint a Törvény tanítójáról szól (ami mögött ott sejthető a targumi hagyomány), s a talmudi bölcsre, Rabbi Akibára vonatkoztatja. Ennek fényében ez a haggadikus anyag nem az izajási verset értelmezi és magyarázza, hanem arra használja, hogy Akibának, a rabbinikus zsidó tanrendszer megalapozójának nagyságáról beszéljen.

A *Berakhot* traktátusban a következő olvasható:

> Ráva azt mondta Ráv Szochrah nevében, aki Ráv Huna nevében mondta: Akiben a Szent, Áldott legyen, gyönyörködik, azt szenvedéssel sanyargatja, ahogy írva van: Akiben az Úr

[609] *C. Cels.* I,55. Ld. ÓRIGENÉSZ, *Kelszosz ellen* (ford. SOMOS, R.), Kairosz, Budapest 2008, 77.
[610] Ld. Függelék 4 (*Az Iz 52,13-53,12 versekhez kapcsolódó midrások [Jalkut Simoni]*).
[611] Ld. NEUBAUER, A. – DRIVER, S. R., *The Fifty-Third Chapter of Isaiah According to the Jewish Interpreters*, 7.

> gyönyörködik, azt betegséggel sanyargatja, hogy lássa, lelke felajánlja-e magát bűnében, hogy lássa gyermekeit, meghosszabbítsa napjait, és hogy az Úr kívánsága virágozzon keze által. Ez a vers azt szemlélteti, akiben az Isten gyönyörködik, azt betegséggel sújtja.
>
> Az gondolható, hogy Isten akkor is gyönyörködik benne, ha nem fogadja szeretettel a szenvedését. Ezért tanít a vers: *Ha a lelke felajánlja magát engesztelő áldozatul* [*asam*] (Iz 53,10). Ahogyan az engesztelő áldozatot tudatosan hozzák, hiszen ez az egyik önként, kényszer nélkül felajánlott áldozat, úgy szenvedését is tudatosan kell elfogadnia. (*Berakhot* 5a)[612]

Az itt látható haggada arra tanít, hogy szenvedés Isten szeretetének lehet a jele, a szenvedőnek pedig szükséges elfogadnia annak forrását és szándékát ahhoz, hogy szeretettel fogadva érték és jutalom származzék belőle. Ez a rabbinikus irodalomban többször megjelenő tanítás: a szenvedést és a megvetést a népnek szeretettel kell fogadnia, hogy annak elfogadása Istentől jövő jutalomhoz vezessen, s Isten előtt kedves áldozat legyen. Mindez pedig az izajási szöveg értelmezéséből fakadó magyarázat, mely által a *Talmud*ban az igazak szenvedésére keresi a megfelelő (teodíceai) választ.

Egy másik szakasz a *Berakhot* traktátusban (57b), amely a legtöbbet idézett talmudi tanítás (megjelenik a *GenR*. 20,10, *Pesikta DeRav Kahana* 140a, s a *Jalkut Simoni* gyűjteményben, valamint Rási és Tószefosz értelmezésében is), az Iz 53,10 verset idézi, hogy a betegségből gyógyuló ember testi vágyát kifejezze: „Hat jó dolog van egy beteg ember számára (…) A magömlés, mert meg van írva: »Látni fogja utódait, meghosszabbítja [az ő] napjait« (Iz 53,10)”.[613] Ezzel pedig nem az izajási vers exegézisét nyújtja, hanem annak szövegét használja, hogy egy ismert élettani folyamatot leírjon; tehát nem egy konkrét személyről szóló próféciaként olvassa, hanem egy személy állapotára utaló jelként.

A talmudi szakasz, mely az Iz 53 fejezetet explicit módon idézi, s a szokásos szövegmagyarázati formát követi, a *Sota* traktátusban (14a) található:

> R. Simlai [így] értelmezte: Miért akart Mózes bemenni [Izrael] földjére? Azért, mert szüksége volt arra, hogy egyen annak gyümölcséből, vagy hogy jóllakjon annak javaiból? Inkább ez az, amit Mózes mondott: Sok parancsolat lett előírva a zsidó népnek, s ezek [közül néhányat] csak [Izrael] földjén lehet teljesíteni. Ezért akarok belépni a földre, hogy mindezeket magam teljesíteni tudjam. A Szent, áldott legyen Ő, így szólt hozzá: Azért akarsz bemenni [Izrael] földjére, hogy ezeket teljesítsd, s hogy ezekért megkapd a jutalmat?

---

[612] *Ibid*. 8.
[613] Ld. NEUSNER, J., *Isaiah in Talmud and Midrash*, 521.

Úgy számolom el neked, mintha megtartottad volna őket [s megkapod a jutalmadat], mert azt mondja: *Ezért a nagyok között adok neki részt, és a hatalmasokkal osztozik a zsákmányon, mert halálra adta lelkét, és a vétkesek közé soroltatott, mégis sokak bűnét viselte, és közbenjárt a vétkesekért* (Iz 53,12).

Ezért a nagyok között adok neki részt. Azt gondolhatnánk, hogy olyan [jutalmat fog kapni], mint a későbbi nemzedék, és nem olyat, mint a korábbiak. A Biblia azt tanítja: *És a hatalmasokkal osztozik a zsákmányon* (Iz 53,12). [Olyanokkal], mint Ábrahám, Izsák és Jákob, akik hatalmasok a Tóra és a parancsolatok tekintetében.

Amiért a lelkét halálra adta. Amiért halálra adta magát [a népért], ahogyan mondja: *[Mégis bocsásd meg bűnét ...] ha nem, törölj ki engem [könyvedből, amelyet írtál]* (Kiv 32,32).

És a vétkesek közé soroltatott. Azok közé számították, akik a pusztában haltak meg (mert hozzájuk hasonlóan ő sem lépett be [Izrael] földjére).

Mégis sokak bűnét hordozta. Azáltal, hogy vezekelt az (arany)borjúval történt eseményért.

És közbenjárt a bűnösökért. Imádkozott Izrael bűnöseiért, hogy megtérjenek [bűnbánatra].[614]

A jeruzsálemi Talmudhoz (*Talmud Yerushalmi*) hasonlóan, mely Rabbi Akiba nagyságáról szólt, ez a rész Mózes jelentőségéről beszél, azzal a különbséggel, hogy itt versről versre exegetizálja az izajási szöveget. Az *Izajás-targum* esetében is látható volt Mózes mint közvetítő és közbenjáró alakja (annak rabbinikus értelmezésével, hogy helyettesítőleg magára vegye Izrael bűnének büntetését engesztelésül); számos további midrás hasonlóan, Mózessel összefüggésben értelmezi az izajási verseket. Ennek paradigmatikussá vált interpretációja alighanem azzal magyarázható, hogy a keresztény értelmezéssel szemben, amely Jézus Krisztussal azonosította a szenvedő Szolgát, a rabbinikus értelmezés a *Héber Biblia* (Kiv 32,30-35) közvetítő alakjára, Mózesre irányította a figyelmet. Ugyanakkor a Mózesnek tulajdonított helyettesítő, engesztelő áldozat (*Mekilta, Pisha* 1; *b. Ber.* 32a; *b. Sot.* 14a) a keresztény interpretáció hatását jelezheti.

A *Midrás Tehillim* egy rabbinikus midrás-gyűjtemény a *Zsoltárok könyvé*hez; a gyűjtemény különböző korszakokban íródott, egyes része valószínűleg a Talmud utáni korai időszakban (V-VI. század) keletkezett, de anyaga sokkal korábbi forrásokra épül, beleértve a talmudi és

[614] *Ibid*. 609-610.

tannaita hagyományokat. A Zsolt 2,7 vers értelmezésével kapcsolatban a következőkről beszél rabbinikus szerző:

> *Hirdetem a végzéseket, az Úr azt mondta nekem: Te vagy az én fiam* (Zsolt 2,7); azok a Tóra végzésében, a Próféták végzésében és az Írásokban végzésében vannak elbeszélve.
>
> A Tóra végzésében meg van írva: *Izrael az én fiam, az én elsőszülöttem*. (Kiv 4,22)
>
> A Próféták végzésében meg van írva: *Íme, az én szolgám felmagasztalt lesz, fönséges, és nagy dicsőségre emelkedik* (Iz 52,13) És meg van írva ezután*: Így sok népet megrettent, királyok némulnak el miatta, mert amit nem mondtak nekik, azt meglátják, és amit nem hallottak, azt felfogják* (Iz 52,15).
>
> Az Írások végzésében meg van írva: *Azt mondta az Úr az én Uramnak: ülj az én jobbomra* (Zsolt 110,1). És meg van írva: *Pap vagy te mindörökké, Melkizedek rendje szerint* (Zsolt 110,4).
>
> (…) R. Huna azt mondta: a szenvedések három részre oszlanak: egy részét a pátriárkák és minden nemzedék, egy részét a lázadás nemzedéke, egy részét pedig a Messiás nemzedéke viselte. És amikor eljön az idő, a Szent, áldott legyen Ő, azt mondja: „Rajtam áll, hogy új teremtést hozzak létre". És így szól: *Ma nemzettelek téged*; ekkor egy új teremtés jött lére.[615]

Ennek fényében, meglátásom szerint, kevésbé képviselhető az a nézet, hogy a *Midrás Tánhumá*, valamint a *Midrás Tehillim* csupán az *Izajás-targum* által is megtett azonosítást, a diadalmas Szolga-Messiás elképzelését követné; sőt, Hegermann és Jeremias tézisét látom alátámasztva, miszerint az *Izajás-targum* egy korábbi változata a dicsőséges, felmagasztalt Felkentet egy kontextusban értelmezte a szenvedő Messiással, akinek papi funkciókat is tulajdonított, valamint működésével kapcsolatban egy „új teremtést" várt. Mindez leginkább a *Pesikta Rabbati* által képviselt rabbinikus hagyományban nyer bizonyítást – amely egyfajta válaszként értelmezhető a krisztológiai meglátásokra –, ahol a (preegzisztens) Messiás előre kijelölt feladatát teljesítve engesztelő és helyettesítő szenvedésével üdvösséget szerez.

Végezetül egy klasszikus rabbinikus szöveg, amely – ha autentikusnak fogadjuk el – feltehetően a legkorábbi tanúja a hagyománynak, így ír:

> Rabbi Jose Hagelili mondta: Menjetek és tanuljátok meg a Messiás király dicséretét és az igazak jutalmát az első Ádámtól. Mert neki csak egy tiltó parancsolatot adtak, és ő

[615] Ld. BRAUDE, W. G. (ed.), *The Midrash on Psalms (Midrash Tehillim)* (*Yale Judaica Series* 13), Yale University Press, New York 1959, 40-41. A szöveget a *Sefaria Community Translation* fordításának fényében módosítottam.

> megszegte azt. Íme, a halálnak mennyi büntetését kapta ő és leszármazottai, s leszármazottainak leszármazottai minden nemzedék végéig. Isten melyik tulajdonsága nagyobb tehát a másiknál, az irgalom vagy a megtorlás? Hirdessétek, hogy a jóság a nagyobb, a megtorlás pedig a kisebb! És a Messiás király böjtöl és szenved a bűnösökért, ahogyan azt mondja: »és beteggé lett a mi bűneink miatt«. Egyre inkább és egyre inkább diadalmaskodni fog az összes nemzedékért, ahogyan azt mondja: »az Úr rá helyezte mindnyájunk bűnét«.[616]

Ha ezt a szöveget hitelesnek tekintjük, akkor ez egyértelmű bizonyítékként szolgál arra, hogy a III. századra a rabbinikus értelmezők a szenvedő Szolgán a Messiást értették, aki azért szenvedett, hogy helyettesítőleg vezekeljen az emberek (Ádám vétke okozta) bűneiért.

Az itt vázolt talmudi és midrások által reprezentált példák bizonyítják, hogy bár különböző felhasználásokban és értelmezésekben jelent meg Iz 53 fejezete, s néhány esetben nem is kifejezett exegetikai szándékkal utalnak az izajási szövegre (*Shek.* 5; *b. Ber*. 57b; *b. Ber*. 5a), számos midrás nyújt példát a Messiással (vagy az ugyancsak exegetikai interakciót sejtető Mózes alakjával) való azonosításra, ahol a szenvedés gondolata is megjelenik (*b. San*. 98b; *RutR*. 12,4; *b. Ber*. 5a; valamint a *Midrás Tehillim* példái). Ennek fényében megállapítható, hogy a rabbinikus interpretációkban ugyan különböző, alternatív nézetek és magyarázatok jelentek meg, mely a szenvedő Szolga kollektív értelmezését is magában foglalta, dominánsabb nézetként volt jelent az individuális magyarázat, s így – feltehetően az *Izajás-targum*nak is köszönhetően – a rabbinikus értelmezések számára nem volt idegen a szenvedő Szolgának Messiással való azonosítása.

2.3.3. A SZENVEDŐ MESSIÁS ESZMÉJE ÉS A *PESIKTA RABBATI*

Karl Barth szavait szem előtt tartva, miszerint „ne felejtsük el, hogy végső soron csak egy igazi ökumenikus kérdés létezik: kapcsolatunk a zsidósághoz”,[617] jelen kitekintésben arra vállalkozom, hogy a zsidó és keresztény messiási eszmé(k) különbségeit és lehetséges kapcsolódási pontjait bemutassam. Joseph Klausner szerint kezdetben a zsidóságot és a

---

[616] MARTINI, R., *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos: cum observationibus Josephi De Voisin, et introductione Jo. Benedicti Carpzovi, qui simul appendicis loco Hermanni Judaei Opusculum de sua conversione ex MSC to Bibliothecae Paulinae Academiae Lipsiensis recensuit,* Gregg, Lipsiae 1687, 674. Raimundo Martini (XIII. századi domonkos szerzetes) ezt a szöveget a IV. századi *Midrás Sifre* című műből idézi. Megkérdőjelezhető az idézet pontossága, valamint az, hogy valódi rabbinikus szövegnek tekinthető-e. Ugyanakkor, bár Martini polemizáló volt, úgy tűnik, még jelentős hebraista képességei sem tették volna lehetővé számára, hogy ilyen kifinomult midrási stílusban hamisítson egy szöveget; ennek fényében a modern zsidó kutatók Leopold Zunztól Saul Liebermanig hiteles szövegként fogadják el Martini testimóniáit.

[617] Ld. NEUDECKER, R., *Az egy Isten sok arca* (*Keresztény-Zsidó Párbeszéd Könyvtára* 1), Magyar Keresztény-Zsidó Tanács, Budapest 1992, 34.

kereszténységet csak az különböztette meg, hogy míg az utóbbi hitte, hogy a Messiás már eljött,[618] az előbbi még várakozik az eljövetelére. Viszont a messiási alak tekintetében is láthatjuk a különbséget (annak ellenére, hogy nem beszélhetünk egyetlen normatív formáról a zsidó messianizmus tekintetében), hiszen a Messiás megváltó, s engesztelő szenvedése és halála ugyancsak ilyen megkülönböztető indikátorként jelenik meg. A messianizmusról folytatott zsidó-keresztény disputák egyik legvitatottabb pontja az az elképzelés, hogy a Messiásnak szenvednie kell, mielőtt belép a dicsőségébe (Lk 24,26). Jusztinosz *Dialógus*ában a zsidó Trifón elfogadja ezt a messiási eszmét, ugyanakkor elutasítja a keresztre feszítést:

> Minket is végy rá az Írásokból kiindulva – mondta –, hogy mi is higgyük azt, amit ti hisztek. Szenvedéséről azt tudjuk, hogy mint juhot vezetik, de hogy keresztre is kell feszíttetnie, s ily gyalázatosan és becstelenül kell meghalnia, a Törvényben előírt átkozott halálnemmel, azt bizonyítsd be nekünk, mert erre gondolni sem tudunk. (*Dial*. 90,1; vö. *Dial*. 36,1; 39,7).[619]

A modern kutatók jelentős szkepticizmussal szemlélik, hogy Jusztinosz ezeket a nézeteket egy zsidó vitapartnernek tulajdonítja; Higgins szavaival élve: „a Trifón által kifejtett messiási eszmék tele vannak ellentmondásokkal, amelyeket semmilyen találékonyság sem képes harmonikus képpé alakítani”.[620] Ennek ellenére a kutatásban számos kísérlet történt arra, hogy bizonyítékot találjanak egy szenvedő messiási eszmére a kereszténység előtti judaizmusban. Az érvelés mindenekelőtt az Iz 52,13-53,12 értelmezésén alapul, amely az „Úr szolgáját” ábrázolja, aki „a mi betegségeinket viselte, és a mi fájdalmaink nehezedtek rá (…) a mi bűneinkért szúrták át, a mi gonoszságainkért törték össze”, és „az ő sebei szereztek nekünk gyógyulást”. Az a nézet, hogy az Iz 52,13-53,12 részt már a kereszténység megjelenése előtt egyes zsidó csoportok egy szenvedő Messiásra utalva értelmezték, mindenekelőtt Joachim Jeremias nevéhez fűződik.[621] Őt követően a tudományos konszenzus többnyire eltávolodott ettől az állásponttól, elismerve a bizonyíthatóság nehézségét. Jean Starcky azonban azt állította, hogy a

---

[618] Klausner szerint a Messiás szenvedésének teológiája egy utólagos apologetikus válasz volt, hogy megmagyarázza a Jézus által átélt szenvedést és gyalázatot, mivel a keresztények őt tartották a Messiásnak.: „But because of the fact that the Messiah who had already come was crucified as an ordinary rebel after being scourged and humiliated, and thus was not successful in the political sense, having failed to redeem his people Israel; because of the lowly political status of the Jews at the end of the period of the Second Temple and after the Destruction; and because of the fear that the Romans would persecute believers in a political Messiah, for these reasons there perforce came about a development of ideas, which after centuries of controversy became crystallized in Christianity.” KLAUSNER, J., *The Messianic Idea in Israel, from Its Beginning to the Completion of the Mishnah*, Macmillan, New York 1955, 526.

[619] Ld. FENYVES, K. – PERENDY, L. – SAJGÓ, K. (szerk.), *Második századi görög apologéták*, 325.

[620] „The messianic ideas expressed by Trypho bristle with inconsistencies which no amount of ingenuity can resolve into a harmonious picture.” HIGGINS, A. J. B., *Jewish Messianic Belief in Justin Martyr's Dialogue with Trypho*, in *Novum Testamentum* 9 (1967), 298.

[621] Vö. JEREMIAS, J., παῖς θεοῦ, 677-700.

4Q541 kéziratban (*Levi apokrifon*) „egy szenvedő Messiást talált, a Szolga-versek által megnyitott perspektívában", amely állítást Émile Puech is megerősítette.[622] Amint az már említést nyert, Martin Hengel átfogó elemzésében[623] szintén rámutatott, hogy az Iz 53 recepciója és hatástörténete kimutatható a legkülönbözőbb kereszténység előtti zsidó írásokban; Daniel Boyarin szerint pedig az Iz 53 (tágabb értelemben az Ebed-JHWH dalok) (re)interpretációja mutatja, hogy a szenvedő[624] és életét adó Messiás elgondolása teljesen részét alkotja az ókori zsidóság hermeneutikájának.[625]

Mindazonáltal John Collins több kritikai észrevétellel is élt e felvetéssel kapcsolatban. Először is, a „szolga" nem feltétlenül értelmezhető utalásként a „szenvedő Szolgára". A szolga ugyanis a *Héber Bibliá*ban gyakran használatos a király címeként, mind a történelmi királyokra („szolgám, Dávid", 2Sám 3,18; „Babilon királya, Nabukodonozor, az én szolgám", Jer 27,6), mind pedig egy jövőbeli ideális királyra utalva („szolgám, Dávid", Ez 34,23-24; 37,24-25; „szolgám, a Sarj", Zak 3,8). *Ezdrás negyedik könyvé*ben a latin „fiam" (*filius*) mint messiási cím a görög παῖς kifejezést tükrözheti, s a Messiást a *2Bár* 70,9 is „szolgámnak" nevezi; a szolga kifejezés pedig ebben az esetben valóban nem utal szenvedésre, s kérdéses, hogy a *Hénok első könyvé*ben megjelenő Emberfia, aki Iz 42,6 és 49,6 versekhez hasonlóan a „nemzetek világossága" (1Hén 48,4), tartalmaz-e utalást az Iz 53 fejezetben található helyettes szenvedés elképzelésére. Továbbá megkérdőjelezhető a párhuzam, hogy az I. század végén keletkezett apokalipszisekben (*4Ezra, 2Bár*), ahol a Messiás meghal, de halála nem jár szenvedéssel és nincs engesztelő jelentősége (ugyanakkor összekapcsolódik a feltámadással és a dicsőséges visszatéréssel), párhuzamba állítható-e a negyedik Ebed-JHWH dallal. Mint látható volt, az *Izajás-targum* messianisztikusan értelmezi az Iz 52-53 fejezeteket, ugyanakkor a szenvedésre való utalásokat szisztematikusan a bűnös népre, s a pogány nemzetekre vonatkoztatja – mindazonáltal feltételezhető, hogy a targumi interpretáció ebben a tekintetben „reagált" a szakasz keresztény értelmezésére, ugyanakkor csak hipotetikusan (egy korábbi targum változatot feltételezve) hivatkozható a szenvedő Messiás elképzelésére vonatkozóan (ld. *2.3.1. Az Izajás-targum világa*). Végül a 4Q541 töredékekben (amelyet a Kr. e. II. századra

---

[622] Vö. STARCKY, J., *Les quatres étapes du messianisme à Qumrân*, in *Revue Biblique* 70 (1963), 492.; PUECH, É., *Fragments d'un apocryphe de Lévi et le personnage eschatologique. 4QTestLevi^{c-d} at 4QAJa*, in BARRERA, J. T. – MONTANER, L. V. (eds), *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls*, Brill – Editorial Complutense, Leiden – Madrid 1992, 449-501.

[623] Vö. HENGEL, M., *The Effective History of Isaiah 53 in the Pre-Christian Period*, 75-146.

[624] A rabbinikus zsidóságban meglátásom szerint (amint azt az előző fejezetben bemutattam) nem ismeretlen egy szenvedő Messiás képe – megjelenik a Babiloni Talmudban (*b. Sanh* 98a-b, *Pugio Fidei, b. Sanh* 93b) –, viszont ezen elgondolás dokumentált előfordulása valóban ritka.

[625] Vö. BOYARIN, D., *The Jewish Gospels. The Story of the Jewish Christ*, New Press, New York 2012, 129-160.

datálnak) megjelenő utalások (engesztelés nemzedékének gyermekeiért; szenvedései és gyötrelmei – amit Collins az Igazság Tanítójának megpróbáltatásaira vonatkoztat –; a szögre, illetve a keresztre feszítésre tett hivatkozások) Collins szerint nem tekinthetőek hivatkozásként a szenvedő Szolgára.[626]

Collinst követve Pesthy Monika arra a következtetésre jut, hogy az Ebed-JHWH dalokat Jézus előtt, a korai zsidóságban nem alkalmazták messianisztikus értelemben, s a judaizmus sokszínű messiásképében a Messiás nem szenved, s „megalapozatlan a Qumráni írásokban felfedezni a »szenvedő Messiás«-t, továbbá (…) egyetlen olyan helyet sem ismerünk, mely a *szenvedő* szolgával azonosítaná".[627] Ezzel szemben – az Iz 53 fejezet héber (MT és 1Qlsa[a]) és görög szövegei, továbbá Dán 11-12, *Levi apokrifon* (4Q540-541) és a *Benjámin testamentum*a 3,8 alapján – megalapozottnak látom azon hipotézisemet, hogy a szenvedő és engesztelő eszkatologiai messiási alak hagyományai a palesztinai judaizmusban (és a diaszpórában) már a kereszténység előtt jelen voltak. Daniel Boyarin hangsúlyozza, hogy a megalázott és szenvedő Messiás elképzelése egyáltalán nem volt idegen a (teológiai és hermeneutikai sokszínűséget mutató) judaizmuson belül Jézus eljövetele előtt; ezek szerint a szenvedő Messiásról vallott elképzelések mélyen gyökereznek a zsidó vallási szövegekben és azok exegetikai (midrás-szerű) reinterpretációjában, s így nem okozott nehézséget a Jézus-eseményt egy olyan Messiásra vonatkoztatni, aki helyettes szenvedésén keresztül váltja meg a világot.[628] Összefoglalóan, az Iz 53 messianisztikus értelmezése,[629] valamint a szenvedésével és halálával kiengesztelődést hozó Messiás elképzelése teljes mértékben az ókori judaizmus szellemiségén és hermeneutikai módszerén belüli „ortodox" elgondolás volt, s nem tekinthető a keresztények – minden előzmény nélküli – újraértelmezésének.[630]

---

[626] Vö. COLLINS, J. J., *The Scepter and the Star. Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls*, Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge 2010, 141-145.

[627] PESTHY, M., *Ember, Sátán, Messiás. A korai zsidóság eszmevilága és a kereszténység*, Corvina, Budapest 2013, 383.

[628] „The notion of the humiliated and suffering Messiah was not at all alien within Judaism before Jesus' advent, and it remained current among Jews (…) it remains the case that they have a very strong textual base for the view that the suffering Messiah is based in deeply rooted Jewish texts early and late. Jews, it seems, had no difficulty whatever with understanding a Messiah who would vicariously suffer to redeem the world. Once again, what has been allegedly ascribed to Jesus after the fact is, in fact, a piece of entrenched messianic speculation and expectation that was current before Jesus came into the world at all." BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*,132-133.

[629] „I cannot overstate the extent to which the interpretation of this passage has anchored the conventional view of Judaism's relationship to Messianism." *Ibid*. 152

[630] Boyarin az evangéliumi beszámolókat (Mk 8,38; Mk 9,11-13 – Dán 7) vizsgálva arra a következtetésre jut, hogy a szent szerző a hagyományos, midrási érvelési módokat használva jut el a szenvedő, engesztelő Messiás gondolatának kidolgozására és Jézusra való alkalmazására. Végül pedig a következő konklúzióval él a *The Suffering Christ as a Midrash on Daniel* fejezet végén: „Gospel Judaism was straightforwardly and completely a Jewish-messianic movement, and the Gospel the story of the Jewish Christ (sic)." *Ibid*. (135-)156.

Martin Hengel tanulmánya, az Iz 52-53 héber (MT, 1QIsa) és a görög szövegének részletes vizsgálata alátámasztani látszik, hogy a szenvedő Szolgáról szóló negyedik éneket a Kr. e. II. században (a *Septuagintát*, zsidóság görög fordítását tekintve) már messiási szövegként értelmezhették.[631] Meglátásom szerint a Dán 11-12, a *Levi apokrifon* (4Q540-541) és a *Benjámin testamentum*a további alapot adhat a szenvedő Messiás judaizmuson belüli, s a kereszténység előtti elgondolásának bizonyításához.

Dániel könyve a Kr. e. II. században, a Templom IV. Antiokhosz Epifánész általi megszentségtelenítésekor (Kr. e. 165/164), a makkabeusi felkelés idején keletkezett, s a könyv befejezése sokrétű érintkezési pontot mutat *Izajás könyvé*vel.[632] Ilyen kapcsolat áll fenn a Dán 12,3 vers, amely az „érteni tudókról" (הַמַּשְׂכִּלִים) ír, akik „ragyogni fognak, mint a fénylő égbolt" és „igazság(osság)ra vezetnek sokakat" (מַצְדִּיקֵי הָרַבִּים), valamint az Iz 53,11b között, miszerint „igaz szolgám sokakat megigazulttá tesz" (יַצְדִּיק צַדִּיק עַבְדִּי לָרַבִּים). Ahogy Montgomery arra rámutatott, mindkét szövegben a צָדַק szó hifil alakja szerepel, amelynek nem a szokásos „ártatlannak/igaznak nyilvánít" jelentése van, hanem arra utal, hogy „sokakat igazzá tesz/megigazít".[633] Ginsberg hangsúlyozza a „bölcs" és a „sokak" közötti komplex viszonyt, amely már a Dán 11,33 versben kezdetét veszi, s ahol a *Dániel könyvé*nek szerzője az Iz 52,13 (הִנֵּה יַשְׂכִּיל, עַבְדִּי) alapján azonosíthatja a „bölcset" az izajási szenvedő Szolgával.[634] Ginsberg meglátása szerint így a Dán 11,33-12,10 a „szenvedő Szolga legrégebbi interpretációja", amely nézetet Lacocque is megerősítette.[635] Mindazonáltal az „érteni tudók" helyettesítő szenvedése Dánielnél legfeljebb utalásszerűen jelenik meg, a Dán 11,35 értelmezésétől függően: „És némelyek a bölcsek közül elesnek (יִכָּשְׁלוּ), hogy megtisztuljanak (לִצְרוֹף) közöttük / rajtuk keresztül (בָּהֶם), és megtisztítsák és fehérré tegyék őket a végső időkre." A בָּהֶם értelmezése szerint egyrészt visszautalhat az előző versben szereplő „sokakra" (akik álnok szándékkal csatlakoznak hozzájuk), s ebben az esetben az „érteni tudók" (הַמַּשְׂכִּלִים) sokakért szenvednek

---

[631] Vö. HENGEL, M., *The Effective History of Isaiah 53 in the Pre-Christian Period*, 119-137.

[632] Izajás hatásáról a Dán 9-12 esetében ld. FISHBANE, M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Clarendon Press, Oxford 1989, 482-499. Párhuzamokat mutatnak például az alábbi megfogalmazások: „Akik a föld porában [אַדְמַת-עָפָר] alszanak, azok közül sokan feltámadnak [יָקִיצוּ]." (Dán 12,2) – „Életre kelnek majd halottaid, és holttestük feltámad [יָקוּמוּן]. Keljetek föl, és ujjongjatok mind, akik a porban nyugosztok [שֹׁכְנֵי עָפָר]!" (Iz 26,19); „némelyek örök életre, mások gyalázatra, örök kárhozatra [לְדִרְאוֹן עוֹלָם]." (Dán 12,2) - Iszonyodni fog [דֵּרְאוֹן] tőlük minden ember. (Iz 66,24).

[633] Vö. MONTGOMERY, J. A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* (*International Critical Commentary*), T&T Clark, New York 1927, 47-48.

[634] Vö. GINSBERG, H. L., *The Oldest Interpretation of the Suffering Servant*, in *Vetus Testamentum* 3 (1953), 400-404. Ginsberg következetetése a következő: „Undoubtedly our author has identified the Many of Isa LII 13-LIII 12 with the masses in the time of the Antiochian religious prosecution, and the Servant with the minority of steadfast antihellenizers". *Ibid*. 402.

[635] Vö. LACOCQUE, A., *Le Livre de Daniel* (*Commentaire de l'Ancien Testament* 15b), Delachaux et Niestle, Paris-Neuchâtel 1976, 170.

helyettesítőleg, az ő megtisztulásukért; másrészt utalhat a „bölcsekre”, akik közül néhányan elbuknak, hogy megtisztuljanak. Az előző értelmezést követve az „érteni tudók” megdicsőítése, haláluk utáni felmagasztalása és a Dán 12,3 versben megjelenő mennyei ragyogása az Iz 52,13 versre utalhat vissza; a nemzetek reszketése és megdöbbenése, valamint a királyok említése az ítélet megnyilvánulásaként válik értelmezhető (Dán 7,10köv.); a „föld porából” való feltámadás (Dán 12,2) a sír legyőzésével feleltethető fel (Iz 53,9-10); az „örök élet” (Dán 12,2) megfelelőjeként pedig az izajási „meghosszabbítja napjait”, „meglátja a világosságot” kifejezés jelenik meg, az Istennel való közösséget hangsúlyozva. Ezen reinterpretációt feltételezve a Dán 11-12 (és 7) szerzője feltehetően kollektív értelemben értelmez*het*te az izajási szöveget, mint olyan ígéretet, amely a végidőben fog beteljesedni. Még a helyettesítő engesztelés lehetőségének is helye van – óvatos feltételezéssel élve – abban, ahogy Dániel utal az „érteni tudók” szenvedésére, valamint arra, hogy „igazságra vezetnek sokakat” (מַצְדִּיקֵי הָרַבִּים). Az Iz 52,13-53,12 és a Dán 12,3 részekben található egyes motívumok hatással voltak más szövegekre is, mint például a *Mózes testamentumára* (10,9-10), ahol – a Dán 11-12 fejezetekkel ellentétben, s az *Izajás-targum*nak megfelelően – csupán Izrael ellenségeinek szenvedése jelenik meg, mint Izrael (a Szolga) kollektív felmagasztalásának része.[636]

Az ún. arámi *Levi apokrifon* (4Q541) – amelyre Vermes Géza és Klaus Beyer még *Levi arámi testamentuma*ként hivatkozott,[637] de Emmanuel Tov munkája[638] óta a kritikai kiadások már *apokrifon*nak nevezik – Puech szerint huszonnégy töredékből áll, bár ezek közül csak tizenegy őrzött meg nagyobb szövegegységeket; ehhez kapcsolta hozzá a három töredékből álló 4Q540 részt, amely feltehetően szintén egy *Levi apokrifon*hoz tartozik, és a *Jákob testamentumá*ból származó 4Q537-et, amely 25 töredéket tartalmaz.[639] A kéziratok vizsgálata alapján Puech és Beyer is a Kr. e. II. század végére datálja a 4Q540-541 töredékeket. A különböző fragmentumok töredékessége miatt ugyanakkor rendkívül nehezen értelmezhető a szöveg, s különböző fordításokat eredményezett Beyer, Vermes, Puech, Garcia Martínez és Eibert Tigchelaar részéről. Jelen kutatás szempontjából fontos a 9. fragmentum, amely arról ír, hogy „engesztelni fog (יכפר) nemzedékének fiaiért”, „szava olyan, mint az ég szava, és tanítása az Isten akarata szerinti”, „mindenféle gyalázkodást mondanak ellene” és „álnokságot és

[636] Vö. HENGEL, M., *The Effective History of Isaiah 53 in the Pre-Christian Period*, 98.
[637] Vö. VERMES, G., *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, Penguin, London 1997, 524-525.
[638] Vö. TOV, E., *Appendix F: Texts from the Judean Desert*, in ALEXANDER, P. H. et al. (eds), *The SBL Handbook of Style for Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies*, Hendrickson, Peabody 1999, 176-233.
[639] Vö. PUECH, É., *Fragments d'un apocryphe de Lévi et le personnage eschatologique*, 449-501.; PUECH, É., *Qumrân Grotte 4: XXII: Textes Araméens, Première Partie, 4Q529-549* (*Discoveries in the Judaean Desert* 31), Clarendon Press, Oxford 2001.

erőszakot fog elszenvedni"; a 24. fragmentum szerint pedig „ne gyötörd a gyengét elpusztítással vagy *akasztással* [תליא; vö. MTörv 21,23] [keresztre feszítés?] (…) ne közelítsd hozzá a *szöget* [צצא]".[640] Mint az már említésre került, Jean Starcky úgy vélte, hogy a 4Q541 kéziratban „egy szenvedő Messiást talált, a Szolga-versek által megnyitott perspektívában".[641] A legnagyobb töredékben (9. fr.) Jákob feltehetően fiához, Lévihez fordul, s egy eszkatológiai alakot tár fel, aki minden bizonnyal a messiási korszak főpapja; valószínűsíthetően nem az Igazság Tanítójára utal, hanem az Úr Szolgájával azonosítható, akinek bölcsességét az egész föld megismeri majd, és aki életét feláldozza engesztelésül a népért, s azonosnak mutatkozik az ároni Messiással. Starcky azonban megjegyzi, hogy a 4Q541 egyetlen kifejezése sem utal arra, hogy ennek a Messiásnak a szenvedései megváltó értékkel bírnának a nép számára, s ez a fenntartás más olyan zsidó szövegekben is megfigyelhető, amelyek Iz 53 fejezetére utalnak. Puech alapvetően Starckyt követi, de azt gyanítja, hogy a dokumentumot *Lévi testamentumá*val (4Q537, mely a Jákobnak történt kinyilatkoztatásról ír az eljövendő szenvedésről) azonosítva, messianisztikus szemlélettel szükséges olvasni. Fontos párhuzamot mutat a görög *Lévi testamentuma* 18 szöveggel, amely a végidők messianisztikus főpapját mutatja be, aki úgy ragyog, mint a nap, elűzi a sötétséget, kiterjeszti a tudás fényét és békét teremt. Puech egy általa ígéretesebbnek tartott kutatási hipotézisre is vállalkozott, miszerint a szöveg nyilvánvalóan egy angyali kinyilatkoztatásról szól Lévi (vagy Jákob) számára, az első töredékekben apokaliptikus, kultikus és bölcsességi motívumokat mutatva, a 9. töredékben pedig a bölcsesség egyetemes tanítójára, a végidők főpapjára utalva; ő egy isteni dicsőséggel felruházott hírnök, aki Isten akarata szerint cselekszik, de ugyanakkor a gonoszság és az igazságtalanság által uralt emberek kegyetlenül támadják.

Puech három aspektusban mutatja be ezt a végidőbeli főpapot: mint bölcs, pap és mint megvetett szolga. Az utóbbi szempontjából Puech az Iz 42,6 prófétai szavára hivatkozik: „megtettelek (…) a nemzetek világosságául" (vö. 49,6; 51,4-5); s a qumráni szöveg is emlékeztet arra, hogy a Szolga „látni fogja a világosságot" (Iz 53,11; 1QIsa; LXX). A francia kutató továbbá igyekszik rámutatni, hogy a Szolga-énekek motívumainak ez az értelmezése már az *Izajás-targum*ban is hasonló tendenciát mutat (a teológiai értelmezés kérdését feltételezve az arámi szöveg szókincsében megjelenő hebraizmusok tekintetében – a sújtottság és a fájdalmak leírására [מכאובכה; מכאובין]). A Szolgához hasonlóan az eszkatologikus pap is

[640] A kiadásokban megjelenő különböző fordítások összefoglaló áttekintését ld. HENGEL, M., *The Effective History of Isaiah 53 in the Pre-Christian Period*, 106-116.
[641] „Mais leur intérêt est grand, car ils nous paraissent évoquer un messie souffrant, dans la perspective ouverte par les poèmes du Serviteur." STARCKY, J., *Les quatres étapes du messianisme à Qumrân*, 492.

„népének minden gyermekéhez küldetett” (9. fr.); mind a Szolga, mind pedig ő megvetett, kigúnyolt, elutasított lesz, s mindenféle rágalomban lesz része (Iz 50,6-8; 53,2-12 és 4Q541 fr. 9), valamint a „fájdalmak férfijának” (אִישׁ מַכְאֹבוֹת) *par excellence* alakja. Puech véleménye szerint a végidő papja által végzett engesztelést kultikusan kell értelmezni; ez az újjáépített vagy újra felszentelt Templomban történik, amelyre a 4Q540 és az *Tg*. Iz 53,5 is utalást tesz. A *Tg*. Iz 53,11-12 szerint a Szolga „közbenjár majd sokak vétkéért”; míg a targumban és a rabbinikus értelmezésben a Szolga szenvedése és a nép bűneiért való helyettesítő engesztelő áldozata teljesen háttérbe szorul, a 9. töredék a kultikus kiengesztelődésről, valamint az eszkatológiai alak elutasításáról és megvetéséről tanúskodik. Ennek ellenére a töredékekben nem látható az élet felajánlásán keresztül történő helyettesítő engesztelés, bár a יכפר („engesztelni fog”; fr. 9) alapján asszociálni lehet az Iz 53,10 versben szereplő אָשָׁם (bűnért való engesztelő áldozat) kifejezésre. Puech számára még a „Szolga-pap” erőszakos halála sem elképzelhetetlen;[642] itt a bevallottan nagyon vitás 24. töredékre utal, ahol a szenvedésre, kínzásra vagy kivégzésre utaló kifejezések szerepelnek, s analóg megjelenései feltételezhetőek az *Izajás-targum*ban; úgy véli, hogy a szöveg szerzője egyértelműen Izajás szenvedő Szolgáját tartotta szem előtt az eljövendő (eszkatologikus) papi alak bemutatásakor. Ez a Szolga-Messiás a pap és nem a király funkcióját fogja betölteni; saját népe elutasítja és megveti majd, amely csodálkozni fog és megzavarodott lesz.[643] Mivel a legfontosabb töredék (9. töredék) megszakad, ennek az egyéni (individuális) küldetésnek eredménye és a népért való engesztelő szenvedésének lehetősége bizonytalan marad, míg papi funkciója egyértelműen előtérbe kerül.

A fenti meglátások szerint e szöveg tartalmazza „Izajás Ebed-JHWH dalainak első és legrégebbi, individuálisan értelmezett midrásszerű felhasználását a palesztinai judaizmus egy olyan áramlatában, amely legkésőbb a Kr. e. II. századból származik”.[644] Ugyanakkor a szöveg új megvilágításba helyezi az olyan, korábban vitatott szövegeket, mint a *Levi* és a *Benjámin testamentuma*, de az *Izajás-targum*ot is, amelynek valójában lehet egy számunkra ismeretlen, kereszténység előtti értelmezéstörténete. Erre utal a Szolga alakjának bölcsességi színezete

[642] „Faudrait-il voir dans les recommandations du patriarche au fr. 24 ii 4-5 des allusions, en négatif, à une mise à mort violente du «Prêtre-Serviteur»? Ce ne serait pas impensable.” PUECH, É., *Fragments d'un apocryphe de Lévi et le personnage eschatologique*, 499.

[643] „Les mensonges, mépris, rejets et violences dont il fera l'objet de la part de son peuple ne peuvent pas ne pas évoquer la figure du Serviteur souffrant d'Isaïe comme toile de fond de la présentation du prêtre futur, prophétie que l'auteur a certainement en vue. (…) Ce Serviteur messie remplira la fonction de prêtre et non de roi. Il brillera par sa sagesse et son autorité comme venant de Dieu. Il sera rejeté et méprisé par les siens qui erreront et seront perplexes.” *Ibid*. 500.

[644] „Dans l'hypothèse retenue, cette présentation passerait pour la première et la plus ancienne exploitation midrashique des poèmes du Serviteur d'Isaïe comme interprétation individuelle, dans un courant du judaïsme palestinien, qui plus est, au plus tard du deuxième siècle avant J.C.” *Ibid*.

mind a 4Q541-ben, mind az *Izajás-targum*ban. Úgy vélem, érdemes lenne megfontolni, hogy az *Tg*. Iz 53 értelmezése, amely a Dávid házából származó királyi messiási várakozás körül orientálódik, nem nyomta-e el esetleg a papi Messiás körül kialakult régebbi értelmezést, amelynek bölcsességdidaktikai vonásait és a bűnösökért való közbenjárás motívumát a targum megtartja. A qumráni kutatások első éveiben a kutatók, köztük André Dupont-Sommer és Matthew Black, arra törekedtek, hogy a szenvedő Szolgát az Igazság Tanítójával hozzák összefüggésbe; ezt a kísérletet azonban Jean Carmignac[645] és Gert Jeremias[646] világosan megcáfolta: a himnuszok (*Hodayot*) nem mutatnak több utalást vagy kapcsolódási pontot a szenvedő Szolga szövegeivel, mint a próféták vagy zsoltárok más szakaszaival, továbbá a Tanító szenvedése nem mások helyett, hanem kizárólag saját megtisztulása és tanítása érdekében történik.

Benjámin testamentuma 3,8, amelyet Pesthy Monika nem említ *A Tizenkét pátriárka testamentuma* vizsgálata során[647], a következőképpen mutatja be Jákob által megszólított Józsefet az örmény változat szerint:

> Benned [Józsefben] beteljesedik a mennyei prófécia, amely azt mondja, hogy a szeplőtelen a törvénytelen emberek által beszennyeződik, és a bűntelen az istentelen emberekért hal meg.[648]

Ezt megelőzi, hogy József arra kéri apját, Jákobot, hogy „imádkozzék testvéreiért, hogy az Úr ne vonja őket felelősségre bűnükért, amelyet oly gonoszul követtek el ellene" (*T. Benj*. 3,6). Ez a *T. Benj*. 3,8 esetében található, igen ellentmondásos szöveg valószínűsíthetően zsidó eredetű, hiszen egy keresztény szerkesztő aligha alkalmazta volna ezt a próféciát Józsefre, amelyben inkább a Júdára történő vonatkoztatás lenne evidens. A *Benjámin testamentum*a 3,8 görög változata tartalmazza azokat a fajta bővítéseket, amelyeket a keresztények hiányolhattak a zsidó eredeti változatból:

> Benned [József] beteljesedik a mennyei prófécia Isten Bárányáról, a világ Megváltójáról, mert a szeplőtelen elárulják (παραδοθήσεται) a törvénytelen emberek, és a bűntelen meghal

---

[645] Vö. CARMIGNAC, J., *Les Citations de l'Ancien Testament et spécialement des poèmes du Serviteur, dans les Hymnes de Qumran*, in *Revue de Qumrân* 2 (1960), 357-394.
[646] Vö. JEREMIAS, G., *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, 299-307.
[647] Vö. PESTHY, M., *Ember, Sátán, Messiás*, 338-348.
[648] Ld. JONGE, M. DE (ed.), *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Critical Edition of the Greek Text* (*Pseudepigrapha Veteries Testamenti Graece*), Brill, Leiden-Boston 1978, 169-170. Az örmény szöveg angol fordítását ld. HENGEL, M., *The Effective History of Isaiah 53 in the Pre-Christian Period*, 137-140. Ld. továbbá BECKER, J., *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwolf Patriarchen* (*Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums* 8), Brill, Leiden-Boston 1970, 51-56.

a szövetség vére által az istentelen emberekért a pogányok és Izrael üdvösségéért, valamint Beliár és szolgáinak elpusztításáért.[649]

A „szeplőtelen a törvénytelen emberek által beszennyeződik, és a bűntelen az istentelen emberekért hal meg" legközelebbi párhuzama az Iz 53,5.9.12 versekben feltételezhető. *A Tizenkét pátriárka testamentumá*nak végső redakcióját általában a késő Hasmoneus időszakra, a Kr. e. 63-as római invázió előtti időszakra datálják, ugyanakkor a teljes mű létezését először Órigenész és Jeromos tanúsítja, kéziratos hagyománya pedig még később kezdődik.[650] Feltehetően a szenvedő „Messiás, József (vagy Efraim) fia" (מָשִׁיחַ בֶּן־יוֹסֵף) hagyomány sejthető mögötte – a szöveg redakciójának datálásától függően –; Józsefnek a testvérei általi eladását ugyanis a judaizmusban súlyos bűnnek tartották (a *Jubileumok könyve* szerint Izrael gyermekeinek áldozata annak okán van elrendelve, hogy „megszomorították atyjuknak szeretetét Józsefnek, fiának irányába; 34,18), s József ekkora kapott ígéretét az utódaiból származó Megváltóra, aki kiengeszteli testvérei, s népe bűneit.[651] A *Benjámin testamentuma* tehát példaként szolgálhat a zsidó jövőképvárások és szenvedésértelmezések sokféleségére, amelynek sokszínűségét sokszor hajlamosak vagyunk elfeledni a zsidó és keresztény elképzelések leegyszerűsített szembeállításában.

Az Iz 53 fejezethez kapcsolódó eszkatológiai, szenvedő Megváltó alakjával kapcsolatos várakozások, mint látható, nem igazolható teljes bizonyossággal és világosan körvonalazott formában a kereszténység előtti judaizmusban. Mindazonáltal nagyon különböző eredetű szövegekben számos komolyan veendő jel utal arra, hogy ilyen típusú várakozások is létezhettek; ez megmagyarázná, hogy a szenvedő vagy haldokló Messiás különböző formákban hogyan bukkan fel a Kr. u. II. századi tannaitáknál, és hogy az Iz 53 miért értelmeződik egyértelműen messianisztikusan a targumban és a rabbinikus szövegekben. Összefoglalóan megállapítható, hogy – John Collins és Pesthy Monika feltevésével szemben – az Iz 52,13-53,12 szakasz hatástörténeti jelentőséggel bírt már a kereszténység előtti zsidóság (egységesnek ugyan nem mondható) értelmezéseiben is; az izajási „felmagasztaló" motívumot kollektíven alkalmazták az igaz Izraelre vagy az igazakra Dán 11-12. fejezetekben (ahol egyúttal a szenvedés motívuma is világosan előtérbe kerül), a qumráni *Izajás-tekercs* egy messianisztikus

[649] Ld. JONGE, M. DE, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, 169-170. De Jonge a következő megállapítást teszi: „The Testaments as a whole have to be approached as a witness to the continuity in thought and ideas between Judaism (in particular Hellenistic Judaism) and early Christianity". JONGE, M. DE, *Test. Benjamin 3:8 and the Picture of Joseph as 'A Good and Holy Man'*, in HENTEN, J. W. – DEHANDSCHUTTER, B. – KLAAUW, H. W. (eds), *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie* (*Studia Post Biblica* 38), Brill, Leiden-Boston 1989, 206.
[650] Vö. SCHÜRER, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* III/II, 775-776.
[651] Vö. NIEHOFF, M., *The Figure of Joseph in Post-Biblical Literature* (*Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums* 16), Brill, Leiden-Boston 1992.

értelmezés bizonyítéka lehet,[652] ami a *Levi apokrifon*hoz hasonlóan egy végidőbeli főpapra vonatkozhatott; továbbá az egyéni (individuális) eszkatológiai értelmezés jelei felismerhetőek a *Septuaginta* fordításában,[653] amely szintén a végidő szenvedő egyéniségére tesz utalást (ez a tendencia kerülhet előtérbe az *Izajás-targum* esetében, ahol az egyéni messiási értelmezés teljes mértékben kibontakozott), s *Benjámin testamentuma* is kereszténység előtti, a szenvedő Szolga izajási szövegétől függő írásként értelmezhető. Így tehát nem alaptalan az a hipotézis, hogy már a kereszténység előtti korban jelen voltak a szenvedésről és az engesztelő eszkatologikus messiási alakokról szóló hagyományok a palesztinai judaizmusban.

Továbbá, a szenvedő, engesztelő Messiás eszméjét vizsgálva Peter Schäfer[654] azon rabbinikus felfogásra mutat rá, mely a *Pesikta Rabbati*ban (a homiletikus midráson belül a *Pisqa* 34., 36. és 37.-ben[655]) megjelenő „Efraim [nevezetű] Messiás" alakjában jelenik meg, s amely a (hagyományosnak tekintett) dicsőséges dávidi Messiás elképzelésével szemben ugyancsak egy másik, zsidó (rabbinikus) messianisztikus elképzelést mutat.[656]

Mindenekelőtt fontos tudatosítani, hogy az uralkodó messiási elképzeléssel szemben, miszerint a Messiás Dávid házából származik (*ben David*; dávidi Messiás Júda törzséből), a rabbinikus zsidóságban élt egy másik elgondolás, amely József vagy Efraim törzséből (*ben Joseph* / *ben Ephraim*)[657] várta a Felkentet. Alakjával találkozunk a *Pszeudo-Jonatán targum*ban (Kiv 40,11; ahol Józsue leszármazottjaként az idők végén legyőzi Gógot és Magógot), illetve a *Babiloni Talmud* feltételez egy hagyományt (*b. Suk.* 52a), miszerint a józsefi Messiás megelőzi a dávidit és megölik a(z utolsó) csatában, amint azt a Zak 12,10 („arra emelik majd tekintetüket, akit átszúrtak; gyászolják, mint az egyszülött fiút szokás") megjövendölte.[658] A kettős messiási várakozással szemben (a Messiás *ben Efraim*, aki meghal, illetve a

---

[652] Kritikát fogalmazott meg ezzel a felvetéssel kapcsolatban Emiliano Rubens Urciuoli, de nem tartja kizárhatónak, hogy szövegben megjelenő változások (משחתי – מְשֻׁחַת) nem csak másolói hibát, hanem egy messianisztikus értelmezést is tükrözhetett. Ld. URCIUOLI, E. R., *A Suffering Messiah at Qumran? Some Observations on the Debate about IQIsa*[a], in *Revue de Qumrân* 24 (2009), 273-281.

[653] Vö. PENNER, K. M., *Isaiah* (*Septuagint Commentary Series*), Brill, Leiden-Boston 2020, 602-607.

[654] Vö. SCHÄFER, P., *The Jewish Jesus. How Judaism and Christianity Shaped Each Other*, Princeton University Press, Oxford 2012, 236-271.

[655] ULMER, R. (ed.), *Pesiqta Rabbati: A Synoptic Edition of Pesiqta Rabbati Based upon All Extant Manuscripts and the Editio Princeps*, University Press of America, Lanham 2009, 816-845.

[656] Arnold Goldberg terjedelmes monográfiát szentelt a vizsgált három homíliának. Ld. GOLDBERG, A., *Erlösung durch Leiden: Drei rabbinische Homilien über die Trauernden Zions und den leidenden Messias Efraim (PesR 34. 36. 37.)* (*Frankfurter Judaistische Studien* 4), Selbstverlag der Gesellschaft zur Förderung Judaistischer Studien, Frankfurt 1978.

[657] Vö. Ter 48,14; Józs 17,17. Ld. TORREY, CH. C., *The Messiah Son of Ephraim*, in *Journal of Biblical Literature* 66 (1947), 253-277.

[658] *Zerubbábel apokalipszise* (VII. szd.) részletesebben ír a végső messiási harcról: „Efraim/József fia Messiást" megölik az *Armilus* elleni csatában, aki (ti. *Armilus*) a Római Birodalmat és a kereszténységet személyesíti meg. A döntő győzelem *Armilus* felett a dávidi Messiásra marad, illetve az ő anyjára, Hefzibára.

győzedelmes Messiás *ben David*), amely a *standard* zsidó tradíció része, megjelent az „Efraim Messiás" alakjának elképzelése (tehát *ben* nélküli formában), amely csupán a *Pesikta Rabbati* midrásban[659] található meg.

A *Pisqa 34* homíliája[660] a Zak 9,9 vers alapján beszél az alázatos, szamár hátán ülő Messiásról, akit népe kigúnyolt, s Izrael bűnössége miatt börtönbe zárták. A Jer 31,9 alapján Efraimmal azonosítja, s a Messiás Efraim mint Isten elsőszülöttje jelenik meg; a rejtélyes következtetés („nincs rajta kívül más") mintha világossá tenné, hogy Efraim valóban az egyetlen Messiás, s rajta kívül nincs más (ahogy Istenen kívül nincs más Isten). Ez feltehetően a két (Efraim és Dávid házából való) Messiás gondolatának elutasítása; a Dávid házából származó Messiás hagyománya tehát nemcsak hogy nem játszik itt szerepet, hanem kifejezetten elutasítja a midrás. Az Efraim Messiásnak köszönhető megváltói művet nem írja le részletesen, de egyértelművé teszi, hogy Izrael megváltása valamilyen módon a Messiás „érdeméhez" (*zekhut*) kapcsolódik. Az „atyák érdemének" (*zekhut avot*) rabbinikus hagyománya – az Izrael pátriárkáinak (és matriárkáinak) önzetlen cselekedetei révén felhalmozódott „érdem", amely minden jövőbeli nemzedékre hatással van – itt a Messiásra lett átruházva. Csak azért válhat tehát Izrael Messiásává és megváltójává, mert a bebörtönzött Efraim alázatosan viselte Izrael gonoszainak gúnyolódását; vagy másképpen fogalmazva: Izrael csak azért részesül a megváltásban, mert a Messiás magára vette ellenségeinek megvetését. Minden egyes nemzedék igazai, akiket Isten itt megszólít, Izrael igazai, akik a Tórához való különösen szigorú ragaszkodásukkal tűnnek ki; mégis azt látható, hogy éppen ezek az „igazak" azok, akik a Messiás és a Sion gyászolóinak (akik aktívan várják a messiási megváltást) ellenfelei. Ők azok a jámborok, akik a Tórának való feltétlen engedelmességre összpontosítanak, és akiket Isten mégis megdorgál, mert elhanyagolták az ő „országát". Isten üzenete az igazaknak az, hogy a Tórának való engedelmesség feltétlenül szükséges és neki tetsző, de úgy látszik, hogy a Tóra kedvéért elfelejtették az Ő országának szeretetét. Tehát a tórai engedelmesség önmagában nem elég; azt ki kell egészíteni Isten országának aktív várakozásával, vagyis a megváltás aktív várásával. Ez az, amiért Isten az igazakat vádolja (végső soron gonosznak bélyegezve őket): amiért megelégednek a tökéletlen tórai engedelmességgel, egy olyan tórai engedelmességgel, amelyből hiányzik a messiási várakozás döntő eleme. Ebből a szempontból a homília szerzője a rabbinikus judaizmus elfogadott normáiban és konvencióiban megtapasztalható

[659] A *Pesikta Rabbati* homiletikus midrások különleges szombati alkalmakra és ünnepekre, melynek végső redakciója a VI-VII. századra tehető (ugyanakkor a vonatkozó értelmezések minden bizonnyal korábbiak). Ld. STRACK, H. L. – STEMBERGER, G. (eds), *Introduction to the Talmud and Midrash*, Fortress, Minneapolis 1996, 296köv.
[660] Vö. GOLDBERG, A., *Erlösung durch Leiden*, 71-73.

hangsúlyeltolódásról ad tanúbizonyságot: kritizálja kortársait, hogy elhanyagolják a Tóra-követés egyik döntő összetevőjét, a messiási várakozást (amely mögött feltételezhető a Bar Kohba-lázadás kudarca utáni messiási remények elhalványulása).[661]

A *Pesikta Rabbati* homíliáiban egy olyan Messiás alakjával találkozunk, aki már a teremtés alatt (vagy akár már előtte, mint *preegzisztens*) létezett;[662] a rabbinikus irodalomban egyedülálló módon hangsúlyozza a Messiás jelenlétét Istennél a világ teremtése során, sőt, Isten Messiással való egyezkedéséről számol be az emberiség bűneinek magára vételéről még az emberi nem megteremtése előtt. A legközvetlenebb párhuzamot a Ter 1,26 korai keresztény értelmezésében található, miszerint Isten a Fiához, a *preegzisztens* Logoszhoz fordul a teremtéskor. A rabbinikus antropológia meglátásai az előző fejezetben már kifejtést nyertek (*1.4.3. Felix culpa a rabbinikus judaizmusban*), azonban érdemes újra hangsúlyozni, hogy a klasszikus rabbinikus felfogás szerint az emberiség létezését és megteremtését előre látott bűnös voltuk ellenére azért akarta az Isten, mert kezdettől fogva jelen volt a teremtés tervében a bűnbánat (*tesuvah*) döntő jelentőségű lehetősége: az emberek megbánhatják és így kiengesztelhetik bűneiket (*GenR.* 1,4). A *Pisqa 36* esetében azonban Isten kizárólag a Messiás azon készségére támaszkodik, hogy magára veszi az egész emberiség bűnének terhét; egyedül a Messiás érdeme (*zekhut*) garantálja, hogy a teremtés fennmarad és eljut a messiási idő boldogságába. Arnold Goldbergnek ennek fényében jegyzi meg: „A Messiás [itt] egyedülálló módon a teremtés középpontjába kerül; minden jövőbeli élet tőle függ”.[663] Peter Schäfer meglátása szerint ezen midrásokban – a Messiás megvetése; az emberiség bűneiért való szenvedése, amelyet Isten rótt ki rá; igaz volta, s hogy sokakat igazzá tesz; és szenvedése után meglátja a világosságot – az izajási szenvedő Szolga (Iz 53), a Messiás helyettes szenvedésének bibliai háttere mutatható ki.[664] A fent említett pre-rabbinikus szövegek (*Levi apokrifon* (4Q451), *Benjámin testamentuma*) után tehát egy rabbinikus példaként jelenik meg a *Pesikta Rabbati*, amely egy eszkatologikus Megváltó helyettes szenvedéséről szól, feltehetően az Iz 53.

---

[661] A megváltás eljövetelének kérdéséről érdemes felidézni R. Eliézer (ben Hyrkanos) és R. Jehoshua (ben Hananiás) közötti híres vitát, miszerint a megváltás elérkezésének ideje Izrael Tóra-engedelmességétől, az atyák érdemétől függ-e (előbbi álláspontja), vagy Isten által előre meghatározott, így Izrael erőfeszítéseitől nem befolyásolt (utóbbi álláspontja). A homília egyértelműen ez utóbbi álláspontot képviseli. Ld. SCHÄFER, P., *Die messianischen Hoffnungen des rabbinischen Judentums zwischen Naherwartung und religiösem Pragmatismus*, in MICHEL, O. – HENGEL, M. – SCHÄFER, P. (eds), *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums* 15, Brill, Leiden 1978, 216k.; GICZY, GY., *A Talmud messianizmusa*, in BENYIK, GY. (szerk.), *A messiási kérdés*, JATEPress, Szeged 1997, 33-52.

[662] Ezen hagyomány szerint a Messiás egyike annak hét dolognak, amely a világ teremtése előtt létezett, s amelyek szükségességét Isten a világ megteremtése előtt látta, s ezért a mennyei dicsőség trónja alá rejtette, amíg el nem jön a kinyilatkoztatásának ideje. Vö. GOLDBERG, A., *Erlösung durch Leiden*, 147-150.

[663] „Der Messias wird auf eine einzigartige Weise in den Mittelpunkt der Schöpfung gestellt, das zukünftige Leben hängt von ihm ab.” GOLDBERG, A., *Erlösung durch Leiden*, 186.

[664] Vö. SCHÄFER, P., *The Jewish Jesus*, 247-249.

fejezet (implicit) hatására, mely így elismeri a rabbinikus judaizmuson belül a szenvedő Messiás gondolatát (ugyancsak ezt támasztják alá a már fentebb említett példák a *Babiloni Talmud*ból: *b. Sanh.* 98b; *b. Sanh.* 93b és 98a). Goldberg szerint tehát a Messiás szenvedésének, s helyettesítő engesztelő cselekedetének elgondolása lehetséges volt a rabbinikus judaizmuson belül; ugyanakkor az a goldbergi meglátás, hogy a *Pesikta Rabbati* teljesen egészében a rabbinikus messianizmuson belül értelmezhető,[665] túlzó harmonizálásnak tekinthető; mindezt a végső következtetése is mutatja: „A Messiás engesztelő szenvedésének megerősítése (*Überhöhung*) a PesR 36-37-ben egyedülálló a rabbinikus irodalomban. Ez annál is erőteljesebben fejeződik ki, mivel mindez nagy tekintéllyel hangzik el, mintha nem is lehetne kétséges. Nem egy tanító véleménye hangzik el, hanem egy égi esemény, amelyet semmilyen »mintha« vagy »talán« nem minősít".[666] Továbbá a rabbinikus judaizmus taxonómiájában hallatlan újdonságként jelenik meg az, hogy a megváltást nem Isten, hanem kizárólag maga a Messiás, s az ő engesztelő szenvedése hozza el, aki ezután Isten dicsőséges trónján (Ez 1,26; Dán 7,9)[667] foglal helyet.[668]

A *Pesikta Rabbati*ban tisztázatlan marad, hogy az „Efraim Messiás" emberként, angyalként vagy isteni lényként van-e jelen Isten dicsőséges trónjánál, de később kétséget kizáróan megtestesült emberi formában jelenik meg.[669] Az itt vázolt messiási alak engesztelő és helyettesítő szenvedésével üdvösséget hoz (önkéntes szenvedése szotériológiai minőséget nyer), ami nem más, mint az igazság és az élet; kétségkívül a Tóra az élet forrása, viszont nem elégséges, így a Messiás engesztelő szenvedése Izrael bűneiért szükségessé válik:[670] Izrael bűneit magára véve az „Efraim Messiás" az élet világosságát hozza el. Ezen a ponton szembeötlő párhuzamot fedezhetünk fel *János evangéliumá*nak *Prológus*ával, mely szerint a

---

[665] „(…) der Darshan der PesR 36-37 damit durchaus in den Grenzen der rabbinischen Messiaslehre bleibt". GOLDBERG, A., *Erlösung durch Leiden*, 194.

[666] „Die Überhöhung des Sühneleidens des Messias in der PesR 36-37 ist in der rabbinischen Literatur einmalig. Sie kommt hier um so stärker zum Ausdruck, weil all dies sehr autoritativ gesagt wird, so als könnte kein Zweifel daran bestehen. Nicht die Meinung eines Lehrers wird wiedergegeben, sondern ein Geschehen im Himmel, das durch keinerlei »als ob« oder »vielleicht« eingeschränkt wird." *Ibid*. 195.

[667] A Messiás trónját egyedül az Újszövetség jelöli a „dicsőség trónjaként" (כִּסֵּא כָבוֹד): „amikor az Emberfia dicsőséges trónjára ül"; „helyet foglal fönséges trónján" (Mt 19,28; Mt 25,31).

[668] Vö. SCHÄFER, P., *The Jewish Jesus*, 257. Ld. továbbá: „Der Messias erlöst wesentlich nicht durch eine offene befreiende Tat, sondern inde mer leidend die Voraussetzung für diese Tat schafft. Es gibt hier wirklich eine erlösende Tat des Messias, die aus seinem freien Entschluß zur Tat kommt und bei der er sich selbst einsetzt." GOLDBERG, A., *Erlösung durch Leiden*, 199.

[669] A *Pisqa 36* szerint „Efraim Messiás" megtestesült emberi formában jelenik meg, földi küldetése során pedig börtönbe kerül, megkínozzák (egyedülálló módon a rabbinikus irodalomban), vasgerendát tesznek a nyakába, s a 22. zsoltár megfogalmazásaihoz hasonló felkiáltással fordul Istenhez: „Nem csupán test és vér vagyok?"

[670] Mint látható volt, a *Pisqa 34* a Tóra-engedelmesség és a messiási várakozás feszültségét mutatja, hangsúlyozva, hogy a Tóra iránti odaadás nem elegendő, ha nem egészül ki Isten országának, azaz a megváltásnak aktív reményével. Bizonyos szempontból (főleg a *Pisqa 37*) érvényteleníti az atyák érdemét (*zekhut avot*): a Messiás által hozott érdem lesz az alapja a megváltásnak.

Logosz az Istennél volt és általa lett minden, benne pedig élet volt, mely az emberek világossága.[671]

A rabbinikus judaizmusban egyedülálló az a központi hely, amelyet a Messiásnak az emberiség bűneiért való helyettesítő, engesztelő szenvedése foglal el a *Pesikta Rabbati* három homíliájában. A szenvedő Messiás eszméje az *Újszövetség*ben, Krisztus kereszthalálával éri el a tetőpontját, és épp ezen a ponton zárul a homíliák által elénk tárt zsidó gondolkodás és az újszövetségi Messiás-kép közötti párhuzam, ugyanis „Efraim Messiás" nem hal meg.[672] Ennél fogva a homíliák által bemutatott „Efraim Messiás" a rabbinikus messianizmus keretén belül marad, azonban egy dolog feltűnő: a 22. zsoltár ugyanúgy központi helyet foglal el a szenvedő „Efraim Messiás" leírásában, mint Jézus megváltó kereszthalálának újszövetségi értelmezésében (Mt 27,29 – Zsolt 22,7; Mt 27,35 – Zsolt 22,10; Mt 27,39 – Zsolt 22,8; Mt 27,43 – Zsolt 22,9; Mt 27,46 – Zsolt 22,2; Mt 27,48 – Zsolt 22,16), de ezt a párhuzamot figyelmen kívül hagyták a kommentátorok, pedig a rabbinikus homília szerzője(i) minden bizonnyal ismerhették az újszövetségi írásokat. Tehát ebben a három rabbinikus homíliában olyan zsidó Messiással találkozunk, aki nem hal meg, de szenvedésének leírásakor (amely [örök?] életet szerez a népnek) pontosan olyan bibliai képek jelennek meg, mint az *Újszövetség*ben a szenvedő Jézus esetében.[673] Végezetül csak utalásszerűen érdemes megemlíteni, hogy hasonlóképpen párhuzamok fedezhetőek fel az efraimi Messiás felmagasztalásával és trónra emelésével kapcsolatban.[674] A három homiletikus midrás és az *Újszövetség* közös vonásainak ezen gazdagsága – nemcsak az egyes motívumok, hanem a meglehetősen központi kijelentések tekintetében is – aligha tekinthetőek véletlennek.

Bernard Bamberger szövegben megjelenő utalásainak azonosítását elfogadva (miszerint a használt képek a Bizánc és Perzsia között Palesztináért folyó háborúra utalnak) a VII. század elejére datálhatóak az előbb elemzett homiletikus midrások.[675] Továbbá a *Pesikta Rabbati*nak sok közös vonása van – mind stilárisan, mind tartalmilag – a VII. és VIII. század későbbi

---

[671] Vö. Jn 1,1-4.; GOLDBERG, A., *Erlösung durch Leiden*, 210.

[672] A „Messiás *ben Joseph* / *ben Ephraim*" rabbinikus messiási alak valóban meghal, viszont az ő halála nem engesztelő értékű.

[673] Az „Efraim Messiás" a szenvedés nyomasztó terhe miatt Istenhez fordul (*Pisqa 36*; vö. Jézus getszemáni imája), vas borította gerendát kell hordoznia (vö. Jézus keresztje, amit hordoznia kellett), illetve rejtélyes módon különbséget tesz egy „első" és egy „végső" megváltás között, amikor már a gyötrelem és az elnyomás nem lesz osztályrésze (vö. Jézus dicsőséges második eljövetele). Végül a *Pisqa 37* végén álló *makarismos* egyedülálló a rabbinikus irodalomban a Messiásra való vonatkozásával, a Messiás anyjára vonatkozó áldás („Áldott a méh, amelyből származik") pedig közvetlen párhuzamot mutat Erzsébet Mária köszöntésével.

[674] Itt a *héber Hénok* Hénok-Metatron párhuzamán túl ugyancsak az *Újszövetség*gel hozható legközelebbi kapcsolatba a Dán 7,13 (Mk 14,62); Zsolt 110,1 (Mk 16,19); Jel 3,21 felidézésével.

[675] Vö. BAMBERGER, B. J., *A Messianic Document of the Seventh Century*, in *Hebrew Union College Annual* 15 (1940), 425-431.

apokaliptikus irodalommal, vagyis olyan szövegekkel, mint a *Zerubbábel apokalipszise*, valamint a *Pirqe Mašiaḥ*. Bizonyára nem véletlen, hogy éppen ezek a későbbi zsidó apokalipszisek nemcsak hogy ismerik a keresztény eszméket, hanem pozitívan adaptálják azokat (erre kiváló példa a dávidi Messiás anyjának megjelenése a *Zerubbábel apokalipszisé*ben).[676] Az itt vizsgált *Pesikta Rabbati* kimondottan keresztény színezete tehát semmiképpen sem korai eredetére utal, hanem épp ellenkezőleg, a sokáig kizárólag a kereszténység által használt teológiai eszmék (viszonylag késői) tudatos zsidó recepciójára, helyesebben saját teológiai rendszerükbe való felvételére utalhat (pre-emptív interpretáció keretében); ebben tehát meglátásom szerint a judaizmus magabiztos válasza látható a politikailag és dogmatikailag megerősödött kereszténységre. Ez pedig egy újabb példája annak, hogy a judaizmus és a kereszténység dinamikus (nem statikus, egymással minden esetben szembenálló) valóságként, egymás kölcsönhatásában változott és fejlődött. Igaz, amint azt Michael Fishbane megjegyezte, hogy a zsidóságra gyakorolt keresztény „hatás" leegyszerűsítő modellje „elszegényítheti a zsidó teológiai hagyományt";[677] azonban – a fenti példákat szem előtt tartva elmondható, hogy – a zsidó teológia kimeríthetetlen tárházára hivatkozva sem szabad elfelejteni, hogy a zsidóság is együtt fejlődött és változott a kialakulóban lévő kereszténységgel.

[676] Vö. HIMMELFARB, M., *Sefer Zerubbabel*, in STERN, D. – MIRSKY, M. J. (eds), *Rabbinic Fantasies: Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*, Jewish Publication Society, Philadelphia 1990, 77.
[677] Vö. FISHBANE, M., *Midrash and Messianism: Some Theologies of Suffering and Salvation*, in SCHÄFER, P. – COHEN, M. (eds), *Toward the Millenium: Messianic Expectations from the Bible to Waco*, Brill, Leiden 1998, 70.

2.4. JEROMOS ÉS A *VERITAS HEBRAICA*

Az Ebed-JHWH dalok ókeresztény értelmezéstörténetébe való betekintés után Szent Jeromos exegetikai tevékenységére térek át, különös tekintettel arra az új érdeklődésre, mellyel a héber szöveghez fordult. Exegetikai szempontból kiemelkedik Szent Jeromos az egyházatyák közül, hiszen ő az, aki leginkább biblikus tanulmányai, fordításai és szövegmagyarázatai miatt vált híressé. Személyében a korai egyház egyik legnagyobb műveltséggel rendelkező tudósát tisztelhetjük, a *vir trilinguis*t, akinek görög és héber nyelvi ismeretével talán még Órigenész sem tudna rivalizálni.[678] Legfontosabb műve a *Vulgata*, vagyis az *Ószövetség* héberből készült latin fordítása, amelynek hatását nehéz lenne eltúlozni: több, mint ezer éven át a nyugati egyház meghatározó, *standard* Szentírása volt. XVI. Benedek pápa úgy hivatkozott rá, mint aki „életének és munkásságának középpontjába helyezte Isten szavát",[679] ezáltal pedig valódi teológiát művelt.

2.4.1. SZENT JEROMOS, AZ EXEGÉTA[680]

A következőkben igyekszem közelebbről szemügyre venni a *vir trilinguis* exegetikai módszerét, annak újdonságát és hatástörténetét, illetve a szövegmagyarázatait, kiemelve az *Ószövetség*hez, azon belül *Izajás könyvé*hez írt különböző értekezéseit. A héber nyelvtudása ugyanis utat nyitott számára a zsidó exegézis megismerésére (kommentárjaiban többször kitér a rabbinikus magyarázatokra, amit viszont „testi" [lat. *carnalis*] exegézisnek tart[681]), illetve ennek köszönhetően jutott el a *Veritas Hebraica* gondolatáig, ami által némileg relativizálta a LXX addig nem vitatott tekintélyét. Érdeklődése kimeríthetetlen volt a szent szöveg történelmi, földrajzi és kulturális részletei iránt; személyes képzettségének következménye a filológiának és a történeti vonatkozásoknak szentelt figyelme, amelyet viszont teológiai meggyőződésére alapozott: a szövegek alapos tanulmányozásában látta az egyenes utat az isteni kinyilatkoztatáshoz és misztériumokhoz.[682]

---

[678] Vö. CHILDS, B. S., *The Struggle to Understand Isaiah as a Christian Scripture*, Eerdmans, Cambridge 2004, 90.
[679] XVI. BENEDEK PÁPA, *Az egyházatyák*, Szent István Társulat, Budapest 2009, 170.
[680] Ezen fejezetben található meglátások első közléseit ld. FENYVES, K., *Az Ebed-JHWH dalok krisztológiai értelmezésének fejlődése Szent Jeromos szövegmagyarázatának fényében*, in BOROS, I. (szerk.), *„Szeresd az Írások tudományát!" – „Ama scientiam Scripturarum": Szent Jeromos halálának 1600. évfordulója alkalmából rendezett konferencia tanulmányai*, Szent István Társulat, Budapest 2023, 208-237.; továbbá in BANK, B. – MILLEI, M. – KOVÁCS, B. – MEDGYESI, S. N. (szerk.), *A Kaukázustól a Lajtáig. Apokaliptika, identitás, történelem és művelődés Közép- és Kelet-Európában II. (Őze Sándor Festschrift)*, Erdélyi Szalon Könyvkiadó, Budapest 2023, 28-49.
[681] Vö. „(…) quidquid in priore populo fiebat carnaliter, in ecclesia spiritaliter compleretur". REITER, S. (ed.), *Hieronymus. In Hieremiam libri VI* (CCSL 74), Brepols, Turnhout 1960, 296-297.
[682] Vö. CHILDS, B. S., *The Struggle to Understand Isaiah as a Christian Scripture*, 90-101.

Jeromos két hermeneutikai szintet különböztet meg exegetikai munkáiban: *iuxta historiam* és *iuxta spiritum*. Alapvetően a lelki értelmezés mellett köteleződött el, s erre több fogalmat is szinonimaként használ: allegorikus, anagogikus, misztikus, vagy tropologikus értelmezésként hivatkozik rá. Az újdonság, ami már a kisprófétáik kommentálása idején megjelenik, hogy míg a spirituális magyarázatot a LXX alapján fejti ki és magyarázza, addig a héberből készített fordítása alapján – zsidó tanácsadói és Apollinarisz hatására – a történelmi értelmezést tárgyalja. Történet-kritikai érdeklődése volt az, amivel elsőként megfordította az értelmezés megszokott rendjét, s a történeti értelmezésnek elsőbbséget adott a szimbolikus, nem betű szerinti magyarázatokkal szemben: „nolumus intellegere quod fuit, et quaerimus audire quod non fuit. Et haec dicimus, non quod tropologicam intellegentiam condemnemus, sed quod spiritalis interpretatio sequi debeat ordinem historiae".[683] Ez a szemlélet határozta meg gondolkodását már az első – Izajás látomásához írt – önálló szövegmagyarázati tanulmányát is: „első helyen állnak a történeti események, ezeket követi a lelki tartalom, ami miatt a történeti eseményeket felidézi".[684] Tehát látható, hogy történeti exegézise – bár elsőbbséget nyert a spirituális értelmezéssel szemben –, végső soron azt (ti. a lelki tartalmat) szolgálta, s az allegorikus értelmezés híve maradt. Valószínűleg ebben is Órigenész hatása érhető tetten, aki az alexandriai allegorizáló módszer legjelentősebb képviselője, és „éppen a mélyebb, rejtett jelentés kutatása tette szükségessé számára a gondos szövegkritikát, amelynek gyümölcse a *Hexapla,* az *Ószövetség* héber és görög szövegeinek kiadása".[685]

2.4.2. SZÖVEGMAGYARÁZATOK

Jeromos a 374-es félelmetes álma után fordult teljesen a Szentírás felé, s még abban az évben elkészült *Abdiás könyvé*hez írt allegorikus és misztikus értelmezésű tanulmányával, amelyben a történelmi tényekről még semmit sem tudott (később szégyenkezve tekintett vissza „ifjúkori tehetségének e hetyke kezdeti erőfeszítésére"[686]). Konstantinápolyban ismerte meg Órigenész írásait, s Vicentius kérésére elkezdte latinra fordítani homíliáit. 381-ben írta meg első önálló biblikus tanulmányát Izajás látomásáról (Iz 6,1-9), melyet még a LXX alapján értelmezett. Római tartózkodása alatt a fordítói feladatok kötötték le minden erejét, majd Betlehemben fordult újra a Biblia-magyarázat felé Paula és Eustochium kérésére. 387 és 388 között Szent Pál leveleit (*Filemon-*, *Galata-*, *Efezusi-*, *Titusz-levél*) kommentálta: ezek a művek korábbi

[683] ADRIAEN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentariorum in Esaiam* (CCSEL 73), 165.
[684] *Ep*. 18,2; ld. SZENT JEROMOS, *Levelek I.*, 39.
[685] PERENDY, L., *Az egyházatyák Szentírás-magyarázata,* in *Teológia* 42 (2008), 34.
[686] KELLY, J. N. D., *Szent Jeromos élete, írásai és vitái*, 78.

írásmagyarázók (Órigenész, Didümosz, Apollinarisz) műveiből összeállított *kompilációk*, melyekben már többször kritizálja a *Vetus Latinát* a görög szöveggel való összevetés tekintetében. A kommentárokra jellemző, hogy azokban gyakran megjelennek személyes üzenetek, saját magára, forrásaira, kritikai szemléletmódjára, illetve írói módszerére vonatkozó megállapítások, valamint személyes véleményét és elgondolásait is hozzáfűzi (például korholja korának püspökeit, elítéli az egyházi szertartásokban eluralkodó kifinomultabb zeneműveket stb.). Ezek után növekvő héber tudása arra ösztönözte, hogy újra a *Prédikátor könyvé*hez forduljon, melynek kommentálását 384-ben, Bresilla halála után félbehagyta. Ezzel a művel fordulóponthoz ért Jeromos, hiszen már „nem tekintély által kitaposott úton kívánt haladni", hanem a héberből készült saját fordítása alapján dolgozott (miközben mindvégig számot vetett a többi fordítással is). Saját korának mércéjét követve az ószövetségi könyv valódi értelmét a szöveg felszíne mögött rejtőző allegorikus üzenetben keresi, amely Krisztus és az Ő Egyháza felé mutat. Miközben Órigenész hatása ismerhető fel például a személynevekről szóló álmagyarázatok mögött, addig érezhető Apollinarisz hatása is, hiszen törekszik a szöveg (literális) értelmének megfejtésére. 390 és 405 között készítette el Jeromos az *Ószövetség* teljesen új, a rendelkezésére álló héber szövegre alapozott fordítását: munkája során pillanatnyi szükségletek alapján dolgozott, illetve a fordítások sorrendjét barátainak sürgető kérései is meghatározták. Ekkor írta meg a tizenkét kisprófféta könyvéhez készült szövegmagyarázatait, amelyekben már egymás mellett hozza az általa készített, héberből fordított változatot és a LXX alapján készült hagyományos latin változat szövegét, s ezeket párhuzamosan kommentálja. Órigenészt követve a spirituális magyarázatot a LXX alapján hozza, a szó szerinti értelmezést pedig a héber szövegre hivatkozva fejti ki, melyhez sokat merít a rabbinikus szövegmagyarázatokból: így próbálta meg „kormányozni az exegézis hajóját" a kétoldalú szövegmagyarázatával. Idővel – valószínűleg a kontroverziák miatt – egyre kritikusabbá vált Órigenésszel szemben: a négykötetes *Máté-kommentár*ban (398) már kipellengérezi „tévedéseit" (például: a tízezer talentum elengedése nem azonosítható a Lucifer eredeti méltóságába való visszahelyezésének lehetőségével[687]), a *Malakiás könyvé*hez írt szövegmagyarázatban pedig kritizálja, hogy teljesen figyelmen kívül hagyja a történeti tényeket.[688] Munkája elsődleges céljának mégsem azt tekinti, hogy a próféta saját korára

[687] Sokszor tehát már csak azért idézi az órigenista állításokat, hogy utána elvethesse azok heterodox vélekedését; *ibid*. 251.

[688] Alfons Fürst rámutat, hogy Jeromos – tőle szokatlan módon – nem tesz említést Órigenész *Izajás könyvé*hez írt homíliáinak fordításáról, csupán Rufinus értesít róla (a fennmaradt kilenc homíliát Thomas Scheck Jeromos *Izajás-kommentár*ához csatolva jelentette meg: SCHECK, T. P., *St. Jerome: Commentary on Isaiah; Origen: Homilies 1-9 on Isaiah* (*Ancient Christian Writers* 68), Newman Press, New York 2015.); a fentebb bemutatott *De seraphim* című értekezésében (*Ep*. 18A) már támaszkodott az órigenészi interpretációra, amelyet több ponton korrigált,

vonatkozó üzenetét kifejtse, hanem hogy a szöveg alapján feltárja, mit mond Isten a keresztény emberek számára. Ezekben az években újra Izajáshoz fordult, s egy pannóniai püspök, Ambilis kérésére a tíz orákulum (Iz 13-23) irodalmi jellegű, szigorúan történeti magyarázatú értelmezését adta (397).

Az V. század elejére növekvő nyugtalanság és zavar volt jellemző a birodalom nyugati felében a gót támadások miatt; ezidőben készült el *Dániel könyvé*nek kommentálásával, melyben megfékezve allegorizáló hajlamait, a szokásosnál jóval tömörebben magyarázott, s kettős fordítást sem készített, mivel ennek a könyvnek az egyházi használata nem a LXX változata, hanem Theodotion fordítása alapján történt, ami igen szoros egyezést mutat az arámi és héber nyelvű „eredetivel". A következő munkája volt Izajás próféta könyvének kommentálása, melyet 408 és 410 között írt meg. Ez a nagylélegzetű, 18 kötetes szövegmagyarázat életművének legterjedelmesebb kommentára, melyet Eustochiumnak ajánlott.[689] Fő forrásai között szerepel Órigenész, Caesareai Euszebiosz (akinek művéből néha szó szerinti átvételekkel dolgozott), Didümosz, Apollinarisz, s Poetovioi Victorinus, akit egyetlen latin nyelvű forrásaként jelöl meg. Az egyes kötetek előszavában sok részletről értesíti az olvasót: munkáját betegségek akasztották meg, melyeket Istentől érkező emlékeztetőkként értelmezett, hogy figyelmeztessék: annyi ideje maradt közelgő halálig, hogy a próféták könyveihez írt magyarázatokat befejezhesse.[690] A fizikai gyengeség mellett a hivatásos másolók hiányáról is értesülünk,[691] többször morgolódik Rufinus miatt, aki kritikával illette *Dániel-kommentár*ját: „a skorpió, a néma és mérgező állat (…) saját gennyében fog elpusztulni",[692] illetve örömmel üdvözli a vandál Stilicho kivégzését, mint az isteni igazságszolgáltatás megnyilvánulását (mivel véleménye szerint a mélyen vallásos, keresztény császárok miatta fizettek hatalmas összegeket a barbároknak, akik ebből fegyverezték fel

---

hangsúlyozva, hogy a szeráfok nem utalhatnak a Szentháromság személyeire (ami egyúttal szubordinációt is feltételezne), hanem a két Szövetségre utal, s Krisztus a trónon ülővel azonos, miként az Atya, a Fiú és a Szentlélek egy lényeg (*unius esse substantiae*). Jeromos hangsúlyozta Órigenész eretnek értelmezését (*Ep*. 61,2), s feltehetően azért hallgatta el az Alexandriai *Izajás-homília*inak fordítását, hogy elkerülje az ellene felhozott, unortodoxiával kapcsolatos vádakat az órigenészi kontroverzia idején. Vö. FÜRST, A., *Jerome Keeping Silent: Origen and his Exegesis of Isaiah*, in CAIN, A. – LÖSSL, J. (eds), *Jerome of Stridon. His Life, Writings and Legacy*, Ashgate, Farnham 2009, 141-152.

[689] Megemlíti, hogy már anyjának, Paulának adós maradt az *Izajás-kommentár*ral, amit most neki ajánl: „et quod sanctae matri tuae Paulae, dum uiueret, pollicitus sum, tibi reddere"; ld. ADRIAEN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentariorum in Esaiam*, 1.

[690] „ut iniunctum in Esaiam opus, te orante, et Christo miserante perficiam"; *ibid*. 506-507.

[691] „Variis molestiis occupati, explanationes in Esaiam prophetam per interualla dictamus."; *ibid*. 354.

[692] „scorpium, mutum animal et uenenatum (…) in suo pure moriturum"; *ibid*. 396., illetve a „héber igazság" támadóival is szembeszáll: „secutus Hebraicam ueritatem. *Hoc dicimus in suggillationem eorum, qui nostra contemnunt*. De quo plenius in Matthaei commentariolis, et in libro quem ad Algasiam nuper scripsimus, disputatum est"; *ibid*. 479.

magukat).[693] A többi kommentárral szemben újdonság, hogy nem csak verseket, hanem nagyobb szövegrészeket idéz, így eltérve az ún. *genus commaticum* eljárástól a szöveg nagyobb, természetes egységének kedvéért.[694] Az ötödik könyv tartalmazza a 397-ben Amabilisnek megírt történeti magyarázatát Izajás tíz látomásához, amelynek a hatodik és hetedik könyvben részletes, allegorikus magyarázatát adja. Ezen kivételtől eltekintve az eddig megszokott módszere alapján dolgozik Jeromos,[695] de mivel szerinte Izajás nem csupán próféta, hanem evangélista és apostol is, a szöveg hátterében jelenlévő vezérmotívum mindvégig Krisztus személyének előrevetítése: megjelenik az *inkarnáció*, a szenvedés és a feltámadás, valamint az Egyház is – s ezen a ponton hangsúlyozza, hogy néhány tekintetben igazat adhatunk a LXX szövegének (például az Iz 7,14 olvasatában).[696]

2.4.3. *COMMENTARIA IN ISAIAM PROPHETAM*

Jeromos utolsó művében, a *Jeremiás könyvéhez írt kommentár*ában így foglalja össze munkásságát: „scripturarum sanctarum explanationi insistere et hominibus linguae meae Hebraeorum Graecorumque eruditionem tradere".[697] Mindez jól érzékelteti azt, amit ő bizonyára élete fő céljának tekintett: a nyugati latin nyelvű egyház tanítása és építése olyan újonnan összeállított exegetikai művek segítségével, amelyek a rabbinikus judaizmus és a korábbi évszázadok görög keresztény íróinak tudományos munkásságát elsajátították és összeállították.[698] Nem Jeromos volt az első keresztény teológus, aki saját latin nyelvű exegézisében nagymértékben támaszkodott görög forrásokra, például Órigenészre – ebből a szempontból megelőzte őt Poitiers-i Szent Hiláriusz és Milánói Szent Ambrus –; azonban abban az újszerű vállalkozásban, hogy a héber hagyományt beépítette a keresztény exegézisbe, Jeromosnak nem volt latin elődje. Élete utolsó három évtizedében Jeromos munkáját a Biblia fordításának szentelte, amely a latin *Vulgata* néven vált ismertté. A *vir trilinguis* inkább saját tudományos és apologetikus érdekei, mintsem hivatalos egyházi jóváhagyás folytán készítette fordításait Betlehemben, ahol a teljes *Ószövetség*et közvetlenül a héber (és arámi) eredetiből

---

[693] Vö. „Neque enim sic adulandum est principibus, ut sanctarum scripturarum ueritas neglegatur, nec generalis disputatio unius personae iniuria est. Quae cum benigno meorum studio caueretur, Dei iudicio repente sublata est, ut amicorum in me studia, et aemulorum insidiae monstrarentur"; ld. *ibid*. 428.
[694] Vö. KANNENGIESSER, C., *Handbook of Patristic Exegesis*, Brill, Leiden-Boston 2006, 1103.
[695] Bár ebben az esetben a rabbinikus magyarázatokat arra használja fel, hogy elítélje vakságukat. Ezzel párhuzamosan az egyházon belüli túlkapásokkal szemben is felemelte a szavát (például az egyházi javak használatával kapcsolatban); vö. KELLY, J. N. D., *Szent Jeromos élete, írásai és vitái*, 458-459.
[696] Vö. *ibid*. 449-461.
[697] REITER, S. (ed.), *Hieronymus. In Hieremiam libri VI* (CCSEL 74), 119.
[698] Vö. COURCELLE, P., *Late Latin Writers and Their Greek Sources*, Harvard University Press, Cambridge 1969, 50-51.

fordította le újra.[699] A szándéka, amelyet a *Vulgata Izajás könyvé*nek előszavában világosan megfogalmazott, az volt, hogy egyszer s mindenkorra megakadályozza, hogy a zsidók gúnyolódhassanak a keresztényeken, s hogy saját alapon cáfolhassák őket azzal, hogy vita esetén egy olyan változatra hivatkoznak, amelyet vitathatatlanul pontosnak kellett elismerniük, és amely mindazonáltal félreérthetetlenül Krisztus eljöveteléről szól.[700] A *Vulgatá*nak ezt az igazolását ismétli meg a Rufinus ellen írt apológiájában (*Adv. Ruf.* 3,25), ahol elmondja egykori barátjának, hogy először a LXX Órigenész hexaplai recenzióját fordította le a latin anyanyelvűek számára, majd egy új fordításba kezdett közvetlenül a héberből, amelynek célját a következőképpen írja le:

> Tu latinas scripturas de graeco emendabis, et aliud Ecclesiis tradis legendum quam quod semel ab apostolis susceperunt; mihi non licet post Septuaginta editionem, quam diligentissime emendatam ante annos plurimos meae linguae hominibus dedi, ad confutandos ludaeos etiam ipsa exemplaria uertere quae uerissima confitentur, ut, siquando aduersum eos christianis disputatio est, non habeant subterfugiendi diuerticula, sed suomet potissimum mucrone feriantur?[701]

Jeromos *Izajás-kommentár*át Kelly úgy jellemezi, mint a „legsikerültebb és legtanulságosabb példái Jeromos eklektikus bibliamagyarázó módszerének”,[702] ahol a vezérmotívum Krisztus személyének előrevetítése, megjelenítve a megtestesülés, a szenvedés és a feltámadás, valamint az egyház misztériumát is. Jeromos exegéziséről Hale Williams pedig a következő megállapítást tette: „Jeromos biblikus pályafutásának legnagyobb eredménye a héber Prófétákhoz írt kommentárjai voltak. Egyetlen más ókeresztény író – sem görögül, sem latinul – nem érte el Jeromos széleskörű látásmódját a Próféták exegézisében”.[703] A XVII. századi biblikus, Richard Simon pedig Jeromos szövegmagyarázatait a legalaposabb és legtanulságosabb műveinek tartotta:

---

[699] Vö. SPARKS, H., *Jerome as Biblical Scholar*, 510-541.

[700] „Deinde etiam hoc adiciendum, quod non tam propheta, quam evangelista dicendus sit. Ita enim universa Christi Ecclesiaeque mysteria ad liquidum prosecutus est, ut non eum putes de futuro vaticinari, sed de praeteritis historiam texere. Unde conicio, noluisse tunc temporis, Septuaginta Interpretes fidei suae sacramenta perspicue ethnicis prodere, ne sanctum canibus, et margaritas porcis darent: quae cum hanc ditionem legeritis, ab illis animadvertetis abscondita. (…) tamen omnis ei cura de vocatione gentium, et adventu Christi est (…) qui scit me ob hoc in peregrinae linguae eruditione sudasse, ne Iudaei de falsitate Scripturarum Ecclesiis ejus diutius insultarent. Ld. HIERONYMUS, *Liber Isaiae*, in *Patrologia Latina 28*, Migne, Petit-Montrouge 1845, 771-774.

[701] *Adv. Ruf.* 3,25. Ld. LARDET, P. (ed.), *Hieronymus. Contra Rufinum* (CCSL 79), Brepols, Turnhout 1982, 97.

[702] KELLY, J.N.D., *Szent Jeromos élete, írásai és vitái*, 457.

[703] „The greatest achievement of Jerome’s career as a biblical scholar was his commentaries on the Hebrew Prophets. No other patristic writer, either in Greek or in Latin, came close to equaling the comprehensiveness of Jerome’s exegesis of the Prophets.” WILLIAMS, M. H., *The Monk and the Book: Jerome and the Making of Christian Scholarship*, University of Chicago Press, Chicago 2006, 66.

> Jeromos a héber, a káldeai, a görög és a latin nyelv ismeretében minden más atyánál nagyobb mértékben rendelkezett a Szentírás helyes értelmezéséhez szükséges tulajdonságokkal. Nemcsak az Órigenész »Hexapla« című művében található görög változatokat olvasta és vizsgálta meg, hanem gyakran tanácskozott korának legműveltebb zsidóival is, s ritkán tett bármilyen lépést szentírási munkájában anélkül, hogy előbb ne konzultált volna velük. Ezen kívül elolvasott minden olyan görög és latin szerzőt, aki előtte a Szentírásról írt, s végül jól ismerte a világi irodalmat is.[704]

Jeromos az Izajás könyvéhez írt legterjedelmesebb szövegmagyarázatában – a *Héber kérdések*hez hasonlóan – többször használja az etimológiai meglátásokat, s az órigenészi forrásokat,[705] amellyel egyértelműen krisztológiai és ekkléziológiai értelmezésének olvasatát támasztja alá, s a „literális" kijelentéseket a szimbolikus, figuratív vagy tipológiai értelmezésre használja fel.[706] A kommentárban idézett részeknél (*lemma*) Jeromos a héberből készült fordítását hozza (néhány esetben átdolgozva a *Vulgatá*ban található fordítást), viszont a homályosan értelmezhető részeknél mindkét változatot (héber, LXX) feljegyzi, „hogy a szorgalmas olvasó felismerje, hogy az elterjedt fordítás milyen mértékben tér el a többi változattól és a héber igazságtól (ut quantum a ceteris editionibus et ab Hebraica ueritate distet Vulgata translatio, diligens lector agnoscat)";[707] máshol pedig azért használja fel mindkét változatot, hogy ami az egyikben homályosnak tűnik, azt a másik megvilágítsa. Hivatkozik azokra, akik hiányosnak ítélik munkáját, hacsak nem tárgyalja a *Septuaginta* változatát is, egy másik helyen pedig a *Vetus Latiná*ra is utalást tesz (mint „vulgata editio"), s hangsúlyozza: „a közös fordítás és a héber szöveg között számos eltérés van ezen a helyen. Éppen ezért röviden érintettük mindkét változatot, nehogy alkalmat hagyjunk arra, hogy fanyalogjanak rajtunk azok, akik szeretnek hibát keresni (multum inter se Vulgata editio et Hebraicum in hoc loco

---

[704] „In his knowledge of Hebrew, Chaldean, Greek and Latin, Jerome possessed the necessary qualities for properly interpreting the Scriptures in a greater degree than all the other Fathers. Not only had he read and examined the Greek versions in Origen's 'Hexapla,' but he had also frequently conferred with the most erudite Jews of his day, and he rarely took any steps in his scriptural work without first consulting them. In addition to this he had read every author, both Greek and Latin, who had written upon the Bible before him, and finally, he was well versed in profane literature." Ld. LARGENT, F., *Saint Jerome*, Duckworth, London 1900, 146.

[705] Vö. HANSON, R., *Interpretation of Hebrew Names in Origen*, in *Vigiliae Christianae* 10 (1956), 103-123.

[706] Vö. JAY, P., *L'exégèse de saint Jérôme d'après son 'Commentaire sur Isaïe'*, 241-297.

[707] Ld. ADRIAEN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentariorum in Esaiam* (CCSL 73), 124. A legújabb kiadás (GRYSON, R. (ed.), *Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe*, Herder, Freiburg 1993-1998.) helyett a *Corpus Christianorum Series Latina* kiadását idézetem, mivel a görög diakritikus jeleket a Gryson kiadás nem hozza. Az elemzett szakaszt a Gryson-féle kiadásban ld. GRYSON, R. (ed.), *Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe. Livres XII-XV*, Herder, Freiburg 1998, 1511-1533.

discrepant; ideo breuiter utramque perstringemus, ne φιλεγκλημῶσιν aliquam carpendi nos occasiunculam relinquamus)".[708]

Jeromos eredetisége latin exegétaként abban a meggyőződésében rejlik, hogy a „héber igazság" ismerete előnyt jelent az *Ószövetség* keresztény értelmezője számára. A korábbi exegéták nagyrészt a görög *Septuagintá*ra és annak latin nyelvű (ólatin) változatára alapozták értelmezéseiket. Jeromos tisztában volt ezzel, s saját munkájában is meg akarta jeleníteni keresztény elődeinek exegézisét és annak *Septuaginta*-alapú interpretációját. Azonban Jeromosnak meggyőződése volt, hogy a latin nyelvű keresztény egyháznak is hasznára válik, ha jobban megismeri a héber (zsidó) értelmezési hagyományt. Az Iz 5,7 vershez fűzött kommentárjában így ír: „latin fülekkel akarjuk megismertetni azt, amit a héberektől tanultunk (volumus Latinis insinuare auribus quod ab Hebraeis didicimus)".[709] Ezután beszámol egy figyelemre méltó szójátékról, amelyet Izajás alkotott, s amely csak akkor fedezhető fel, ha a szöveget héber nyelven olvassuk: „a héber nyelvben ő [Izajás] a szavak elegáns felépítését és hangzását hozta létre (et elegantem structuram sonumque uerborum, iuxta Hebraeam linguam redderet)".[710]

Jeromos gyakran beszámol arról, hogy a korabeli zsidók hogyan értelmezik Izajás szövegét. Egyes kutatók – mind például Bernard de Montfaucon[711] és Gustave Bardy[712] – azonban azt feltételezték, hogy Jeromos ezen beszámolókat is görög elődeitől vette át, Órigenésztől és Euszebiosztól, akik görög kommentárjaikban rögzítették a zsidó, „héber tanítóktól" származó hagyományokat. Hale Williams[713] azonban cáfolta Bardy néhány következtetését, s kifogásolta, hogy Jeromosnak a zsidó értelmezés használatára vonatkozó nagyon korlátozott számú esetét elemezte; meglátása szerint Jeromos fontos részletekkel egészíti ki az Órigenész és Euszebiosz által bemutatott zsidó hagyományokat, ami arra utal, hogy független hozzáférése volt a zsidó anyagokhoz. Kamesar[714] és Graves újabb tanulmányai szintén megerősítik, hogy annak ellenére, hogy kérdéses Jeromosnak a héberekkel való személyes konzultációról szóló

[708] ADRIAEN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentariorum in Esaiam*, 291.
[709] *Ibid*. 68.
[710] *Ibid*.
[711] Ld. GRAVES, M., *Jerome's Hebrew Philology: A Study Based on His Commentary on Jeremiah*, Brill, Leiden 2007, 3.
[712] Vö. BARDY, G., *Saint Jérôme et ses Maitres Hebreux*, 145-163.
[713] Vö. WILLIAMS, M. H., *The Monk and the Book*, 227-228.
[714] Vö. KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible*, 193-195.; GRAVES, M., *Jerome's Hebrew Philology*, 76-127.

beszámolóinak integritása, a latin egyházatyának nagyon is valós ismeretei voltak a zsidó szöveg- és történettudományról, s ez képezte saját Szentírás-tudományának gerincét.

Jeromos néha, hogy elkerülje a túlzott hosszúságot, csak akkor jeleníti meg a *Septuaginta* olvasatát, ha az olyan értelmezést kínál, amely jelentős mértékben eltér attól, amit a héber eredetinek tekintett. A kommentár nagy részében azonban, különösen a második felében, mindkét változat teljes *lemmá*ját kínálja. Jeromos néha értetlenségének ad hangot a héber szöveg *Septuaginta*-fordításával kapcsolatban; azonban nem vitatja nyíltan a *Septuaginta* tekintélyét, hanem inkább megmagyarázza annak jelentését, még akkor is, amikor explicit módon elismeri annak „eredetitől" való eltérését. Jeromos arra törekszik, hogy keresztény apologetikáját és szentírásmagyarázatát közvetlenebbül a héber olvasatra alapozza, ugyanakkor egyidejűleg az egyházi tekintéllyel bíró LXX változatot is kifejti, kommentálja. Ennek érdekes példája látható az Iz 7,14 vers esetében; a sémi nyelvek ismerete alapján Jeromos filológiai alapon védi Izajás próféciájának keresztény (mátéi) értelmezésének helyességét (הָעַלְמָה – παρθένος), amely a LXX olvasatán alapult.[715] Amikor keresztény kortársai azzal vádolták, hogy lebecsüli a Szentírás autentikus *Septuaginta*-olvasatát, és a héber szöveget részesíti előnyben, Jeromos tagadta, hogy ez lett volna a szándéka. Ezt támasztja alá a fentebb már vizsgált *Héber kérdések* előszavában lévő megjegyzése: „(…) mi nem vádoljuk a *Septuagintá*t hibákkal, ahogyan az irigyek rágalmaznak minket; és a saját munkánkat sem tekintjük a *Septuaginta* elmarasztalásának (neque uero LXX interpretum, ut inuidi lacerant, errores arguimus, nec

[715] Vö. KAMESAR, A., *The Virgin Birth of Isaiah 7:14*, 51-75. Az עַלְמָה/παρθένος értelmezése Jusztinosz *Dialógusá*tól kezdve egy mai napig tartó vitát indított el; a közelmúltban kialakult *communis opinio*t, miszerint az *almah* nem szükségszerűen jelöl szüzet, Christoph Rico filológiai kutatása megcáfolni látszik, s ezzel újabb fejezetet nyit a disputa történetében. Számot vet a παρθένος értelmezésével (ti. a Kiv 34,1-3 alapján nem szüzet is jelöl[he]t), illetve az עַלְמָה bibliai előfordulásával és jelentésének változatosságával, hiszen megjelent zenei vonatkozásban (1Krón 15,20) és az *'lm* gyökök alapján „elrejtett" értelemben (Zsolt 9,1; 46,1) is; ennek egy értelmezése, illetve értelmezési nehézsége jelenik meg már a Kr.e. II. századi görög fordítónál (például amikor transzliterációval, αλαιμωθ-ként hozza az 1Krón 15,20 esetében). Modern szemantikai alapelvek alapján Rico négy pontban érvel amellett, hogy *Izajás könyvé*nek 7. fejezete egy fiatal szűz szülését jövendöli meg, mégpedig egy későbbi, Izajástól időben távoli megvalósulással: (1) etimológiai vizsgálattal bizonyítja, hogy az *almah* nem zárja ki a szűz jelentést; (2) a נַעֲרָה, בְּתוּלָה és עַלְמָה szavak összehasonlításával érvel az *almah* jelentésbeli különbségére, miszerint fiatal szüzet jelöl (míg a *bethula* korra való tekintet nélkül alkalmazható); (3) a Péld 30,19 szövegkritikai vizsgálatával további értelmezési perspektívát nyit, ugyanis a בעלמיו (és nem בעלמה) áll a LXX, Theodotion és Aquila recenziója, a szír fordítás és a *Vulgata* hátterében; (4) végül pedig a rabbinikus tradíció alapján mutat rá, hogy az *almah* olyan fiatal leányt jelöl, aki szűz. A *vir trilinguis* kiemelkedő műveltségéről és éleslátásáról tanúskodik, hogy keresztény exegetikai és teológiai motivációjú argumentációiban mindezen modernnek ható filológiai érvek csíraszerűen már megjelentek nála. Vö. RICO, C. – GENTRY, P.J., *The Mother of the Infant King, Isaiah 7:14*, Wipf&Stock, Eugene 2020, 1-168.; továbbá ld. FENYVES, K., *Christophe Rico – Peter J. Gentry: The Mother of the Infant King, Isaiah 7:14. 'almâ and parthenos in the World of the Bible: a Linguistic Perspective* (recenzió), in *Sapientiana* 14 (2021), 101-103.

nostrum laborem illorum repraehensionem putamus)".[716] Ezen álláspontját fejezi ki a *Apologia adversus libros Rufini* (2,35) írásában is:

> Ex quibus omnibus approbatur, et Septuaginta interpretum editionem, quae legentium uetustate firmata est, utilem esse Ecclesiis, dum ante gentes audiunt Christum uenturum esse quam ueniat, et ceteros interpretes non reprobandos, quia non sua, sed diuina uolumina transtulerunt, et familiarem meum id a christiano et amico debere suscipere quod magno sumptu sibi a Iudaeis describere festinauit.[717]

A kommentárban felhasznált forrásokról az első könyv bevezetőjében számol be Jeromos: a latinok közül megemlíti Victorinust, a petaviumi vértanú-püspök értékes munkáját Izajásról (*Vir. ill.* 74), a görögök részéről Órigenészt nevezi meg, aki elsőként írt kommentárt *Izajás könyvé*hez (30 könyvben, Aquila, Symmachus, a *Septuaginta* és Theodotion változatát követve), valamint Vak Didümoszt (aki az Iz 40,1 verstől kommentálta a prófétai írást, 18 könyvben) és Apollinariszt. Később Jeromos utal egy – feltehetően Nagy Szent Vazul *Izajás-kommentár*ából származó – értelmezésre („legi in cuiusdam commentariis"; ennek a szerzőségét a kutatás vitatja, s Pszeudo-Baszileiosznak tulajdonítja[718]), s ahogy arra Gryson kritikai kiadása rámutatott, a szövegmagyarázat nagy mértékben kölcsönöz Euszebiosz 327 körül írt *Izajás-kommentár*ából (*Vir. ill.* 81) is.[719] Ziegler e tekintetben különösen is érdekes hipotézissel élt: véleménye szerint a bibliai idézetek és magyarázatok nyelvezete tekintetében Jeromos gyakran Euszebiosz LXX-szövegét követte, s fordította közvetlenül latinra, akkor is, amikor kifejezetten a „héber nyelv" szerinti magyarázatra hivatkozott (például az Iz 51,9 vers esetében).[720] Továbbá az órigenészi-euszebioszi hatást tárgyalva Hollerich rámutatott, hogy Euszebiosz „fárasztóan hosszan foglalkozik annak igazolásával, hogy a kereszténység

---

[716] Ld. LAGARDE, P. A. DE (ed.), *Hieronymi Quaestiones Hebraicae*, 2.
[717] Ld. LARDET, P. (ed.), *Hieronymus. Contra Rufinum*, 72.
[718] Vö. QUASTEN, J., *Patrology III.: The Golden Age of Greek Patristic Literature*, Spectrum, Utrecht-Antwerp 1975, 219.
[719] Vö. *ibid*. 218. Euszebiosz kommentára egészen a közelmúltig csak részleteiben volt ismert; *Izajás-kommentár*a csupán 1975-ben jelent meg (ZIEGLER, J. (ed.), *Der Jesajakommentar* (*Griechischen Christlichen Schriftsteller* 9), Akademie Verlag, Berlin 1975.), amellyel az órigenészi és jeromosi exegézis kritikai vizsgálata is új alapokra helyeződött.
[720] „Die Abhängigkeit des Hieronymus von Eusebius zeigt sich vor allem auch in den Schrift-Zitaten. Hier hat Hieronymus wahrscheinlich gar nicht seine eigene lateinische Bibel aufgeschlagen, sondern die Zitate einfach in lateinischer Form direkt aus seiner Vorlage übernommen." ZIEGLER, J. (ed.), *Der Jesajakommentar*, xlviii. Hasonlóképpen látja Thomas Scheck is: „more often than not, Jerome's Scripture citations and the language of his explanations conform to the readings of the Old Latin (LXX), even in sections of commentary where he explicitly states that he is offering explanations 'according to the Hebrew'." SCHECK, T. P., *St. Jerome: Commentary on Isaiah* (*Ancient Christian Writers* 68), Newman Press, New York 2015, 36.

kiszorította a judaizmust",[721] s Jeromosnál is ezt az euszebioszi motívumot véli forrásként felfedezni,[722] amikor az Egyház pogányság feletti győzelméről ír, valamint arról, hogy az Egyház Izrael helyébe lépett az isteni ígéretek örököseként.[723] Jeromos Euszebiosztól való viszonylagos függősége[724] valóban magyarázat lehet arra, hogy a *Veritas Hebraica* gondolata mellett miért jelennek meg ezen anti-judaista nézetek hangsúlyosabban ebben a kommentárban.[725] Mindazonáltal fontos hangsúlyozni a „héber" hagyományok (*Hebraeorum traditio*) pozitív felhasználását a kommentárban; Louis Ginzberg külön tanulmányban foglalkozik az „ókor legnagyobb keresztény hebraistájának" („grössten christlichen Hebraisten des Altertums – Hieronymus") a haggadához, azaz a zsidó folklórhoz való viszonyával az *Izajás-kommentár* fényében.[726] Ginzberg számtalan példát hoz az izajási szöveg rabbinikus és jeromosi értelmezése közötti párhuzam megvilágítására: az Iz 2,11-12 versek („azon a napon") értelmezésénél mintha a midrás és a *Talmud* közötti interpretációs különbséget is ismerné (a midrás a messiási időszakra vonatkoztatja [*b.Avoda Zara* 9a], a Talmud pedig az „utolsó napra", amikor Isten ítéletet hoz a pogányok felett [*Sanh.* 97a]; ahogy Jeromos írja: „multi haec de die iudicii intelligunt"); a „szeráf" etimológiáját a *Sifré*hez hasonlóan magyarázza („incendentes, sive comburentes"), valamint Izajás „bűnösségét" (Iz 6,5) kétféleképpen magyarázza, amely megfelel a targum (miszerint bűnös, mert bűnös ajkú nép között él), valamint a midrás

---

[721] „[It] is devoted at tiresome length to vindicating Christianity's supplantation of Judaism." HOLLERICH, M. J., *Eusebius of Caesarea's Commentary on Isaiah: Christian Exegesis in the Age of Constantine*, Clarendon Press, Oxford 1999, 33.

[722] Montfaucon azon a véleményen volt, hogy ahol Euszebiosz héber tanítóktól való ismeretre hivatkozik, azt Jeromos – ugyanezzel a hivatkozással – a caesareai püspöktől vette át; ugyanakkor ezt a véleményt cáfolta Gustave Bardy (BARDY, G., *Saint Jérôme et ses Maitres Hebreux*, 145-164.), valamint Pierre Jay rávilágított a kommentárban Euszebiosztól függetlenül megjelenő zsidó exegetikai hagyományokra: „On observe aussi qu'à la quinzaine de références explicites que fait Jérôme à des exégèses, des Hébreux dans les quatre premiers livres de l'*In Isaiam* ne correspond jamais rien chez Eusèbe". JAY, P., *L'exégèse de saint Jérôme d'après son 'Commentaire sur Isaïe'*, 40.

[723] Vö. GRYSON, R. – SZMATULA, D., *Les commentaires patristiques sur Isaïe d'Origène à Jérôme*, in *Revue des Études Augustiniennes* 35 (1990), 3-41.

[724] Ezt látszik alátámasztani az is, hogy a jeromosi gondolat, miszerint Izajás nem csak próféta, hanem evangélista és apostol is volt („sicque exponam Esaiam, ut illum non solum prophetam, sed euangelistam et apostolum doceam"), Euszebiosznál is megjelenik: Ἠσαΐαν καὶ εὐαγγελιστὴν δεῖ λέγειν ὡς τὴν αὐτὴν διακονίαν τοῖς εὐαγγελισταῖς ποιήσαντα·(…) διαφερόντως γὰρ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ κηρύττει, ποτὲ μὲν θεολογῶν ποτὲ δὲ τὴν εἰς οὐρανοὺς πάροδον αὐτοῦ θεσπίζων καὶ τὴν ἐκ ‹παρθένου› προαγορεύων τοῦ Ἐμμανουὴλ γέννησιν καὶ τὴν ἀνάστασιν, ἀλλὰ καὶ ἀπόστολον. ZIEGLER, J. (ed.), *Der Jesajakommentar*, 3-4.

[725] Vö. SIMONETTI, M., *Sulle fonti del Commento a Isaia di Girolamo*, in *Augustinianum* 24 (1984), 451-469. Ilyen anti-judaista kijelentések olvashatóak az Iz 50,4 („Hoc illi dixerint, qui omni ratione conantur de Christo euertere prophetias, et ad peruersam intellegentiam praua interpretatione torquere; quasi si et haec de Esaia scripta sint, possint alia super Christo auferre testimonia, quae ita perspicua sunt, ut clarum sui cunctorum oculis lumen infundant."), valamint az Iz 63,17-19 versek értelmezésénél („quae omnia post passionem completa sunt Domini, hodieque complentur. Dicentibus enim illis: Sanguis eius super nos, et super filios nostros, manet maledictio sempiterna, et non dominatur eorum Deus, neque inuocatur nomen illius super eos, dum nequaquam Dei populus nuncupatur."). ADRIAEN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentariorum in Esaiam*, 553 és 733.

[726] Vö. GINZBERG, L., *Die Haggada bei den Kirchenvätern VI. Der Kommentar des Hieronymus zu Jesaja*, in BARON, S. W. – MARX, A. (eds), *Jewish Studies in Memory of George A. Kohut*, Bloch Publishing, New York 1935, 279-314.

értelmezésének (ti. nem csatlakozott a szolgáló angyalok dicséretéhez; *PesiktaR.* 33,3). Ginzberg az Iz 52,11 (ahol az „Úr edényei” a Templom edényeire utal: „uasa quae Nabuchodonosor, capta Hierusalem, tulerat (…) referte in templum”) és 54,9 vers esetében (ahol a maszoréta és a LXX olvasata כִּי-מֵי / ἀπὸ τοῦ ὕδατος, a targumé pedig כימי / *in diebus*) az *Izajás-targum*mal magyarázza a jeromosi olvasatot. Ez utóbbi esetet vizsgálva megállapítható, hogy Ginzberg – a qumráni kéziratok felfedezése előtt – még a targumban találhatta meg a legközelebbi kapcsolódási pontot, de az *Izajás-tekercs* (1QIsa[a]) megerősíteni látszik, hogy Jeromos előtt egy pre-maszoréta héber *Vorlage* állhatott, amely alapul szolgál(hatot)t az Iz 54,9 כימי (*in diebus Noe*) olvasatának.[727] A QHG elemzésekor már említést nyert, hogy vitatható a targumi hagyomány jeromosi felhasználásának kérdése; kétségtelen, hogy találkozhatott az arámi fordítások által képviselt tradícióval, de a targum nem tekinthető a *vir trilinguis* autoritást élvező forrásának. Ennek egyik döntő bizonyítéka, hogy az Iz 52,13 vers esetében nem hivatkozik arra a héber-arámi értelmezésre, amely a Messiással azonosítja a Szolgát.

Összességében elmondható, hogy a *vir trilinguis Izajás-kommentár*a kiemelkedik a latin atyák szövegmagyarázatai körül, még akkor is, ha nagyrészt Euszebioszt követi az értelmezésében; kommentárának 14. könyvében (amelyet 408/409-ben írt) értelmezi a szenvedő Szolga negyedik énekét. Filológiai érdeklődésének megfelelően először a héber, majd a görög szöveg fordítását hozza, s ezt követi az szövegmagyarázat: „a különbségtétel a szolga Izrael és a perikópák Szolgája között Jeromos számára magától értetődő. Az ének Szolgáról szóló kijelentéseit szóról szóra Krisztusra alkalmazza”.[728] Tehát az elemzett izajási szöveget magától értetődően Krisztus szenvedésére és halálára vonatkoztatja; ez az egyetlen lehetséges értelmezés Jeromos számára: Jézus Krisztus, aki a kereszten függött, átokká lett értünk és bűneinket hordozta.

2.4.3.1. A SZOLGA KÜLDETÉSE AZ ELSŐ HÁROM DAL KONTEXTUSÁBAN

Jelen fejezetben a teljesség igénye nélkül mutatok be a szenvedő Szolga személyére és küldetésére vonatkozó néhány szempontot az első három Ebed-JHWH dalt (Iz 42,1-4; 49,1-6;

---

[727] כימי נוח זואת לי אשר נשבעתי מעבור מי נוח עוד על הארץ כן נשבעתי מקצוף עליך עוד ומגעור בך (54,9) Ld. PARRY, D. – QIMRON, E. (eds), *The Great Isaiah Scroll (1QIsa[a])* (*Studies on the Texts of the Deser of Judah* 32), Brill, Leiden-Boston-Köln 1999, 90.

[728] „Die Unterscheidung zwischen dem Knecht Israel und dem Knecht der Perikopen ist für Hieronymus eine Selbstverständlichkeit. Die Aussagen der Lieder über den Knecht wendet er Wort für Wort auf Christus an.” HAAG, H., *Der Gottesknecht bei Deuterojesaja im Verständnis der alten Kirche*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 31 (1984), 371.

50,4-9) követve, melyre már a korai egyházban reflektáltak. Látható, hogy az egyházatyák ezen szövegek kommentálása során – a különböző szövegfordítások és teológiai meglátások ellenére – mindvégig, s egyértelműen Jézus Krisztusra vonatkoztatják az olvasottakat. Szent Jeromos – akinek szövegmagyarázatát elsősorban követem – egységben kezeli a kutatás által első dalként meghatározott négy verset, s együtt magyarázza (miközben a modern bibliakutatási, redakciótörténeti eredményeknek nem lehetett tudatában), párhuzamosan hozza a héberből és a LXX szövegéből készült latin fordítását, illetve mindeközben Aquila, Symmachus és Theodotion fordítására is reflektál.

Az első nehézség, amelyet a legtöbb egyházatya vizsgál, hogy a dalok elején a LXX szövege Jákobot és Izraelt említi meg, míg ez a héberben nem szerepel. Értelmezésében itt Szent Jeromos a *Veritas Hebraica* gondolatára hivatkozik, amit nem fejt ki, csupán utalást tesz a *Máté evangéliumá*hoz írt kommentárára, illetve Algasiához írt levelére, ahol ezt már megtette.[729] Euszebiosz szövegmagyarázatában szintén sorra veszi a fordításokat, hogy megmutassa: sem a héberben, sem a fordításokban nem szerepel Jákob és Izrael.[730] Szent Ágoston viszont úgy gondolja, hogy a LXX fordítóinak köszönhetően világosabb, explicitebb a megszólítás, mivel a prófécia a szolga alakjára (Fil 2,7) vonatkozik, amit (ti. az emberséget) Jákob utódaként, Izrael fiaként vett magára Jézus.[731] Szent Jeromos ugyanerre az őskeresztény himnuszra hivatkozva látja igazoltnak, hogy az „evangélista" Izajás szolgának nevezi Krisztust, ugyanis asszonytól született, alávetette magát a törvénynek (Gal 4,4-5); megalázta önmagát, a mindenható Istennek a rendelése szerint megtestesült, s a szolga alakját felvette. Euszebioszt megismételve Jeromos is hivatkozik arra, hogy míg az Iz 41,8 versben Izraelen, Jákobon és Ábrahám utódán az apostolok karát érthetjük, addig amikor Krisztusról van szó, nem szerepelnek ezek a megnevezések, ugyanis csakis Őrá vonatkozhatnak az „Isten szolgája", „választott", „Isten lelkétől elfogadott" és „szeretett" megjelölések. Ő az, aki a LXX szövege alapján lángra lobban és nem roppan össze (ἀναλάμψει καὶ οὐ θραυσθήσεται): a halál ugyanis nem tudja megtörni, feltámadása pedig jelzőfény lesz, mely által beragyogja az egész világot. A törvényére fognak várakozni a szigetek (a LXX szerint: nevében fognak remélni a népek). Jeromos értelmezésében azért hivatkozik az Írás szigetekre, hogy kifejezze, minden része nyitva áll az üldözők támadásai előtt. A törvény pedig, amelyre várakoznak, nem a Mózes által adott parancsokban

[729] A *Veritas Hebraica*, azaz a „héber igazság" exegetikai munkájában betöltött szerepéről ld. *2.4.4. Veritas Hebraica* fejezet.
[730] Symmachus: „Íme a szolgám, akit magamhoz fogok ölelni; választottam, akiben lelkem örömét leli"; Aquila: „Íme a szolgám, segíteni fogom őt" [saját ford.]. Ld. EUSEBIUS OF CAESAREA, *Commentary on Isaiah*, 208-209.
[731] *De civ. Dei* 20,30; ld. ELLIOTT, M. (ed.), *Ancient Christian Commentary on Scripture XI.*, Inter Varsity Press, Westmont 2007, 33.

áll, hanem az evangéliumban meghirdetett, Jézusban beteljesült új szövetségnek a tanítására vonatkozik, amelyet Jeremiás próféta is megjövendölt (Jer 31,31-34).[732]

Jeromos a második Ebed-JHWH dal szövegmagyarázatának elején[733] leszögezi, hogy a 49. fejezet első versei (1-4. vers) egybetartoznak a később tárgyaltakkal (5-6. vers), s egyértelműen Krisztusra utalnak, viszont a könnyebb megértés végett részletekben tárgyalja, mindkét verzió szerint (a héber szöveg és a LXX latin fordítása alapján), hogy ami az egyikben homályos és bizonytalan, azt a másik olvasat megvilágítsa. Az előző versekkel összefüggésben kiemeli, hogy míg azokban Izrael maradékának hívásáról és a hitetlenek elvetéséről olvasunk, addig jelen fejezet a minden népből (lat. *gentiles*) meghívott egyházakat szólítja meg. Ennek a résznek a címzettjei a „szigetek", mely az egyházatyák reflexióiban a viharos tenger által körülvett Egyházat jelöli; hangsúlyozza, hogy a szakasz nem a zsidók zsinagógáira vonatkozik, hanem a nemzetekből összegyűjtött Egyházra, mely minden oldalról ki van téve az üldözéseknek. Ezt támasztja alá, hogy a népeket a távolból szólítja meg, és a LXX nem a jelenre vonatkoztatja mindezt, hanem „post tempus multum" (διὰ χρόνου πολλοῦ στήσεται). A Szolga száját éles kardhoz teszi hasonlóvá és kezének árnyékában óvta őt: ezt a kijelentést Jeromos Jézus földi testére vonatkoztatja, melyet befedett az ő istenségének ereje, ahogy azt az angyali üdvözlet hírül adja: „A Szentlélek száll rád, s a Magasságbeli ereje borít be árnyékával" (Lk 1,35). A választott nyílvesszőhöz hasonlítja az Írás: sokszor találkozunk ezzel a képpel a *Zsoltárok könyvé*ben („Sagittae tuae acutae potentissime populi sub te cadent" [Zsolt 45,5]; „Sagittae potentis acutae cum carbonibus desolatoriis" [Zsolt 120,4]). A prófétákkal és apostolokkal is azonosítható a nyíl metafora, szembeszálltak ugyanis az egész világgal, viszont egyedül Jézus Krisztus a „választott", az Egyszülött Fiú. Órigenészhez hasonlóan Jeromos is utal ezzel kapcsolatban az *Énekek éneke* könyvére, ahol az ara megsebződik Vőlegénye szeretetétől: „Vulnerata charitate ego sum" (Én 2,5). Órigenész hosszasan elmélkedik[734] arról, hogy mily édes az a megsebzés, mellyel Isten, aki szeretet, „átszúrja" lelkünket a róla való tudás szeretetre méltó lándzsájával, s ami után már semmi mást nem akarunk, csak Őt akarni és remélni. Nüsszai Szent Gergely[735] ugyancsak az *Énekek éneke* idézetét felhasználva az íjászt Istennel azonosítja, a választott nyilat pedig az Ő Fiával, akit elküldött a világba. A nyíl hegye a hit, amely által az íjász, aki a szeretet, behatol a szívünkbe, s aminek az elfogadása a lakodalmi menyegzőhöz vezet. „Az Isten szava ugyanis eleven, átható és minden kétélű kardnál élesebb, behatol a lélek

[732] Vö. ADRIAEN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentariorum in Esaiam*, 478-480.
[733] Vö. *ibid*. 533-536.
[734] Ld. WILKEN, R. L., *Isaiah: Interpreted by Early Christian Medieval Commentators (The Church's Bible)*, Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge 2007, 370-371.
[735] Ld. *ibid*. 372-373.

és szellem, az íz és a velő gyökeréig, megítéli a szív gondolatait és érzéseit" (Zsid 4,12). A tegezbe való elrejtést Jeromos Jézus Krisztus emberi testével hozza összefüggésbe, melyben az istenség teljessége megjelent, s ami által beteljesült, amit Izajás mondott: „Tu es Deus absconditus, et nesciebamus" (Iz 45,15), ugyanis sokan nem ismerték fel a Megváltót.

Jeromos a zsidó értelmezés bemutatásával kezdi a harmadik dal (Iz 50,4-9) szövegmagyarázatát,[736] véleménye szerint ugyanis minden eszközzel megpróbálják aláásni a Krisztusról szóló próféciákat, még olyan evidenciával bíró esetben is, mint ez a szövegrészlet. Tudniillik különválasztva a verseket, Izajás személyére vonatkoztatják ezeket a sorokat, aki az Úr szavával megerősíti és támogatja az elfáradt és eltévelyedett embereket. Ő az, aki meghívásakor az Úr kérdésére így felelt: „Itt vagyok, engem küldj el!",[737] s küldetése során nemcsak gyalázkodó szavaknak volt kitéve, hanem ütések fájdalmait is elszenvedte. Ezzel szemben Jeromos számára egyértelmű, hogy ezeket a verseket az Úr személyére kell vonatkoztatni, aki megkapta a tanítványok nyelvét (Iz 50,4), s tudta, mikor kell beszélnie, s mikor kell hallgatnia: szenvedése alatt hallgatott,[738] most pedig az egész világhoz beszél az apostolok és apostoli emberek által. Lk 12,41-42 alapján hívja fel a figyelmet arra, hogy az igehirdetés során figyelembe kell venni a hallgató személyét is; ezért idézi Pál a pogány

---

[736] Vö. ADRIAEN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentariorum in Esaiam*, 552-555.

[737] Iz 6,8. Szent Jeromos a 18.A és 18.B levelében (mely az első önálló szövegmagyarázati tanulmánya [ti. szerkezete és tartalma egyértelművé teszi, hogy nem levél], amit 381-ben Izajás látomásáról [Iz 6,1-9] írt, s melyhez Rómában való tartózkodásakor illeszthette a „Damasusnak" feliratot, mikor bemutatta a pápának az általa készített szövegmagyarázatot) ismerteti a zsidó fejtegetéseket, melyek azt vizsgálják, hogy ki cselekedett helyesebben: Mózes, amikor azt mondta: „Uram, nem vagyok méltó" (Jeromos a héber szöveg alapján így olvassa: „nincsenek körülmetélve ajkaim" [Kiv 4,10]), s „küldj mást, ha valakit küldeni akarsz" (Kiv 4,13); vagy pedig Izajás, aki bár nem volt kiválasztott, önként jelentkezett: „Itt vagyok, engem küldj el" (Iz 6,8). Jeromos szerint Mózes is helyesen cselekedett, amikor körülmetéletlen ajkai miatt vonakodott, s Izajás is, ugyanis azután ajánlkozott Isten szolgálatára, miután a szeráf az oltárról vett izzó parázzsal megérintette ajkait, s azt mondta: „Nos azáltal, hogy ez megérintette ajkaidat, eltűnt gonoszságod és bocsánatot nyert a bűnöd" (Iz 6,7). Emellett hangsúlyozza, hogy helytelen azon görög és latin szerzők véleménye, akik a trónon ülőt az Atyaistennel, s a mellette kétfelől álló szeráfot Krisztussal és a Szentlélekkel azonosítják. Ugyanis a trónuson ülő szavait, miszerint „hallván hallotok, de nem értetek, látván láttok, de nem fogjátok föl" (Iz 6,9) János evangélista Krisztusra vonatkoztatja (Jn 12,39-40), illetve Szent Pál apostol is hasonlóképpen értelmezi a római zsidókhoz intézett beszédében (vö. ApCsel 28,25-27). Tehát Krisztus az, aki a trónuson ül, de mindez a személyek egylényegűsége miatt nem okoz gondot az értelmezésben. A szeráfok ebben a részben pedig – meglátása szerint – a két Szövetséget ábrázolják, s mikor a *triszhagion*t zengik egymásnak, akkor az nyilvánul ki, hogy az *Ószövetség* és az evangélium is tanúskodik a Szentháromságról. A hat-hat szárnyat Marius Victorinus a tizenkét apostolként értelmezi, a zsidók magyarázata szerint pedig Uzijától (akinek halálakor Izajás a meghívását kapta) Gedaljáig uralkodó tizenkét királyt jeleníti meg, akik közül négy (Uzija, Jótám, Hiszkija, Jozija) igaz volt, négy eltakarta arcát vétkei miatt, a maradék négy pedig azért fedte el lábnyomát, mert fogságba vetették őket (vö. Iz 6,2). Jeromos szerint szárnyaikkal Isten arcát takarták el, mert csak Ő tudja, hogy mi volt, mielőtt a világot alkotta; Isten lábát fedték be, mert csak Ő tudja, mi lesz majd az evilág után (ez megfelel a Deutero-Izajás-i kontextusnak, melyben Isten perbeszédre [héb. *ríb*] hívja a pogány isteneket, s megállapítja, hogy semmik, ugyanis nem tudják megmondani, hogy mi volt, és hogy mi lesz). E hosszas kitérő után Jeromoshoz csatlakozva elmondható: „mivel azonban a szerteágazó magyarázat az egész fejezetet végigköveti, és betöltöttük már a rendelkezésre álló viasztáblát is, legyen elég eddig diktálni"; vö. SZENT JEROMOS, *Levelek I.*, 38-52.; KELLY, J.N.D., *Szent Jeromos élete, írásai és vitái*, 127.

[738] Vö. Mt 26,63; Mk 15,5; Jn 19,9.

költőt,[739] Aratoszt[740] az areopagoszi beszédében: ὡς καί τινες τῶν καθ᾽ ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν, Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν / *siqut quidam de vestris poetis dixerunt: Huius et genus sumus* (ApCsel 17,28), s a korintusiakhoz írt első levelében is: φθείρουσιν ἤθη χρηστὰ ὁμιλίαι κακαί / *corrumpunt mores bonos confabulationes malae* (1Kor 15,33). A *Titusz-levél* pedig Epimenidész[741] hexaméterét idézi, mely verslábak – bár a fordítás nem őrzi meg annak szabályszerűségét – görögül kiválóan hangzanak: Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί / *Cretenses semper mendaces, malae bestiae, ventres pigri* (Tit 1,12). Jézus azt mondja: „Akinek van füle, hallja meg!" (Mt 11,15), s ezen nem a testi füleket kell érteni, hanem az elme (lat. *mens*) füleit, mely a kegyelem segítségével megérti azt a tanítást, amellyel az Atya ismeretét adta át. Jeruzsálemi Kürillosz egy, a húsvéti keresztelést követő katekézisében[742] a szent olajjal való megkenéssel kapcsolatban utal a fül-hallás metaforára: az újonnan megkereszteltnek megkente a homlokát, hogy megszabadítsa az első törvényszegő szégyenétől; a fülét, hogy képes legyen meghallani és megérteni az isteni misztériumokat; az orrlyukát, hisz Krisztus jó illata vagyunk az Istennek; s a mellkasát, hogy a megigazulás mellvértjét bírva ellenállni tudjon az ördög cselvetéseinek, és így „mindent elviseljen abban, aki erőt ad" (Fil 4,13).

2.4.3.2. A NEGYEDIK EBED-JHWH DAL KIKRISTÁLYOSODOTT KRISZTOLÓGIÁJA

Miután a szenvedő Szolgáról szóló első három dalnak a – *vir trilinguis* analízisét követő – patrisztikus értelmezése áttekintésre került, az érdeklődés homlokterében a negyedik dal jeromosi szövegmagyarázata áll, melyet az Iz 53 krisztológiai interpretációjának perspektívájában vizsgálok.[743]

Jeromos azonosítja a megszólított Szolgát (*servus*, míg a LXX latin fordítása szerint *puer*) a nemzetek előtt felfedett Úr karjával, aki bár Isten formájában létezett (Fil 2,7), a szolga alakjában – nem pedig Isten Igéjeként – lesz képes a görög fordítás által hangsúlyozott megértésre (συνήσει/*intelliget*). Ezen a ponton utalás található az Euszebiosz által is elemzett

---

[739] Érdemes megjegyezni, hogy Jeromos a 374-es félelmetes álma után (amelyben a Bíró Cicero-követőnek nevezte, nem pedig Krisztus-követőnek) szakított a klasszikus, pogány irodalommal. Később változott a szemléletmódja, s az *Ep*. 70-ben (397) a következőkre hivatkozik: Mózes megengedte, hogy az izraeliták idegen nőket fogadjanak be, ha azok levágják hajukat és körmüket (vö. MTörv 21,10-13); a próféták és Szent Pál is merítettek a pogány irodalomból, így az Egyház fényességét nem mocskolta be a pogányok mocskával, hiszen előzetesen megtisztította azokat a kártékony elemeitől; vö. SZENT JEROMOS, *Levelek I.*, 329-332.
[740] Görög költő, Kr. e. 315-240 között élt. Legfontosabb műve: *Phaenomena*. Művei a görög és a római világban is nagy népszerűségnek örvendtek, amit a nagyszámú kommentár és latin fordítás is mutat.
[741] Kr. e. VII-VI. században élt filozófus-költő.
[742] Ld. WILKEN, R. L., *Isaiah: Interpreted by Early Christian Medieval Commentators*, 384.
[743] Vö. ADRIAEN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentariorum in Esaiam*, 586-598.

Iz 43,10 versre,[744] melynek jeromosi értelmezése nem hagy kétséget az Atyának és Krisztusnak (akit Isten erejének és bölcsességének nevez, így világos marad a személyi különbözőség) lényegi egysége felől.[745] Magyarázatában – Órigenésszel szemben – a következőképpen értelmezi a megdöbbentő tényt, hogy megjelenése (*aspectus*) dicstelen: ez nem a fizikai rútságra utal, hanem alázatára, szerény körülményeire, s ebből kiindulva – az *Első Kelemen-levél*hez hasonlóan – a szelíd és alázatos szívű Szolga követésére buzdít, aki vérével tisztította meg a népeket („iste asperget gentes multas"), a keresztségben pedig Isten szolgálatára szentelte őket. A királyok elnémulását pedig a keresztről szóló tanítás kontextusában értelmezi, ugyanis mindezzel az isteni bölcsesség felülírta az emberi bölcselkedést (vö. 1Kor 1,18-23) és ítélet vonta alá a zsidókat, akik nem hittek a prófétai szónak.[746] Jeromos továbbá hangsúlyozza, hogy a kereszt megaláztatását az isteni szózat a feltámadás dicsőségével előlegezte meg.

A Szolga születését értelmezi, aki úgy nőtt fel, mint a hajtás, a LXX fordítása szerint pedig mint a gyermek (lat. *parvulum*); Symmachus fordításában a „hajtás" helyett „ág" (lat. *ramum*) szerepel, ami Jeromos szerint a Szűz méhében felvett emberi természetre vonatkozik, amit megerősít Aquila változata, aki a „szomjas föld" helyett az *invia* jelzőt használja („terram inuiam"), hogy kifejezze Mária szűzi kiváltságát („uirginitatis priuilegium"), hiszen férfi magja nélkül fogant.[747] Az „úgy nőtt fel *előtte*" kifejezést az Atyára vonatkoztatja, aki meghirdette Fiának világba jövetelét, így az euszebioszi értelmezéssel szemben Krisztus személyi egységének fényében magyarázza a szöveget; Ő az *Énekek éneke* által bemutatott Vőlegény (Én 5,10), aki egyszerre fehér és piros: *candidus* az erények teljessége és tisztasága miatt, valamint *rubicundus* a passiójára való tekintettel. A fájdalmak férfija és a betegség ismerője: mindennek jeromosi értelmezése mutatja, hogy bár isteni természetében mindezeket felülmúlta, valódi teste és emberi lelke volt, melyben elszenvedte a fájdalmakat („halálosan szomorú a

---

[744] ἐγὼ θεός, καὶ οὐκ ἔστι πάρεξ ἐμοῦ σῴζων (…) ἀλλ' εἰ καὶ σῴζει οἷα σωτὴρ ὁ παῖς, ὃν ἐξελεξάμην φησίν, ἀλλ' οὐ πάρεξ ἐμοῦ σῴζει, μετ' ἐμῆς δὲ γνώμης καὶ ἐξ ἐμοῦ νεύματος· δίχα γὰρ τῆς ἐμῆς βουλῆς καὶ πάρεξ ἐμοῦ οὐκ ἔστι τις σῴζων (…) ἰδοὺ ἐπιστημονισθήσεται ἀλλὰ καὶ ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται καὶ μετεωρισθήσεται. *ταῦτα δὲ πάντα ἐπληροῦτο περὶ τὸν ἄνθρωπον τοῦ σωτῆρος ἡμῶν διὰ τὴν πρὸς τὸν θεὸν λόγον ἕνωσιν*. ZIEGLER, J. (ed.), *Der Jesajakommentar*, 279 és 333.

[745] „Sic et de diuinitate illius sentiendum est, quod nullus sit Deus, nisi ipse qui loquitur, et puer eius quem elegit. Pulchreque praeter Deum Patrem alter nullus est Deus: quia Christus Dei uirtus est, et Dei sapientia, qui loquitur in euangelio: *Ego in Patre, et Pater in me est*. Sicut enim unus Christus Dominus non aufert Patri ne Dominus sit: sic unus Deus Pater, non aufert Filio ne Deus sit: qui *in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum: hoc erat in principio apud Deum*." ADRIAEN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentariorum in Esaiam*, 490.

[746] Ezt Euszebiosz is hasonlóképpen hangsúlyozza: ὃν ὀφθαλμοῖς ἰδόντες Ἰουδαίων παῖδες, φωνῆς τε αὐτοῦ ὑπακούσαντες οὔτε συνῆκαν οὔτε καλοῦντι παρέσχον τὴν ἀκοήν, ὡς καὶ τὴν ἔμπροσθεν προφητείαν εἰς αὐτοὺς πεπληρῶσθαι τὴν φήσασαν· ZIEGLER, J. (ed.), *Der Jesajakommentar*, 334.

[747] Mária örök szüzességének dogmája (649, I. Lateráni Zsinat) szoros összefüggésben áll Istenanyaságával (431, Efezusi Zsinat), mely Krisztus istenemberi létének tisztázása közben nyert megfogalmazást. Mint látható, Jeromos már az V. század elején a későbbi zsinatoknak megfelelő ortodox értelmezését adja a vizsgált szövegnek.

lelkem" [Mt 26,38]; „megrendült az én lelkem" [Jn 12,27]). Elrejtett (lat. *absconditus*) arcát istenségének az emberi testben való elrejtettségeként értelmezi. Valóban hordozta a betegségeinket, azaz a bűneinket és szenvedett értünk, nem pedig csak látszólag – ahogy azt a doketizmus eretnekségének egy korábbi[748] és egy – Jeromos utalása szerint – akkoriban képviselt formája elgondolja;

> Quod autem infert: *Homo in dolore et sciens ferre infirmitatem,* siue *uirum dolorum, et scientem infirmitatem,* uerum corpus hominis, et ueram demonstrat animam, qui sciens ferre infirmitates, omnes eas diuinitate superauit. Et absconditus uultus illius atque despectus, ut humano corpore diuina potentia celaretur. De quo supra dictum est: *Tu es Deus absconditus, et nesciebamus.* Qui uere languores nostros et peccata portauit, et pro nobis dolet, non putatiue, id est τό δοκεῖν, ut uetus et noua haeresis suspicantur, sed uere crucifixus est. Vere doluit, dicens in euangelio: *Tristis est anima mea usque ad mortem*. Et: *Nunc anima mea turbata est*.[749]

Thomas Scheck szerint az egyházatya valószínűleg az apollinaristákra utal, Apollinarisz szerint ugyanis Krisztusnak nem volt emberi lelke, s azt az isteni *Logosz* helyettesítette. Véleményem szerint viszont egy összetettebb krisztológiai tévedés elutasítása áll emögött: Euszebiosz (és valószínűsíthetően Órigenész) *Izajás-kommentár*ának *Logosz-szarx* sémában gondolkodó, szubordinációs elképzelése, mely további herezishez, mint például az áriuszi elképzeléshez vezetett. A valóságos szenvedés hangsúlyozásával a fentebb vázolt hilárius antiariánus elképzelésre is reagálhatott Jeromos, melyet megerősíteni látszik, hogy ebben az időben keletkezett Szent Ágoston *De Trinitate* műve (398-416), mely szintén a Szentháromság titkát védelmezi az újariánusok érvelésével szemben, de immáron ortodox krisztológia keretében.[750]

Az Iz 53,4 vers jeromosi fordítása – Aquila és Symmachus meglátását követve (ἀφήμενον; ἐν ἀφῇ ὄντα) – „et nos putauimus eum quasi leprosum", s megjegyzi, hogy Theodotion értelmezésében – az előző kifejezés másik módjaként – ez csapást, „megostorozást" (*flagellatum*) jelent (a Zsolt 91,10 alapján; vö. héb. נגע). Ennek kifejtésében úgy látszik Jeromos

---

[748] A „régi" doketista eretnekséget valló gnosztikusok ellen harcolt például Szent Iréneusz, aki elítélte azt a felfogást, miszerint Jézusnak csak látszólagos teste lett volna. Tágabb értelemben viszont doketizmusnak nevezhető az az elképzelés is, amely szerint csupán a földi Jézus szenvedett, a mennyei Krisztus azonban nem.
[749] ADRIAEN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentariorum in Esaiam*, 589.
[750] Vö. *De Trinitate* I,7,14: „Et in forma serviet in forma Dei idem ipse Filius unigenitus Dei Patris". A *Tractatus in Ioannem*-ben (47,10) Ágoston számot vet az apollinarizmussal is a Logosz és a lélek kapcsolatát vizsgálva, ugyanis ha az Igétől elvált a lélek a halálban, az apollinaristák érvelhetnének – az ariánusok által használt formulát használva –, hogy volt idő, amikor az az Ige emberi lélek nélkül volt. Ágoston krisztológiájának forrásairól és szerepéről a khalkedóni dogma tükrében ld. VANYÓ, L. *Szent Ágoston krisztológiája és lehetséges forrásai II.*, in *Teológia* 30 (1996/3-4), 37-59.

korrigálja Euszebiosz magyarázatát (esetleg a zsidó tanárainak is köszönhető, általa revízionált *Hexapla* alapján), aki a „ἡμεῖς δὲ ἐλογισάμεθα αὐτὸν τετραυματισμένον πεπληγότα ὑπὸ θεοῦ καὶ τεταπεινωμένον" olvasatot tulajdonította Aquilának, s nem kizárható, hogy ezen megjegyzése mögött az a Jeromos által ismert rabbinikus hagyomány áll, mely a Messiást leprásként írta le (*b. San*. 98b).[751] Szenvedésével kapcsolatban kiemeli, hogy azt nem csak teste viselte, hanem lelke is valóban szenvedett értünk, amellyel ismételten az Apollinarisz tévtanítására utalhat („ex quo perspicuum est, sicut corpus flagellatum atque laceratum signa iniuriae in uibicibus ac liuore portabat; ita et animam uere doluisse pro nobis, ne ex parte ueritas, et ex parte mendacium credatur in Christo").[752]

Nemzedékének (lat. *generationem*) elbeszélhetetlen voltát (Iz 53,8) kétféleképpen értelmezi Jeromos: vagy Krisztus istenségére vonatkozik, melynek misztériumát (ti. a Fiú Atyától való születését) lehetetlen megértenünk (*diuinae natiuitatis mysteria*), vagy pedig a Szűztől való születésére vonatkoztathatjuk (*de partu uirginis*), melynek titkát az angyal adta hírül Máriának. Szent Ágoston és Nagy Szent Vazul is ezen vers alapján beszél Isten lényegének kifürkészhetetlenségéről és Krisztus egy személyében jelenlévő isteni és emberi természetről.[753]

A továbbiakban a szenvedő Szolga alakjából kiindulva ír Jeromos Krisztus bűntelenségéről, szabad akaratból vállalt szenvedésének szótériológiai értékéről és felmagasztalásának dicsőségéről, mely mérsékelte a kereszt botrányát. Mindezek pedig a „gonoszokért" és a „gazdagokért" történnek: a gonoszok vagy istentelenek a pogány népek sokaságát jelölik, akik nem ismerték meg Istent, a gazdagok pedig a zsidó népet, hiszen „övék az istenfiúság, a dicsőség, a szövetségek, a törvényadás, az istentisztelet és az ígéretek" (Róm 9,4). Őértük szenvedett és temettetett el, hogy összegyűjtse őket az Egyházba mindkét népből.[754] Ennek fényében kreatív módon értelmezi azt, hogy Krisztus a „hatalmasok zsákmányát osztja szét" apostolainak: hiszen Péter, Jakab és János a körülmetéltek, Pál és Barnabás pedig a pogányok „fejedelmei" lettek („praedam ergo fortium apostolis suis tradidit atque diuisit, ut Petrus,

---

[751] Vö. YOUNG, E. J., *The Book of Isaiah*, 346.
[752] ADRIAEN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentariorum in Esaiam*, 590.
[753] Vö. WILKEN, R. L., *Isaiah: Interpreted by Early Christian Medieval Commentators*, 412-430.
[754] Euszebiosz hasonlóan a zsidó néppel azonosítja a „gazdagokat", s hangsúlyozza, hogy Jézus halála mindenkiért történt: καὶ τοὺς πάλαι δὲ πλουσίους, ἐν οἷς ἐπλεονέκτουν προτερήμασι, παραδώσειν φησὶν ἀντὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ. ὃ δὴ καὶ αὐτὸ παραχρῆμα συνέβη ὡς ‹ἐξ ἀνθρώπων ἀφανισθῆναι τὸ μνημόσυνον› τῶν πάλαι παρὰ Ἰουδαίοις πολλὰ δεδυνημένων, Φαρισαίων καὶ γραμματέων καὶ Σαδδουκαίων· καὶ ἔτι πρὸς τούτοις, ἱερέων τε καὶ ἀρχιερέων καὶ τῶν παρ' αὐτοῖς βασιλικῇ ἀξίᾳ τετιμημένων. οὗτοι γὰρ ἦσαν οἱ ἐνταῦθα λεγόμενοι πλούσιοι, οὓς μετῆλθεν οὐκ εἰς μακρὰν ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ, διότι ἀναμάρτητον ὄντα τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ τοιαύτῃ κολάσει ὑποβεβλήκασι. (…) ὑπὲρ πάντων οὖν αὐτὸς ἀπέθανεν, ἵνα καθάρῃ καὶ περιέλῃ τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. ZIEGLER, J. (ed.), *Der Jesajakommentar*, 337.

Iacobus et Ioannes circumcisi populi principes fierent, et Paulus et Barnabas mitterentur ad gentes”).[755]

Ziegler, Hollerich és Gryson fent említett meglátásait követve Jeromos valóban nagyban merít(het)ett az euszebioszi kommentár gondolatmenetéből, ugyanakkor az elemzett példák mintha annak kritikus recepcióját igazolná (hasonlóképpen ahhoz, ahogy az apollinariszi tévedéseket is implicit módon cáfolja): véleményem szerint továbbra is fenntartható a „*recentiores*-rabbinikus” filológiai megközelítés Jeromos részéről (ügyelve arra, hogy a Hármak fordítását ne az elődök magyarázataiból emelje át[756]), melynek teológiai-exegetikai vonatkozása már a QHG-ben is érzékelhető volt: a héber szöveg és a zsidó hagyomány felhasználása a Szentírás valódi karakterét tárja fel, felszínre hozva a misztériumot, s az egyes szavak és kifejezések „anagogikus” értelmét. Hipotézisem szerint Jeromos azért is követte kommentárában ilyen szorosan Euszebiosz meglátásait – amelynek alátámasztására a caesareai püspök Aquila, Symmachus és Theodotion fordítását is felhasználta –, hogy a *recentiores* helyes olvasatával az euszebioszi, szubordinációt mutató teológiát és interpretációt megcáfolja. Euszebiosz arra használta Aquila és Symmachus változatát, hogy saját, szubordinációt mutató *Logosz*-teológiáját (krisztológiáját) igazolja, miszerint az (alárendelt) isteni Logosz a Megváltó emberi testében átvette az emberi lélek helyét; ennek fényében a δοῦλος (Aquila) és a παῖς (LXX) a *Logosz*ra utaló prófécia, ugyanis a szolga „magába fogadta az isteni *Logosz*t” (ἐπιστήμης τὸν θεὸν λόγον εἰς ἑαυτὸν χωρήσας), s ez annak beteljesedése, hogy az ember(sége) egyesült vele (ταῦτα δὲ πάντα ἐπληροῦτο περὶ τὸν ἄνθρωπον τοῦ σωτῆρος ἡμῶν διὰ τὴν πρὸς

[755] ADRIAEN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentariorum in Esaiam*, 597.

[756] Euszebiosz is többször idézi a Hármakat, de néhány esetben Jeromos eltérő módon (nem kizárható, hogy a *Hexapla* általa revideált változata alapján) hozza, például az Iz 53,4 esetében. Euszebiosz szerint: ὁ δὲ Ἀκύλας· ἡμεῖς δὲ ἐλογισάμεθα αὐτὸν τετραυματισμένον πεπληγότα ὑπὸ θεοῦ καὶ τεταπεινωμένον (ZIEGLER, J. (ed.), *Der Jesajakommentar*, 335-336.), míg Jeromos szerint: „Et nos putauimus eum esse immundum, siue in dolore, ut Septuaginta transtulerunt, pro quo Aquila et Symmachus posuerunt leprosum, Theodotio flagellatum. Quod aliis uerbis Hebraico idiomate lepra intellegitur (…) Pro eo quod Symmachus transtulit: ἐν ἀφῇ ὄντα, hoc est in lepra, Aquila posuit ἀφήμενον, id est leprosum, quod multi non intellegentes, putant relictum, et alii legunt καθήμενον, id est sedentem.” ADRIAEN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentariorum in Esaiam*, 589. Mindazonáltal fontos megjegyezni, hogy Jeromos néhányszor valóban pontatlan a *recentiores* változataival kapcsolatban (például az Iz 1,23 versnél Symmachusnak tulajdonítja a *declinantes* fordítást, ami valójában Theodotion olvasata); Gryson véleménye ezért az, hogy Jeromos nem a *Hexapla* szinopszisából idéz, hanem a *Septuaginta* olyan – IV. században már elterjedt – egy kéziratából, amelyben kritikai jelek és széljegyzetek jelzik (rövidítve) a héber szöveggel való eltéréseket és a többi fordítás variánsait (nem pedig külön hasábokban). Vö. GRYSON, R. (ed.), *Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe I.*, 52-55. Ugyanakkor a fentebb idézett Iz 53,4 vers esetében Jeromos – Euszebiosztól eltérően – a *Hexapla* változata szerint hozza a *recentiores* változatait. Arra pedig már Ziegler is felhívta a figyelmet, hogy Euszebiosz nyolcvanhatszor tévesen, Aquilának tulajdonítva hozza Symmachus olvasatát (további példát jelent az olvasatok pontatlan euszebioszi bemutatására – ami akár a másolók hibájából is származhat – az Iz 53,10 vers magyarázatában található összevetés). Vö. ZIEGLER, J., *Textkritische Notizen zu den jüngeren griechischen Übersetzungen des Buches Isaias*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1939, 97köv.

τὸν θεὸν λόγον ἕνωσιν).[757] Ennek az euszebioszi krisztológiának megfelelően az isteni Logosz, az Úr karja (ὁ βραχίων κυρίου) a megváltás végbevivője, míg az Aquila által is szerepeltetett (Szűztől született) kisgyermek (τιθιζόμενον) az „emberi edény" (ἀνθρώπειον σκεύος; *Dem. ev.* 4,13), tehát eszköz a Logosz számára – így értelmezi azt, hogy az Úr karja (vagyis a *Logosz*) előtt nőtt fel a szolga (κατὰ δὲ τὸν Ἀκύλαν· καὶ ἀναβήσεταί φησιν ὡς τιθιζόμενον *εἰς πρόσωπον αὐτοῦ* καὶ ὡς ῥίζα ἀπὸ γῆς ἀβάτου· *εἰς πρόσωπον γὰρ αὐτοῦ φησι, λέγω δὲ τοῦ προλεχθέντος βραχίονος,* ἀναβήσεται ὡς τιθιζόμενον).[758] Hasonlóképpen, az Iz 53,7 vers esetében – Symmachus változata alapján – a szolga-test (*Logosz*nak való) engedelmességére utal Euszebiosz, amikoris néma maradt Pilátus előtt: ὁ Σύμμαχος προσηνέχθη φησὶ καὶ αὐτὸς ὑπήκουσε; az Iz 53,8 vers alapján megkülönbözteti a szolga(-test) születését és szenvedését, s az isteni Logosz nemzettségét (εἶτα διελθὼν αὐτοῦ τὰ πάθη ἀναπέμπει τὴν τῶν ἀκουόντων διάνοιαν ἐπὶ τὴν τῆς γενέσεως αὐτοῦ φαντασίαν ἐπιλέγων· τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται;), s ennek fényében értelmezi az Iz 53,9 versben megjelenő bűntelenséget is: Jézus bűn nélküli voltát a benne lakozó *Logosz* garantálta. Véleményem szerint tehát Jeromos ezen, a Hármak fordítására alapozó euszebioszi gondolatokat azért is követi kommentárában, hogy (implicit módon) cáfolja annak heterodox vélekedéseit, s alátámassza, hogy a *recentiores* helyes olvasata ortodox krisztológiai interpretációt tesz lehetővé:[759] Krisztus istenségéről, s az Atyával való egylényegűségéről („sic et de diuinitate illius sentiendum est, quod nullus sit Deus, nisi ipse qui loquitur, et puer eius quem elegit"), valamint a felvett emberi természetről („ut assumptum ostenderet hominem qui processit de utero uirginali").

Összefoglalásként elmondható, hogy az *Újszövetség*, majd az egyházatyák Izajás próféciáját, s a Szolga sorsát Jézusban látják beteljesedni. Az ősegyház az *Ószövetség*et szem előtt tartva kereste Jézus szenvedésének és halálának megértési lehetőségeit, s a szenvedő Igazhoz kapcsolva a szenvedés és felmagasztalás perspektívájában szemlélték. Korán, már a palesztinai egyházban megjelenik, hogy Jézus mint παῖς θεοῦ behelyettesítő szenvedésével kiengesztelte a világ bűneit, így passióját szótériológikusan értelmezték. A patrisztikus szerzők tehát ezen dal

[757] A *servus* és a *puer* kapcsán Jeromos – a Fil 2,6-9 alapján – Krisztus kenózisára utal: „intelleget autem, non ut uerbum Dei, atque sapientia; sed ut seruus et puer. Qui cum in forma Dei esset, formam serui dignatus est accipere, factus oboediens Patri usque ad mortem, et mortem crucis. Quamobrem exaltauit eum, et donauit illi nomen super omne nomen." ADRIAEN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentariorum in Esaiam*, 586.

[758] Ezzel ellentétben Jeromos Aquila fordítását egy mariológiai hitigazsággal kapcsolja össze: „De quo infert: *Sicut radix de terra sitienti* (pro sitienti, Aquila interpretatus est: inuia), ut uirginitatis priuilegium demonstraret, quod absque ullo humano semine de terra prius inuia sit creatus." ADRIAEN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentariorum in Esaiam*, 588.

[759] Pierre Jay már rámutatott, hogy a *recentiores* változataira való hivatkozások ellenére fontos különbség jelenik meg Euszebiosz és Jeromos között, de ezen megállapítását nem fejtette ki bővebben. „Cette divergence de regard entre Eusèbe et Jérôme peut expliquer que, malgré l'importance des références aux versions chez les deux auteurs, il y ait entre eux si peu de rencontres sur ce point." JAY, P., *L'exégèse de saint Jérôme*, 110.

alapján értelmezik Jézus szolgálatát és szenvedését, elmélyítve és kibontva annak értelmét. A Szolgáról adott leírást *anticipáció*ként értelmezték, s ezért hívták Izajást nemcsak prófétának, hanem evangélistának is. Mint látható, a keresztények nem csak átvették az *Ószövetség*et, hanem Krisztus halálából és feltámadásából kiindulva újraolvasták és újraértelmezték: „krisztológiai recepciója által olyan értelmezést kap, amely az eredeti próféciában nem található, és így tartalom és mondanivalója alapján bizonyos értelemben új szöveggé formálódik".[760]

2.4.4. *VERITAS HEBRAICA*

Miután többször említést nyert, hogy Jeromos exegetikai munkásságában és teológiai gondolkodásában[761] fordulópontot jelentett a „héber igazság" felé fordulása, fontos áttekinteni, hogyan is jutott el erre a megállapításra, milyen érvei voltak, s milyen hatást gyakorolt ez az elmélete. Látható, hogy a *Prédikátor könyvé*nek kommentálásakor már a héber *textus* felé fordult a figyelme, de a LXX szövegét részesítette előnyben ott, ahol az nem tért el nagy mértékben. Betlehemi tartózkodása során egyre mélyült és gyarapodott Jeromos Szentírással kapcsolatos tudása, s lassan rátalált saját hangjára. Ez leginkább a 389/391 táján született trilógiájában (*Liber interpretationis hebraicarum nominum*, *Onomasticon*, *Quaestiones Hebraicae in Genesim*) érhető tetten, melyben eljutott a *Veritas Hebraica* megalapozásáig.

A *iuxta Hebraicam veritatem* magában foglalja mind a héber szöveg tekintélyébe vetett szilárd hitet, s e szöveg minden fordítással szembeni elsőségét, mind a rabbinikus gondolatok rokonszenvező felhasználását. Mindezt a szakirodalom – véleményem szerint pontatlanul, s sokszor túlzott leegyszerűsítéssel – a *Veritas Graeca* gondolattal való szembenállásként fogalmazza meg, és a Szent Ágostonnal folytatott levelezéséből két, egymástól eltérő hermeneutikai felfogás összeütközését olvassa ki.[762] Christoph Markschies tanulmánya[763] három fejlődési szakaszban ábrázolja Jeromos *Veritas Graeca*-tól való eltávolodását: 375-378 között *Veritas Graeca*-ról beszélt, a LXX szövegét a latin fordítás inspirált alapszövegének tekintette, egyes helyeket érintő kritikáját pedig a másolók hibáiból származtatta; palesztinai utazásai és tartózkodása alatt, 386-393 között irányult figyelme a „héber igazság" felé, majd

---

[760] OLÁH, Z., *„Sokakat igazzá tesz igaz szolgám, és bűneiket ő hordozza" (Iz 53,11)*, 77.
[761] A *Veritas Hebraica* teológiai jelentőségéről ld. KAMIN, S., *The Theological Significance of the Hebraica Veritas in Jerome's Thought*, 243-253.
[762] Vö. HEIDL, GY., *Hebraica veritas-latina veritas. Megjegyzés Ágoston és Jeromos vitájához*, in NEMESHEGYI, P. – RIHMER, Z. (szerk.), *Studia Patrum I.*, Szent István Társulat, Budapest 2001, 235-240.; TAKÁCS, L., *Szent Jeromos és Szent Ágoston vitája a fordításról*, in *Antikvitás & Reneszánsz* 3 (2019), 51-62.
[763] Vö. MARKSCHIES, C., *Hieronymus und die „Hebraica Veritas"*, in HENGEL, M. – SCHWEMER, A. M. (eds), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, Mohr Siebeck, Tübingen 1994, 131-181.

393-tól (az órigenista vita kezdetétől [ti. Epiphanius megbízásából Atarbius megköveteli Jeromostól az órigenizmus formális megtagadását], különösen pedig a Rufinusszal való kontroverziájában, amikoris az apológiákban megkérdőjelezi Órigenész dogmatikai és exegetikai értékelését) ennek filológiai tartalmát a kanonicitás igényével töltötte meg.[764]

A 390-es évek elején keletkezett írásainak, s a „héber igazság" *Quaestiones Hebraicae in Genesim* c. művében való bejelentésének cezúraként való értelmezésével szemben[765] viszont az – a fentebb már bemutatott elképzelés (*1.5. Jeromos és a Héber kérdések a Teremtés könyvéhez*) – látható, hogy már római munkásságának elején megjelenik ez a jeromosi gondolat: „egyenesen ahhoz a forráshoz sietünk, amelyből az evangélista merített (…) ezért most is a héber nyelvű kódexekből kell kihámozni az igazságot (*ex Hebraeis codicibus veritas exprimenda est*)".[766] Továbbá a *Veritas Hebraica* gondolat megjelenése után is pozitívan nyilatkozik a Hetvenes fordításról: „az, ami a *hexapla*-ban található, s amit én fordítok, azonos azzal, amit a csiszolt elmék könyveiben a hetven fordító romlatlan és makulátlan fordítása (*incorrupta et inmaculata septuaginta interpretum translatio*). Ami ettől eltér, mindenki számára nyilvánvalóan különbözik a héber eredetitől is".[767] Így ahelyett, hogy Jeromos növekvő LXX kritikájában és filológiai megokolásban látnánk a héber szöveghez fordulás magyarázatát, a szövegkritika mögött megbújó teológiai érveket szükséges felderíteni. Hiláriusz és Ágoston esetében is azt látható, hogy miközben tudatában voltak a LXX és héber szöveg közti különbségeknek – mi több, Ágoston mindkettő inspiráltságát elfogadta: „ami a héber kódexekben benne van, de nem található a Septuagintában, azt Isten Lelke nem a Hetven által, hanem a próféták által akarta közölni" (*De civ. Dei* 18,43)[768] –, a szöveg mélyebb értelmét

[764] Az egyházatyák számára a LXX volt az „Írás", amelyet Isten inspirált (ezt támasztotta alá az *Ariszteász-levél* elbeszélése), s az apostolok hagyományozták az Egyházra (azaz egyszerre tartották inspirált próféciának és fordításnak). Miután sugalmazottnak tartott fordítás, s a keresztény egyház által elfogadott ószövetségi Szentírás lett, elutasították a *Textus Massoreticus*szal való összevetést és változtatást, mivel nem is a zsidók által elfogadott *textus receptus* szolgált alapul a görög fordításhoz. A latin Biblia mögött viszont Órigenész *Hexapla*ja állhatott, ami már vesszővel és *aszteriszkos*szal jelölte a rövidebb, illetve hosszabb szövegváltozatokat. Ezen összevetés után az eltéréseket (betoldásokat, elhagyásokat) a sugalmazó Lélekre vezették vissza, s ezt Szent Ágoston is hangsúlyozta (*De civ. Dei* 18,43). Ezzel a kompromisszummal (miszerint a héber és a görög szöveg is inspirált) pedig megnyitották az utat a héber szöveg figyelembevétele előtt is. Külön kérdést vet fel a kánon kialakulása, hiszen csak a IV-V. században készültek el az összes szentírási könyvet tartalmazó gyűjtemények (azaz előtte nem voltak meg mindenhol egyformán a Szentírás könyvei). Jeromos a héber kánon mellett kötelezi el magát (a *Veritas Hebraica* elmélete alapján), de ennek hatása kevésbé érződik, mivel a rabbik által csak magánolvasásra ajánlott könyvek megfelelnek a keresztény deuterokanonikus könyveknek, a tilalmazott könyvek pedig a keresztények által apokrifekként jelöltekkel; vö. VANYÓ, L., *Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története*, 112-138.

[765] Vö. KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible*, 73-82.

[766] *Ep*. 20,2; ld. SZENT JEROMOS, *Levelek I.*, 53.; HIERONYMUS, *Epistolae*, in *Patrologia Latina* 22, Migne, Petit-Montrouge 1845, 376.

[767] *Ep*. 106,2; ld. SZENT JEROMOS, *Levelek II.*, 77.; HIERONYMUS, *Epistolae*, 838.

[768] SZENT ÁGOSTON, *Isten városáról IV.* (ford. DÉR, K. – HEIDL, GY.), Kairosz, Budapest 2009, 168.

keresve a görög fordításnak tulajdonították a (leg)nagyobb tekintélyt: Hiláriusz szerint a Hetvenek a szóbeli Tóra alapján a héber kétértelmű kifejezéseket és a mózesi misztériumot pontosabban és mélyebb szinten tárták fel,[769] Ágoston pedig amellett érvel, hogy a Szentlélek vezetésével a fordítók képesek voltak a zsidóság elől elrejtett igazságok világos kifejezésére, mely így a pogányok számára is alkalmasabb volt.[770] A kutatók többsége filológiai szinten vizsgálja a jeromosi érveket:[771] Kelly szerint például a *Héber kérdések* c. műve a héberből készült fordítás bejelentésére és apológiájára szolgált;[772] Kamesar meglátásait követve viszont a zsidó (héber) hagyomány felhasználásának apológiáját látom ebben a művében,[773] mely fordításának és gondolatának teológiai motivációját adja.

Mint látható volt, Jeromos az *Izajás-kommentár*ban követi azt a módszert, amelyet először a Prófétákhoz írt korai szövegmagyarázataiban alkalmazott: minden egyes *lemma* esetében a héber nyelv saját fordításából indul ki, amely szerinte a latin olvasó számára visszaadja a Szentírás eredeti szövegének („ueritas hebraica") tartalmát. Ezt a héberből készült fordítást egészíti ki a *Septuaginta* görög szövegéből készült fordítása,[774] amely azonban sokkal kevésbé szisztematikus, és különböző eljárásokat követ; továbbá egy-egy kifejezés tisztázása vagy az értelmezési különbségek magyarázata érdekében Jeromos a többi görög változatot (*recentiores*) is felhasználja. A *Veritas Hebraica* híres kifejezése, mint az fentebb már bemutatásra került, először a *Héber kérdések a Teremtés könyvéhez* című művének előszavában jelent meg, és az *Ószövetség* új fordításának előszavaiban is említésre került, amivel a „héber eredeti" szöveget jelölte („iuxta sensus hebraici ueritatem"), ahogyan a *graeca ueritas* az evangéliumok átdolgozásának előszavában az *Újszövetség* „görög eredetijét" jelölte (viszont – Markschies hipotézisével szemben megállapítható, hogy Jeromos – soha nem használta a *ueritas graeca* kifejezést arra, hogy a *Septuagintá*ról beszéljen, amely csak fordítás).[775] A *Veritas Hebraica* az *Izajás-kommentár*ban többször is előfordul, bár Jeromos leggyakrabban a *hebraeum* és a

[769] Vö. KAMESAR, A., *Hilary of Poitiers, Judeo-Christianity, and the Origins of the LXX. A Translation of „Tractatus Super Psalmos" 2.2-3 with Introduction and Commentary*, in *Vigiliae Christianae* 59 (2005), 264-285.
[770] Vö. GALLAGHER, E. L., *Augustine on the Hebrew Bible*, in *Journal of Theological Studies* 67 (2016), 97-114.
[771] Vö. KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible*, 674.
[772] Vö. KELLY, J. N. D., *Szent Jeromos élete, írásai és vitái*, 234-256.
[773] Vö. KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible*, 82-97. Az ezzel kapcsolatos megjegyzéseimet és hipotéziseimet ld. *1.5. Jeromos és a Héber kérdések a Teremtés könyvéhez*.
[774] Gryson a különböző szövegváltozatok vizsgálata után arra a következtetésre jut, hogy ez nem a LXX revíziján alapuló új fordítás, hanem a régi latin változat (*Vetus Latina*) LXX szerinti – tökéletlen – átdolgozását feltételezi (pl. az Iz 1,4 esetében azt állítja, hogy a LXX a *semen pessimum* olvasatot követi a *nequam* helyett (LXX: πονηρόν), s látható, hogy a *pessimum* az Ambrosiaster és Ciprián által is tanúsított ólatin változattal egyezik meg; így egy tökéletlenül átdolgozott régi latin változatot hoz, nem pedig a görögnek megfelelő olvasatot). Vö. GRYSON, R. (ed.), *Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe I.*, 52-55.
[775] „autem veritas est quaerenda de pluribus: cur non ad Graecam originem revertentes". HIERONYMUS, *Praefatio in quatuor evangelia*, in *Patrologia Latina* 29, Migne, Petit-Montrouge 1846, 526-527.

hebraicum kifejezéseket használja a héber szöveg (igazságának) megjelölésére;[776] ezek szerint a „héber igazság" nem csupán a (*Septuagintá*val szembe állított) szövegre, hanem annak értelmezési lehetőségeire is vonatkozik, ti. amely nem része a görög keresztény exegetikai hagyománynak: „iuxta Hebraeos, ut nobis ab eis traditum est (…) iuxta LXX editionem ecclesiastici iuri".[777] Ez a héber nyelvű változat, amely minden alkalommal a magyarázat kiindulópontjául szolgál, feltehetően az, amelyet Jeromos több mint tizenöt évvel korábban készített *Izajás könyvé*ről, amikor felhagyott az *Ószövetség* görög nyelvű átdolgozásával, hogy közvetlenül az eredeti szöveghez térjen vissza.[778] Az *Izajás-kommentár*, amely több alkalommal is elítéli a héberek azon törekvését, hogy aláássák az egyes próféciák messiási jelentőségét („qui omni ratione conantur de Christo euertere prophetias, et ad peruersam intellegentiam praua interpretatione torquere"), szintén visszautasítja az eredeti szöveg meghamisításának (keresztény) gyanúját, amely a héber és a hagyományos változat közötti (utólagos) különbségekből fakadhat. Mindezt Órigenészre hivatkozva cáfolja:

> De ha valaki azt mondaná, hogy a héber könyveket később a zsidók meghamisították, az hallgassa meg, mit mond Órigenész erre a kicsiny problémára válaszul az Izajásról szóló kommentárjának nyolcadik könyvében, nevezetesen, hogy az Úr és az apostolok, akik az írástudók és farizeusok más vétségeit megdorgálják, soha nem hallgattak volna erről a vétségről, amely a legnagyobb lett volna mind közül. Ha viszont azt mondják, hogy a Megváltó eljövetele és az apostolok prédikálása után a héber könyveket meghamisították, akkor nem fogom tudni visszafojtani a nevetésemet, hogy a Megváltó, az evangélisták és az apostolok hogyan hozhattak elő olyan bizonyítékokat, amelyeket a zsidók később hamisítottak meg. (Quod si aliquis dixerit, Hebraeos libros postea a Iudaeis esse falsatos, audiat Origenem quid in octauo uolumine Explanationum Esaiae huic respondeat quaestiunculae, quod numquam Dominus et apostoli, qui cetera crimina arguunt in scribis et pharisaeis, de hoc crimine, quod erat maximum, reticuissent. Sin autem dixerint post aduentum Domini Saluatoris et praedicationem apostolorum libros Hebraeos fuisse

[776] Az V. könyv prológusában, mely Amabilisnek megírt történeti magyarázatát (397) tartalmazza Izajás tíz látomásához, különösen összekapcsolja azt a „héber igazsággal": „azt kérted, hogy történeti fejtegetéssel magyarázzam el neked az *Izajás könyvé*ben található tíz látomást, amelyek rendkívül homályosak. Ezt saját kommentátoraink munkáit félretéve kell megtennem – akik különböző véleményeket követve sok kötetet készítettek –, hogy feltárjam a héber igazságot (…) a történeti értelmezést tárgyaltuk, kizárólag a héber igazság nyomait követve" („per litteras flagitabas, ut tibi decern uisiones quae in Esaia obscurissimae sunt, historica expositione dissererem, et omissis nostrorum commentariis, qui uarias opiniones secuti, multa uolumina condiderunt, Hebraicam panderem ueritatem […] historica interpretatione disseruimus, Hebraicae tantum ueritatis prementes uestigia"). Mint azonban látható, a kommentárban vannak olyan példák (ld. Iz 43,14-15), ahol a héber alapján fejti ki a spirituális értelmezést, a LXX alapján pedig a történeti magyarázatot.

[777] ADRIAEN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentariorum in Esaiam*, 145.

[778] Jeromos *Izajás könyvé*nek héber alapján (IH) készített fordítását a 390-es évek elején készítette el. E fordításnak a kommentárban szereplő latin szöveggel való részletes összevetését ld. GRYSON, R. (ed.), *Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe I.*, 59-74.

falsatos, cachinnum tenere non potero, ut Saluator et euangelistae et apostoli ita testimonia protulerint, ut Iudaei postea falsaturi erant.)[779]

Ennek fényében vizsgálja továbbá az Iz 2,22 verset, amelyet – mint nyilvánvalóan Krisztusra vonatkozó prófécia („tam perspicuam de Christo prophetiam") – a *Septuaginta* elhagyott, s csupán Aquila fordítása nyomán került bele a *Hexapla*ba; a *Veritas Hebraica* elutasítása így Jeromos szerint egyszerre jelenti bizonyos Krisztusra vonatkozó próféciák, valamint néhány különösen kemény, zsidók ellen írt versek figyelmen kívül hagyását.[780] Így tehát Jeromos, meggyőződve arról, hogy a *Héber Biblia* az eredeti és sértetlen szöveg, e változatnak adta meg azt a feltétlen bizalmat, amelyet az ő szemében egy eredeti szöveg megérdemel a fordításokkal szemben; Jeromosnak tehát nem volt kétsége afelől, hogy a héberhez való visszatéréssel visszatalált a Szentírás hiteles, pontos szövegéhez. Továbbá úgy tűnik, hogy a *vir trilinguis* – néhány esettől eltekintve – a kommentárban hűségesen követi korábbi, héber alapján készült fordítását; amikor pedig – továbbra is ellenőrizve verziójának pontosságát – javított a változatán, arra kifejezetten felhívja a figyelmet, így például az V. könyvben: „úgy gondolom, hogy jobb megtalálni a hibát saját tévedésünkben, mint a tévedésben maradni, szégyellve beismerni tudatlanságunkat" („melius reor etiam proprium errorem reprehendere, quam dum erubesco imperitiam confiteri, in errore persistere") – később is visszatér e korábbi fordításához, amikor a VII. könyvben újra ezen verseket hozza, s hasonlóképpen korrigálja a héber szöveg értelmezését, kiemelve a héber kifejezés „kétértelmű" jellegét, máskor pedig a vokalizációs lehetőségeket,[781] ami a fordítási hiba lehetséges forrásai lehetnek. Ezen gyakori, s a héber nyelv tekintetében kifejezett pontosságra törekvő észrevételei véleményem szerint újabb bizonyítéka annak a kiváltságos programnak, amelyet a *Veritas Hebraica* az ő szemében elfoglalt.[782] Exegetikai munkásságának egyik fő célja tehát – *Zakariás könyvéhez írt kommentár*át követve – az volt, hogy „a latin fülek számára feltárja a héber műveltség titokzatos dolgait és a zsinagóga mestereinek rejtett tudását, amennyiben az megegyezik a Szentírással" („semel proposui arcana

[779] ADRIAEN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentariorum in Esaiam*, 92.

[780] „Szégyellem, hogy a mi népünk ilyen csipkelődéssel támadja a héber igazságot. A zsidók azt olvassák, ami elítéli őket, az egyház pedig nem akarja tudni, ami a javukra szól (Pudet me contentionis nostrorum qui hebraicam arguunt ueritatem. ludaei contra se legunt et quid pro se sit, nescit ecclesia)." REITER, S. (ed.), *Hieronymus. In Hieremiam*, 162-163.

[781] Így értelmezi például azt, hogy az Iz 25,5 vers esetében a *saion* (szomjúság) helyett Siont olvasott a LXX fordítója. „pro quo in Hebraeo scriptum est basaion, quod apud eos inuium uel sitis dicitur; quare illi pro inuio et in siti uerterint in Sion; error perspicuus est, ob similitudinem uerbi saion et Sion, quod eisdem signatur elementis". ADRIAEN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentariorum in Esaiam*, 326. Ugyanakkor Gryson megjegyzi, hogy a maszoréta szövegtől való eltérések a vokálisok tekintetében nagyobb számban fordulnak elő az *Izajás-kommentár*ban (pl. Iz 2,22: אֲשֶׁר / *eser*; Iz 5,10: בַּת / *beth*; Iz 7,14: קָרָאת / *carathi*). Vö. GRYSON, R. (ed.), *Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe I.*, 103-108.

[782] Erről bővebben ld. JAY, P., *L'exégèse de saint Jérôme*, 89-126.

eruditionis Hebraicae, et magistrorum synagogae reconditam disciplinam, eam dumtaxat, quae scripturis sanctis conuenit, Latinis auribus prodere"[783]), s a héberek történeti exegézisét (*historia*) a keresztények szellemi értelmezésével (*tropologia*) ötvözze.[784] Ugyanakkor fontos megjegyezni, hogy míg a *Hebraei* kifejezés legtöbbször tárgyilagosan, polemikus hangvétel nélkül bemutatott értelmezéseket kísér, addig a *Iudaei* kifejezés szisztematikusan olyan interpretációkat vezet be, amelyeket Jeromos határozottan elutasít, s szembeállít a keresztény olvasattal. Egyszóval, ha a *ueritas* az *hebraica*, akkor amit Jeromos tévedésnek vagy képtelenségnek tart, az a *Iudaei* műve („iudaicus error", „iudaica deliramenta", „multiloquium Iudaeorum", „fabulae iudaicae"). A felhasznált zsidó hagyományokhoz tartoznak filológiai megjegyzések,[785] történelmi információk (*historia Hebraeorum*),[786] a mindennapi valóságra vonatkozó konkrét adatok (amelyek inkább felhasznált információknak, mintsem exegetikai hagyománynak tekinthetőek), azonban a héber hagyományokban talál olyan kidolgozottabb interpretációkat is, amelyek a szent szöveg helyes értelmezését jelenthetik. Azonban ez utóbbival kapcsolatban Jeromos hozzáállása és értékelése igen változatos: például Izajás halálának két oka volt a héber hagyomány szerint, melyből a másodikat a prófétai szöveg (Iz 6,5) félreértelmezéseként feltételezi részükről, amely tehát véleménye szerint nem elfogadható.[787] Egyes esetekben tehát a megkérdőjelezhető olvasat miatt veti el ezen értelmezéseket, máskor azonban azért, mert annak elfogadásával a szent szöveg keresztény, krisztológiai olvasatáról mondana le (például az Iz 6,4 szentháromságtani értelmezésénél, vagy az Iz 7,14 próféciájánál[788]). Ez utóbbi értelmezéseket pedig azért idézi Jeromos, hogy elhatárolódjon, s elutasítsa azokat, különösen olyan esetekben, amikor mindkét hagyomány –

---

[783] ADRIEAN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentarii in prophetas minores II. Commentarii in prophetas Naum, Abacuc, Sophoniam, Aggaeum, Zachariam, Malachiam* (CCSL 76), Brepols, Turnhout 1964, 796.

[784] „historiae Hebraeorum tropologiam nostrorum miscui, ut aedificarem super petram et non super arenam, ac stabile iacerem fundamentum". *Ibid*. 748.

[785] A héber nyelv ismeretéről, szemantikai meglátásokról tanúskodik, s a kiejtéssel kapcsolatos megjegyzésekről számol be: „azt akarjuk, hogy a latin fülek hallják, amit a héberektől tanultunk" („volumus Latinis insinuare auribus quod ab Hebraeis didicimus") (p. 68); „nos docti ab Hebraeis, pro 'homine' qui lingua eorum dicitur enos, interpretati sumus anus, id est: grauiter. De cuius uerbi ambiguitate, si uitae huius spatium fuerit, in Hieremia plenius disseremus" (p. 271), „aiunt Hebraei uerbum siin, quod praetermisere LXX, ulcus sonare, non uulnus" (p. 450). Ld. ADRIAEN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentariorum in Esaiam.*

[786] Ilyenek legtöbbször a Biblia által nem megőrzött ősi hagyományok, kidolgozott értelmezések, melyeket az „aiunt enim Hebraei", „et sicut Hebraei tradunt", vagy „narrant Hebraei hiuismodi fabulam" kifejezéssel vezet be; például személyek bemutatásáról (Merodach mint Nabukodonozor apja; Rabsacen mint Izajás fia), vagy a prófétai igehirdetés kontextusáról (mint például a hatvanöt esztendő értelmezése az Iz 7 esetében: „igitur Hebraei hunc locum ita edisserunt").

[787] „Aiunt Hebraei ob duas causas Esaiam interfectum, quod principes Sodomorum et populum Gomorrhae eos appellauerit, et quod Domino dicente ad Moysen: *Non poteris uidere faciem meam*, iste ausus sit dicere: *Vidi Dominum sedentem super thronum excelsum et eleuatum*." Ld. ADRIAEN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentariorum in Esaiam*, 16.

[788] „Sin autem iuuencula uel puella, ut Iudaei uolunt, et non uirgo pariat, quale signum poterit appellari, cum hoc nomen aetatis sit, non integritatis?" *Ibid*. 103.

eltérő módon, hangsúlyozva különbözőségeik természetét – a Felkent eljövetelére vonatkoztatja az izajási szöveget („intellegentes ergo ludaei prophetiam esse de Christo, uerbum ambiguum in deteriorem partem interpretati sunt"; például az Iz 19,19 esetében).[789] Ennek értelmezésekor már nem a héber (*hebraica*) igazság iránti tisztelete szólal meg, hanem polemikus hangvétellel ír a zsidók (*Iudaei*) testi értelmezéséről („locum istum Iudaei interpretantur carnaliter"), amely elutasítja a „szellemit"; a „szó szerintiség" itt megszűnik exegetikai kategória lenni (a Jeromos által vitatott exegézis szigorúan véve ugyanis nem „szó szerintibb", mint az ő saját szellemi értelmezése), és a Szentíráshoz való sajátos hozzáállását jellemzi. Összességében tehát, bár Jeromos hozzáállása a zsidó hagyományokhoz ambivalensnek tűnhet, semmiképpen sem ellentmondásos; a szó szerinti értelem az *Izajás-kommentár*ban mind tartalmát, mind vonatkozási körét, a héber nyelvvel való privilegizált kapcsolatát vagy szókincsét tekintve olyan támpontokat kínál fel az elemzés számára, amelyek sok tekintetben konvergálnak, és Jeromos exegézisében betöltött jelentőségéről tanúskodnak.[790]

Jeromos értelmezésében hangsúlyosan megjelenik a két (*Ó-* és *Új*)*szövetség* kapcsolata és egysége; az Iz 6,6 vers kapcsán a csípőfogót, amely az oltárról vett izzó parazsat tartotta, a két testamentummal azonosítja, amely ugyanahhoz az Úrhoz tartozik, s a Szentlélek által kapcsolódik össze („nostrorum forcipem, quo calculus comprehenditur, duo testamenta putant, quae inter se Spiritus sancti unione sociantur"), amely a próféták és az apostolok egyetlen alapját adják („unum esse fundamentum apostolorum et prophetarum"; Iz 49,21).[791] Ennek megfelelően gondolkodott már Konstantinápolyban is, első exegetikai értekezésében: „mert mindazt, amit az *Ószövetség*ben olvasunk, megtaláljuk az evangéliumban is, és ami csak elhangzik az evangéliumban, az mint az *Ószövetség* tekintélyéből ered. Minden egybecseng, semmi különbség sincs".[792] Az apostolok és az evangélisták tekintélyét követi akkor, amikor a két szövetséget egymás fényében értelmezi, hiszen akik elvetik a prófétákat és az *Ószövetség*et, nem ismerik igazán Krisztus titkát („annotandum quod sacramentum fidei nostrae nisi per Scripturas propheticas et aduentum Christi non ualeat reuelari").[793] Krisztus az, aki lelki tejjel (Iz 66,11; 1Pt 2,2) táplálja Sion/Egyház mindkét gyermekét, akik egy időben születtek (Iz 66,8):

---

[789] „Ab hoc loco usque ad finem Aegyptiae uisionis, siue ponderis, et Iudaei et nostri de Christi aduentu intellegi uolunt; sed illi uota sua differunt in futurum, nos quasi iam transacta retinemus." *Ibid*. 198.
[790] Vö. JAY, P., *L'exégèse de saint Jérôme*, 194-200.
[791] ADRIAEN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentariorum in Esaiam*, 89.545.
[792] *Ep*. 18A (SZENT JEROMOS, *Levelek I.*, 43.); „Quiquid enim in ueteri legimus testamento, hoc idem et in euangelio repperimus, et quod in euangelio fuerit lectitatum, hoc ex ueteris testamenti auctoritate deducitur; nihil dissonum, nihil diuersum est."
[793] HIERONYMUS, *Commentaria in Epistolam ad Ephesios*, in *Patrologia Latina* 26, Migne, Petit-Montrouge 1845, 481-482.

„ut praeberet eis duo ubera (…) ueteris ac noui [I]nstrumenti, ad praebendum rationale lac"; aki pedig az Írás – mind az *Ó-*, mind az *Újszövetség* – szavaival vet, az éltető Lélek gyümölcsét aratja („beatus est autem qui seminat in eloquiis scripturarum tam ueteris quam noui [I]nstrumenti (...) ut metat fructum spiritus uiuificantis").[794] A *Máté-kommentár*ban ezt úgy fogalmazza meg Jeromos, hogy amint Isten Igéje Krisztus testében elrejtve jelenik meg („test fátyla" a megtestesülésben; „in carne Christi uidetur absconditus"), úgy jelenik meg a Megváltó ismerete a Szentírásban, a „betű fátylában" („sanctae Scripturae, in quibus resposita est notitia Saluatoris");[795] s ennek fényében érthető a tömör megfogalmazás az *Izajás-kommentár* elején: „ignoratio Scripturarum ignoratio Christi est".[796]

A további vizsgálódás alapjául – Teppei Kato észrevételeihez hasonlóan[797] – Jeromos *Krónikák könyvé*hez írt előszavát veszem, mely 395 körül keletkezett, tehát az Ágostonnal történő levélváltás idejében, s „félúton" az evangéliumok revíziója (383) és a héber alapján készülő fordítás befejezése (406k.) között. 389-ben készítette el a *Krónikák könyvé*nek javított latin változatát a görög alapján (*iuxta LXX*), ahol hangsúlyozta, hogy a LXX a Szentlélek sugallatára íródott, s a korrekció során egy Tibériásból származó, nagy tiszteletnek örvendő, művelt zsidó segítségével olvasta és javította a rosszul átvett tulajdonneveket.[798] A héber alapján készített fordításának előszavában jelenik meg a *trifaria varietas* problematikája; ugyanis Egyiptomban a hészükhioszi, Kis-Ázsiában a lukianoszi, Palesztinában pedig a *Hexapla* recenziójának változata alapján olvasták a görög szöveget.[799] Továbbá kritikával illette Órigenész *Tetrapláj*át is (miközben pozitívan nyilatkozott az Alexandriairól, aki tudományos munkáiban a héber szövegváltozatra támaszkodott), mivel az eredeti LXX szövegének hiányosságait Theodotiontól, egy istenkáromló és zsidó embertől való szöveg alapján pótolta (*Ep*. 112); így tehát az egyház olyan olvasatot tudhatott magáénak, mely különbözött a Hetvenek által fordított szövegtől. Látható, hogy Jeromos nem a Hetveneknek tulajdonítja a hibás fordítást, „qui spiritu sancto pleni, ea quae vera fuerant transtulerunt",[800] hanem az eredeti

[794] ADRIAEN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentariorum in Esaiam*, 9.
[795] HURST, D. – ADRIAEN, M. (eds), *Hieronymus. Commentariorum in Matheum libri IV* (CCSL 77), Brepols, Turnhout 1969, 113.
[796] ADRIAEN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentariorum in Esaiam*, 1.
[797] Vö. KATO, T., *Greek or Hebrew? Augustine and Jerome on Biblical Translation*, in VINZENT, M. (ed.), *Studia Patristica* XCVIII, Peeters, Leuven 2017, 109-119.; KATO, T., *Hebrews, Apostles, and Christ: Three Authorities of Jerome's Hebraica Veritas*, in *Vigiliae Christianae* 73 (2019), 420-439.
[798] Vö. KELLY, J. N. D., *Szent Jeromos élete, írásai és vitái*, 240-243.
[799] Vö. VANYÓ, L., *Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története*, 65-71.
[800] HIERONYMUS, *Praef. in lib. Paralipomenon (iuxta LXX)*, in *Patrologia Latina* 29, Migne, Petit-Montrouge 1846, 402.

LXX szövegének sérültsége miatt (ti. a fentebb vázolt, különböző másolatok voltak ismeretesek) készíti el a teljesen új fordítást a héber alapján.[801] Így ír:

> cur me non suscipiant Latini mei, qui inviolata editione veteri ita novam condidi, ut laborem meum Hebraeis et, quod his maius est, Apostolis auctoribus probem? (…) Certe Apostoli et Evangelistae Septuaginta interpretes noverant, et unde eis haec dicere quae in Septuaginta non habentur? Christus Deus noster utriusque Testamenti conditor in Evangelio secundum Iohannem, »Qui credit,« inquit, »in me, sicut dixit Scriptura, flumina de ventre eius fluent aquae vivae.« Utique scriptum est qoud Salvator scriptum esse testatur. Ubi scriptum est? Septuaginta non habent, apocrifa nescit Ecclesia; ad Hebraeos revertendum est, unde et Dominus loquitur et discipuli exempla praesumunt.[802]

Tehát három tekintélyre alapozza a fordítási törekvését: a zsidóságra, az apostolokra, és magára Krisztusra, akinek szavai mögött a Jn 7,38 esetében héber szöveget sejtet.

Az első tekintély, amire Jeromos hivatkozik, az a zsidóság: ezzel igyekszik filológiai szinten garantálni fordításának pontosságát. Számos zsidó és zsidó-keresztény segítette munkáját az eredeti szöveg, illetve a rabbinikus magyarázatok megismertetésével;[803] Antiochiában egy káldeus tanította héberre és arámira (*Ep.* 18A,10), Rómában a helyi zsinagógából kapott tekercseket, s így megismerkedhetett a midrással (*Ep.* 36,1), *Jób könyvé*nek fordítását egy Lodból származó zsidó segítette,[804] illetve beszámol arról, hogy Baraninás, mintegy „második Nikodémus" tanította őt éjszakánként (*Ep.* 84,3). A fordítás pontosságára való törekvését apologetikus szándék is vezette, hiszen a zsidó vitapartnerek *a limine* elutasították a LXX szövegét, így szükségessé vált egy mindkét fél által elfogadott fordítás elkészítésére. E törekvés sikerességét mutatja Szent Ágoston beszámolója: „kortársunk, Hieronymus, ez az igen tanult, mindhárom nyelvet jól ismerő pap nem görögről, hanem héberről fordította le latinra a szent iratokat. A zsidók azt vallják, hogy Hieronymus tudós munkája hiteles, míg állításuk szerint a

---

[801] *Jónás könyvé*nek fordításával kapcsolatban Ágoston megjegyzi (*Ep.* 56), hogy mikor az alapján olvasott fel Oea püspöke, lázadás tört ki a keresztények között, s tiltakoztak a szokatlan szöveg ellen (ti. tök helyett borostyánnak fordította a héb. קִיקָיוֹן szót), illetve a zsidók is azt állították, hogy a héber tekercsekben az áll, amit a latin és görög kódexek is tartalmaznak (vö. *Ep.* 104). Szent Ágoston kritikával illette a héber alapján készült fordítást, kiemelve, hogy a LXX élvez apostoli tekintélyt (vö. *Ep.* 116,35). „Bármennyire is hatalmába kerítette Jeromost a »veritas hebraica« eszméje, azt maga is bevallotta, hogy a héberből való fordításra semmi szükség sem lett volna, ha a Septuaginta megmarad eredeti formájában, romlás nélkül." VANYÓ, L., *Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története*, 181.

[802] HIERONYMUS, *Praef. in lib. Paralipomenon (IH)*, in *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem* (ed. by Robert Weber – Roger Gryson), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2007, 772.

[803] Vö. HASSELHOFF, G. K., *Revising the Vulgate: Jerome and his Jewish Interlocutors*, in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 63 (2012), 209-221.

[804] Vö. HIERONYMUS, *Praef. in Job (IH)* 20-23, in *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, 731.

Septuaginta fordítói számos helyen tévedtek" (*De civ. Dei* 18,43).[805] Az eredeti szövegváltozat fontosságát Ágoston is hangsúlyozza: „így a latinul beszélőknek is – akiket most tanítani akarunk – szükségük van további két nyelv ismeretére a Szentírás megértéséhez, ti. a görögre és a héberre, mégpedig azért, hogy visszanyúlhassanak a mintául szolgáló példányokhoz, ha a latin fordítások végtelen változatossága kétessé tesz valamit";[806] Jeromos pedig hangsúlyozza, hogy ha kétség merülne fel azzal kapcsolatban, hogy mi található a héber szövegben, forduljanak zsidó kortársaikhoz (*Ep*. 112,20).

Második tekintélyként az apostolok jelennek meg, akiknek példája filológiai és teológiai szempontból is irányadó Jeromos számára. A *Krónikák könyvé*hez írt előszavában maga is utal az akkoriban keletkezett, Pammachiushoz írt levelére (*Ep*. 57), melyben a műfordításról értekezik; Ciceróra hivatkozva védekezik, hogy Epiphanius Jeruzsálemi Jánoshoz írt levelét nem szóról szóra, hanem gondolatról gondolatra (tehát az értelemnek megfelelően, a másik nyelv sajátos kifejezéseit anyanyelvének sajátosságaival visszaadva) fordította. Miközben hangsúlyozza, hogy a Szentírásban még a szórend is titkos tanítást hordozhat, illetve vannak héber szavak, melyek fordítás nélkül kerülnek át (mint például az *alleluja, amen, maran atha*; *Ep*. 26), 12 példát hoz arra, hogy az apostolok (jelen esetben az evangélistákat és Pált értve ezalatt) – a Hetven fordítóhoz hasonlóan – nem szóról szóra, hanem parafrázissal, értelmének megfelelően fejezték ki az ószövetségi próféciákat. Az újszövetségi idézetek *Septuagintá*val, illetve héber szöveggel való megegyezése alapján három csoportba oszthatóak a példák: vannak idézetek, melyek megegyeznek a héberrel, de eltérnek a LXX szövegétől (Mt 2,15;[807] Jn 19,37; Mt 2,23; 1Kor 2,9; Róm 9,33); néhány esetben az idézettől eltér mind a héber, mind a LXX (Mt 27,9-10; Mt 1,23); végül előfordul, hogy a héber szöveg megegyezik a *Septuagintá*val, de mindkettő eltér az idézettől (Mt 26,31; Mt 2,6). Az látható, hogy míg a LXX esetében pontos, szó szerinti egyezés Jeromos kritériuma (ellenkező esetben pedig a Hetvenek általi félrefordításnak tulajdonítja az eltérést), addig a héber szöveggel megengedőbb, s elegendőnek tartja a szabad fordítást, tehát hogy a felszíni literális különbséggel szemben csupán szellemében egyezzen meg az apostolok által hozott idézettel. E kritériumrendszer mögött két ok rajzolódik ki: először is kevésbé tartja megbízhatónak a Hetveneket, mivel a Krisztus

[805] SZENT ÁGOSTON, *Isten városáról IV.*, 106.
[806] SZENT ÁGOSTON, *A keresztény tanításról* (ford. BÖRÖCZKI, T.), Kairosz-Paulus Hungarus, Budapest 2002, 96.
[807] Tehát az evangélista Oz 11,1 versből származó idézete (Ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου) megegyezik a héber szöveggel (וּמִמִּצְרַיִם קָרָאתִי לִבְנִי), de nem felel meg a LXX-ban találtakkal (καὶ ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ). „Pro eo quod nos diximus: »Ex Aegypto vocavi filium meum,« Septuaginta trantulerunt: »Ex Aegypto vocavi filios eius,« quod in Hebraico non habetur; nullique dubium est, Matthaeum de hoc loco sumpsisse testimonium iuxta Hebraicam veritatem". HIERONYMUS, *Comm. in Osee* 3,11,1-2, in KATO, T., *Hebrews, Apostles, and Christ: Three Authorities of Jerome's Hebraica Veritas*, 430.

eljövetelére vonatkozó próféciák eredeti szövegét eltorzították, hogy elkerüljék a monoteizmust kedvelő Ptolemaiosz Philadelphosz előtt annak látszatát, hogy egy második istent várnak;[808] másodszor pedig megbízhatóbbnak tartja az apostolok idézeteit, akik Krisztus eljövetelének fényében tudták értelmezni a próféciákat – „quod melius intellegimus, melius et proferimus" alapján tehát az apostoloknak pontosabb fordítást és nagyobb tekintélyt tulajdonít, mint a Hetveneknek.

A harmadik tekintély, amely Jeromos számára egyben a legmagasabb auktoritást jelenti, nem más, mint Krisztus szava. Az apostolok idézetei után tehát amellett érvel, hogy Jézusnak a Jn 7,38-ban található szavai (ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος) mögött héber eredeti áll, mely különbözik a LXX olvasatától; ha tehát az ószövetségi idézetet „Krisztus, a mi Urunk, és mindkét szövetség alapítója (*Christus Deus noster utriusque Testamenti conditor*)" a hébernek megfelelően hozza, akkor a fordítás alapjául is ezt a szöveget kell venni – ugyanis ez alapján hozták példáikat az apostolok, s ebből forrásoznak Jézus szavai is. Jeromos már a római tartózkodásától kezdve (382-385) gyűjtötte a konkrét példákat a fenti érveléséhez; az általa vizsgált hat példa (Mt 2,23; Mt 2,15; Jn 19,37; 1Kor 2,9; Róm 9,33; Jn 7,38) közül a Jn 7,38 a *Krónikák könyvé*hez írt előszavában jelenik meg először, majd további műveiben is hozza (*Praef. in Pent.* 12-16; *Comm. in Is.* 3,6,9), de már kevésbé hangsúlyos módon.[809] A *Rufinus elleni apológiá*jának második könyve végén is hasonló érveléssel találkozunk:

> Dominus atque Salvator, ubicumque Veteris Scripturae meminit, de hebraeis uoluminibus ponit exempla, ut est illud: *Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de uentre eius fluent aquae uivue*, et in ipsa cruce: *Eli, Eli, lema sabacthani, quod interpretatur: Deus meus, Deus meus, quare me dereliquisti?* non ut Septuaginta positum est: *Deus, Deus meus, respice me, quare me dereliquisti?* et multa his similia. Nec hoc dicimus quod Septuaginta interpretes suggillemus, sed quo apostolorum et Christi sit maior auctoritas, et ubicumque Septuaginta ab hebraico non discordant, ibi apostolos de interpretatione eorum exempla sumpsisse; ubi vero discrepant, id posuisse in graeco quod apud Hebraeos didicerant.[810]

---

[808] Vö. HIERONYMUS, *Praef in Pent.* 21-25. Adam Kamesar szerint két forrása volt ennek a jeromosi érvnek: Caesareai Euszebiosz, akinek *Zsoltár-kommentár*a szerint a LXX, mely a pogányok számára készített fordítás, elfedi a messianisztikus, krisztológiai jelentést és egy zsidó haggada, mely szerint a zsidó tudósok szándékos változtatást eszközöltek a szövegben (ld. *b. Meg.* 9ab; *jer. Meg.* 1,1,4; *Masseketh Soferim* 1,7-9; *Mekh. de R. Ishmael Pisha* 14,64-77; *ARNb* 37; *Jalkut Simoni* 3; *Midrash Tannaim* (Kiv 22), *MHG* (Kiv 4,20); ld. továbbá GEIGER, A., *Urschrift und Uebersetzung der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwickelung des Judenthums*, 439-442). Vö. KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible*, 64-67.
[809] Vö. KATO, T., *Jerome's Understanding of Old Testament Quotations in the New Testament*, in *Vigiliae Christianae* 67 (2013), 297.
[810] Hier., *Apol. adv. Ruf.* II,34; ld. LARDET, P. (ed.), *Hieronymus. Contra Rufinum* (CCSL 79), 71.

Ezek szerint a Jn 7,38 mellett a Mt 27,46 is azt támasztja alá, hogy a Megváltó Úr, amikor az Írásokra hivatkozik, akkor a hébert követi (vagy úgy, hogy az megegyezik a Hetvenek fordításával, vagy pedig – ellenkező esetben – úgy, hogy az Úr és apostolok a hébernek megfelelően hozzák azt görögül); mindeközben hangsúlyozza, hogy ezzel nem a LXX fordítását helyteleníti, hanem Krisztus és az apostolok (nagyobb) tekintélyének megfelelően gondolkodik. Az említett jánosi *logion* értelmezéstörténete is mutatja a görög szöveg problematikus voltát;[811] a biblikus kutatók sem jutottak konszenzusra, például a központozás vonatkozásában: tehát, hogy „az Írás szava szerint" formulát megelőző szavak az idézethez tartoznak, vagy – Jeromos értelmezését is ide sorolva – nem.

Jeromos a *Pentateuchus*hoz írt előszavában a *Példabeszédek könyvé*re utal az idézet forrásaként (további konkretizálás nélkül);[812] Robert Weber, Roger Gryson és Gerard Bartelink a Péld 18,4 verset, míg Hugo Rahner, Joel Elowsky a Péld 5,15-16 részt feltételezi a forrásszövegnek.[813] Hugo Rahner meggyőzően érvel amellett, hogy Jeromos Órigenész meglátását követte, amikor a Jn 7,38-ban megjelenő idézet eredetét a Péld 5,15-16 versekben látta; Órigenész *János evangéliumá*hoz írt kommentárának hetedik fejezete elveszett, de a *Teremtés könyvé*nek 12,5 verséből kiinduló homíliája összekapcsolja a Péld 5,15-16 LXX olvasatát (πῖνε ὕδατα ἀπὸ σῶν ἀγγείων καὶ ἀπὸ σῶν φρεάτων πηγῆς. μὴ ὑπερεκχείσθω σοι τὰ ὕδατα ἐκ τῆς σῆς πηγῆς, εἰς δὲ σὰς πλατείας διαπορευέσθω τὰ σὰ ὕδατα) a vizsgált *logion*nal. Mindazonáltal Jeromos annak érdekében idézi a verset, hogy azzal Jézus szavai és a héber szöveg közti megfelelést kimutassa, s így új fordítását megindokolja. A héber[814] és a görög szöveg összehasonlítása nem mutat olyan világos különbséget, mint a többi példa, de azt láthatjuk, hogy a LXX olvasatában a μὴ által negatív, míg a héber olvasatban affirmatív mondat bontakozik ki, amely megegyezik az újszövetségi idézettel. Ennek ellenére – véleményem szerint – nem található egyértelmű, határozott információ a jeromosi invencióról, melynek

---

[811] Vö. DIASE, M. A., "*If Anyone Thirsts, Let That One Come to Me and Drink": The Literary Texture of John 7:37b-38a*, in *Journal of Biblical Literature* 122 (2003), 687-699.

[812] Érdemes számot vetni azzal, hogy az „élő vizek forrása" krisztológiai értelmezését Jusztinosznál is megtaláljuk az Iz 35,1-7 értelmezéséből kiindulva (*Dial*. 69,4-5); καὶ εἰς τὴν διψῶσαν γῆν πηγὴ ὕδατος ἔσται alapján érvel, hogy „az élővíz forrása a pusztában volt Istennél (πηγὴ ὕδατος ζῶντος παρὰ θεοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ [azaz: élő vizek forrása Istentől a pusztában]), vagyis Isten ismerete volt ez, Krisztus elárasztotta vele a pogányok földjét, ő a ti nemzetetek körében jelent meg (…) halottakat támasztott fel, életet adott beléjük". Így véleményem szerint nem zárható ki, hogy Jeromos – a jusztinoszi értelmezésnek köszönhetően – ezen izajási szöveg beteljesedésére utal. Ezt látszik alátámasztani, hogy a Jn 7,38 idézetének jeromosi intenciója legtöbbször (*Tract. Psal*. 77,15; 99,8; *Apol. adv. Ruf*. 2.25; *Comm. in Os*. 3.13,3; *Comm. in Is*. 3.6,9-10; 4.12,3; 9.30,25; 12.41,17-20; *Ep*. 120,9) az, hogy arra a bibliai igazságra utaljon, melyre a pogányok szomjaznak, s forrásként elárasztja a száraz pusztaságot.

[813] Vö. RAHNER, H., *„Flumina de ventre Christi": Die patristische Auslegung von Joh 7,37.38*, in *Biblica* 22 (1941), 269-403.; ELOWSKY, J. C. (ed.), *John 1-10* (*Ancient Christian Commentary on Scripture IVa*), InterVarsity Press, Downers Grove 2006, 265.

[814] שְׁתֵה-מַיִם מִבּוֹרֶךָ וְנֹזְלִים, מִתּוֹךְ בְּאֵרֶךָ /יָפוּצוּ מַעְיְנֹתֶיךָ חוּצָה פַּלְגֵי-מָיִם, בָּרְחֹבוֹת

további kutatását gátolja, hogy a *Példabeszédek könyvé*hez nem készített kommentárt. Végül a Mt 27,46 esetében egyértelmű, hogy az idézet megegyezik a Zsolt 22,2 héber szövegével, viszont eltér a LXX Zsolt 21,2 versben megjelenő – „πρόσχες μοι" betoldást tartalmazó – változatától (Ὁ θεὸς ὁ θεός μου, πρόσχες μοι· ἵνα τί ἐγκατέλιπές με). *Máté-kommentár*jában is hangsúlyozza, hogy a zsoltár ezen szavai nem Dávidtól vagy Esztertől származnak, hanem az Úr szenvedését jövendölték meg.[815]

Összességében az látható, hogy a héber szöveg alapján készülő fordítását, illetve *Veritas Hebraica* gondolatát Jeromos – Hiláriuszhoz és Ágostonhoz hasonlóan – filológiai és teológiai szinten is igyekszik megalapozni.[816] A „héber igazság" jeromosi kutatásának végső célját tehát nem csupán két szöveg (ti. a héber és a LXX) filológiai problémái által felvetett kérdések megoldásának keresésében látom, mely megkérdőjelezi, hogy melyik az *Ószövetség* helyesebb változata, hanem három szövegnek (ti. a héber, a LXX és az *Újszövetség*ben megjelenő ószövetségi idézeteknek) a teológiai problematikájában, mely a Krisztusban beteljesedett ószövetségi próféciákat retrospektív módon, az *Újszövetség* által hitelesített változatban keresi.

[815] „Ergo impii sunt qui psalmum ex persona Dauid siue Hester et Mardochei dictum putant, cum etiam euangelistae testimonia ex eo sumpta super Saluatore intellegant". HIERONYMUS, *Comm. in Matt.* IV.27,46; ld. HURST, D. – ADRIAEN, M. (eds), *Hieronymus. Commentariorum in Matheum libri IV* (CCSL 77), 274.

[816] Így cáfolva látom Vanyó professzor úr azon megállapítását, miszerint Szent Jeromos „a szó igazi értelmében filológus volt, az is maradt, a *philologia sacra* művelőjéből nem lett *theologus*". VANYÓ, L., *Szent Jeromos és a Septuaginta*, in FRENYÓ, Z. (szerk.), *„Tudom kinek hittem". Patrisztikus tanulmányok*, L'Harmattan, Budapest 2003, 145.

2.5. SZINTÉZIS

Mysterium fidei! A *mysterium incarnationis* és a *mysterium paschale* az Eucharisztia szemléléséhez vezethet el; „az Eucharisztia [ugyanis], miközben a szenvedésre és föltámadásra emlékeztet, folytatja a Megtestesülést”.[817] Jusztinoszhoz csatlakozva az izajási jövendölés beteljesedése látható (Iz 33,17; *Dial.* 70,3-4), mely „arról a kenyérről beszél, amelyet a mi Krisztusunk adott nekünk, hogy megtestesülésének (σωματοποιήσασθαι) »emlékezetére cselekedjünk«, mi, akik hiszünk benne, és akikért ő a szenvedést magára vállalta (παθητός γέγονε)”.[818] Az Eucharisztiában megvalósul az Immánuel, az értünk megtestesült Isten valóságosan jelen, azaz velünk van, s odaadott életének áldozat-jellege is realizálódik: „panis, quem ego dedero, caro mea est pro saeculi vita”.[819] A megtestesült és a mi üdvösségünkért önmagát odaadó Bárány az eucharisztiában győzelmi lakomájára hív (Jel 19,6-10), hogy Krisztus szenvedő teste által elnyerjük a halál ellenszerét és a halhatatlanság orvosságát,[820] s így – Máriához hasonlóan, aki „a történelem első »tabernákulumává« lett”[821] – az *annuntiatio Domini* igenjével magunkba fogadjuk Isten Fiát, hogy az Istenember (Θεάνθρωπος) átalakítsa ember mivoltunkat, hiszen azért lett emberré, hogy mi megistenüljünk (αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν).[822] Ez az eucharisztikus hitünk csúcsa és forrása: „Ave, verum corpus natum de Maria Virgine, vere passum, immolatum, in cruce pro homine”![823]

E misztériumot jelen tanulmányban *Izajás könyvé*nek értelmezéstörténetével igyekeztem középpontba állítani; mindeközben az ószövetségi könyv krisztológiai olvasatának recepciótörténete természetszerűleg felveti az *Ó*- és *Újszövetség* kapcsolatának kérdését. Mint látható volt, „számos egyházatya a Logosz-t, Isten Igéjét mondja az Ószövetség szerzőjének is, s ezért az a meggyőződése, hogy az egész Szentírásnak krisztológiai jelentősége van”.[824] A két Szövetség egysége (*concordia testamentorum*) kezdettől fogva meghatározta a keresztény exegézis hermeneutikáját, mely Markionnal és a gnosztikusokkal szemben az *Ó*- és *Újszövetség* közötti folytonosság kimutatására törekedett. Szent Ágoston megfogalmazását követve:

---

[817] II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Ecclesia de Eucharistia* (ford. DIÓS, I.), Szent István Társulat, Budapest 2003, 56.
[818] Ld. FENYVES, K. – PERENDY, L. – SAJGÓ, K. (szerk.), *Második századi görög apologéták*, 298.
[819] Jn 6,52; *Éneklő egyház* 540, Szent István Társulat, Budapest 1986, 647.
[820] Vö. Antiokhiai Szent Ignác: Ef XX,2, Szm VII,1; ld. PERENDY, L. (szerk.), *Apostoli atyák*, 184 és 206.
[821] II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Ecclesia de Eucharistia*, 56.
[822] Vö. SZENT ATHANASZIOSZ, *Az Ige emberré válásáról* 54,3; ld. VANYÓ, L. (szerk.), *Szent Athanasziosz művei* (*Ókeresztény Írók* 13), Szent István Társulat, Budapest 1991, 159.
[823] Ld. RUBIN, M., *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge University Press, New York 1992, 56.
[824] PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG, *Szentírásmagyarázat az Egyházban* (ford. SZÉKELY, I.), Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 2001, 42.

„quamquam et in uetere nouum lateat et in nouo uetus pateat”,[825] azaz „az Ószövetség az Újszövetségben mutatkozik meg, míg az Újszövetség el van rejtve az Ószövetségben” (*Quaestiones in Heptateuchum* 2,73).[826] Az „Ószövetség az Újszövetségben” sokrétű témakör tekintetében a (biblikus) kutatás továbblépési lehetőségét Izajás próféta páli értelmezésének vizsgálatában jelölte meg Martos Levente Balázs;[827] annak ellenére, hogy jelen értekezés nem (csupán) biblikus indíttatású, szövegkritikai és patrisztikus fókuszával teret nyit az izajási szövegek krisztológiai értelmezésének, továbbá Jeromos szövegmagyarázataival, különösen pedig annak héber vonatkozásainak megvilágításával hiánypótló tanulmány kíván lenni a magyar szakirodalom számára.

A fenti vizsgálat megvilágította, hogy az új történelmi helyzet minden esetben megkívánta az Írások újraolvasását (*relecture*);[828] a második Templom lerombolásának katasztrófája után kétféle olvasási mód alakult ki: „a keresztények krisztológikus egzegézise és a történetileg fejlődő judaizmus rabbinikus egzegézise”.[829] A negyedik Ebed-JHWH dal patrisztikus irodalomban kibontakozó messianisztikus értelmezésének megvizsgálása során – mind az *adversus Iudaeos* szövegekben, mind az egyházatyák kommentárirodalmában – e kétféle olvasási mód alakulása állt a kutatás középpontjában. Ennek kiemelkedő iskolapéldáját nyújtja a jeromosi életmű, mely a héber Íráshoz visszatérve, a rabbinikus gondolatok pozitív felhasználásával tovább formálta a krisztusi alapokon nyugvó exegézisét, teológiai látásmódját.

E szintézisben a *Biblia patristica* tárgyköréből kiindulva tágabb reflexióban is igyekeztem rátekinteni az egyházi Szentírás-értelmezésre, ugyanis a Biblia tanulmányozása valóban a

---

[825] Ld. FRAIPONT, J. – BRUYNE, D. (eds), *Augustinus. Quaestionum in Heptateuchum libri VII.* (CCSL 33), Brepols, Turnhout 1958, 106.

[826] Vö. A ZSIDÓSÁGGAL VALÓ VALLÁSI KAPCSOLATOK BIZOTTSÁGA, *„Isten ugyanis nem bánja meg kegyelmi adományát és meghívását”*, 25.

[827] Vö. MARTOS, L. B., *Misztikus malom. Zsoltáridézetek a páli levelekben*, Sapientia Főiskola-L’Harmattan, Budapest 2012, 246.

[828] „Általánosan igaz, hogy az elme minden új valóságot csak bizonyos előzetes ismeretek segítségével (*Vorverständnis*) képes felfogni. Ezt az előzetes megértést azután a megismerő ész az új ismeretek fényében módosítja, kiegészíti, elmélyíti, esetleg elveti, de soha nem tud tőle teljesen elvonatkoztatni. Ezért lényeges, hogy a Krisztus esemény megértésénél ne a saját előismereteinkből (helyesebben: előítéleteinkből) induljunk ki, hanem az Ószövetségben Isten által adott előismeretekből. Mindaz, aki az Ószövetség megkerülésével akarja Krisztust megismerni, csak a saját elképzelései alapján előre megkonstruált Krisztust találja meg. (…) Képletesen azt is mondhatnánk: az Újszövetség fehér fényének gazdagságát csak úgy tudjuk elemezni, ha az Ószövetség prizmáján összetevő színeire bontjuk. Hogy csak néhány példát említsünk: Mózes, aki életét ajánlja fel azért, hogy Isten megkegyelmezzen népének; Ezekiel, aki oldalán fekve engeszteli Istent népe bűneiért; Jeremiás szenvedései, akit saját házanépe is elárult; s mindenek fölött a Szenvedő Szolga titokzatos alakja, aki önként adja életét a bűnös sokaságért”. KERESZTY, R. – PUSKÁS, A., *Jézus Krisztus*, Szent István Társulat, Budapest 2015, 137-138.

[829] A ZSIDÓSÁGGAL VALÓ VALLÁSI KAPCSOLATOK BIZOTTSÁGA, *„Isten ugyanis nem bánja meg kegyelmi adományát és meghívását”*, 26.

hittudomány lelke,[830] de ezen tanulmányozás során minden kornak újra kell keresnie maga módján a szent könyvek megértését. A *Dei Verbum* kezdetű dogmatikus konstitúció is arra buzdít, hogy szintézisben lássuk az egyházatyák maradandó meglátásait a modern kor módszereivel, viszont ehhez le kell küzdeni mindent, ami az értelmező látókörét korlátozza, illetve akadályozza abban, hogy a pusztán emberinél többet halljon és messzebbre lásson, s így valóban a „fides quaerens intellectum" nyilvánuljon meg. A Szentírás értelmének keresése során ugyanis szükséges tudatosítani, hogy benne az emberi szó, vagyis a történelmi valóság egyszerisége összekapcsolódik az örök Ige mindenkoriságával: tehát nem csak a múltból, hanem Isten örökkévalóságából érkezik, s oda is vezet el.[831]

Amikor ugyanis a fentiekben a különböző fordítások bemutatására és értelmezésére vállalkoztam, azzal bizonyos mértékben exegetikai kérdéseket feszegettem, hiszen az egyházatyák ezen módszerei mutatják, hogyan közelítették meg és fejtették ki a szent szövegek értelmezését. A fordítás és az értelmezés különleges kapcsolata fedezhető fel már a LXX fordításában is, amely relatív történelmi önállósággal rendelkezik, hiszen egy *Textus Massoreticus* előtti héber szöveget tanúsít (szükséges megjegyezni, hogy nemcsak az eredeti szöveg fordításra való hatásával kell számot vetni, hanem – a fordítás folytonos kritikájának köszönhetően – annak a héber szöveg megformálására, illetve alakítására adott impulzusával is). Maga az *Újszövetség* is mutatja, hogy hagyományszálai nem csak a mai kánoni héber szöveghez kötődik, hanem a diaszpóra-zsidóság által használt görög *Ószövetség*hez, illetve más – sokszor azonosíthatatlan – szövegtradíciókhoz is. Az „eredeti" szövegváltozat keresése helyett azonban az írásba foglalásig vezető utak, mint a kinyilatkoztatás „visszhangzása" fedezhetőek fel a különböző kultúrközegekben. Ezért is használták az egyházatyák az Ige emberré, illetve egyházzá válását a Szentírás létrejöttének analógiájára: a szent szövegek ugyanis közvetítő közeggé váltak Isten és az ember között, miközben a szerzőjének, fordítójának és értelmezőjének a szólásra képesítő Lelket kell tartanunk.[832] Azaz az írásbeli rögzítés szükségszerűsége mellett szükséges tudatosítani, hogy mindezt a Lélek tartja elevenen, ugyanis „a hit hallásból fakad" (Róm 10,17). A fordításokban pedig az isteni kinyilatkoztatás

---

[830] Vö. *Dei Verbum* 24.; ld. *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai* (szerk. Diós István), Szent István Társulat, Budapest 2000, 440.

[831] Vö. PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG, *Szentírásmagyarázat az Egyházban*, 5-78.

[832] „(…) el kell fogadni az Írás – már Aranyszájú Szent János által vallott – relatív transzcendenciáját, amely a sugalmazó Lélek, a prédikáció, az apostolok élő személye mellett jött létre segédeszköznek. Az egyházatya fent idézett helyén azt mondja: az Olajfák hegyén a mennybemenetelkor Krisztus nem kőtáblákat vagy könyvtekercset adott apostolainak, hanem megígérte és elküldte nekik a Szent Lelket. A szívbe írt törvénnyel maguk az apostolok voltak inspiráltak elsősorban. Ők maguk voltak az élő evangélium." VANYÓ, L., *Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története*, 13-14.

terjedése fedezhető fel, hiszen azáltal, hogy a fordító más korban és nyelven adja elő a régebbi szöveget, aktualizálja azt, ezáltal pedig a kinyilatkoztatás dinamizmusa, mindig eleven hatása válik megtapasztalhatóvá.[833] Látható, hogy a történeti-kritikai megközelítés a szent szöveg élete iránti érzékenység helyett egyre inkább a múlt felé orientálódik, s ennek következtében a mai exegetikai törekvés inkább a filológiához, archeológiához és történelemtudományhoz közelít. Ebből a szempontból Szent Jeromos állhat előttünk példaképként, aki – miközben tudta, hogy az exegézisnek kritikusnak kell lennie – hittel közelítette meg az isteni Szót, s azt az Egyház tradíciója alapján magyarázta.

A tradícióhoz való hűség, az exegézisnek mint teológiai tudománynak az elsődleges célja, vagyis a hit elmélyítésére vonatkozó törekvése nem jelenti a tudományos kutatómunka iránti igény csökkenését. A szövegkritikának, irodalmi elemzésnek, nyelvészetnek mindvégig a fő célra irányuló meghatározó területnek kell maradnia, azaz Isten sugalmazott üzenetének hiteles közvetítését kell szolgálnia.[834] Ez a szándék húzódik meg Szent Jeromos egyháztanító minden fordítói és exegetikai munkája mögött: tudományos érdeklődése során a rabbinikus magyarázatokban és a különféle fordításokban is az Isten szavát kutatta, s azt a Krisztusban elérkezett teljességben szemlélte. Minden exegetikai tevékenység tehát arra szolgál, hogy a „Szent Könyvek olvasásával és tanulmányozásával »terjedjen és jusson dicsőségre az Úr tanítása« *(2Tesz 3,1 [sic])*, az emberek szívét pedig töltse el egyre jobban a kinyilatkoztatásnak az Egyházra bízott kincse. Hiszen ahogy az Eucharisztia misztériumában való állandó részesüléséből gyarapszik az Egyház élete, úgy a lelki élet új föllendülését remélhetjük Isten »örökké megmaradó« szavának *(Iz 40,8; vö. 1Pt 1,23-25)* megnövekedett tiszteletéből”.[835]

Jeromos *Izajáshoz írt kommentár*ában is elismeri, hogy sokat tanult a zsidó írásmagyarázat hagyományaiból; utal kortárs zsidó szövegmagyarázatokra és nazarénus értelmezésekre (az Iz 8,11-15; 19-22; 9,1k.; 11,1-3 versek magyarázatánál találhatóak az *Evangelium Nazarerorum*-ra vonatkozó utalások, melyre gyakran úgy hivatkozik, mint a „héberek szerinti evangélium”[836]), de – a héber hagyománnyal (*Hebraeorum traditio*) ellentétben – negatívan

[833] Már a MTörv 5,23-31 is megalapozza azt, hogy közvetítőn keresztül jut el Isten szava az emberekhez, s így adja tudtára népének az élet útjára vezető tanítását. („Ha még tovább hallgatjuk az Úrnak, a mi Istenünknek szavát, meghalunk. Mert hol van olyan emberi lény, aki mint mi, hallhatta az élő Isten hangját a lángok közül, s mégis életben maradhatott? Menj oda és hallgass meg mindent, amit az Úr, a mi Istenünk mond, aztán majd elmondod nekünk, amit az Úr, a mi Istenünk mond neked. Meghallgatjuk és megtesszük!”; MTörv 5,25-27)
[834] Vö. PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG, *Szentírásmagyarázat az Egyházban*, 91-93.
[835] *Dei Verbum* 26.; ld. *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai* (szerk. Diós István), Szent István Társulat, Budapest 2000, 441.
[836] KLIJN, A. F. J., *Jerome's Quotations from a Nazoraean Interpretation of Esaiah*, in *Recherches de Science Religieuse* 60 (1972), 241-255.

viszonyul a *Iudeai* kifejezéssel leírt rabbinikus interpretációkhoz, s azzal a céllal idézi, hogy meg is cáfolhassa azokat. Ezen a ponton nem haladja meg elődeinek a zsidó-keresztény disputák során megjelenő apologetikus argumentációit, amelyek már Jusztinosz *Dialógus*ában, illetve Órigenész *Kelszosz ellen* írt művében is fellelhetőek, ellenben már egy kibontakozott, ortodox krisztológiai szemlélet keretei között teszi magáévá forrásainak értelmezését (például az Iz 6,2 órigenészi magyarázatához figyelmeztető jegyzetet fűz, miszerint a Szentháromság személyeinek egyenlőségét meg kell őrizni[837]). Így, a fentebb már megfogalmazottakat követve elmondható, hogy Jeromos számára a *ueritas* az *hebraica*, s amit tévedésnek vagy képtelenségnek tart, az pedig a *Iudaei* (testi értelmezésének) műve, amely elutasítja a „szellemit" (ami elsősorban a krisztológiai olvasatot jelöli); a „szó szerintiség" itt megszűnik exegetikai kategória lenni, s a Szentíráshoz való sajátos hozzáállását tükrözi. Összességében tehát, bár Jeromos hozzáállása a zsidó hagyományokhoz ambivalensnek tűnhet, semmiképpen sem tekinthető ellentmondásosnak.

Visszatérve az *Izajás könyve* 52-53. fejezeteinek recepciójában feltételezhető rabbinikus és patrisztikus „exegetikai interakció" kérdésére a következő végkövetkeztetések állapíthatóak meg. Az elemzett szakasz értelmezése – amely a *Héber Biblia* egyik legvitatottabb és legkontroverzálisabb fejezeteként van számon tarva – recepcióját tekintve nem egységes a korai judaizmusban (sokféleség és kétértelműség jellemzi), s nem is mind támogatja feltétlenül a korai kereszténységnek a szenvedő, engesztelő alakról szóló elképzelését; ugyanakkor – John Collins[838] és Pesthy Monika[839] azon gondolatával ellentétben, hogy az Ebed-JHWH dalokat Jézus előtt, a korai zsidóságban nem alkalmazták messianisztikus értelemben, elmondható –, hogy az Iz 53 fejezet héber (MT és 1Qlsa[a]) és görög szövegei – továbbá Dán 11-12, *Levi apokrifon* (4Q540-541) és a *Benjámin testamentum*a 3,8 példái[840] – elégségesnek bizonyulnak azon hipotézis megalapozásához, hogy a szenvedő és engesztelő eszkatologiai messiási alak hagyományai az Iz 53 alapján már a kereszténység előtt jelen voltak a palesztinai judaizmusban (és a diaszpórában), s így Jézus és a ősegyház már ismerhette ezeket, s eképpen hivatkozhatott rájuk.[841] Tehát úgy tűnik, hogy a szenvedő és életét adó Messiás elgondolása teljesen részét alkotja az ókori zsidóság hermeneutikájának. Mint azt az *Izajás-targum* vizsgálata is mutatta, a

---

[837] Vö. KELLY, J. N. D., *Szent Jeromos élete, írásai és vitái*, 460.
[838] Vö. COLLINS, J. J., *The Scepter and the Star*, 141-145.
[839] PESTHY, M., *Ember, Sátán, Messiás*, 383.
[840] Vö. HENGEL, M., *The Effective History of Isaiah 53 in the Pre-Christian Period*, 75-146.
[841] Vö. DALMAN, G., *Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend*; BRIERE-NARBONNE, J. J., *Le Messie souffrant dans la littérature rabbinique*. Továbbá ennek interpretációs hagyományát támasztják alá a *b. San*. 98b; *RutR*. 12,4; *b. Ber*. 5a; valamint a *Midrás Tehillim* példái.

fordítás minden egyes esetben egyfajta értelmezési koncepciót (is) tükröz, amely több esetben „pre-emptív" exegézisként értelmezhető a judaizmus részéről, ahol így a keresztény értelmezésekre adott polemikus „válasz" feltételezhető. A szenvedő Szolgáról szóló negyedik dal azonosítása a Felkenttel az *Izajás-targum*ban, majd annak pre-emptív exegetikai újraértelmezése a Messiással kapcsolatos olyan sajátos teológiai nézethez vezetett, mely leginkább az Iz 53 keresztény értelmezésével kapcsolatos polémiájának fényében nyer értelmet. Az arámi „fordítás" egyrészt oly módon reinterpretálta az izajási szöveget, hogy az hangsúlyozottan elutasította a diadalmas Szolga-Messiás szenvedését; a szenvedést és a halált nem a Szolgára vonatkoztatta, hanem a pogány nemzetekre, s Izrael népének vétkes tagjaira. Emellett, egyedülálló módon felvetődik a bűnöket szóval és tettel megbocsátó Messiás gondolata, amelynek keresztény-ellenes motívumát mutatja annak nyomatékosítása, hogy a bűnök megbocsátásának alanya egyedül Isten, nem pedig a Felkent (*Tg*. Iz 53,4-6; 53,12). Továbbá a messiási alaknak nemcsak dávidi, királyi vonásai vannak (mint például a pogány nemzetek megdöntése, Templom építése), hanem papi funkciókkal is bír, amikor bűnbocsánatot eszközöl ki a bűnös, megtérő nép számára; a *Tg*. Iz 53,12 szerint kész halálra adni magát, hogy így helyettesítőleg magára vegye Izrael bűnének büntetését engesztelésül. Meglátásom szerint ez egy lehetséges, mégpedig pre-emptív exegetikai kölcsönhatást mutat a targumista és a keresztények között: mind mikroszinten, exegetikai motívumok tekintetében, mind pedig makroszinten, az értelmezést meghatározó interpretációs paradigma tekintetében. Ezenfelül a *Pesikta Rabbati* elemzett részei, amelyek egy eszkatologikus Megváltó helyettes szenvedéséről szólnak, feltehetően az Iz 53. fejezet (implicit) hatására,[842] hasonlóképpen elismerik a rabbinikus judaizmuson belül a szenvedő Messiás gondolatát. Az itt vizsgált homiletikus midrások kimondottan keresztény színezete a sokáig kizárólag a kereszténység által használt teológiai eszmék (viszonylag késői) tudatos zsidó recepciójára, helyesebben saját teológiai rendszerükbe való felvételére utal véleményem szerint (pre-emptív interpretáció keretében); ebben tehát a judaizmus magabiztos válasza látható a politikailag és dogmatikailag megerősödött kereszténységre. Ez pedig egy újabb példája annak, hogy a judaizmus és a

[842] A 22. zsoltár is szerepet kapott a *Pesikta Rabbati* értelmezésében. Az elemzett jeromosi szövegmagyarázatban hasonlóképpen megjelenik a Zsolt 22,16, ahol a latin fordítás (*Foderunt manus meas et pedes meos*) a LXX fordítását követi (ὤρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας), s nem vet számot a héber szöveggel (הִקִּיפוּנִי כָּאֲרִי יָדַי וְרַגְלָי), ahol a kezek átlyuggatása helyett „mint oroszlánok" (כָּאֲרִי) szerepel, mely a dávidi ellenségekre utal a rabbinikus értelmezésben (vö. Zsolt 7; 17). Érvelésének megfelelően máskor is engedni látszik a *Veritas Hebraica* eszméjéből; mint például Iz 7,14 értelmezésében, bár ott filológiai érvekkel is alátámasztja a héber szöveg (הָעַלְמָה) keresztény értelmezési lehetőségét.

kereszténység dinamikus (nem statikus, egymással minden esetben szembenálló) valóságként, egymás kölcsönhatásában változott és fejlődött.

A patrisztikus recepciótörténetben két értelmezési modell különböztethető meg az Iz 53 tekintetében: az *exemplarista értelmezés* az igaz keresztény példaképeként hivatkozik a Szolga alakjára, vagyis egyfajta etikai útmutatást ad a szöveg alapján, a *krisztológiai modell* pedig Krisztus egyedülálló megváltói cselekedetének kontextusában értelmezi a próféciát. Jeromos *Izajás-kommentár*ának elemzése alapján – amely már kikristályosodott, ortodox krisztológiát mutat – a következő hipotéziseket látom igazolva: a *vir trilinguis* valóban nagyban merít(het)ett az euszebioszi kommentár gondolatmenetéből, ugyanakkor az elemzett példák mintha annak kritikus recepcióját igazolná (hasonlóképpen ahhoz, ahogy az apollinariszi tévedéseket is implicit módon cáfolja): véleményem szerint tehát továbbra is fenntartható a „*recentiores*-rabbinikus" filológiai megközelítés Jeromos részéről, melynek teológiai-exegetikai vonatkozása már a QHG-ben is érzékelhető volt: a héber szöveg és a zsidó hagyomány felhasználása a Szentírás valódi karakterét tárja fel, felszínre hozva a misztériumot, s az „anagogikus" értelmet. Hipotézisem szerint Jeromos azért is követte kommentárában ilyen szorosan Euszebiosz meglátásait – amelynek alátámasztására a caesareai püspök Aquila, Symmachus és Theodotion fordítását is felhasználta –, hogy a *recentiores* helyes olvasatával az euszebioszi szubordinációt mutató teológiát és interpretációt megcáfolja. Véleményem szerint tehát Jeromos ezen, a Hármak fordítására alapozó euszebioszi gondolatokat azért is követi kommentárában, hogy (implicit módon) cáfolja annak heterodox vélekedéseit, s alátámassza, hogy a *recentiores* helyes olvasata ortodox krisztológiai interpretációt tesz lehetővé: Krisztus istenségéről, s az Atyával való egylényegűségéről („sic et de diuinitate illius sentiendum est, quod nullus sit Deus, nisi ipse qui loquitur, et puer eius quem elegit"), valamint a felvett emberi természetről („ut assumptum ostenderet hominem qui processit de utero uirginali").[843] Továbbá, Ginzberggel[844] ellentétben – s követve a QHG vizsgálata során bemutatott hipotézisemet – az *Izajás-kommentár*ban is vitatható a targumi hagyomány jeromosi felhasználása, s a qumráni kéziratok elegendő alapot adnak arra, hogy egy pre-maszoréta héber *Vorlage* felhasználását feltételezzem; kétségtelen, hogy a *vir trilinguis* találkozhatott az arámi fordítások által képviselt tradícióval, de a targum nem tekinthető részéről egy autoritást élvező forrásnak. Ennek egyik döntő bizonyítéka, hogy az Iz 52,13 vers esetében nem hivatkozik arra a héber-arámi értelmezésre, amely a Messiással azonosítja a Szolgát. Összefoglalásul tehát az

[843] ADRIAEN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentariorum in Esaiam*, 588.
[844] Vö. GINZBERG, L., *Die Haggada bei den Kirchenvätern VI. Der Kommentar des Hieronymus zu Jesaja*, 279-314.

Izajás-kommentár vizsgálata megerősítette a QHG elemzésének kutatási eredményeit: a *Veritas Hebraica* a „*recentiores*-rabbinikus" filológiai rendszer jeromosi alkalmazását jelöli, mely ugyanakkor nem csupán filológiai megközelítés: teológiai vonatkozásai és exegetikai szempontjai abban érhetőek tetten, ahogy – egyedülálló módon – a héber tanítások és hagyományok gyűjteményét („semel opuscuolum nostrum uel quaestionum hebraicarum uel traditionum congregatio est"; QHG 14,8[845]), mint új értelmezési világot elérhetővé tette a keresztény Egyház számára. Ennek fényében a felhasznált héber tradíció nem egyszerűen a rabbinikus értelmezések pozitív felhasználását jelentik; Jeromos számára ugyanis a héber hagyomány többször mint a helyes és igaz értelmezés nyer bemutatást, mégpedig azért, mert a héber szöveg és a zsidó hagyomány felszínre hozza a *mysterium*ot, a *sacramentum*ot vagy az egyes szavak és kifejezések „anagogikus" értelmét, feltárván a Szentírás valódi karakterét; s ennek fényében érthető a tömör megfogalmazás az *Izajás-kommentár* elején: „ignoratio Scripturarum ignoratio Christi est".[846]

További kutatás tárgyát képezheti a Jeromos fordítása mögött álló héber szöveg meghatározásának vizsgálata (ugyanis egyes esetekben, mint például az Iz 42,2 versben megjelenő *neque accipiet personam* esetében, többlet jelenik meg a maszoréta, illetve qumráni szövegekhez, de még a LXX fordításához képest is), illetve a *Vulgata* szövegének összehasonlítása a kommentárokban megjelenő fordításokkal, ugyanis latin nyelvű Biblia-fordításában többször is – a szövegmagyarázatokban megjelenő fenntartások ellenére – a görög fordítást követi.[847] Végső soron pedig megállapítható, hogy Jeromos személyes képzettségéből fakadó történelmi és filológiai érdeklődése és érvelése a „héber igazság" mellett – ha érvei néhol következetlenek, s gyenge lábakon állnak is – teológiai meggyőződéséből forrásoztak;[848] fordítása nem csak irodalmi, hanem teológiai értelemben is inspirált az ihletettség értelmében, kiemelkedő latin mestermű, amelyet a több évszázados használat patinája is bevont.[849]

Izajás személyében egy olyan evangélistát és apostolt láttat az egyházatya, akinek a szavai mögött meghúzódó vezérmotívum Krisztus személyének előrevetítése: az *inkarnáció*, a szenvedés és a feltámadás, valamint az egyház. Ugyanakkor az Iz 6,9 értelmezésénél láthatóvá

---

[845] Ld. LAGARDE, P. DE (ed.), *Hieronymi Quaestiones Hebraicae in Libro Geneseos*, Gorgias Press, Piscataway 2009.
[846] ADRIAEN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentariorum in Esaiam*, 1.
[847] Vö. KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible*, 4-41.; HAYWARD, C.T.R., *Introduction*, in *Jerome's Hebrew Questions on Genesis*, 1-27.
[848] Vö. CHILDS, B. S., *The Struggle to Understand Isaiah as a Christian Scripture*, 100-101.
[849] Vö. VANYÓ, L., *Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története*, 175-182.

vált,[850] hogy teológiailag reflektál a fordítási nehézségekre, a héber és a görög megfogalmazás integritására (s egyben visszautasítja azt az általánosan elterjedt keresztény ellenérvet, miszerint a zsidóság szándékosan megváltoztatta volna a héber szöveget); a görög szöveg (LXX) igéinek *futurum* alakja Isten meghívásának a zsidó nép általi elutasítását jövendöli meg (vö. ApCsel 28,26-27), míg a héber – az igék imperatívusz formájának köszönhetően – Isten akaratában jelöli meg a nép keményszívűségét (vö. Mt 13,14; Jn 12,40). Végezetül e filológiai problémát az isteni misztériumra való hivatkozással oldja fel Jeromos (vö. Róm 11,11-32); ugyanaz az Úr, aki ítéletet tart, akaratának megfelelően megmenti az ő népét: megőrzi, szárnyai alatt védelmezi és megvalósítja a σωτηρία-t (vö. יְהוֹשֻׁעַ). Így pedig – a bevezetésben megfogalmazott buberi gondolathoz visszatérve – eljuthatunk a közös könyv vizsgálatától a közös remény megnyilatkozásáig.

[850] „In Hebraico difficultas est, quomodo ipse Deus praecipiat populo, ut auditu audiat, et non intellegat, et uidens uideat, et non agnoscat (...) Illis itaque non uidentibus, nos uidemus; illis cadentibus, nos resurgimus. Quod intellegens propheta quodammodo aliis uerbis dicit: O Domine, praecipis mihi loqui populo Iudaeorum, ut audiant et non intellegant Saluatorem, et uideant eum et non cognoscant. Si uis impleri iussionem tuam, et totum saluari mundum, quod et ego fieri desidero, tu excaeca cor populi huius et aures aggraua et oculos claude, ne intellegant, ne audiant, ne uideant. Si enim illi uiderint et conuersi fuerint et intellexerint et sanati fuerint, totus mundus non recipiet sanitatem.”; ld. ADRIAEN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentariorum in Esaiam*, 91-94.

BEFEJEZÉS

Jelen értekezés a patrisztikus és rabbinikus exegetikai hagyomány kölcsönhatásait igyekezett megvilágítani egy-egy bibliai szöveg értelmezéstörténetének megvizsgálásával: a *Teremtés könyvé*nek 3. fejezete alapján a bűnbeesés és a bűn következményeinek értelmezése került áttekintésre, *Izajás könyvé*nek 52-53. fejezetét követve pedig a szenvedő Szolga negyedik énekének hatástörténete nyert bemutatást. A különböző hagyományokban megjelenő ókori értelmezéstörténettel a lehetséges interakciók és „találkozások" bizonyítékainak azonosítása és elemzése állt a kutatás középpontjában. Mint az már említést nyert, a keresztény polémiákra és teológiai kihívásokra adott lehetséges rabbinikus válaszok tanulmányozása mindezidáig nem kapott széleskörű figyelmet a kutatásban, így ezen két kontroverzális bibliai szakasz recepciótörténetének áttekintésével, valamint Szent Jeromos héber hagyományhoz forduló megközelítésének átfogó elemzésével kívánt ez a dolgozat hozzájárulni a tudományos vizsgálódásokhoz.

A fentebb bemutatott rabbinikus és a keresztény értelmezések „találkozása" olyan exegetikai hagyományok esetében feltételezhetőek, amelyek a „másik" csoport írásaiból származó tradíciók ismeretét vagy arra adott (válasz)reakciót mutat(hat)nak. A rabbinikus és keresztény exegetikai elképzelések lehetséges kontextusainak vizsgálata felveti a különböző helyekről és időszakokból származó hagyományok összehasonlításának nyilvánvaló problémáját; emellett a rabbinikus anyag datálásának nehézsége további hatással van az exegetikai interakciók vizsgálatára, hiszen az ókor rabbinikus és keresztény irodalmában ritkán van kifejezett jele „exegetikai találkozásnak", kölcsönhatásnak. Ugyanakkor több példa is látható volt arra vonatkozóan, hogy a rabbinikus szerzők tisztában lehettek az ókeresztény értelmezésekkel, s – bár explicit módon nem hivatkoznak rá – a keresztények sajátos (krisztológiai) értelmezéseire adott reakciók is megfigyelhetőek magyarázataikban, jelentősen hatva és változást vagy párhuzamos interpretációt előidézve a zsidóság teológiai álláspontjában (mint ahogyan a bűnbeesés orvoslásának tekintetében Jézus Krisztus keresztény teológiában elfoglalt helyét és szerepét a Tóra váltotta fel a zsidó teológiai gondolkodásban).[851]

Összefoglalóan az alábbi, már fentebb ismertetett konklúzió fogalmazható meg az „exegetikai interakció" elemzett kérdésében. Bár a „független" tradíciókban hasonló, illetve

[851] „A kígyó gonoszságának mérge, amellyel Éva megsebződött, Izraelből akkor távozott, amikor a Tórát megkapta a Sínai-hegyen." (A *Mózes Apokalipszise* 19., zsidó apokrif írás alapján.) Ld. ALTMANN, A., *"Homo Imago Dei" in Jewish and Christian Theology*, 249.

sajátos teológiai kontroverziáknak köszönhetően különböző értelmezést is inspirálhatott a rögzített bibliai szöveg, a Ter 3 esetében mind mikroszinten, exegetikai motívumok tekintetében, mind pedig makroszinten, az értelmezést meghatározó interpretációs paradigma tekintetében egy lehetséges zsidó és keresztény exegetikai interakció nyert bemutatást Vak Didümosz (alexandriai iskola), Aranyszájú Szent János (antiokhiai hagyomány), valamint a *Genezis Rabba* midrásgyűjtemény vizsgálata során, amit elsősorban a midrások „pre-emptív" exegézisében mint a keresztény értelmezésre adott „ellenreakcióban" látok bizonyítva. Jelen kutatással egy időben publikálta Matthias Morgenstern azon monográfiáját, mely a *Genezis Rabba* midrásgyűjteményt – első szisztematikus kísérletként – hasonlóképpen a patrisztikus szerzőkkel való összefüggésben vizsgálta, s benne az ókori zsidó és keresztény szerzők közötti kritikus, s konstruktív diskurzus lenyomatát vélte felfedezni;[852] ugyanakkor Morgerstern általános meglátásait e dolgozat mélyrehatóbb analízissel igyekezett alátámasztani. Továbbá – Peter Schäfer megfontolásait követve[853] – R. Akiba (*Besalah* 7), R. Meir (*GenR*. 9,5) és Reis Lákis (*Ávodá Zárá* 5a) magyarázata mint az ágostoni és a rabbinikus antropológia közötti „párbeszéd" eredménye jelent meg a *felix culpa* értelmezése tekintetében. Ennek fényében feltételezhető, hogy ezen rabbinikus interpretációk válaszként értelmezhetőek Ágoston *Enchiridion*ban megfogalmazott híres diktumára és teológiájára, mely szerint az olyan teremtmény, aki egyáltalán nem képes vétkezni (*non posse peccare*), s így az angyalok állapotával egyenlő állapotot bír, az ideális létet birtokolja az emberrel szemben, aki „csupán" képes nem vétkezni (*posse non peccare*); mint látható volt, a rabbinikus szerzők számára viszont az utóbbi (*posse non peccare*), a „bűnös" és a „nem bűnös" közötti szabad választás az, ami az embert különlegessé teszi: tehát a szabad akarat és választás jelenik meg az ember kiemelkedő tulajdonságaként a rabbinikus antropológiában.

Továbbá az Iz 52-53 fejezetek értelmezése – amely a *Héber Biblia* egyik legvitatottabb részeként van számon tartva – recepcióját tekintve nem egységes a korai judaizmusban; ugyanakkor – John Collins[854] és Pesthy Monika[855] azon gondolatával ellentétben, hogy az Ebed-JHWH dalokat Jézus előtt, a korai zsidóságban nem alkalmazták messianisztikus értelemben – elmondható, hogy az Iz 53 fejezet héber (MT és 1Qlsa[a]) és görög szövegei – továbbá Dán 11-12, *Levi apokrifon* (4Q540-541) és a *Benjámin testamentum*a 3,8 példái[856] –

[852] Vö. MORGENSTERN, M., *Die große Genesis-Dichtung. Juden und Christen im Gespräch über das erste Buch der Bibel im Midrash Genesis Rabba*, Brill, Schöningh 2022, 26-32.
[853] Vö. SCHÄFER, P., *Die Schlange war klug* (2022).
[854] Vö. COLLINS, J. J., *The Scepter and the Star*, 141-145.
[855] Vö. PESTHY, M., *Ember, Sátán, Messiás*, 383.
[856] Vö. HENGEL, M., *The Effective History of Isaiah 53 in the Pre-Christian Period*, 75-146.

elégségesnek bizonyulnak azon hipotézis megalapozásához, hogy a szenvedő és engesztelő eszkatologiai messiási alak hagyományai az Iz 53 alapján már a kereszténység előtt jelen voltak a palesztinai judaizmusban (és a diaszpórában), s így Jézus és az ősegyház már ismerhette ezeket, s eképpen hivatkozhatott rájuk.[857] Tehát úgy tűnik, hogy a szenvedő és életét adó Messiás elgondolása teljesen részét alkotja az ókori zsidóság hermeneutikájának. Mint azt az *Izajás-targum* vizsgálata is mutatta, a fordítás minden egyes esetben egyfajta értelmezési koncepciót (is) tükröz (s ebből a szempontból az exegézis sűrített formájának tekinthető), amely több esetben „pre-emptív" exegézisként értelmezhető a judaizmus részéről, ahol így a keresztény értelmezésekre adott polemikus „válasz" feltételezhető. A szenvedő Szolgáról szóló negyedik dal azonosítása a Felkenttel az *Izajás-targum*ban, majd annak pre-emptív exegetikai újraértelmezése a Messiással kapcsolatos olyan sajátos teológiai nézethez vezetett, mely leginkább az Iz 53 keresztény értelmezésével folytatott polémia fényében nyer értelmet. Ezenfelül a *Pesikta Rabbati* elemzett részei, amelyek egy eszkatologikus Megváltó behelyettesítő szenvedéséről szólnak, feltehetően az Iz 53. fejezet (implicit) hatására, hasonlóképpen elismerik a rabbinikus judaizmuson belül a szenvedő Messiás gondolatát. Az itt vizsgált homiletikus midrások kimondottan keresztény színezete a sokáig kizárólag a kereszténység által használt teológiai eszmék (viszonylag késői) tudatos zsidó recepciójára, helyesebben saját teológiai rendszerükbe való felvételére utal véleményem szerint („pre-emptív" interpretáció keretében); ebben tehát a judaizmus magabiztos válasza látható a politikailag és dogmatikailag megerősödött kereszténységre. Ez pedig egy újabb példája annak, hogy a judaizmus és a kereszténység dinamikus valóságként, egymás kölcsönhatásában változott és fejlődött.

A disszertáció másik fő tézise Szent Jeromos exegetikai tevékenységéhez kötődik, elsősorban a *Veritas Hebraica* elvének újraértékeléséhez, mely törekvésével a Szentírás héber (általa „eredetinek" tartott) szövegéhez fordult, s az Írás új, héber alapján (IH) készült fordításával, valamint a rabbinikus értelmezések pozitív felhasználásával a keresztény exegézis új szintézisét nyújtotta, hogy „a latin fülek számára feltárja a héber műveltség titokzatos dolgait és a zsinagóga mestereinek rejtett tudását, amennyiben az megegyezik a Szentírással" („semel proposui arcana eruditionis Hebraicae, et magistrorum synagogae reconditam disciplinam, eam dumtaxat, quae scripturis sanctis conuenit, Latinis auribus prodere").[858]

---

[857] Vö. DALMAN, G., *Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend*; BRIERE-NARBONNE, J. J., *Le Messie souffrant dans la littérature rabbinique*. Továbbá ennek interpretációs hagyományát támasztják alá a *b. San*. 98b; *RutR*. 12,4; *b. Ber*. 5a; valamint a *Midrás Tehillim* példái.
[858] ADRIEAN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentarii in prophetas minores II.*, 796.

Összefoglalóan elmondható, hogy Pierre Jay megállapítása mind a mai napig igaznak bizonyul; Jeromos a legkevésbé tanulmányozott latin egyházatyák közé tartozik, s exegetikai munkássága – egy-két monográfiától, valamint a *Vulgata* kritikai kiadásaitól eltekintve – nemigen volt szisztematikus tanulmányozás és kutatás tárgya.[859] A legátfogóbb kutatások Pierre Jay, Adam Kamesar és Charles T. Robert Hayward nevéhez köthetőek,[860] de Jeromos hermeneutikai rendszerének, kommentárainak átfogó feldolgozása mindmáig várat magára.

Érdekes módon a jeromosi *Veritas Hebraica* a legújabb kötetekben sem kerül előtérbe, illetve ezen elv inkább csak filológiai-grammatikai vizsgálatok tárgyát képezik[861] (s véleményem szerint tévesen, a *Veritas Graeca*val szemben értelmezik, miközben ezzel a kifejezéssel csakis az *Újszövetség* „görög eredetijét" jelölte, nem pedig a *Septuagintát*, amely „csupán" fordítás),[862] melyek sokszor nem vetnek számot a *vir trilinguis* átfogó teológiai céljaival, amelyeket a *Veritas Hebraica* nem felülírt, hanem éppen az exegetikai-teológiai törekvését szolgálta.[863] Ennek fényében fontos tudatosítani, hogy Jeromos nem pusztán filológus, hanem meglátásai többnyire teológiailag ihletettek. Az itt vizsgált kommentárok széleskörű – ugyanakkor kétségtelenül részleges – vizsgálata mindamellett lehetővé teszi néhány átfogó következtetés levonását, amely megragadhatóvá teszi Jeromosnak mint a Szentírás magyarázójának szándékát és szemléletét.

Jeromost szigorúan bírálták már saját korában is; Eclanumi Julianus azért, mert csupán „Órigenész allegóriáinak és a zsidók elbeszélő hagyományainak kettős áramlatát követte" („[Hieronymus] quasi inter geminas traditiones ire contentus (…) ita uel per allegorias Origenis

---

[859] „Dans l'essor qu'ont connu, depuis quelques dizaines d'années, les études patristiques, saint Jérôme a longtemps fait figure de parent pauvre, et il est encore vrai de dire, en dépit d'importants travaux récents, qu'il reste l'un des Pères latins les plus mal étudiés. Alors que la bibliographie d'un Augustin s'enrichit bon an mal an de dizaines, voire de centaines de titres, c'est en unités qu'il faut compter pour lui. Le fait est là: Jérôme n'a pas encore retenu l'attention des patristiciens (…)." JAY, P., *L'exégèse de saint Jérôme*, 11.

[860] Vö. KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible* (1993); HAYWARD, C. T. R., *Jerome's Hebrew Questions on Genesis* (1995).

[861] Vö. GAMBERALE, L., *Come nasce un filologo*, in SCHAAF, I. (ed.), *Hieronymus Romanus. Studies on Jerome and Rome on the Occasion of the 1600th Anniversary of His Death*, Brepols, Turnhout 2021, 333-354.

[862] „Nach seinem Eintreffen in Bethlehem tritt zu diesem philologischen Interesse eine textkritische Fragestellung hinzu. Hieronymus' Unzufriedenheit mit unübersichtlichen und uneinheitlichen Überlieferung des Septuagintatexts (*trifaria varietas*) führt ihn in einem ersten Schritt zu deren hexaplarischen Bearbeitung durch Origenes. Diese hält er zunächst für die Rekonstruktion der ursprünglichen Form der griechischen Bibel Alexandriens, sozusagen die *graeca veritas*. Dadurch, dass Hieronymus für seine exegetischen und translatorischen Arbeiten vermehrt die Hexapla konsultiert und verschiedene griechische Bibeltexte mit dem hebräischen vergleicht, wird er sich bewusst, dass sich auch die noch so ursprünglichste Septuaginta-Fassung erheblich vom hebräischen Text unterscheidet. Ab den frühen 390er Jahren wendet er sich daher der *hebraica veritas* zu. Er ist von nun an davon überzeugt, dass dieser die „wahre" Textgestalt der Bibel darstellt, d.h. die originale, in ihrer ursprünglichen Form überlieferte." WEIGERT, S., *Hebraica veritas. Übersetzungsprinzipien und Quellen der Deuteronomiumübersetzung des Hieronymus*, Kohlhammer, Stuttgart 2016, 249.

[863] Vö. PRINZIVALLI, E., *'Sicubi dubitas, Hebraeos interroga'. Girolamo e la difesa dell'Hebraica veritas e polemica antigiudaica*, in *Annali di storia dell'esegesi* 14 (1997), 179-206.

uel per fabulosas Iudaeorum traditiones tota eius defluxit oratio”[864]); később pedig Grützmacher, Jeromos életrajzírója is ezt a meglátást követte.[865] A *Veritas Hebraica* elvével valóban különböző hagyományok felhasználására és egységesítésére törekedett, mely egyszersmind nem volt következmények nélküli magára az exegézisre nézve sem. A *Zakariás-kommentár*ban már kinyilvánított szándéka, hogy a héberek „történetét” (*historia*) összekapcsolja a keresztény írók „tropológiájával”, világosan mutatja, hogy ennek tudatában volt.[866]

A *Quaestiones Hebraicae in Genesim* műve alapján, s Adam Kamesar és Robert Hayward által képviselt hipotézisek ismeretében[867] azzal a feltételezéssel éltem, hogy a QHG az IH („novum scribendi genus”) alapjául szolgáló „*recentiores*-rabbinikus” filológiai rendszer apológiájaként értelmezhető, mely ugyanakkor nem csupán filológiai igazolást nyújt: teológiai vonatkozásai és exegetikai szempontjai abban érhetőek tetten, ahogy – egyedülálló módon – a héber tanítások és hagyományok gyűjteményét („semel opusculum nostrum uel quaestionum hebraicarum uel traditionum congregatio est”[868]), mint új értelmezési világot („opus novum”) elérhetővé teszi a keresztény Egyház számára. Mindazonáltal a felhasznált héber tradíció nem egyszerűen a rabbinikus értelmezések pozitív felhasználását jelentik; Jeromos számára ugyanis a héber hagyomány (*Hebraeorum traditio*) többször mint a helyes és igaz (*uera*) értelmezés nyer bemutatást: a héber szöveg és a zsidó hagyomány ugyanis együttesen hozza felszínre a *mysterium*ot, a *sacramentum*ot, s az egyes szavak és kifejezések „anagogikus” értelmét, feltárván a Szentírás valódi karakterét.

Izajás kiemelkedő fontosságát mutatja, hogy a korai keresztény századok szemében ő volt a *par excellence* messiási próféta („le prophète messianique”):[869] a prófétai írás Jeromos szerint „az Úr minden titkát tartalmazza” („cum uniuersa Domini sacramenta praesens Scriptura contineat”).[870] Jeromos 18 könyvet szentelt az izajási könyv magyarázatának, mely egyben a legterjedelmesebb és legjelentősebb exegetikai munkája. Egyúttal érdemes megjegyezni, hogy

---

[864] CONINCK, L. DE (ed.), *Iulianus Aeclanensis. Tractatus prophetarum Osee, Ioel et Amos* (CCSL 88), Brepols, Turnhout 1977, 116.
[865] „Aus zwei Quellen hat Hieronymus vor allem seine Kommentare geschöpft und aus diesen Quellen besteht im wesentlichen der ganze lnhalt seiner Kommentare. Es sind wieder Origenes und die Hebräer. Er selbst ist nicht viel mehr als Kompilator.” GRÜTZMACHER, G., *Hieronymus: Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte*, 144.
[866] „[H]istoriae Hebraeorum tropologiam nostrorum miscui, ut aedificarem super petram et non super arenam, ac stabile iacerem fundamentum”. ADRIEAN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentarii in prophetas minores II.*, 748.
[867] Vö. KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible* (1993); HAYWARD, C. T. R., *Jerome's Hebrew Questions on Genesis* (1995).
[868] Ld. LAGARDE, P. DE (ed.), *Hieronymi Quaestiones Hebraicae in Libro Geneseos*, 24.
[869] Ld. JAY, P., *L'exégèse de saint Jérôme*, 15.
[870] Ld. ADRIAEN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentariorum in Esaiam*, 1.

a latinok között Jeromos az első, sőt az egyetlen, aki mindegyik prófétai könyvet kommentálta;[871] a próféciáknak ilyen hangsúlyozása pedig nem független exegézisének krisztocentrikus és ekkleziológiai jellegétől.

Jeromos *Izajás-kommentár*ának elemzése alapján – amely, mint látható volt, már kikristályosodott, ortodox krisztológiát mutat – a következő hipotéziseket látom igazolva: a *vir trilinguis* valóban nagyban merít(het)ett az euszebioszi kommentár gondolatmenetéből, ugyanakkor az elemzett példák mintha annak kritikus recepcióját igazolná, így véleményem szerint továbbra is fenntartható a „*recentiores*-rabbinikus" filológiai megközelítés Jeromos részéről, melynek teológiai-exegetikai vonatkozása már a QHG-ben is érzékelhető volt. Meglátásom szerint Jeromos azért is követte kommentárában ilyen szorosan Euszebiosz meglátásait – amelynek alátámasztására a caesareai püspök Aquila, Symmachus és Theodotion fordítását is felhasználta –, hogy a *recentiores* helyes olvasatával az euszebioszi szubordinációt mutató teológiát és interpretációt megcáfolja. Jeromos célja tehát az, hogy alátámassza: a *recentiores* helyes olvasata ortodox krisztológiai interpretációt tesz lehetővé: Krisztus istenségéről, s az Atyával való egylényegűségéről („sic et de diuinitate illius sentiendum est, quod nullus sit Deus, nisi ipse qui loquitur, et puer eius quem elegit"), valamint a felvett emberi természetről („ut assumptum ostenderet hominem qui processit de utero uirginali").[872] Ugyanakkor ismereteim szerint a *recentiores* jeromosi felhasználásának feltételezhető teológiai vonatkozásaira még egyetlen kutatás sem figyelt fel.

Továbbá, Ginzberggel[873] ellentétben – s követve a QHG vizsgálata során Hayward meglátásával (miszerint a targumok lehettek az elsődleges forrásai Jeromosnak a haggadáról szerzett ismeretei tekintetében[874]) szemben megfogalmazott hipotézisemet – az *Izajás-kommentár*ban is vitatható a targumi hagyomány jeromosi felhasználása, s a qumráni kéziratok elegendő alapot adnak arra, hogy egy pre-maszoréta héber *Vorlage* felhasználását feltételezzem; kétségtelen, hogy a *vir trilinguis* találkozhatott az arámi fordítások által képviselt tradícióval, de a targum nem tekinthető részéről autoritást élvező forrásnak. Ennek egyik döntő bizonyítéka, hogy az Iz 52,13 vers esetében nem hivatkozik arra a héber-arámi értelmezésre, amely a Messiással azonosítja a Szolgát.

---

[871] „Jérôme est, lui, l'homme des prophètes. (…) Mais, parmi les Latins, il est le premier, et même le seul, à les avoir tous commentés." *Ibid.* 404.
[872] ADRIAEN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentariorum in Esaiam*, 588.
[873] Vö. GINZBERG, L., *Die Haggada bei den Kirchenvätern VI. Der Kommentar des Hieronymus zu Jesaja*, 279-314.
[874] Vö. HAYWARD, C. T. R., *Jerome's Hebrew Questions on Genesis*, 21-23.

Összefoglalásul tehát az *Izajás-kommentár* vizsgálata megerősítette a QHG elemzésének kutatási eredményeit: a *Veritas Hebraica* a „*recentiores*-rabbinikus" filológiai rendszer jeromosi alkalmazását jelöli, mely ugyanakkor nem csupán filológiai megközelítés, hanem teológiai vonatkozásokkal és exegetikai szempontokkal is bír; ezt bizonyítja, hogy míg számára a *ueritas* az *hebraica,* addig a *Iudaei* kifejezés szisztematikusan olyan interpretációkat („testi értelmezést") vezet be, amelyeket Jeromos határozottan elutasít, s szembeállít a keresztény olvasattal. Így Jeromos munkássága kiváló példáját adja annak a rabbinikus és patrisztikus exegézis között fennálló interakciónak, amely e disszertáció egyik központi témája. A nyugati egyház egyik legnagyobb tekintélyű egyházatyjaként a *vir trilinguis* egész életét a Szentírás fordításának és értelmezésének szentelte; egyszerre volt fordító és exegéta, aki munkásságával sajátos módon hidat képezett Kelet és Nyugat, valamint a zsidó és a keresztény hagyomány között. Magyarázataiban nem csupán a korábbi keresztény értelmezésekre támaszkodott, hanem tudatosan merített a *traditio Hebraeorum*-ból is, figyelembe véve mindazt, amit zsidó tanítóitól hallott. A héber szövegekhez való visszatérése tehát nem pusztán filológiai, hanem teológiai jelentőségű gesztus volt: ezzel egyrészt az isteni kinyilatkoztatás kutatásának fontosságára hívta fel a figyelmet, másrészt pedig egy olyan inkulturációs modellt képviselt, amely a Szentírás helyes és gyümölcsöző olvasatát szolgálta. Ennek fényében válik érthetővé a tömör megfogalmazás az *Izajás-kommentár* elején: „ignoratio Scripturarum ignoratio Christi est".[875]

[875] ADRIAEN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentariorum in Esaiam*, 1.

FÜGGELÉK

1. A TER 3,14-21 SZÖVEGVÁLTOZATAI

Ter 3,14

BHS:[876]

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶל-הַנָּחָשׁ, כִּי עָשִׂיתָ זֹּאת, אָרוּר אַתָּה מִכָּל-הַבְּהֵמָה, וּמִכֹּל חַיַּת הַשָּׂדֶה; עַל-גְּחֹנְךָ תֵלֵךְ, וְעָפָר תֹּאכַל כָּל-יְמֵי חַיֶּיךָ

LXX:[877] καὶ εἶπεν κύριος ὁ θεὸς τῷ ὄφει Ὅτι ἐποίησας τοῦτο, ἐπικατάρατος σὺ ἀπὸ πάντων τῶν κτηνῶν καὶ ἀπὸ πάντων τῶν θηρίων (***Aquila, Symmachus, Theodotion***: ζῴων) τῆς γῆς ἐπὶ τῷ στήθει σου καὶ τῇ κοιλίᾳ πορεύσῃ καὶ γῆν (***Aquila***: χοῦν) φάγῃ πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου

Vetus Latina:[878] (K) tunc dixit Deus ad serpentem quia tu hoc fecisti maledictus tu ab omni pecore (*omnibus pecoribus* / *es inter omnia animantia*) et ab omni genere bestiarum terrae pectore tuo (E: *quae sunt super terram super pectus tuum*) et ventre repes (*ambulabis* / *gradieris*) et erit tibi terra cibus (*edes* / *manducabis* / *comedes*) in omnibus diebus vitae tuae

Vulgata:[879] et ait Dominus Deus ad serpentem: quia fecisti hoc, maledictus es inter omnia animantia, et bestias terrae: super pectus tuum gradieris, et terram comedes cunctis diebus vitae tuae

Targum Onkelosz:[880]

וַאֲמַר יְיָ אֱלֹהִים לְחִוְיָא אֲרֵי עֲבַדְתְּ דָּא לִיט אַתְּ מִכָּל בְּעִירָא וּמִכֹּל חַיַּת בָּרָא עַל מְעָךְ תֵּיזֵיל וְעַפְרָא תֵּיכוֹל כָּל יוֹמֵי חַיָּךְ

Az Úristen így szólt a kígyóhoz: Mivel ezt tetted, átkozottabb vagy minden jószágnál és minden vadállatnál; a hasadon fogsz kúszni, és port fogsz enni életed minden napján.

Targum Pszeudo-Jonatán:[881]

ואייתי ייי אלקים תלתיהון לדינא ואמר לחיויא ארום עבדת דא ליט את מכל בעירא ומכל חיות ברא על מעך תהי מטייל וריגלך יתקצצון ומשכך תהי משלח חדא לשב שנין ואיריסא דמותא בפמך ועפרא תיכול כל יומי חייך

Ekkor az Úristen mindhármukat ítélet elé állította, és így szólt a kígyóhoz: Mivel ezt tetted, átkozottabb vagy minden jószágnál és minden mezei állatnál. A hasadon fogsz járni, és a lábad

---

[876] Ld. *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (ed. by Karl Elliger, Wilhelm Rudolph, Adrian Schenker), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1997.

[877] Ld. *Septuaginta* (ed. by Alfred Rahlfs, Robert Hanhart), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2014.; továbbá WEVERS, J. W., *Notes on the Greek Text of Genesis* (SBLSCS 35), Scholars Press, Atlanta 1993.; SALVESEN, A., *Symmachus in the Pentateuch* (*Journal of Semitic Studies Monograph* 15), University of Manchester, Manchester 1991.

[878] Ld. *Vetus Latina: Genesis* I. (ed. by Bonifatius Fischer), Herder, Freiburg 1951.

[879] Ld. *Biblia Sacra Vulgata* (ed. by Robert Weber, Roger Gryson), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2007.

[880] Ld. kritikai kiadását SPERBER, A. (ed.), *The Bible in Aramaic: The Pentateuch according to Targum Onkelos*, Brill, Leiden 1959.; továbbá *The Targum Onqelos to Genesis* (*The Aramaic Bible* 6), trans. by Bernard Grossfeld, T&T Clark, Edinburgh 1988, 46-47.

[881] Ld. kritikai kiadását CLARKE, E. G. *et al.* (eds), *Pseudo-Jonathan: Text and Concordance*, KTAV, New Jersey 1984.; továbbá *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis* (*The Aramaic Bible* 1B), trans. by Michael Maher, The Liturgical Press, Collegeville 1992, 27-29.

le lesz vágva, és hétévente egyszer leveted a bőrödet, és a halál mérge lesz a szádban, és port fogsz enni életed minden napján.

Targum Neofiti:[882]

ואמר ייי אלהים לחויה ארום עבדית דא ליט תהוה חויה מן כל בעירא ומן כל חיותא דעל אפי ברה על מעך תהוי שחף ועפר יהוי מזונך כל יומי חייך

És monda az Úristen a kígyónak: Azért, mert ezt tetted, átkozottabb leszel, ó, kígyó, minden jószágnál és minden vadállatnál, amely a mezőkön él. A hasadon fogsz kúszni, és por lesz a táplálékod életed minden napján.

Ter 3,15

BHS:

וְאֵיבָה אָשִׁית, בֵּינְךָ וּבֵין הָאִשָּׁה, וּבֵין זַרְעֲךָ, וּבֵין זַרְעָהּ: הוּא יְשׁוּפְךָ רֹאשׁ, וְאַתָּה תְּשׁוּפֶנּוּ עָקֵב

LXX: καὶ ἔχθραν θήσω ἀνὰ μέσον σου καὶ ἀνὰ μέσον τῆς γυναικὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματός σου καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματος αὐτῆς· αὐτός σου τηρήσει (***Aquila***: προστρίψει; ***Symmachus***: θλίψει) κεφαλήν, καὶ σὺ τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν

Vetus Latina: et ponam inimicitiam inter te et mulierem et inter semen tuum et semen eius (*mulieris* / *illius*) ipse (*ipsa* / *illa*) tuum calcabit caput (*observabit* / *conteret caput tuum*) et tu observabis (*calcabis* / *insidiaberis*) calcaneum eius

Vulgata: inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius: ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo eius

Targum Onkelosz:

וּדְבָבוּ אֶשַׁוֵּי בֵּינָךְ וּבֵין אִתְּתָא וּבֵין בְּנָךְ וּבֵין בְּנַהָא הוּא יְהֵי דְּכִיר מָא דַּעֲבַדְתְּ לֵיהּ מִלְּקַדְמִין וְאַתְּ תְּהֵי נָטַר לֵיהּ לְסוֹפָא

És ellenségeskedést vetek közéd és az asszony (közé), és a te utódaid és az ő utódai (közé); emlékezni fog mindarra, amit tettél vele a régi időkben, és fenntartod (gyűlöletedet) iránta az idők végezetéig.

Targum Pszeudo-Jonatán:

ודבבו אישוי בינך ובין איתתא בין זרעית בנך ובין זרעית בנהא ויהי כד יהוון בנהא דאיתתא נטרין מצוותא דאורייתא יהוון מכוונין ומחיין יתך על רישך וכד שבקין מצוותא דאורייתא תהוי מתכווין ונכית יתהון בעיקביהון ברם להון יהי אסו ולך לא יהי אסו ועתידין הינון למיעבד שפיותא בעיקבא ביומי מלכא משיחא

És ellenségeskedést vetek közéd és az asszony közé, és a te fiad utódai és az ő fiainak utódai közé; és amikor az asszony fiai megtartják a törvény parancsolatait, célba vesznek, s fejedre sújtanak; de amikor elhagyják a törvény parancsolatait, te célba veszed őket, s a sarkukon megsebzed őket. Számukra azonban lesz orvosság, de számodra nem lesz orvosság; és végül békét kötnek majd, a Messiás király napjaiban.

[882] Ld. kritikai kiadását MACHO, A. D. (ed.), *Neophyti I: Targum Palestinense Manuscripto de la Biblioteca Vaticana* I., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid – Barcelona 1968.; továbbá *Targum Neofiti 1: Genesis* (*The Aramaic Bible* 1A), trans. by Martin NcNamara, The Liturgical Press, Collegeville 1992, 61-63.

Targum Neofiti:

ובעל דבבו אשוי בינך ובין איתתה ובין בניך ובין בנה ויהוי כד יהוון בניה נטרין אורייתא ועבדין פקודייה יהוון מתכוונין לך ומחיי׳ יתך לראשך וקטלין יתך וכד יהוון שבקין פקודי דאוריתא תהוי מתכוין ונכת יתיה בעקבה וממרע יתיה ברם לבריה יהוי אסו ולך חויה לא יהוי אסו דעתידין אינון מעבד שפיותיה בעוקבה ביומא דמלכא משיחא

És ellenségeskedést vetek közéd és az asszony közé, és a te utódaid és az ő utódai közé. És megtörténik, hogy amikor az ő fiai betartják a törvényt és teljesítik a parancsolatokat, akkor téged vesznek célba, fejedre sújtanak és megölnek. Amikor pedig elhagyják a törvény parancsolatait, akkor célba veszed és a sarkába marsz és megbetegíted. Fiai számára azonban lesz orvosság, de számodra, ó, kígyó, nem lesz orvosság, mert végül, a Messiás király napján megbékélnek (megengesztelődnek).

Ter 3,16

BHS:

יִמְשָׁל־בָּךְ וְהִוא תְּשׁוּקָתֵךְ וְאֶל־אִישֵׁךְ תָּשׁוּקָתֵךְ עִצְּבוֹנֵךְ וְהֵרֹנֵךְ בְּעֶצֶב תֵּלְדִי בָנִים וְאֶל־בַּעְלֵךְ תְּשׁוּקָתֵךְ הַרְבָּה אַרְבֶּה עִצְּבוֹנֵךְ וְהֵרֹנֵךְ אָמַר אֶל־הָאִשָּׁה

LXX: καὶ τῇ γυναικὶ εἶπεν Πληθύνων πληθυνῶ τὰς λύπας σου καὶ τὸν στεναγμόν σου (***Aquila***: τὰς συλλήψεις σου; ***Symmachus, Theodotion***: τὰς κυήσεις σου), ἐν λύπαις τέξῃ τέκνα· καὶ πρὸς τὸν ἄνδρα σου ἡ ἀποστροφή σου (***Aquila***: συνάφεια; ***Symmachus***: ὁρμή), καὶ αὐτός σου κυριεύσει

Vetus Latina: et mulieri dixit multiplicans multiplicabo (*amplificabo* / *replens replebo*) tristitias tuas (*maerores* / *dolores tuos*) et gemitus tuos (*suspiria tua*) et in tristitia paries filios et conversio (*reversio*) tua ad virum tuum et ipse tui dominabitur

Vulgata: mulieri quoque dixit multiplicabo aerumnas tuas et conceptus tuos in dolore paries filios et sub viri potestate eris et ipse dominabitur tui

Targum Onkelosz:

לְאִתְּתָא אֲמַר אַסְגָּאָה אַסְגֵּי צַעֲרָכִי וְעִדּוּיַיכִי בְּצָעַר תְּלִידִין בְּנִין וּלְוָת בַּעְלִיךְ תְּהֵי תֵּיאוּבְתִּיךְ וְהוּא יִשְׁלוֹט בִּיךְ

Az asszonynak pedig ezt mondta: Nagyon megnövelem terhességi fájdalmaidat és nehézségeidet; fájdalmakkal fogsz gyermeket szülni, mégis a férjedre fogsz vágyni, és ő uralkodni fog rajtad.

Targum Pszeudo-Jonatán:

לאינתתא אסגא אסגי סיגופיך באדם בתולין ועידוייך בי צער תילדין בנין ולות בעליך תהי מתויך והוא יהי שליט ביך למיזכי ולמיחטי

Az asszonynak ezt mondta: Megsokszorozván megsokszorozom nyomorúságodat a szüzesség vérében és a terhességedben; fájdalmak között szülsz majd gyermeket, de a vágyad mégis a férjed után lesz; ő uralkodik majd rajtad mind az igazság (tekintetében), mind a bűn (tekintetében).

Targum Neofiti:

ולאתתה אמר מסגיא אסגיא צעריך ועדוניך בצער תלדין בנין ולוות בעליך יהוי מתביך והוא יהוי רשותה עליך בין למזכה ובין למחטא

És az asszonynak azt mondta: Megsokszorozom a fájdalmaidat és a terhességedet. Fájdalmadban fogsz gyermeket szülni, és a férjedhez fogsz fordulni, és neki hatalma lesz feletted, akár igazságos maradsz [ti. felmenteni], akár vétkezel [ti. elítélni].

Ter 3,17

BHS:

בַּעֲבוּרֶךְ הָאֲדָמָה אֲרוּרָה מִמֶּנּוּ תֹאכַל לָא לֵאמֹר צִוִּיתִיךָ אֲשֶׁר מִן־הָעֵץ וַתֹּאכַל אִשְׁתֶּךָ לְקוֹל כִּי־שָׁמַעְתָּ אָמַר וּלְאָדָם חַיֶּיךָ יְמֵי כֹּל תְּאֹכְלֶנָּה בְּעִצָּבוֹן

LXX: τῷ δὲ Αδαμ εἶπεν Ὅτι ἤκουσας τῆς φωνῆς τῆς γυναικός σου καὶ ἔφαγες ἀπὸ τοῦ ξύλου, οὗ ἐνετειλάμην σοι τούτου μόνου μὴ φαγεῖν ἀπ᾽ αὐτοῦ, ἐπικατάρατος ἡ γῆ (***Theodotion***: ἀδαμά) ἐν τοῖς ἔργοις σου (***Symmachus***: ἐν τῇ ἐργασίᾳ σου; ***Theodotion***: ἐν τῇ παραβάσει σου; ***Aquila***: ἕνεκεν σου) ἐν λύπαις (***Symmachus***: ἐν κακοπαθείαις; ***Theodotion***: μετὰ μόχθου) φάγῃ αὐτὴν πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου·

Vetus Latina: (K) et tunc dixit deus ad Adam quia exaudisti vocem mulieris tuae et manducasti ex illa arbore de qua sola praeceperam tibi ne manducares (E: *edisti de ligno de quo praeceperam tibi ex illo solo ne ederes ex eo*) maledicta terra erit in omnibus operibus tuis (E: *laboribus* / *opere tuo*) in tristitia et gemitu edes ex ea / ex illa (E: *in doloribus* / *maeroribus manducabis eam* / *illam per fructum eius*) omnibus diebus vitae tuae

Vulgata: ad Adam vero dixit quia audisti vocem uxoris tuae et comedisti de ligno ex quo praeceperam tibi ne comederes maledicta terra in opere tuo in laboribus comedes eam cunctis diebus vitae tuae

Targum Onkelosz:

וּלְאָדָם אָמַר אֲרֵי קַבֵּילְתָּא לְמֵימַר אִתְּתָךְ וַאֲכַלְתְּ מִן אִילָנָא דְּפַקֵּידְתָּךְ לְמֵימַר לָא תֵּיכוֹל מִנֵּיהּ לִיטָא אַרְעָא בְּדִילָךְ בַּעֲמַל תֵּיכְלִנַּהּ כֹּל יוֹמֵי חַיָּיךְ

Ádámnak pedig ezt mondta: Mivel engedelmeskedtél feleséged szavának, és ettél arról a fáról, amelyről megparancsoltam neked, mondván: »Ne egyél róla«; átkozott legyen a föld miattad; fáradságos munkával fogsz enni arról életed minden napján.

Targum Pszeudo-Jonatán:

ולאדם אמר ארום קבילת למימר אינתתך ואכלת מן פירי אילנא דפקידתך למימר לא תיכול מיניה ליטא ארעא בגין דלא חויאת לך חובך בעמל תיכלינ(א){ה} כל יומי חייך

Ádámnak pedig ezt mondta: Mivel hallgattál a feleséged szavára, és ettél annak a fának a gyümölcséből, amelyről megparancsoltam neked, mondván: »Ne egyél róla«; átkozott legyen a föld, mert nem mutatta meg neked a bűnösségedet; fáradságos munkával fogsz enni belőle életed minden napján.

Targum Neofiti:

ולאדם אמר ארום שמעת לקלה דאתתך ואכלת מן אילנ׳ די פקדת יתך למימר לא תיכול מינה ליטא תהוי ארעא מן בגללך בצער תיכל פירי עלליתיה כל יומי חייך

És Ádámnak ezt mondta: Mivel hallgattál feleséged hangjára, és ettél arról a fáról, amelyről megparancsoltam neked, mondván: »Ne egyél róla«, a föld átkozott lesz miattad. Fájdalommal fogod enni termésének gyümölcsét életed minden napján.

Ter 3,18

BHS:

וְקוֹץ וְדַרְדַּר תַּצְמִיחַ לָךְ וְאָכַלְתָּ אֶת־עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה

LXX: ἀκάνθας καὶ τριβόλους ἀνατελεῖ σοι, καὶ φάγῃ τὸν χόρτον τοῦ ἀγροῦ

Vetus Latina: spinas et tribulos eiciet / pariet tibi et edes pabulum agri (E: *spinas et tribulos* / *sentes terra generabit* / *germinabit* / *producet tibi et manducabis faenum agri*)

Vulgata: spinas et tribulos germinabit tibi et comedes herbas terrae

Targum Onkelosz:

וְכוּבִּין וְאָטָדִין תְּצַמַּח לָךְ וְתֵיכוֹל יָת עִסְבָּא דְּחַקְלָא

És töviseket és bojtorjánokat hajt ki neked, és a föld növényeit fogod enni.

Targum Pszeudo-Jonatán:

וכובין ואטטין תצמח ותרבי בדילך ותיכול ית עיסבא דעל אפי ברא עני אדם ואמר בבעו ברחמין מן קדמך י״י דלא נתחשב קדמך כבעירא דניכול עיסבא דאפי ברא נקום כען ונלעי בליעות ידיי וניכול מזון מן מזונא דארעא ובכן יתאפרש כען קדמך בין בניאינשא ובין בני בעירא

Tövisek és bojtorjánok hajtanak ki és teremnek majd miattad, és növényeket eszel, amelyek a mező színén vannak. Ádám válaszolt és így szólt : Könyörgöm, Uram, az előtted [Tőled] való kegyelem által, ne számíts engem úgy mint a jószágot, hogy a mező színének füvét egyem. Felkelek, s kezem munkájával dolgozom, és eszem a föld táplálékából; és így legyen különbség előtted az emberek fiai és a jószág ivadékai között.

Targum Neofiti:

וכו(כ){ב}ין ודרדרין תרבי לך ותיכל ית עשבא דבאפי ברא עני אדם ואמר בבעו ברחמין מן קדמך ייי לא נתחשב כבעירא למיכ׳ עשבא דבאפי ברא נקום כען ונלעי ומן לעות ידי נאכל מזון מן פירי דארעא בגין כן יהוי מפרש בין בני אנשא לבין בעירא

Töviseket és bojtorjánokat hoz elő számodra, s a mező színén lévő növényekből fogsz enni. Ádám válaszolt és így szólt: Kérlek, a kegyelem által, (amely) előtted van, Uram, ne számíts úgy, mint a jószágokat, hogy a mező színén lévő füvet (kelljen) ennem. Hadd álljak egyenesen, könyörgöm, és dolgozzak; s kezem munkájából egyem táplálékom a föld gyümölcseiből. Ezáltal legyenek megkülönböztetve az ember fiai a jószágoktól.

Ter 3,19

BHS:

תְּשׁוּב וְאֶל־עָפָר אַתָּה כִּי־עָפָר לֻקָּחְתָּ מִמֶּנָּה כִּי אֶל־הָאֲדָמָה שִׁוּבְךָ עַד לֶחֶם תֹּאכַל אַפֶּיךָ בְּזֵעַת

LXX: ἐν ἱδρῶτι τοῦ προσώπου σου φάγῃ τὸν ἄρτον σου ἕως τοῦ ἀποστρέψαι (***Aquila***: ἐπιστρέψαι) σε εἰς τὴν γῆν, ἐξ ἧς ἐλήμφθης· ὅτι γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν ἀπελεύσῃ (***Aquila***: ἐπιστρέψῃ)

Vetus Latina: in sudore vultus tui edes panem tuum donec revertaris (*convertaris* / *redeas*) in terram de qua sumptus es quoniam terra es et in terra(m) ibis (*vadis* / *redibis*)

Vulgata: in sudore vultus tui vesceris pane donec revertaris in terram de qua sumptus es quia pulvis es et in pulverem reverteris

Targum Onkelosz:

בְּזִיעָתָא דְּאַפָּךְ תֵּיכוֹל לַחְמָא עַד דְּתִתְתַּב לְאַרְעָא דְּמִנַּהּ אִתְבְּרִיתָא אֲרֵי עַפְרָא אַתְּ וּלְעַפְרָא תְּתוּב

Arcod verejtékével eszed majd kenyered, amíg vissza nem térsz a földbe, amelyből teremtettél, mert por vagy, és a porba térsz vissza.

Targum Pszeudo-Jonatán:

בליעות כף ידך תיכול מזונא עד דתיהדור לעפרא דמינ(א){ה} איתבראת ארום עפרא אנת ולעפרא תתוב ומן עפרא אנת עתיד למיקום למיתן דינא וחושבנא על כל מה דעבדת ביום דינא רבא

Kezed munkájával fogsz enni, amíg vissza nem térsz a porba, amelyből teremtettél; mert por vagy, és a porba térsz vissza; de arra rendeltettél, hogy a porból felkelj, s hogy ítéletet és számadást adj mindarról, amit tettél, a nagy ítélet napján.

Targum Neofiti:

בדעתה מן קדם אפיך תאכל לחם עד מחזרך לארעא ארום מנה אתברית ארום עפר את ולעפרא את עתיד חזר ומן עפרא את עתיד חזר וקאם ויהב דין וחושבן על כל מה דעבדת

Arcod verejtékéből fogsz enni, amíg vissza nem térsz a földbe, mert abból lettél teremtve; mert porból vagy, és a porba térsz vissza. De a porból fogsz feltámadni, hogy számot adj és elszámolj mindazzal, amit tettél.

Ter 3,20

BHS:

כָּל־חָי אֵם הָיְתָה הַוָּא כִּי חַוָּה אִשְׁתּוֹ שֵׁם הָאָדָם וַיִּקְרָא

LXX: καὶ ἐκάλεσεν Αδαμ τὸ ὄνομα τῆς γυναικὸς αὐτοῦ Ζωή, ὅτι αὕτη μήτηρ (***Aquila***, ***Symmachus***: ζωογόνος) πάντων τῶν ζώντων

Vetus Latina: (C) et tunc Adam imposuit nomen uxori suae Vita quia mater est omnium vivorum (I: *et vocavit Adam nomen uxoris / mulieris suae [Eva id est] Vita(m) quoniam ipsa est mater omnium viventium*)

Vulgata: et vocavit Adam nomen uxoris suae Hava eo quod mater esset cunctorum viventium

Targum Onkelosz:

וּקְרָא אָדָם שׁוֹם אִתְּתֵיהּ חַוָּה אֲרֵי הִיא הֲוָת אִמָּא דְּכָל בְּנֵי אֲנָשָׁא

Akkor Ádám a feleségét Évának nevezte el, mert ő volt az egész emberiség anyja.

Targum Pszeudo-Jonatán:

וקרא אדם שום אינתתיה חוה ארום היא הות אימא דכל בנינשא

Ádám pedig feleségének az Éva nevet adta, mert ő volt minden emberfiának anyja.

Targum Neofiti:

וקרא האדם שמה דאיתתיה חוה ארום היא הוות אמהון דכל חייא

És a férfi Évának nevezte el a feleségét, mert ő volt minden élő anyja.

Ter 3,21

BHS:

וַיַּלְבִּשֵׁם עֹור כָּתְנֹות וּלְאִשְׁתֹּו לְאָדָם אֱלֹהִים יְהוָה וַיַּעַשׂ

LXX: Καὶ ἐποίησεν κύριος ὁ θεὸς τῷ Αδαμ καὶ τῇ γυναικὶ αὐτοῦ χιτῶνας δερματίνους καὶ ἐνέδυσεν αὐτούς

Vetus Latina: et (tunc) fecit dominus deus Adae et mulieri eius tunicas pellicias (*pellicias tunicas* / *indumenta pellicea*) et induit (*vestivit*) illos / eos (*Adam et mulierem eius*)

Vulgata: fecit quoque Dominus Deus Adam et uxori eius tunicas pellicias et induit eos

Targum Onkelosz:

וַעֲבַד יְיָ אֱלֹהִים לְאָדָם וּלְאִתְּתֵיהּ לְבוּשִׁין דִּיקָר עַל מְשַׁךְ בִּסְרְהוֹן וְאַלְבֵּישִׁנּוּן

És az Úristen elkészítette Ádámnak és feleségének a dicsőség ruháit testük bőrére, és felöltöztette őket.

Targum Pszeudo-Jonatán:

ועבד ייי אלקים לאדם ולאינתתיה לבושין דיקר מן משך חויא דאשלח מיניה על משך בישריהון חלף טופריהון דאישתלחו ואלבישינון

És az Úristen dicsőséges ruhákat készített Ádámnak és feleségének a kígyónak levetett bőréből, (hogy viseljék) testük bőrén, az ékes (ruhájuk) helyett, amelytől megfosztották őket, és felöltöztette őket.

Targum Neofiti:

ועבד ייי אלהים לאדם ולאתתיה לבושין דאוקר למשך בשרהון ואלבש יתהון

És az Úristen készített Ádámnak és feleségének dicsőséges ruhákat, testük bőrére, és felöltöztette őket.

2. A TER 3,14-21 VERSEKHEZ KAPCSOLÓDÓ MIDRÁSOK (*JALKUT SIMONI*)[883]

Szánhedrin traktátus (*b.Sanh.* 29a)

Akkor Isten, az Úr, így szólt a kígyóhoz. (Ter 3,14)

R. Sámuel bar Naḥman mondta, hogy Rabbi Jonatán azt mondta: Honnan származik, hogy [a bírák] nem nyújtanak be keresetet a felbujtó nevében [ti. nem védik a csábítót]? Ez az Évát megkísértő ős-kígyó esetéből származik; ő volt az első felbujtó. Ahogy R. Simlaj mondta: A kígyónak sok érve lett volna, hogy megvédje magát, de nem érvényesítette azokat. És miért nem védte meg a Szent, áldott legyen Ő? Mert nem védi meg a felbujtót. Mi maradt neki, amit mondhatott volna? Mire hallgat az ember, a mester szavaira vagy a tanítvány szavaira?

Berakhot traktátus (*b.Ber.* 61a)

Azt tanították, hogy a Rabbi azt mondta: A tiszteletadás során a legnagyobbal kell kezdeni, ahogy írva van: *És Mózes ezt mondta Áronnak, Elazárnak és Itámárnak* [*: Fogjátok az ételáldozatot*]" (Lev 10,12). Azonban az átok esetében a legjelentéktelenebbel kell kezdeni, hiszen először a kígyót átkozták meg, majd Évát, és végül magát Ádámot.

Bekhorot traktátus (*b.Bekh.* 8a)

Minden faj úgy közösül, hogy a hím arca a nőstény nyakának hátuljával szemben van, [vagyis a hím a nőstény mögül jön], kivéve három fajt, [amelyek szemtől szembe közösülnek], és ezekkel beszélt a Szent, áldott legyen Ő: *És mondta Ádámnak* (Ter 3,17). *Akkor Isten, az Úr, így szólt a kígyóhoz* (Ter 3,14); *És az Úr mondta a halnak* (Jón 2,11).

Genezis Rabba (*GenR.* 20,4)

Amiért ezt tetted. (Ter 3,14)

[Isten így szólt a kígyóhoz:] Minden, amit tettél, emiatt [az asszony] miatt volt, minden, amit tettél, miatta történt. A könyv elejétől idáig 71 alkalommal említik [Isten nevét]. Ez azt jelzi,

[883]A *Jalkut Simoni* a *Héber Biblia* rabbinikus értelmezéseinek gyűjteménye, amely versről versre követi és kommentálja a bibliai könyvet (s amelynek redakciójában a keresztény-ellenes apologetika is közrejátszhatott). A héber-arámi „kommentár" első modern nyelvű fordítása 2024-ben jelent meg, amely alapul szolgált az itt található magyar fordításomhoz. Ld. BÖRNER-KLEIN, D. (Hrsg.), *Jalkut Schimoni zu Genesis I.* (übersetzt von Beat Zuber), De Gruyter, Berlin-Boston 2024, 131-152.

hogy [a kígyót] az egész szanhedrin elítélte. Leprával átkozta meg, mert a kígyó pikkelyei leprásak.

Átkozott leszel minden állat között. (Ter 3,14)

Láttatok-e már embert, aki, miután valakit bottal megütött, újra megütötte egy szíjjal? Hasonlóképpen, ha [átkozott] minden jószág közül, mennyivel inkább a mező összes állatai közül? Minden nagy kóser állat kilenc hónap [vemhesség] után ellik. [A nem kóser nagy állat 12 hónap után; egy kis kóser állat pedig 5 hónap után ellik.] A kutya 50 nap után, a macska 52 nap után, a disznó 60 nap után, a mongúz 70 nap után, a szarvas és a róka 6 hónap után, és minden más csúszómászó 6 hónap után. Az oroszlán, a medve, a leopárd, az elefánt, a majom 3 év után. A kígyó 7 év után, a vipera 70 év után.

Egyszer egy bölcselő azt próbálta kideríteni, hogy mennyi idő után hoz utódot a kígyó. Amikor látta, hogy párosodtak, fogta őket, és egy hordóba tette. Elkülönítette őket egymástól, és addig etette őket, amíg az világra nem hozta utódát. Amikor a vének Rómába jöttek, meglátogatta R. Gamálielt. Azt mondta neki: Mennyi [idő] után szül utódot a kígyó? De ő nem tudott neki válaszolni. Az arca elsápadt. Ekkor találkozott vele R. Jehoshua. Azt mondta [neki]: Miért sápadt az arcod? Azt mondta neki: Kérdeztek tőlem valamit, és nem tudtam válaszolni. Azt kérdezte tőle: Mi volt az? Azt mondta neki: Mennyi idő után hoz világra a kígyó utódot? Azt mondta neki: 70 év után. Azt mondta: Honnan tudod ezt? Így válaszolt: A kutya egy nem kóser állat, és ötven nap után hoz utódot. A nem kóser állat tizenkét hónap múlva. És meg van írva: „Átkozott [a kígyó] minden jószág és minden mezei állat között”. Ahogy az állat hétszeresen átkozott a vadállatok előtt, úgy a kígyó hétszeresen átkozott a vadállatoknál. Estefelé eljött [Gamáliel] és elmondta neki. Akkor elkezdte verni a fejét a falba. Azt mondta: Mindazt, amiért dolgoztam és fáradoztam ebben a hetven évben, jön ez az ember, és egy nádszállal bemutatja nekem.

Bekhorot traktátus (*b.Bekh.* 8a)

Ráv Jehudá mondta, Ráv mondta, és R. Jehoshua nevében is megtalálható: *Átkozottabb, minden jószágnál* (Ter 3,14). Ha jobban átkozott [a kígyó], mint a jószág, mennyivel inkább, mint a vadállat? Inkább [a vers azt akarja] mondani: amint a vadállat hétszeresen [jobban] megátkoztatott, mint a jószág – és mi [erre a példa]? A szamár [hosszabb ideig] vemhes [12 hónap], mint a macska [52 nap] – úgy [a vadállatnál] hétszer [jobban] volt megátkozva a kígyó, nevezetesen hét év [alatt hoz utódot].

Genezis Rabba (*GenR*. 20,5)

Hasadon csúszol. (Ter 3,14)

Abban az órában, amikor a Szent, áldott legyen Ő, így beszélt, a szolgáló angyalok leszálltak, és levágták karjait és lábait, és hangja (קולו) a világ egyik végétől a másik végéig elterjedt. A kígyó azért jön, hogy Egyiptom bukásáról tanítson, de végül [valamit] önmagáról tanít, mert azt mondja: *Hangja* (קולה) *a kígyóéhoz lesz hasonlóan* (Jer 46,22).

A Szent, áldott legyen, így szólt: Te okoztad, hogy az emberek [gyászukban] meggörnyedve járjanak (גחונין) haláluk miatt. *Te is a hasadon fogsz kúszni* (גחנך) (Ter 3,14). Ha a Szent, áldott legyen Ő, nem mondta volna neki: *A hasadon fogsz kúszni* (Ter 3,14) hogyan [tudott volna bemenekülni a lyukba]?

És a föld porát eszed. (Ter 3,14)

Nem a port minden oldalról, hanem a szűz földet, leereszkedik, amíg el nem éri az alapkőzetet, és fellazítja a talajrostokat, és azt eszi. A messiási jövőben [mindenki meggyógyul], kivéve a kígyót és a gibeonitákat. A kígyó, mert meg van írva: *és a kígyónak por lesz az eledele* (Iz 65,25). A gibeoniták, mert meg van írva: *A város munkásai, akik ezt a földet megművelik, Izrael minden törzséből lesznek* (Ez 48,19).

Éruvin traktátus (*b.Er*. 100b)

R. Sámuel bar bar Naḥmanit mondta: Aki azt követeli a férjétől, hogy teljesítse a házastársi micvát, annak olyan fiai lesznek, amilyenek még Mózes nemzedékében sem léteztek. Mózes nemzedékére vonatkozóan meg van írva: *Gondoskodjatok bölcs, okos és tapasztalt emberekről* (MTörv 1,13). Értelemmel rendelkező férfiakat azonban Mózes nem talált ezek közül.

Leával kapcsolatban pedig azt írják: *Hozzám kell jönnöd* (Ter 30,16). És Isszachár fiairól meg van írva: [Isszachár fiainak] *értelmük volt, hogy felismerjék* [az időket] (1Krón 12,33).

Így van ez? De nem azt mondta-e R. Yitzḥak: Évát tíz átokkal büntették, mert meg van írva:

Az asszonynak azt mondta: Nagyon megsokasítom a fáradozásod. (Ter 3,16)

Ez a két vér, a menstruáció vére és a szüzesség vére.

A te fáradozásod. (Ter 3,16)

Ez a gyermeknevelés munkája.

A terhességed kínjait. (Ter 3,16)

Ez a vajúdás [a terhesség fájdalma].

Fájdalommal fogsz gyermeket szülni. (Ter 3,16)

A megfogalmazás szerint.

És a férjed után lesz a vágyakozásod (תשוקתך). (Ter 3,16)

Ez azt tanítja, hogy a [nő] kívánja a férjét (משתוקקת) amikor a férfi útjára indul.

De ő uralkodni fog rajtad. (Ter 3,16)

[Ez azt tanítja], hogy az asszony a szívében kíván (תובעת), és a férfi a szavával kíván. Ez egy jó tulajdonság az asszonyokban. Ezért azt mondják, hogy az asszonynak meg kell próbálnia a férfi kedvében járni.

Ez csak hét [átok]. Amikor Ráv Dimi eljött, azt mondta: [az asszonyt] befedik [ti. a fejét], mint egy gyászolót, [börtönbe zárják] és el van szigetelve minden embertől.

Mit jelent ez? Azt mondod, hogy azért, mert tilos egyedül maradnia egy olyan férfival, aki nem az övé? A férfinak is tilos egyedül lenni egy olyan nővel, aki nem az övé. Inkább két [férfinak] tilos [a házasság] // inkább neki tilos két [férfival összeházasodnia, míg egy férfi két nőt is elvehet].

Egy [Misnán kívüli] baraitában tanítják: [a három további átok, hogy] úgy növeszti a haját, mint Lilit [a démon], úgy ül és ürít, mint az állat, és párnaúl szolgál a férje számára.

És mit jelent ez? [Az a véleménye, hogy] ez a nő dicsérete. Mert R. Ḥiyya azt mondta: Mit [jelent, hogy] van megírva: *Többre tanított minket, mint az állatokat* (Jób 35,11). Ez a nőstény öszvér, ammely guggol és vizel.

Genezis Rabba (*GenR*. 20,6)

Nagyon (הרבה) megsokasítom. (Ter 3,16)

Minden olyan magzat, amelyik [a terhesség] 212 napja után [születik], életben marad. R. Huna azt mondta: Azok [a gyermekek], akik kilenc [hónap] után teljesen kifejlődve születnek, és hét [hónaposan] születnek, életképesek.

Egy asszony csak 271, 272 vagy 273 nap várandóssági idő után szülhet életképes gyermeket, azaz kilenc hónap és a fogantatás napjai.

Ḥiyya bar Adda ült Ráv előtt. Megpróbálta meggyőzni őt [a fenti érvelésről], de nem sikerült. Azt mondta neki: Miért nem vagy meggyőzve? Azt mondta neki: Mert a szamaramnak ellenie kellene, és aggódom, hogy meghűl és megdöglik. Azt mondta neki: Miért aggaszt ez téged; néha gyorsabban megy, néha pedig tovább tart [egy ellés].

Nem megy gyorsabban, mint egy holdév, és nem tart tovább, mint egy napév. Azt mondta neki: Nincs hát megírva: *Tudod-e mikor ellik a kősziali kecske?* [...] *Tudod-e hány hónapig tart a vemhességük?* (Jób 39,1) Ő pedig így szólt: Ott egy kis állatról, itt pedig egy nagy állatról van szó. Ő pedig így szólt: Nem párosodott-e Antoninus nyája a Rabbi házának nyájával, és némelyikük most ellett, némelyikük pedig egy idő múlva? Azt mondta neki: Az egy kóser állatra vonatkozott, ez egy nem tiszta állatra [szamár] vonatkozik.

A te fáradozásod. (Ter 3,16)

Ez a terhesség kínjai.

A terhességed kínjait. (Ter 3,16)

Ez a kihordás nehézsége. Ezzel a vajúdással szól a vetélés fájdalmáról.

Fogsz szülni. (Ter 3,16)

Ez a szülés megpróbáltatásairól szól.

Gyermekeket. (Ter 3,16)

Ez a gyermeknevelés nehézsége. Könnyebb egy egész légiót eltartani olajbogyóból Galileában, mint egy gyermeket felnevelni Izrael földjén.

Sábát traktátus (*j.Shab.* 2,6)

Három bűn miatt halnak meg az asszonyok a szülésben.

Innen [kell bizonyítani], hogy a Sátán csak a veszély órájában vádol. R. Pinchas és R. Jirmeja [azt mondta] R. Ḥiyya bar Abba nevében: *neki Eleazár paphoz kell fordulnia, hogy tanácsot kérjen az urim ítéletében* (Szám 27,21). Nem „az urim rendje szerint” van itt írva, hanem: *az urim ítélőszéke szerint* (Szám 27,21). Ez azt tanítja, hogy amikor az izraeliták háborúba mennek, a mennyei udvar fent ül és ítélkezik felettük, hogy sikerrel járnak-e. R. Ḥiyya bar Abba azt mondta: meg van írva: *Amikor ellenséged ellen hadba vonulsz, tartózkodj minden gonosztól* (MTörv 23,10). Ezért ha nem megy ki, nem kell őrizkednie. Innen [bizonyítható], hogy a Sátán csak a veszély órájában vádol.

R. Samuel bar Bisna R. Lia nevében: Nemde meg van írva: *ez a szorongattatás, a büntetés és a megszégyenülés napja* (Iz 37,3). Ezért nem más nap. Innen látszik, hogy csak a Sátán csak a veszély órájában vádol.

R. Áchá, R. Jákob fia azt mondta: meg van írva: *Ha útközben baleset éri* (Ter 42,38). Nem történhet-e az a házban is? Innen látszik, hogy a Sátán csak a veszély órájában vádol.

R. Aibo bar Negri azt mondta: nem „ítéletéből igazként fog kikerülni" van írva, hanem: *Bűnösként kerüljön ki az ítéletről* (Zsolt 109,7). Innen [nyilvánvaló], hogy [a Sátán] csak a veszély órájában vádol.

Ráv azt mondta: aki romos házban él, az a halál angyalát teszi hitelezőjévé, mert azt mondja: *a halál meglepi őt* (ישימות) (Zsolt 55,16). Mert azt mondja: *Ha kölcsönt adsz* (תשה) *embertársadnak* (MTörv 24,10).

R. Ba bar Kahana azt mondta, hogy ha egy deszka az egyik tetőről a másikra nyúlik, még ha elég széles is, tilos rajta járni. Miért? Mert a Sátán csak a veszély órájában vádol.

R. Lévi azt mondta: három helyen szokott vádolni a Sátán: amikor valaki egyedül van az úton, amikor valaki egyedül alszik egy sötét házban, és aki egyedül száll hajóra a tengeren.

Pszáchim traktátus (*b.Pes.* 118a)

R. Jochanan azt mondta: Az ember megélhetése kétszer olyan nehéz, mint a születése, mert ez a születéskor meg van írva: *Fáradsággal* (בעצב) *szülöd gyermekeidet* (Ter 3,16). És ez van megírva a táplálékkal kapcsolatban: *Fáradsággal* (בעצבון) *szerzed meg rajta táplálékodat* (Ter 3,17). R. Lévi azt mondta: Az ember megélhetése [élelmezése] nehezebb, mint a megváltása, mert ez van megírva: *Az angyal, aki megváltott engem* (Ter 48,16). Csak egy angyal. És ez van megírva a megélhetéssel kapcsolatban: *Az Isten, aki pásztorom volt* (Ter 48,15).

Sábát traktátus (*b.Shab.* 31b-32a)

Tanítóink azt tanították: Három vétekért [kapnak büntetést] az asszonyok, és halnak bele a szülésbe: ha nem vigyáznak a menstruáló nő[re vonatkozó törvények betartására], a [challah kenyér tésztájának] elválasztására és a [sábát] lámpa meggyújtására. Ahogy egy bizonyos galileai magyarázta Rav [Ḥisda] előtt: A Szent, áldott legyen Ő, azt mondta: Egy negyed [rönknyi] vért adtam beléd, [amikor megformáltalak], a vérrel kapcsolatban figyelmeztettelek. Én hívtam fel először, és figyelmeztettelek benneteket az elsővel

kapcsolatos dolgokra [Szám 15,20: *Kemencéitek első cipóiból hozzatok ajándékot az Úrnak*]. A lelket, amelyet beléd helyeztem, lámpásnak hívják [Péld 20,27: *az embernek a lelke az Úr szövétneke*], s a [sábát] lámpására vonatkozóan intettelek. Ha megtartjátok ezeket, akkor jó; ha pedig nem, akkor elveszejtem a lelkedet.

Mi a különbség a szülésük órájában? Ráva azt mondta: Ha az ökör elesik, élesítsd meg a kést. Abaje azt mondta: Ha a cselédlány pimaszsága bővelkedik, egyetlen csapással sújtják le [büntetésül minden bűnéért; nagy a szenvedése Éva bűne miatt, s saját bűneiért járó összes büntetés is hozzáadódik ehhez a szenvedéshez]. Ráv Ḥisda azt mondta: Hagyd a részeget, mert magától elesik. Mar Ukva mondta: Ha a pásztor sánta és a kecskék szaladnak, [akkor] az kapu ajtajánál [kemény] szavakat mond és az istállóban számadást tart Ráv Pappa mondta: A kereskedő ajtajánál sok testvér és sok barát van, a megátalkodott ajtajánál [veszteség és szegénység idején] nincs sem testvér, sem barát.

És az embereket hogyan teszik próbára? Reis Lákis azt mondta: [amikor átmennek] a hídon. Rava soha nem utazott a komppal, amikor pogány volt rajta. Azt mondta: Talán ítéletet hoznak felettük, és én is érintett leszek. Sámuel [pedig] csak akkor utazott a kompon, amikor pogány volt rajta. Azt mondta: a Sátán nem uralkodik két nép felett (אומי).

R. Jannai megvizsgálta, mielőtt utazott, mert R. Jannai azt mondta: Az embernek soha nem szabad veszélyben állnia, mondván, hogy majd [a Magasságbeli] csodát tesz érte, nehogy végül ne tegyen csodát érte. És ha mégis megtörténik vele a csoda, azt levonják az érdemeiből.

Sábát traktátus (*b.Shab.* 32a)

R. Ḥanin azt mondta: Mit [jelent] a vers: *Nem vagyok méltó mindarra a kegyelemre és hűségre, amelyet szolgád iránt tanúsítottál* (Ter 32,11)? R. Zeira nem sétált pálmafák között olyan napokon, amikor déli szél fújt. Ráv Yitzḥak bar Ráv Jehudá azt mondta: Az embernek mindig azért kell kegyelmért imádkozni, hogy ne betegedjen meg, mert ha megbetegszik, azt mondják neki: Hozz [bizonyítékot] az érdemről és mentesítsd magad, mert azt mondják: [Amikor új házat építesz, a tetőre csinálj kerítést, különben vérnek bűne száll házadra,] ha valaki leesik róla (MTörv 22,8). Erre tőle kell bizonyítékot hozni.

Midrás Tanhuma (Buber) metzora 17 (*TanB. m.* 17)

Miért adták [ezeket a parancsolatokat] annak az asszonynak? Ő oltotta ki a világ lámpását, mert meg van írva: *Az embernek a lelke az Úr szövétneke* (Péld 20,27). Ezért meg kell

tartania a lámpás parancsolatait. Megszentségtelenítette a világ [challah] kenyerét. Ez volt az első ember, mert meg van írva: *És pára szállt fel a földről* (Ter 2,6). És annak közelében [az Úristen] *megformálta az embert* (Ter 2,7). Mint az asszony, aki a tésztát vízzel keveri, majd a kovászt kiveszi, úgy kell betartania a kovász parancsolatát. Ő ontotta az első Ádám vérét, [s arra lett ítélve, hogy saját vérét ontsa,] mert meg van írva: *Aki embervért ont, annak ember ontsa ki a vérét* (Ter 9,6). Meg kell tartania a menstruációját, hogy bocsánatot nyerjen.

Jevamot traktátus (*b.Jev.* 62b)

R. Jehosua ben Lévi azt mondta: Az ember köteles vigyázni a feleségére, amikor útra kel, mert azt mondja: *És megtudod, béke lesz a sátrad, hajlékodban szemed nem lát sehol hiányt* (Jób 5,24) [ez arra utal, hogy az embernek csak akkor van békéje, ha van sátra, azaz felesége]. Ez világos innen: *A férjed után lesz a vágyakozásod* (Ter 3,16). Ez azt tanítja, hogy az asszony akkor kívánja a férjét, amikor az útra készül. Ez meghatározott idejének közelében szükséges, vagyis amikor várhatóan elkezdődik a menstruációs vérzés.

Bár a bölcsek azt mondják: A férfi köteles tartózkodni a feleségétől a menstruációja közelében [mivel attól tartottak, hogy a pár a vérzés kezdete után lesznek együtt, de ha a férfi útra készül, együtt kell lennie feleségével]. Ez arra vonatkozik, ami megengedett. De bizonytalanabb a parancsolat gyakorlása tekintetében.

Genezis Rabba (*GenR.* 20,7)

Vágyakozni fogsz (תשוקתך) férjed után. (Ter 3,16)

Négy vágy (שוקים) van. A nő vágya csakis a férje után. A gonosz hajlam vágya csak Káin és társai iránt, ahogyan az áll: [bűn van az ajtó előtt,] *és vágyakozik utánad* (Ter 4,7) És az esőnek csak a föld iránt van vágya, mert azt mondja: *Meglátogattad a földet és megitattad* (תשוקק). (Zsolt 65,10). És a Szent, áldott legyen Ő, csak Izrael után vágyakozik (שוקו), mert azt mondja: [Kedvesemé vagyok,] *utánam vágyódik* (תשוקתו) (Én 7,11).

Egy másik értelmezés: **Vágyakozni fogsz férjed után (Ter 3,16).**

Amikor az asszony a szülőszékbe ül, azt mondja: Mostantól kezdve nem vagyok többé férjemhez kötve. De a Szent, áldott legyen Ő, azt mondja neki: Visszafogsz térni a férjed utáni vágyadhoz. Mivel a szíve rebeg, rebegő áldozatot kell bemutatnia: *hozzon két gerlét vagy két galambot* (Lev 12,8).

Ő azonban uralkodni fog rajtad. (Ter 3,16)

Azt gondolhatnánk, hogy ez egy feltétel nélküli uralmat [jelent]. Ezért mondja a vers: [Ha valaki feleséget vesz (...) szentelje magát asszonyának, akit elvett;] *ne vedd el zálogba a kézimalmot, sem a felső malomkövet* (MTörv 24,6). Volt egy eset, amely egy bizonyos Tevaryanus családból származó nővel történt, aki egy rablóhoz ment feleségül. Amikor az ügy a bölcsek elé került [hogy megdorgálják a férfit], az asszony egy arany gyertyatartót hozott, rajta egy agyag lámpával, hogy megerősítse: *Vágyakozni fogsz férjed után* (Ter 3,16).

Pesikta de-Rav Kahana (PRK 14,2)

És azt mondta Ádámnak: Mivel hallgattál (Ter 3,17)

A hallásnak négy [fajtája] van: van, aki hallgat és veszít; van, aki hallgat és jutalmat kap; van, aki nem hallgat és veszít; van, aki nem hallgat és jutalmat kap.

„Aki hallgat és veszít", az az első ember: *Mert hallgattál az asszony szavára* (Ter 3,17). És mit veszít? *Mert por vagy, és a porba térsz vissza* (Ter 3,19).

„Aki hallgat és jutalmat kap", az a mi atyánk, Ábrahám: *Hallgass Sárára mindenben, amit mond neked* (Ter 21,12). És megjutalmaztatott: *Mert utódaidat Izsák után fogják nevezni* (Ter 21,12).

„Aki nem hallgat és jutalmat kap", az József: *Nem hallgatott rá, hogy vele háljon* (Ter 39,10). És hogyan jutalmazták meg? *József volt az úr az országban* (Ter 42,6).

„Aki nem hallgat és veszít", az az izraeliták: De ők nem hallgattak rám, s nem fordították felém a fülüket (Jer 17,23). És mit veszítettek? *Akit halálra szántam, az meghal* (Jer 15,2).

Devarim Rabba (*DtnR*. 4,5)

R. Izsák azt mondta: Mihez hasonlítható ez? Egy királyhoz, aki azt mondta a szolgájának: Ne kóstolj meg semmit az ételből, amíg vissza nem jövök a fürdőből. A felesége azt mondta neki: Kóstold meg ezt az ételt, hogy ne kelljen keresnie, hogy sót vagy mártást adjon-e hozzá. A király odajött, és látta, hogy megnyalja az ajkát. A király így szólt hozzá: Jobban hallgattál a szolgálómra, mint rám? Ugyanígy volt a Szent, áldott legyen Ő, aki azt mondta Ádámnak: *De a jó és rossz tudásának fájáról ne egyél* (Ter 2,17). Mit tett Éva? Lehetővé tette, hogy egyen [arról]. A Szent, áldott legyen Ő, így szólt hozzá: Te inkább hallgattál Évára, mint rám. Ádámot pedig azonnal kiutasította és kiűzte.

Genezis Rabba (*GenR.* 20,8)

Mert hallgattál a feleséged hangjára. (Ter 3,17)

Itt nem „a feleséged szavára” van írva, hanem „a hangjára”. Az asszony sírni kezdett miatta. Azt hiszed [hogy én meghalok, és egy másik Évát teremtenek neked]?

Arról a fáról, amelyről parancsoltam neked. (Ter 3,17)

[Ádámnak mondta,] hogy figyelmeztesse a vadállatokat és a jószágokat. Nemhogy nem figyelmeztetted őket, még oda is adtad nekik, és ettek belőle.

Átkozott a föld [miattad]. (Ter 3,17)

Átkozott dolgokat fog hozni neked, mint a szúnyogok, bolhák és legyek. És hozta neki a tevét. Ez is hasznára lesz, hiszen eladhatja, és élvezheti a bevételét.

Genezis Rabba (*GenR.* 20,9)

Fáradsággal szerzed meg táplálékodat. (Ter 3,17)

A megélhetés [az embernek] kétszer olyan nehéz [mint a szülés].

Genezis Rabba (*GenR.* 5,9)

Hármat állítottak bíróság elé, és négyet találtak bűnösnek: Ádámot, Évát és a kígyót. És [velük együtt] a földet is átok érte.

Pszáchim traktátus (*b.Pes.* 118a)

Reis Lakis azt mondta: Amikor a Szent, áldott legyen Ő, azt mondta: *Tövist és bojtorjánt terem számodra* (Ter 3,18), könnybe lábadt [Ádám] szeme. Azt mondta előtte: Világmindenség Ura, egy vályúból fog enni a szamaram és én? Miután ezt mondta neki: *Arcod verejtékével fogod eszed a kenyeredet* (Ter 3,19), megnyugodott a lelke. Reis Lakis azt mondta: Szerencsések lettünk volna, ha az első rendelet szerint maradunk. Még [most is] a mező füvét (דדברא) esszük.

Genezis Rabba (*GenR.* 20,10)

Tövist és bojtorjánt terem számodra. (Ter 3,18)

A „tövisek” az articsóka, a „bojtorjánok” a tövis-articsóka [máriatövis]. És vannak, akik fordítva teszik [azt mondják: a „bojtorjánok” az articsóka, a „tövisek” pedig a „tövis-articsóka”], mert ezek rétegekből állnak.

És a mező füvét (השדה) fogod enni. (Ter 3,18)

Ha megérdemeltétek volna, [az eledeletek] az Éden-kert minden fájáról származott volna. [De] most: *Tövisek és bojtorjánok* (Ter 3,18).

Ha megérdemeltétek volna, az Éden-kert belsejéből vettél volna növényeket, és megízlelted volna bennük a világ összes finomságát. [De] most: *a mező füvét fogod enni* (Ter 3,18).

Ezekről a nemzedékekről mondja, hogy az ember learatja a mező [füvé]t, és megeszi, amíg zöld. Amikor az első ember ezt meghallotta, izzadni kezdett az arca. Azt mondta: Engem is a vályúhoz kell kötni, mint a jószágot? Ő pedig így szólt hozzá: Mivel arcod megizzadt, kenyeret fogsz enni. Jobb lett volna neki, ha megmarad az első [eredeti] átoknál.

Berakot traktátus (*b.Ber.* 57b)

Arcod verítékével eszed kenyeredet. (Ter 3,19)

Hat dolog jó előjel a betegnek: A tüsszentés, mert meg van írva: *Tüsszentése nyomán világosság ragyog* (Jób 41,10). Az izzadás, mert meg van írva: *Arcod verítékével eszed kenyeredet* (Ter 3,19). A hasmenés, mert meg van írva: *Aki meggörnyed, hamar megszabadul* (Iz 51,14). Az éjszakai magömlés, mert meg van írva: *Látni fogja utódait, hosszúra nyúlik élete* (Iz 53,10). Az alvás, mert meg van írva: *Elaludtam volna és békességem volna* (Jób 3,13). Az álom (חלום), mert meg van írva: *Meggyógyítottál* (ותחלימני) *és életben tartasz engem* (Iz 38,16).

Genezis Rabba (*GenR.* 20,10)

Amíg vissza nem térsz a földbe. (Ter 3,19)

És monda neki: Nem lopott-e a te kezedben az a maréknyi por, amelyből teremtettél?

Mert por vagy, és a porba térsz vissza. (Ter 3,19)

Innen van utalás a Tórából a halottak feltámasztására.

Sábát traktátus (*b.Shab.* 152b)

Rav Naḥman bar Izsák földjén ásók egy sírra bukkantak. Rav Aḥai bar Joshia, [aki ott volt eltemetve], megdorgálta őket. Azt mondták Rav Naḥmannak: Egy [elhunyt] személy épp most dorgált meg minket. Ő odament [hozzá], és azt mondta: Ki a Mester [azaz ki vagy te]? Ő azt mondta neki: Aḥai bar Joshia vagyok. Így szólt hozzá: Nem azt mondta Rav Mari, hogy az igazak porrá válnak? [Rav Aḥai] ezt mondta: És ki az a Mari, akit nem ismerek? [Rav Naḥman mondta] az Írás ezt mondja: *és a por visszatér a földbe, ahonnét jött* (Préd 12,7).

[Rav Aḥai] azt mondta neki: Aki a Prédikátor [könyvé]t tanította neked, az nem tanította a Példabeszédek [könyvé]t, mert meg van írva: *a szenvedély a csontok rothadása* (Péld 14,30). Akinek szenvedély van a szívében, annak csontjait elrothadnak, akinek pedig nincs szenvedély a szívében, annak a csontjai nem rothadnak el.

Amikor látta, hogy van benne anyag, így szólt hozzá: Keljen [támadjon] fel a Mester [és jöjjön] az én házamba. [Rav Aḥai] így szólt hozzá: Elárultad, hogy a Prófétákat sem tanulmányoztad, mert meg van írva: *Akkor majd megtudjátok, hogy én vagyok az Úr, amikor kinyitom sírjaitokat* (Ez 37,13). [Rav Naḥman] pedig azt mondta: De az Írás [azt mondja]: *Mert por vagy, és a porba térsz vissza* (Ter 3,19). Ez [a vers] csak egy órával a halottak feltámadása előtt vonatkozik [az igazakra, hogy ők is újjá legyenek teremtve].

Genezis Rabba (*GenR.* 20,11)

Az ember Évának (חוה) nevezte feleségét. (Ter 3,20)

Ő megelevenítőként (כחויא) adatott neki, de ő tanácsot adott, mint a kígyó (כחויא), és megmutatta (חיוה) neki, hogy hány nemzedék pusztulását okozta. [Ádám azt mondta:] A kígyó volt [Éva], te kígyód, és te voltál Ádám kígyója.

Mert ő volt az anyja (אם) minden élőnek. (Ter 3,20)

Ha [valakinek a férje] gazdag lesz, ő vele (עמו) emelkedik fel, de ha szegény, lesz akkor nem száll alá vele együtt.

Minden élet (חי) anyja. (Ter 3,20)

Minden élőlény (החיים) anyja. Mind a 130 év alatt, amíg Éva elidegenedett Ádámtól, a férfi lelkek felébredtek általa, és ő utódokat szült tőlük, és a női lelkek felébredtek Ádám által, és azok utódokat szültek tőle. Ez van megírva: *Ha eltévelyedik, az emberek módjára bottal*

fegyelmezem, s olyan csapásokkal, amelyek az ember [Ádám] fiait érik (2Sám 7,14). Ádámnak, az első embernek a fiai.

Van egy vélemény, amely szerint a házi szellemek jobbak [a ház lakójának], mert vele együtt nőnek fel. És van egy vélemény, amely szerint rosszabbak, mert közelről ismerik a bűnös gondolatait. Van egy vélemény, amely azt mondja, hogy a mezei szellemek jobbak az ember számára, mert nem ismerik közelről a bűnös gondolatait. És van egy vélemény, amely azt mondja, hogy ők rosszabbak, mert nem velük együtt nőttek fel.

Ketubot traktátus (*b.Ket.* 61a)

Rav Pappa azt mondta: Rava próbára tett minket: Ha [a nő] azt mondja, hogy szoptatni [akarja a gyermekét], és a férfi azt mondja, hogy ne [akarjon] szoptatni, akkor engedjen neki [a nő kívánságának], mert ő az, aki nyomorúságban van. Ha azonban azt mondja a férfi [hogy szoptassa a gyermekét], és a nő azt mondja [hogy nem akarja szoptatni], akkor engedjen neki, ahol nem szokás [hogy ő szoptassa a gyermekét, hanem a dajka]. Ha azonban a nőnél ez a szokás, de a férfi [családjánál] nem, akkor az ő [ti. férfi szokását] követjük, vagy az övét [ti. a nő családi szokását]?

Mi ezt így magyarázzuk: A nőnek fel kell vele emelkednie [a férfi társadalmi-gazdasági státuszába], de nem szabad vele leereszkednie [ha a férfi státusza alacsonyabb]. Melyik versből [származik ez]? *Mert ő egy férfi felesége* (בעולת) (Ter 20,3). A férj felemelkedésével (בעלייתו) [emelkedik státuszában a nő], de a férj lealacsonyításával nem [alacsonyodik le a nő]. R. Eleázár innen mondta ezt: *Mert ő lett minden élő anyja* (Ter 3,20): őt [neki] a [közös] életre adták, de nem azért, hogy [vele együtt] szenvedjen fájdalmat.

Sota traktátus (*b.Sota* 14a)

És az Úristen bőrből (עור) ruhát (כתנות) készített. (Ter 3,21)

Ráv és Sámuel [nem értett egyet a kifejezés jelentésében]. Az egyik azt mondta: olyasmiből [készültek], ami bőrből származik. A másik pedig azt mondta: olyas valami, ami a bőr hasznára van. R. Simlai tanította: A Tóra elején van egy jótékony ajándék, mert meg van írva: *És az Úristen bőrből készített ruhát készített* (Ter 3,21). És [van] jótékony ajándék a végén, mert meg van írva: *És eltemette őt a völgyben* (MTörv 34,6). R. Ḥama bar Ḥanina azt mondta: Mit [jelent, hogy] meg van írva: *a te Urad, Istened után/mögött* (אחרי) *fogsz járni* (MTörv 13,5)? Lehetséges, hogy egy ember a *Sekinát* [isteni jelenlétet] kövesse? És nem azt mondja-e már: *Mert az Úr, a te Istened emésztő tűz, féltékeny Isten* (MTörv 4,24) [és a tűzhöz

nem lehet közeledni]? [A jelentés] inkább az, hogy a tulajdonságait kell követni, ahogyan a Szent, áldott legyen Ő, felruházza a mezíteleneket, ahogyan meg van írva: *És felöltöztette őket* (Ter 3,21). Így ruházd fel te is a mezíteleneket!

[Ahogyan] a Szent, áldott legyen Ő, meglátogatja a betegeket, mert meg van írva: *Az Úr megjelent neki Mamre terebintjénél* (Ter 18,1). Hasonlóképpen kell meglátogatnod a betegeket! A Szent, áldott legyen Ő, megvigasztalja a gyászolókat, mert meg van írva: *Ábrahám halála után Isten megáldotta a fiát, Izsákot* (Ter 25,11). Így kell neked is megvigasztalnod a gyászolókat! A Szent, áldott legyen Ő, eltemette a halottakat, mert meg van írva: *És eltemette őt a völgyben* (MTörv 34,6). Így kell neked is eltemetned a halottakat!

Nidda traktátus (*b.Nid.* 25a)

R. Jehosua ben Ḥanania ezt tanította, mondván: *Az Úristen pedig bőrből ruhát készített Ádámnak és feleségének* (Ter 3,21). Ez azt tanítja, hogy a Szent, áldott legyen Ő, csak azután készített bőrt Ádámnak, miután megformálta [megteremtette] őt.

R. Jehosua hivatkozik ennek okaira, s azt mondja: Ha a [vérrel teli] magzatburok, amely [egy ki nem fejlődött magzattal] együtt leválik, akkor [az utód státusza] világos, az asszonynak pedig [szülés utáni] tisztátalansága van. A bölcsek pedig azt mondják: Ez nem utód [és az asszony tiszta]. Ezért a haláká nem követi R. Jehosuát.

Genezis Rabba (*GenR*, 20,12)

R. Meir Tórájában ez áll: [*az Úristen pedig*] *fénynek* (אור) *ruháit* [*készítette*] (Ter 3,21). Ezek az első Ádám ruhái, amelyek hasonlítottak egy fáklyához, alul szélesek, felül keskenyek; sima, mint a köröm, és szép, mint a gyöngyök, mint a finom vászonszövetek, amelyek Bét Seánból származnak.

Bőrruhákat (Ter 3,21), mert a bőrhöz tapadtak. Az elsőszülöttek szolgáltak bennük. R. Sámuel bar Nahmani azt mondta: teve- és angóra(nyúl)gyapjúból készültek.

Szőrméből (עור) *készült ruhákat* (Ter 3,21). [Olyan ruhadarabok, amelyek] szőrméből készültek. R. Lévi azt mondta: A Tóra a helyes viselkedésre (életszabályra) tanít. A lehetőségeidhez mérten egyél: *A kert minden fájáról ehetsz* (Ter 2,16). Viselj olyan ruhát, amely kevesebb, mint a lehetőségeid: *Az Úristen pedig bőrből ruhát készített az embernek és feleségének* (Ter 3,21). És olyan helyen lakj, amely több, mint a lehetőséged: mert íme, ketten voltak, és benépesítették az egész földet.

Pesikta de-Rav Kahana (*PRK* 20)

Egy másik értelmezés szerint: *Bőrből készült ruhákat* (Ter 3,21). R. Eleázár azt mondta: A bőrből, amelyet a kígyó levetett, a Szent, áldott legyen Ő, fogta és pompás ruhákat készített Ádámnak és feleségének. A sabbat alkonyán Ádám leült, és szívében elgondolkodott: Jaj nekem, talán eljön a kígyó, aki félrevezetett, és megmérgez. Ekkor tűzoszlopot küldtek hozzá, hogy megvilágítsa és megvédje minden gonosztól. Ádám meglátta és örült a szívében. Kinyújtotta kezét a fénye felé, és így szólt: Áldott vagy te, Uram, aki a tűz világító oszlopait teremtetted. Azt mondta: Most már tudom, hogy a szent nap elkülönül a profán naptól, és hogy sabbatkor nem szabad tüzet gyújtani. Azt mondta: Áldott vagy te, aki elválasztod a szentet a profántól.

És megnézte a körmeit, amelyek fehérebbek, mint a teste, és azt mondta: Áldott, aki a tűz fényét teremtette. És mindenkit, aki szétválasztja [a szentet és a profánt], vagy hallgatja azt, aki elválaszt [a szent és a profán között] a sabbat végén, a Szent, áldott legyen Ő, szentnek és [az övéinek] nevezi, és megmenti a nemzetek nyomorúságától (העמים), mert azt mondja: *az összes népek között* (העמים) *különleges tulajdonommá teszlek benneteket* (Kiv 19,5).

A hét első [napján] Ádám bement a felső Gihon vizébe, amíg a víz a nyakáig ért. És hét hétig böjtölt, amíg a teste egy szitára nem hasonlított. Akkor a Szent, áldott legyen Ő, megfogta a jobb kezét, és elfogadta a bűnbánatát. Ádám leült, és szívében tartotta az ítéletet. Amíg az élők között vagyok, addig építek magamnak egy pihenőhelyet, hogy [ott] lefeküdjek.

Azt mondta: És ahogyan a jövőben a Jordán vize megfutamodik a táblákról, amelyeket a Szent, áldott legyen Ő, ujjával írt, annál inkább az én testemről, amelyet [az Ő] két keze gyúrt, és a Lélek, az Ő szájának lehelete fújt az orromba. Halálom után eljönnek, és elveszik csontjaimat, és bálványimádást követnek el velük. De íme, én mélyen a földbe süllyesztem koporsómat, a barlang barlangjába. Ezért hívják a barlangot Mechpelának (המכפלה), azaz kettősnek.

Midrás Abkir

R. Berekja azt mondta: Amikor a Szent, áldott legyen Ő, meg akarta teremteni a világot, a teremtés kezdetén csak Ádám volt, és őt agyagfigurának (גולם) teremtette. Amikor leheletet akart adni neki, azt gondolta: Ha most hagyom felállni, azt fogják mondani, hogy társam lett a teremtés művében. Íme, agyagfigurának hagyom őt, amíg mindent meg nem teremtettem. Amikor mindent befejezett, a szolgáló angyalok így szóltak hozzá: Most már úgy teremted

az embert, ahogy mondtad? Ő azt mondta nekik: Megalkottam őt, már csak lehelet hiányzik. Felállította őt, és ezzel befejezte a világ [teremtését]. Vele kezdte, vele fejezte be, mert meg van írva: *Hátulról* (אחור) *és előlről* (וקדם) *közrefogsz* (Zsolt 139,5). Akkor a Szent, áldott legyen, így szólt: *Lám, az ember olyan lett, mint egy közülünk* (Ter 3,22).

Egy másik értelmezés: Mi van fentebb megírva? *Bőrből ruhát készített* (…) *és felöltöztette őket* (Ter 3,21). Ez azt tanítja, hogy a Szent, áldott legyen Ő, papi ruhát készített neki, aszerint, amiért ez áll: *És íme, a lenvászonba öltözött férfi* (Ez 9,11). És meg van írva: *Öltse magára a megszentelt vászonköntöst* (Lev 16,4). Innen megtudjátok, hogy a főpap olyan, mint egy angyal: *Mert a Seregek Urának követe* (Mal 2,7). Mihez hasonlítható ez? Ahhoz a királyhoz, aki meglátott egy városlakót, és a palota viseletébe öltöztette. A palota lakói így szóltak hozzá: Még ha ez csak egy városlakó is, íme, olyan, mintha közülünk való lenne. [Hasonlóképpen az angyalok is azt mondták a Szent előtt, áldott legyen Ő: Még ha Ádám porból való teremtmény is, íme, olyan, mint egy miközülünk.]

Lám, az ember olyan lett, mint egy közülünk. (Ter 3,22)

[Ez olyan, mint] egy király, akinek a szolgája bűnös volt. Arany nyakláncot csináltatott neki. Elbukott, ezért elvették tőle, és bilincsbe verték. Hasonlóképpen a Szent, áldott legyen, papi ruhákat készített neki, és amikor vétkezett, elvették tőle, és (fa)leveleket tettek rá, mert azt mondja: *Fügefaleveleket fűztek össze* (Ter 3,7).

Egy másik értelmezés: [Ez olyan, mint] egy király, akinek volt egy házából való fia, és hagyta, hogy uralkodjék mindenen, ami az övé volt. Akkor mindenki azt kezdte mondani: Ez az ő társa. Mit tett a király? Száműzte őt. Hasonlóképpen: *Ezért az Úristen elküldte az Éden kertjéből* (Ter 3,23).

Egy másik értelmezés: [Ez olyan, mint] egy király, aki feleségül vett egy nőt, és gyöngynyakláncot csinált neki. Az asszony ellene fordult. Elvette tőle, és válólevelet írt neki. Hasonlóképpen a Szent, áldott legyen Ő, Ádámot az Éden-kertbe helyezte, és tíz baldachint készített neki. Amikor vétkezett, válólevelet adott neki, mert azt mondja: *És elküldte őt* (Ter 3,23). És az „elküldeni” nem más, mint „elválni”, mert azt mondja: *És elküldi házából* (MTörv 24,1).

3. Az Iz 52,13-53,12 szövegváltozatai

Iz 52,13

BHS:

הִנֵּה יַשְׂכִּיל עַבְדִּי יָרוּם וְנִשָּׂא וְגָבַהּ מְאֹד

LXX: Ἰδοὺ συνήσει (***Aquila***: Ἰδοὺ ἐπιστημονισθήσεται) ὁ παῖς μου (***Aquila***, ***Symmachus***: δοῦλος μου) καὶ ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται (***Aquila***, ***Theodotion***, ***Symmachus***: ἐπαρθήσεται καὶ μετεωρισθήσεται) σφόδρα.

Vetus Latina:[884] ecce intelliget puer meus, exaltabitur, et gloriabitur valde

Vulgata: ecce intelliget servus meus, exaltabitur et elevabitur, et sublimis erit valde

Izajás-targum:[885]

הָא יַצלַח עַבדִי מְשִׁיחָא יִראַם וְיִסגֵי וְיִתקַף לַחדָא

Íme, az én szolgám, a Messiás, sikereket fog elérni, felmagasztalt és megdicsőített, és nagyon erős lesz.

Iz 52,14

BHS:

כַּאֲשֶׁר שָׁמְמוּ עָלֶיךָ רַבִּים כֵּן־מִשְׁחַת מֵאִישׁ מַרְאֵהוּ וְתֹאָרוֹ מִבְּנֵי אָדָם

LXX: ὃν τρόπον ἐκστήσονται ἐπὶ σὲ πολλοί (***Aquila***: *admirati sunt*; ***Theodotion***: ἐθαύμασαν πολλοὶ ἐπ' αὐτὸν; ***Symmachus***: *stupefacti sunt*) – οὕτως ἀδοξήσει (**Aquila**, ***Theodotion***, ***Symmachus***: *sic corrupta est*) ἀπὸ ἀνθρώπων τὸ εἶδός σου (***Aquila***: ὅρασις αὐτοῦ) καὶ ἡ δόξα σου (***Aquila***: καὶ μορφή αὐτοῦ) ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων (***Symmachus***: παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων) –,

Vetus Latina: sicut stupebunt super te multi, sic ingloria erit ab hominibus tua, et gloria tua a filiis hominum

Vulgata: sicut obstipuerunt super te multi sic inglorius erit inter viros aspectus eius et forma eius inter filios hominum

Izajás-targum:

כְּמָא דְסַברוּ לֵיה בֵית יִשׂרָאֵל יוֹמִין סַגִיאִין דַהְוָה חְשׁוֹך בֵינֵי עַמְמַיָא חִזוְהוֹן וְזִיוְהוֹן מִבְּנֵי אְנָשָׁא

Amint Izrael háza sok napon át reménykedve várta, amikor megjelenésük elsötétült a népek között, és dicsőségük kisebb volt, mint az embereké,

---

[884] Ld. Sabatier, P. (ed.), *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae seu Vetus Italica et Ceterae quaecumque in Codicibus Manuscriptis et antiquorum libris reperiri potuerunt, Quae cum Vulgata Latina et cum Textu Graeco comparantur*, Apud Reginaldum Florentain, Remis 1743, 586-589.

[885] Ld. kritikai kiadását Stenning, J. F. (ed,), *The Targum of Isaiah*, Oxford University Press, Oxford 1953.; továbbá *The Isaiah Targum* (*The Aramaic Bible* 11), trans. by Bruce D. Chilton, The Liturgical Press, Collegeville 1987, 103-105.

Iz 52,15

BHS:

כֵּן יַזֶּה גוֹיִם רַבִּים עָלָיו יִקְפְּצוּ מְלָכִים פִּיהֶם כִּי אֲשֶׁר לֹא־סֻפַּר לָהֶם רָאוּ וַאֲשֶׁר לֹא־שָׁמְעוּ הִתְבּוֹנָנוּ

LXX: οὕτως θαυμάσονται (***Aquila***, ***Theodotion***: ῥαντίσει; ***Symmachus***: ἀποβαλεῖ) ἔθνη πολλὰ ἐπ᾽ αὐτῷ, καὶ συνέξουσιν (***Aquila***: συντελοῦσιν) βασιλεῖς τὸ στόμα αὐτῶν· ὅτι οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ, ὄψονται, καὶ οἳ οὐκ ἀκηκόασιν, συνήσουσιν.

Vetus Latina: sic mirabuntur gentes multae super eo, et continebunt reges os suum: quia quibus non est annuntiatum de eo, videbunt; et qui non audierunt, intelligent

Vulgata: iste asperget gentes multas super ipsum continebunt reges os suum quia quibus non est narratum de eo viderunt et qui non audierunt contemplati sunt

Izajás-targum:

כֵּן יְבַדַּר עַמְמִין סַגִּיאִין עֲלוֹהִי יִשְׁתְּקוּן מַלְכִין יְשַׁוּוּן יְדֵיהוֹן עַל פּוּמְהוֹן אֲרֵי דְּלָא אִשְׁתַּעִיאוּ לְהוֹן חֲזוֹ וּדְלָא שְׁמָעוּ אִסְתַּכָּלוּ

úgy fog ő szétszórni sok népet; miatta hallgatnak majd a királyok, szájukra teszik kezüket; mert amit nem mondtak nekik, azt látják, és amiről nem hallottak, azt megértik.

Iz 53,1

BHS:

מִי הֶאֱמִין לִשְׁמֻעָתֵנוּ וּזְרוֹעַ יְהוָה עַל־מִי נִגְלָתָה

LXX: κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν; καὶ ὁ βραχίων κυρίου τίνι (***Aquila***, ***Symmachus***: ἐπί; ***Theodotion***: ἐπί τίνα) ἀπεκαλύφθη;

Vetus Latina: Domine, quis credidit auditui nostro, brachium Domini cui revelatum est?

Vulgata: quis credidit auditui nostro et brachium Domini cui revelatum est

Izajás-targum:

מַן הֵימֵין לִבסוֹרְתַנָא דָא וְתִקוֹף דְּרָע גְּבוּרְתָא דִיוי כְּדֵין עַל מַן אִתְגְּלִיאַת

Ki hitte el ezt a mi üzenetünket, és kinek nyilatkozott meg így az Úr karjának ereje?

Iz 53,2

BHS:

וַיַּעַל כַּיּוֹנֵק לְפָנָיו וְכַשֹּׁרֶשׁ מֵאֶרֶץ צִיָּה לֹא־תֹאַר לוֹ וְלֹא הָדָר וְנִרְאֵהוּ וְלֹא־מַרְאֶה וְנֶחְמְדֵהוּ

LXX: ἀνηγγείλαμεν ἐναντίον αὐτοῦ ὡς παιδίον (***Aquila***: καὶ ἀναβήσεται ὡς τιθιζόμενον εἷς πρόσωπον αὐτοῦ; ***Theodotion***: καὶ ἀναβήσεται ὡς θηλάζον ἐνώπιον αὐτοῦ; ***Symmachus***: καὶ ἀνέβη ὡς κλάδος ἐνώπιον αὐτοῦ), ὡς ῥίζα ἐν γῇ διψώσῃ (***Aquila***: καὶ ὡς ῥίζα ἀπὸ γῆς ἀβάτου; ***Theodotion***: καὶ ὡς ῥίζα ἐν γῇ διψώσῃ; ***Symmachus***: καὶ ὡς ῥίζα ἀπὸ γῆς διψώσης), οὐκ ἔστιν εἶδος αὐτῷ οὐδὲ δόξα (***Aquila***: οὐ μορφή αὐτῷ οὐ διαπρέπεια; ***Symmachus***: οὐκ εἶδος αὐτῷ οὐδὲ ἀξίωμα ἵνα ἴδομεν αὐτόν)· καὶ εἴδομεν αὐτόν, καὶ οὐκ εἶχεν εἶδος οὐδὲ κάλλος (***Symmachus***: οὐδὲ θεωρία ἵνα ἐπιθυμήσωμεν αὐτόν)·

Vetus Latina: annuntiavimus quasi parvulum in conspectu eius, sicut radix in terra sitienti: non est species ei, neque gloria, vidimus eum, non habebat speciem, neque decorem

Vulgata: et ascendet sicut virgultum coram eo et sicut radix de terra sitienti non est species ei neque decor et vidimus eum et non erat aspectus et desideravimus eum

Izajás-targum:

וְיִתְרַבָּא צַדִּיקַיָּא קֳדָמוֹהִי הָא כְלַבְלַבִּין דְּפָרַן וְכֵאִילָן דִּמְשַׁלַּח שׁוּרְשׁוֹהִי עַל נַגְדִּין דְּמַיִין כֵּין יִסְגְּיָן תּוֹלְדָת קוּדְשָׁא בְּאַרְעָא דַּהֲוָת צָרִיכָה לֵיהּ לָא חֵיזוּ חוּלָא חֲזוַיְהּ וְלָא אֵימָתֵיהּ אֵימַת הִדְיוֹט וִיהֵי זִיו קוּדְשָׁא זִיוַיְהּ דְּכָל דְּיִחְזֵינַיְהּ יִסְתַּכַּל בֵּיהּ

És az igazak felmagasztaltatnak előtte, íme, mint az ágak, amelyek kihajtanak, és mint a fa, amely víz patakjaihoz hajtja gyökereit, úgy fognak gyarapodni a szent nemzedékek azon a földön, amelynek szüksége volt rá [a Messiásra]; megjelenése nem olyan, mint egy közönséges (profán) létező, és a félelem, amit kelt, nem közönséges félelem, hanem ragyogása szent fényesség lesz, hogy aki rátekint, (elbűvölve) szemlélje őt.

Iz 53,3

BHS:

נִבְזֶה וַחֲדַל אִישִׁים אִישׁ מַכְאֹבוֹת וִידוּעַ חֹלִי וּכְמַסְתֵּר פָּנִים מִמֶּנּוּ נִבְזֶה וְלֹא חֲשַׁבְנֵהוּ

LXX: ἀλλὰ τὸ εἶδος αὐτοῦ ἄτιμον (***Symmachus***: ἐξουθενωμένος) ἐκλεῖπον παρὰ πάντας ἀνθρώπους (***Symmachus***: καὶ ἐλάχιστος ἀνδρῶν), ἄνθρωπος ἐν πληγῇ ὢν καὶ εἰδὼς φέρειν μαλακίαν (***Aquila***: ἀλγηδόνων καὶ γνωστὸν ἀρρωστίᾳ; ***Theodotion***: ἀλγηδόνων καὶ γνωστὸς μαλακίᾳ; ***Symmachus***: ἀνήρ ἐπίπονος καὶ γνωστὸς νόσῳ), ὅτι ἀπέστραπται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ (***Aquila***: καὶ ὡς ἀποκεκρυμμένον πρόσωπον ἀπ' αὐτοῦ; ***Theodotion***, ***Symmachus***: καὶ ὡς ἀποκρυβὴ πρόσωπου ἀπ' αὐτοῦ), ἠτιμάσθη καὶ οὐκ ἐλογίσθη (***Aquila***, ***Theodotion***, ***Symmachus***: ἐξουδενωμένος [διὸ] καὶ οὐκ ἐλογισάμεθα αὐτόν).

Vetus Latina: sed species eius inhonorata, deficiens prae filiis hominum; homo in plaga, sciens ferre infirmitatem: quia aversa est facies eius, despecta, non reputata

Vulgata: despectum et novissimum virorum virum dolorum et scientem infirmitatem et quasi absconditus vultus eius et despectus unde nec reputavimus eum

Izajás-targum:

בְּכֵן יְהֵי לְבוּסְרָן וְיִפְסִיק יְקָר כָּל מַלְכְּוָתָא יְהוֹן חֲלָשִׁין וְדָנָן הָא כְּאֱנָשׁ כֵּיבִין וּמְזוּמַן לְמַרְעִין וּכְמָא דַּהֲוָת מְסַלְקָא אַפֵּי שְׁכִנְתָּא מִנָּנָא בְּסִירִין וְלָא חֲשִׁיבִין

Akkor megvetik majd, és minden királyság dicsőségét megszűnteti; gyengék és nyomorultak lesznek, íme, mint a szomorúság embere és mint a betegségekre rendelt ember; és mint amikor a *Shekina* elfordítja arcát tőlünk, megvetettektől és mellőzöttektől (akiket nem becsülnek).

Iz 53,4

BHS:

אָכֵן חֳלָיֵנוּ הוּא נָשָׂא וּמַכְאֹבֵינוּ סְבָלָם וַאֲנַחְנוּ חֲשַׁבְנֻהוּ נָגוּעַ מֻכֵּה אֱלֹהִים וּמְעֻנֶּה

LXX: οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει (***Symmachus***: ὄντως τὰς νόσους ἡμῶν αὐτός ἀνέλαβεν) καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται (***Symmachus***: καὶ τοὺς πόνους ἡμῶν ὑπέμεινεν), καὶ ἡμεῖς

ἐλογισάμεθα αὐτὸν εἶναι ἐν πόνῳ (***Aquila***: ἀφημένον; ***Theodotion***: μεμαστιγωμένον; ***Symmachus***: ἡμεῖς δέ ἐλογισάμεθα αὐτὸν ἐν ἀφῇ ὄντα) καὶ ἐν πληγῇ (***Aquila***, ***Theodotion***, ***Symmachus***: [πεπληγότα] ὑπὸ [τοῦ] θεοῦ) καὶ ἐν κακώσει (***Symmachus***: καὶ τεταπεινωμένον).

Vetus Latina: iste peccata nostra portat, et pro nobis dolet: et nos reputavimus eum esse in doloe, et in plaga, et in afflictione

Vulgata: vere languores nostros ipse tulit et dolores nostros ipse portavit et nos putavimus eum quasi leprosum et percussum a Deo et humiliatum

Izajás-targum:

בְּכֵן עַל חוֹבָנָא הוּא יִבְעֵי וַעֲוָיָתָנָא בְּדִילֵה יִשְׁתַּבְקוּן וַאֲנַחְנָא חֲשִׁיבִין כְּתִישִׁין מָחָן מִן קֳדָם יְיָ וּמְעַנָּן

Akkor majd közbenjár a mi vétkeinkért, és az ő kedvéért megbocsáttatnak a mi vétkeink; noha megsebzettnek, az Úr által sújtottnak és nyomorultnak tekintettek minket.

Iz 53,5

BHS:

וְהוּא מְחֹלָל מִפְּשָׁעֵנוּ מְדֻכָּא מֵעֲוֹנֹתֵינוּ מוּסַר שְׁלוֹמֵנוּ עָלָיו וּבַחֲבֻרָתוֹ נִרְפָּא־לָנוּ

LXX: αὐτὸς δὲ ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν (***Aquila***: καὶ αὐτὸς βεβηλωμένος ἀπό ἀθεσιῶν ἡμῶν) καὶ μεμαλάκισται διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν (***Aquila***: συντετριμμένος ἀπό [τῶν] ἀνομιῶν ἡμῶν)· παιδεία εἰρήνης ἡμῶν ἐπ᾽ αὐτόν, τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰάθημεν.

Vetus Latina: ipse autem vulneratus est propter peccata nostra, et infirmatus est propter iniquitates nostras: disciplina pacis nostrae super eum, livore eius sanati sumus

Vulgata: ipse autem vulneratus est propter iniquitates nostras adtritus est propter scelera nostra disciplina pacis nostrae super eum et livore eius sanati sumus

Izajás-targum:

וְהוּא יִבְנֵי בֵית מַקְדְּשָׁא דְּאִיתַחַל בְּחוֹבָנָא אִתְמְסַר בַּעֲוָיָתָנָא וֶבְאֶלְפָנֵיה שְׁלָמָא יִסְגֵּי עְלָנָא וֶבְדִנְתְּנֵהִי לְפִתְגָּמוֹהִי חוֹבָנָא יִשְׁתַּבְקוּן לָנָא

Ő pedig felépíti a szentélyt, amelyet vétkeink miatt megszentségtelenítettek és bűneink miatt kiszolgáltattak, és az ő tanítása által az ő békéje gazdagon lesz rajtunk, és amikor az ő szavai köré gyűlünk (ti. ragaszkodunk hozzá), megbocsátást nyernek vétkeink.

Iz 53,6

BHS:

כֻּלָּנוּ כַּצֹּאן תָּעִינוּ אִישׁ לְדַרְכּוֹ פָּנִינוּ וַיהוָה הִפְגִּיעַ בּוֹ אֵת עֲוֹן כֻּלָּנוּ

LXX: πάντες ὡς πρόβατα ἐπλανήθημεν, ἄνθρωπος τῇ ὁδῷ αὐτοῦ ἐπλανήθη (***Aquila***: ἐνεύσαμεν; ***Theodotion***: ἐξεκλίναμεν; ***Symmachus***: ἐτράπημεν)· καὶ κύριος παρέδωκεν αὐτὸν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν (***Symmachus***: κύριος δὲ καταντῆσαι ἐποίησεν εἰς αὐτόν τὴν ἀνομίαν πάντων ἡμῶν).

Vetus Latina: omnes quasi oves erravimus, homoin via sua erravit: et Dominus tradidit eum propter iniquitates nostras

Vulgata: omnes nos quasi oves erravimus unusquisque in viam suam declinavit et Dominus posuit in eo iniquitatem omnium nostrum

Izajás-targum:

כוּלַנָא כְעָנָא אִתבַדרנָא גְבַר לְקָבֵיל אוֹרחֵיה גְלִינָא וַמַן קֵ יוי הְוָת רַעְוָא לְמִשבַק חוֹבֵי כוּלַנָא בְדִילֵיה

Mindannyian szétszóródtunk, mint a juhok, mindenki a maga útját járta a száműzetésben; de az Úr akarata volt, hogy megbocsássa mindnyájunk vétkeit az ő kedvéért.

Iz 53,7

BHS:

נִגַּשׁ וְהוּא נַעֲנָה וְלֹא יִפְתַּח־פִּיוֹ כַּשֶּׂה לַטֶּבַח יוּבָל וּכְרָחֵל לִפְנֵי גֹזְזֶיהָ נֶאֱלָמָה וְלֹא יִפְתַּח פִּיו

LXX: καὶ αὐτὸς διὰ τὸ κεκακῶσθαι (***Symmachus***: προσή[νέ]χθη καὶ αὐτός [ὑπ]ήκουσεν) οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα (***Symmachus***: καὶ οὐκ ἤνοιξεν τὸ στόμα αὐτοῦ)· ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη (***Symmachus***: *ut victima ad sacrificium* [εἰς θυσίαν] *venit*) καὶ ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ κείροντος αὐτὸν ἄφωνος οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ.

Vetus Latina: et ipse propter afflictionem non aperuit os suum: sicut ovis ad victimam ductus est, et sicut agnus coram tondente mutus, sic non aperuit os suum

Vulgata: oblatus est quia ipse voluit et non aperuit os suum sicut ovis ad occisionem ducetur et quasi agnus coram tondente obmutescet et non aperiet os suum

Izajás-targum:

בְעֵי וְהוּא מִתְתָב וְעַד לָא פְתַח פּוּמֵיה מִתְקַבֵּל תַּקִיפֵי עַמְמַיָא כְּאִמְרָא לְנִכְסְתָא יִמְסַר וְכִרְחֵלָא דְקָדָם גָזְזָהָא שָׁתְקָא וְלֵית לְקִיבְלֵה דְפָתַח פּוּמֵה מְמַלֵיל מִלָא

Amikor imádkozik, választ kap, és alig nyitja ki a száját, máris meghallgatásra talál. Átadja a népek erőseit, hogy levágják őket, mint a bárányt, és mint a juhot, amely néma a nyírói előtt, és nincs előtte senki, aki kinyitná száját, vagy egy szót szólna.

Iz 53,8

BHS:

מֵעֹצֶר וּמִמִּשְׁפָּט לֻקָּח וְאֶת־דּוֹרוֹ מִי יְשׂוֹחֵחַ כִּי נִגְזַר מֵאֶרֶץ חַיִּים מִפֶּשַׁע עַמִּי נֶגַע לָמוֹ

LXX: ἐν τῇ ταπεινώσει ἡ κρίσις αὐτοῦ ἤρθη (***Aquila***, ***Theodotion***, ***Symmachus***: καὶ ἀπό [κριτηρίου] ἐλήφθη)· τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται (***Aquila***: ἐξομιλήσει); ὅτι αἴρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωὴ αὐτοῦ (***Aquila***, ***Theodotion***, ***Symmachus***: [ὅτι] ἀπετμήθη ἀπὸ γῆς ζώντων), ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν τοῦ λαοῦ μου ἤχθη εἰς θάνατον (***Aquila***, ***Theodotion***: ἀπὸ ἀθεσίας [τοῦ] λαοῦ μου ἥψατο αὐτῶν; ***Symmachus***: καὶ διά τήν ἀδικίαν τοῦ λαοῦ μου πληγὴ αὐτοῖς).

Vetus Latina: in humilitate iudicium eius sublatum est: generationem illius quis enarrabit? quia tollitur de terra vita eius: ab iniquitatibus populi mei ductus est ad mortem

Vulgata: de angustia et de iudicio sublatus est generationem eius quis enarrabit quia abscisus est de terra viventium propter scelus populi mei percussit eos

Izajás-targum:

מִיסוּרִין וַמַפּוֹרְעָנוּ יְקָרֵיב גָּלְוָתָנָא פְּרִישָׁן דְּיִתעַבדָן לַנָא בְיוֹמוֹהִי מַן יְכוֹל לְאִשתְעָאָה אֲרֵי יַעדֵי שוּלטָן עַמְמַיָא מֵאַרעָא דְיִשׂרָאֵל חוֹבִין דְחָבוּ עַמִי עַד לְוָתְהוֹן יִמטֵי

Visszahozza száműzöttjeinket a szenvedésből és a büntetésből. Ki tudná elbeszélni azokat a csodákat, amelyek az ő napjaiban történnek majd velünk? Mert eltávolítja a népek uralmát Izrael földjéről; rájuk hárítja a vétkeket, amelyekben népem bűnös volt.

Iz 53,9

BHS:

וַיִּתֵּן אֶת־רְשָׁעִים קִבְרוֹ וְאֶת־עָשִׁיר בְּמֹתָיו עַל לֹא־חָמָס עָשָׂה וְלֹא מִרְמָה בְּפִיו

LXX: καὶ δώσω τοὺς πονηροὺς (***Aquila***, ***Theodotion***, ***Symmachus***: δώσει τοὺς ἀσεβεῖς) ἀντὶ τῆς ταφῆς αὐτοῦ καὶ τοὺς πλουσίους ἀντὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ· ὅτι ἀνομίαν οὐκ ἐποίησεν, οὐδὲ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ.

Vetus Latina: et dabo pessimos pro sepultura eius, et divites pro morte illius: quia iniquitatem non fecit, neque dolum in ore suo

Vulgata: et dabit impios pro sepultura et divitem pro morte sua eo quod iniquitatem non fecerit neque dolus fuerit in ore eius

Izajás-targum:

וְיִמְסַר יַת רַשׁיעַיָא לְגֵהִנָם וְיַת עֲתִירֵי נִכְסַיָא דַאֲנַסוּ בְמוֹתָא דְאָבַדְנָא בְדִיל דְלָא יִתקַיְמוּן עָבְדֵי חֵטְאָה וְלָא יְמַלְלוּן נִכְלִין בְפוּמְהוֹן

És az istenteleneket a Gyehennára adja, és azokat, akik rablással gazdagodtak meg, az (örök) pusztulásba, hogy azok, akik bűnt követnek el, ne maradjanak meg, és ne beszéljenek (többé) álnokul szájukkal.

Iz 53,10

BHS:

וַיהוָה חָפֵץ דַּכְּאוֹ הֶחֱלִי אִם־תָּשִׂים אָשָׁם נַפְשׁוֹ יִרְאֶה זֶרַע יַאֲרִיךְ יָמִים וְחֵפֶץ יְהוָה בְּיָדוֹ יִצְלָח

LXX: καὶ κύριος βούλεται καθαρίσαι αὐτὸν τῆς πληγῆς (***Aquila***: καὶ κύριος ἐβουλήθη ἐπιτρῖψαι αὐτοῦ τό ἀρρώστημα; ***Symmachus***: κύριος ἠθέλησεν ἀλοῆσαι αὐτὸν ἐν τῷ τραυματισμῷ)· ἐὰν δῶτε περὶ ἁμαρτίας, ἡ ψυχὴ ὑμῶν (***Aquila***, ***Symmachus***, ***Theodotion***: ἡ ψυχὴ αὐτοῦ) ὄψεται σπέρμα μακρόβιον (***Aquila***: καὶ βούλημα κυρίου ἐν χειρὶ αὐτοῦ; ***Symmachus***: καὶ θέλημα κυρίου ἐν χειρὶ αὐτοῦ εὐοδωθήσεται)· καὶ βούλεται κύριος ἀφελεῖν

Vetus Latina: et Dominus vult mundare eum a plaga: si dederitis pro peccato, anima vestra videbit semen longaevum. et vult Dominus

Vulgata: et Dominus voluit conterere eum in infirmitate si posuerit pro peccato animam suam videbit semen longevum et voluntas Domini in manu eius dirigetur

Izajás-targum:

וַמִן קֳדָם יוי הְוָת רַעְוָא לְמִצרַף וֻלדַכָאָה יָת שְׁאָרָא דְעַמֵיה בְדִיל לְנַקָאָה מֵחוֹבִין נַפשָהוֹן יִחזוֹן בְמַלכוּת מְשִיחְהוֹן יִסגוֹן בְנִין וֻבנָן יוֹרְכוּן יוֹמִין וְעָבְדֵי אוֹרָיתָא דַיוי בִרעוּתֵיה יַצלְחוּן

És tetszett az Úrnak, hogy megnemesítse és megtisztítsa népe maradékát, hogy megtisztítsa lelküket a gonoszságoktól. Meglátják Messiásuk királyi uralmát; sok fiuk és leányuk lesz; sokáig élnek, és akik megtartják az Úr törvényét, azok az ő jóvoltából boldogulni fognak.

Iz 53,11

BHS:

מֵעֲמַל נַפְשׁוֹ יִרְאֶה יִשְׂבָּע בְּדַעְתּוֹ יַצְדִּיק צַדִּיק עַבְדִּי לָרַבִּים וַעֲוֹנֹתָם הוּא יִסְבֹּל

LXX: ἀπὸ τοῦ πόνου τῆς ψυχῆς αὐτοῦ, δεῖξαι αὐτῷ φῶς (***Aquila***, ***Theodotion***, ***Symmachus***: ὄψεται) καὶ πλάσαι τῇ συνέσει (***Aquila***, ***Theodotion***: ἐμπλησθήσεται ἐν τῇ γνώσει αὐτοῦ; ***Symmachus***: χορτασθήσεται ἐν τῇ γνώσει αὐτοῦ), δικαιῶσαι δίκαιον εὖ δουλεύοντα πολλοῖς, καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει (***Aquila***: βαστάσει; ***Theodotion***: ὑπήνεγκεν; ***Symmachus***: καὶ τὰς ἀσεβείας αὐτῶν αὐτὸς ὑπενέγκει).

Vetus Latina: auferre de dolore animam eius, ostendere ei lucem, et formare intelligentiam, iustificare iustum bene servientem multis: et peccata eorum ipse portabit

Vulgata: pro eo quod laboravit anima eius videbit et saturabitur in scientia sua iustificabit ipse iustus servus meus multos et iniquitates eorum ipse portabit

Izajás-targum:

מִשעבוּד עַמְמַיָא יְשֵיזֵיב נַפשָהוֹן יִחזוֹן בְפוּרעָנוּת סָנְאֵיהוֹן יִסבְעוּן מִבזַת מַלכֵיהוֹן בְחָכמְתֵיה יְזַכֵי זַכָאִין בְדִיל לְשַעבָדָא סַגִיאִין לְאוֹרָיתָא וְעַל חוֹבֵיהוֹן הוּא יִבעֵי

Ő megszabadítja lelküket a nemzetek rabságából; látni fogják az őket gyűlölők büntetését, és megelégednek királyaik zsákmányával. E bölcsességgel megkegyelmez az ártatlanoknak (megigazítja az igazakat), hogy sokakat a törvény szolgálóivá tegyen; és vétkeikért közben fog járni.

Iz 53,12

BHS:

לָכֵן אֲחַלֶּק־לּוֹ בָרַבִּים וְאֶת־עֲצוּמִים יְחַלֵּק שָׁלָל תַּחַת אֲשֶׁר הֶעֱרָה לַמָּוֶת נַפְשׁוֹ וְאֶת־פֹּשְׁעִים נִמְנָה וְהוּא חֵטְא־רַבִּים נָשָׂא וְלַפֹּשְׁעִים יַפְגִּיעַ

LXX: διὰ τοῦτο αὐτὸς κληρονομήσει πολλοὺς (***Theodotion***, ***Symmachus***: μεριῶ αὐτώ ἐν πολλοῖς) καὶ τῶν ἰσχυρῶν μεριεῖ σκῦλα (***Aquila***: λάφυρα), (***Theodotion***: ὅτι) ἀνθ᾽ ὧν παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ, καὶ ἐν τοῖς ἀνόμοις ἐλογίσθη (***Aquila***, ***Symmachus***: ἠριθμήθη; ***Theodotion***: καὶ τῶν ἀσεβῶν ἀπέσχετο)· καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν (***Aquila***: ἦρεν; ***Theodotion***, ***Symmachus***: ἀνάλαβεν) καὶ διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη (***Aquila***: *occuret* [*irridentibus eum*]; ***Theodotion***: *et impios torquebit*; ***Symmachus***: καὶ τοῖς ἀθετούσιν ἀντάστη).

Vetus Latina: propterea ipse possidebit multos, et fortium dividet spolia, pro eo quod contaminata est in morte anima eius, et cum iniquis reputatus est: et ipse peccata multorum suscepit, et propter iniquitates eorum traditus est

Vulgata: ideo dispertiam ei plurimos et fortium dividet spolia pro eo quod tradidit in morte animam suam et cum sceleratis reputatus est et ipse peccatum multorum tulit et pro transgressoribus rogavit

Izajás-targum:

בְּכֵן אֲפַלֵּיג לֵיהּ בִּזַּת עַמְּמִין סַגִּיאִין וְיַת נִכְסֵי כְּרַכִּין תַּקִּיפִין יְפַלֵּג עֲדָאָה חֲלַף דִּמְסַר לְמוֹתָא נַפְשֵׁהּ וְיַת מְרוֹדַיָא שַׁעְבַּד לְאוֹרַיְתָא וְהוּא עַל חוֹבִין סַגִּיאִין יִבְעֵי וְלִמְרוֹדַיָא יִשְׁתְּבֵיק בְּדִילֵהּ

Ezután sok nép zsákmányát osztom ki neki, és erős városok birtokát osztja majd szét zsákmányként, mert lelkét halálra adta, és a törvénynek alávetette a lázadókat; és közbenjár majd sok vétekért, és a vétkezőknek megbocsátanak majd miatta.

4. AZ IZ 52,13-53,12 VERSEKHEZ KAPCSOLÓDÓ MIDRÁSOK (*JALKUT SIMONI*)[886]

Midrás Tánhumá (*TanB*. toldot 20)

Íme, az én szolgám lealacsonyítja magát / megértő lesz. (Iz 52,13)

Ez a Messiás király.

Felmagasztalt lesz (ירום), fönséges (ונשא) és nagy [dicsőségre] emelkedik (וגבה). (Iz 52,13)

Felmagasztalt lesz (ירום). (Iz 52,13)
Ábrahámnál is jobban, mert vele kapcsolatban meg van írva: *az Úrhoz emeltem fel* (הרימותי) *kezemet*. (Ter 14,22)

És fönséges (ונשא). (Iz 52,13)
Mózesnél is jobban, mert vele kapcsolatban meg van írva: *hogy mondhasd nekem: emeld fel* (שאהו) *őket kebledre [mint ahogy a dajka felemeli a csecsemőt]*. (Szám 11,12)

És nagy [dicsőségre] emelkedik (וגבה). (Iz 52,13)
Jobban, mint a szolgáló angyalok, mert azt mondja: *és magasságosak* (וגביהם) *és fenségesek* (וגובה). (Ez 1,18) És hasonlóképpen mondja: *mi vagy te, nagy hegy?* (Zak 4,7) Ami azt jelenti, hogy nagyobb a pátriárkáknál.

Midrás Sámuel (*Midr.Sam.* 19)

És megsebesült a mi bűneinkért, összetörték a mi gonoszságainkért. A mi békességünkért büntetés van rajta, és az ő sebei által gyógyultunk meg. (Iz 53,5)

Rav Huna [azt mondta] R. Acha nevében: A büntetések három részre oszlanak: egy része Dávidnak és az atyáknak, egy része az üldöztetés nemzedékének, és egy része a Messiás Királynak. És azt mondja: *Én szenteltem fel királyomat*. (Zsolt 2,6)

Kijelöltem őt, ahogyan megmondatott: *és kirántotta a szálfeszítőt és a fonatot* (המסכת) (Bír 16,14). Az ő fonatát, amint mondod: *nem kentem fel* (וסוך) *magamat* (Dán 10,3). Kiszabadítottam (משכתיו) őt a szenvedésekből.

[886] A *Jalkut Simoni* a *Héber Biblia* rabbinikus értelmezéseinek gyűjteménye, amely versről versre követi és kommentálja a bibliai könyvet (s amelynek redakciójában a keresztény-ellenes apologetika is közrejátszhatott). A héber-arámi „kommentár" első modern nyelvű fordítása 2024-ben jelent meg, amely alapul szolgált az itt található magyar fordításomhoz. Ld. BÖRNER-KLEIN, D. (Hrsg.), *Jalkut Schimoni zu Jesaja* (übersetzt von Beat Zuber), De Gruyter, Berlin-Boston 2024, 255-258.

Azt mondják a Messiás Királynak: Hol keresed Dávidot? Azt mondja: Szükséges ez a kérdésre? *A Sionon, az én szent hegyemen* (Zsolt 2,6). Ahogyan az ember adós lehet az ő negyedében, amikor az felépül, úgy lehet bűnös [a negyedében], amikor az elpusztul.

Berakhot traktátus (*b.Ber.* 5a)

És az Úr tetszését találta az ő összetöretésében. (Iz 53,10)

Rabbá bar Ráv Huna azt mondta: Vajon a Szent, áldott legyen Ő, gyönyörködik-e abban, akit a büntetései összetörnek, hiszen azt mondja: *És az Úr gyönyörködött abban, akit a betegség* (החלי) *összetört*? (Iz 53,10) Gondolhatja valaki így, akkor ha nem szeretetből fogadja el azt [ti. betegséget]? A Biblia azt tanítja: **Amikor önmagát (נפשו) odaadta engesztelő áldozatul. (Iz 53,10)**

Ahogyan az engesztelés [az ember saját döntése alapján jön létre, ti. önként, kényszer nélkül felajánlott áldozat], úgy a szenvedés is [az ember saját döntése alapján, ti. tudatosan kell elfogadni].

És ha valaki szeretetből vállalta azokat magára, mi a jutalma? Látni fogja leszármazottait, meghosszabbítja napjai (Iz 53,10). És nemcsak ez, hanem a [Tóra] tanítása, amely az ő kezéből származik, megmarad, mert azt mondja:

És az Úr szándéka [a Tóra, Isten akaratának kinyilatkoztatása] **az ő keze által valósul meg. (Iz 53,10)**

Leszármazottakat fog látni, meghosszabbítja napjait. (Iz 53,10)

Berakhot traktátus (*b.Ber.* 57b)

Tégy engem egészségessé (ותחלימני), és tarts minket életben. (Iz 38,16)

Hat jó dolog van egy beteg ember (לחולה) számára, és ezek a következők: A tüsszentés, az izzadás, a hasmenés, a magömlés, az alvás és az álom. A tüsszentés (עטוש), mert meg van írva: *Tüsszentése* (עטישותין) *nyomán világosság ragyog* (Jób 41,10). Az izzadás (זיעה), mert meg van írva: *Arcod verítékével* (בזעת) *eszed kenyeredet*. (Ter 3,19) A hasmenés, mert meg van írva: *Aki meg van kötözve, az hamarosan megszabadul, és nem hal meg börtönében, s kenyere nem fogy el*. (Iz 51,14) A magömlés, mert meg van írva: ***Látni fogja utódait, meghosszabbítja [az ő] napjait*. (Iz 53,10)** Az alvás, mert meg van írva: *Csöndben feküdnék és nyugodhatnék*. (Jób 3,13) Az álom (חלום), mert meg van írva: *Tégy engem egészségessé* (ותחלימני), *és tarts meg engem az életben*. (Iz 38,16)

Sota traktátus (*b.Sota* 14a)

Ezért a nagyok között adok neki részt, és a hatalmasokkal osztozik a zsákmányon. (Iz 53,12)

R. Simlai [így] értelmezte: Miért akart Mózes bemenni a [Izrael] földjére? Azért, mert szüksége volt arra, hogy egyen annak gyümölcséből, vagy hogy jóllakjon annak javaiból? Inkább ez az, amit Mózes mondott: Sok parancsolat lett előírva a zsidó népnek, s ezek [közül néhányat] csak [Izrael] földjén lehet teljesíteni. Ezért akarok belépni a földre, hogy mindezeket magam teljesíteni tudjam. A Szent, áldott legyen Ő, így szólt hozzá: Azért akarsz bemenni [Izrael] földjére, hogy ezeket teljesítsd, s hogy ezekért megkapd a jutalmat? Úgy számolom el neked, mintha megtartottad volna őket [s megkapod a jutalmadat], mert azt mondja: *Ezért adok neki részt a nagyok között* (Iz 53,12).

Azt gondolhatnánk, hogy olyan [jutalmat fog kapni], mint a későbbiek, és nem olyat, mint a korábbiak. A Biblia azt tanítja: *És a hatalmasokkal osztozik a zsákmányon* (Iz 53,12). [Olyanokkal], mint Ábrahám, Izsák és Jákob, akik hatalmasok a Tóra és a parancsolatok tekintetében.

Amiért a lelkét (נפשו) kiöntötte (הערה) a halálba. (Iz 53,12)

Amiért halálra adta magát [a népért], ahogyan mondja: *[Mégis bocsásd meg bűnét ...] ha nem, törölj ki engem [könyvedből, amelyet írtál]* (Kiv 32,32).

És a vétkesek közé soroltatott. (Iz 53,12)

Azok közé számították, akik a pusztában haltak meg (mert hozzájuk hasonlóan ő sem lépett be [Izrael] földjére).

Mégis sokak bűnét hordozta. (Iz 53,12)

Azáltal, hogy vezekelt az (arany)borjúval történt eseményért.

És közbenjárt a bűnösökért. (Iz 53,12)

Imádkozott Izrael bűnöseiért, hogy megtérjenek [bűnbánatra]. A „közbenjárás” pedig nem más, mint „imádság”, mert így szól: *Te pedig ne imádkozzál ezért a népért* (העם), *[...] ne járj közben értük!* (Jer 7,16)

Sifre Deuteronomium (*S.Dtn.* §355)

Egy másik értelmezés: **Azért adok neki részt a nagyok között.** (Iz 53,12)

[Ez azt jelenti], hogy Mózes ezentúl minden csoport (חבורה) élén fog állni: A Tórát ismerők (írástudók) élén, a Misnát ismerők csoportjának élén, a Talmudot ismerők csoportjának élén, hogy mindannyiukkal együtt kapja meg a jutalmat. És ezért meg van írva: *És a nép* (עם) *éllére áll*. (MTörv 33,21)

SUMMARY

"The internal unity of the Church's Bible, which comprises the Old and New Testaments, was a central theme in the theology of the Church Fathers." Building on the insights of the Pontifical Biblical Commission's document *The Jewish People and Their Sacred Scriptures in the Christian Bible* (2002), this doctoral thesis intends to explore the multifaceted relationship between the *Old* and *New Testaments*, the *Hebrew Bible* and the Gospel of Jesus Christ, the rabbinic Judaism and the patristic literature. It seeks to shed light on the historical processes of exegetical reception and the possible interactions surrounding a specific biblical passage. As Pope John Paul II emphasized in his address in Mainz (1980), "The encounter between the people of God of the Old Covenant, which has never been revoked by God (cf. Rom 11:29), and that of the New Covenant is also an *internal* dialogue in our Church, similar to that between the first and second part of its Bible." In light of the shared roots and common eschatological horizon, the Church recognizes the Jewish people as "elder brothers." However, it is equally important to acknowledge the dynamic and reciprocal nature of the relationship between Judaism and Christianity. This interaction was not one-sided; rather, it involved mutual influence and theological exchange. This reciprocal dimension, particularly the influence of early Christian interpretation on rabbinic exegesis, has received comparatively little scholarly attention. This dissertation aims to fill this gap by demonstrating that early Christian hermeneutical developments contributed to shaping certain aspects of rabbinic interpretive tradition (even if only with a "pre-emptive" way of exegesis), thereby highlighting the dynamic and dialogical evolution of both religious traditions.

As Louis Ginzberg – one of the foremost scholars in the study of Jewish–Christian exegetical relations – has observed, "in the rich literature of the Church Fathers many a Jewish legend lies embalmed which one would seek in vain in Jewish books".[887] This observation underscores the substantial common heritage shared by Judaism and Christianity. Over the past century, a variety of scholarly methodologies have been developed and refined to investigate the complex dynamics between rabbinic and patristic exegesis in antiquity – a formative period that shaped the theological and interpretive identities of both traditions. These approaches aim at assessing the likelihood, nature, and extent of connections – whether real, literary, or polemical – between Jewish and Christian exegetes. Centred on the *Hebrew Bible* and the *Old Testament* as a shared

[887] GINZBERG, L., *The Legends of the Jews I. Bible Times and Characters from the Creation to Jacob*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1909, 4.

scriptural *corpus*, recent scholarship has increasingly focused on the possibility of exegetical encounters in late antiquity, as reflected in works such as the *Jewish and Christian Perspectives Series*. This dissertation seeks to contribute to this field by identifying and analysing instances of potential interaction between rabbinic and early Christian interpretive traditions. It aims to address several key inquiries: To what extent did rabbinic and Christian exegetical ideas interact during the formative period of both religions? In what ways do these interactions illuminate the historical development of rabbinic and Christian hermeneutics? Can the notion of an 'exegetical encounter' be substantiated through textual evidence? And what are the broader implications of such encounters for understanding the so-called 'parting of the ways' and the enduring entanglement of the two traditions in this pivotal period?

It is indeed valuable to emphasize the intertextual relationship between rabbinic and patristic exegetical traditions, and the methodological significance of interpreting each within the context of the other in order to better grasp the nature of their interactions. As Günter Stemberger has observed, "possible reactions of rabbinic exegesis still need further exploration, but it is already very clear that it was mainly the Christian side which learned from and reacted to the Jewish one". [888] As previously noted, although considerable scholarly focus has been devoted to Christian authors and their interactions with Judaism, the issue of possible rabbinic responses to early Christian polemics and theological challenges remains comparatively underexplored. References to Jews, Jewish practices, and both actual and literary encounters are common within ancient Christian literature. Many Christian writers report disputes or dialogues with Jewish interlocutors and engage directly with Jewish beliefs and customs. Notably, entire treatises are devoted to theological argumentation against what is identified as "Judaism," as exemplified by the *adversus Iudaeos* literature. Particular attention has been given in scholarly research to Church Fathers such as Justin Martyr, Origen of Alexandria, and St. Jerome, who either interacted with Jewish individuals or traditions or explicitly referenced such engagements in their writings. Within this context, the present study defines "exegetical encounter" as an instance of interaction between rabbinic and Christian interpretations – manifested in a specific exegetical tradition – that suggests awareness of, or response to, interpretive positions articulated in the writings of the other tradition. This working definition naturally raises questions concerning the challenges of comparing traditions across diverse

[888] STEMBERGER, G., *Exegetical Contacts between Christians and Jews in the Roman Empire*, in SÆBØ, M. (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation I.*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, 575.

geographic settings and temporal contexts, particularly given the well-known complexities surrounding the dating of rabbinic sources.

Furthermore, the concept of *pre-emptive exegesis*, as introduced by Philip S. Alexander and employed in this study[889], refers to the idea that ancient (Jewish) texts were often shaped by an awareness of potential interpretive challenges and thus embedded interpretive strategies aimed at guiding and constraining possible readings. These strategies, expressed through hermeneutical emphasis or *relecture*, functioned to preclude certain interpretations deemed problematic or divergent. In this way, exegetical traditions sought to anticipate and forestall "misreadings" or "misinterpretation" by shaping the interpretive framework.

From antiquity onward, both the Christian Church and the synagogue have acknowledged the "same" *corpus* of sacred texts – the *Hebrew Bible* (*Tanakh*) or the *Old Testament* – as the divinely inspired Word of God. This shared Scripture represents a potential source of unity and the foundation of a common Judeo-Christian tradition. Yet, paradoxically, it also became a site of deep division and polemical contestation, as divergent theological frameworks yielded substantially different interpretations of the same texts. A key argument of the present study is that both rabbinic and patristic interpretations – often conveyed through translations that were themselves interpretive acts, thus serving as condensed forms of exegesis with a discernible "theological profile" – tended this divergence by developing hermeneutical approaches that implicitly or explicitly excluded the interpretive legitimacy of the other tradition. This does not, however, suggest that themes such as the universality of the Fall or messianic interpretations of the Suffering Servant were absent from pre-Christian Jewish thought. On the contrary, the hypothesis advanced here posits that key rabbinic interpretations of Scripture were, at times, reconfigured in conscious or subconscious response to emerging Christian readings, particularly those of a Christological nature. Thus, the possibility of a "pre-emptive" exegetical interaction – where rabbinic exegesis intentionally counters or precludes Christian interpretive claims – is both plausible and significant for understanding the dialogical and polemical dynamics of late antique scriptural interpretation.

This dissertation aims to explore the potential interactions between rabbinic and patristic traditions of biblical exegesis. While several valuable contributions have emerged from the perspective of dialectical hermeneutics, comprehensive and systematic analyses of exegetical

[889] Cf. ALEXANDER, P. S., *Pre-Emptive Exegesis: Genesis Rabba's Reading of the Story of Creation*, in *Journal of Jewish Studies* 43 (1992), 230-244.

interaction remain relatively scarce. Apart from the noteworthy studies by Hanneke Reuling[890] and, more recently, Matthias Morgenstern[891] – whose work was published during the present research – there is, to the best of my knowledge, a lack of comprehensive monographic treatments specifically examining the possible impact of patristic Christian exegesis on rabbinic hermeneutical developments. Accordingly, the present study seeks to explore the possibility of Christian influence on Jewish interpretation, proposing that certain strands of rabbinic biblical interpretation presuppose, and potentially respond to, patristic hermeneutical frameworks. This hypothesis positions rabbinic literature within a broader exegetical dialogue, in which the interpretive strategies of the Church Fathers played a formative, though often unacknowledged (implicit), role.

This study aims at exploring the intertextual dynamics between rabbinic and patristic exegetical traditions through a close examination of selected biblical texts. The first chapter focuses on *Genesis* 3, analysing the interpretation of the Fall and its consequences as it was developed in the history of reception. The analysis traces how ancient translations influenced interpretive trajectories: in rabbinic Judaism, primarily through the concept of *teshuvah* (repentance and spiritual renewal), and in patristic theology through the formulation of the doctrine of original sin. The second chapter turns to *Isaiah* 52–53, the so-called fourth Servant Song, and investigates the exegetical interaction surrounding the figure of the suffering and atoning Messiah. While Christianity clearly identified this passage with the death of Jesus Christ, the chapter asks whether, and in what form, this messianic figure emerged in Jewish interpretation.

Each chapter begins with an exposition of the biblical passage and its literary-historical context, followed by an analysis of the key ancient translations (LXX, Aquila, Symmachus, Theodotion, and the Targums). The study then moves to examine possible points of exegetical interaction. In the first chapter, this is undertaken through a comparative analysis of *Genesis Rabbah*, the writings of Didymus the Blind, and John Chrysostom, with special attention to the theological concept of *felix culpa* considering both rabbinic and patristic anthropologies. The second chapter explores interpretations of the suffering Messiah in the *Targum Isaiah* and

[890] Cf. REULING, H., *After Eden. Church Fathers and Rabbis on Genesis 3:16-21* (*Jewish and Christian Perspectives Series* 10), Brill, Leiden-Boston 2006.
[891] Cf. MORGENSTERN, M., *Die große Genesis-Dichtung. Juden und Christen im Gespräch über das erste Buch der Bibel im Midrash Genesis Rabba*, Brill, Schöningh 2022.

related midrashic texts, comparing these with Christological readings found in the New Testament and the Church Fathers.

Both chapters conclude with a focused analysis of St. Jerome's commentaries: *Hebrew Questions on Genesis* in the first chapter and his *Commentary on Isaiah* in the second. Special attention is given to Jerome's interaction with the *Veritas Hebraica*, providing a philological and theological reassessment of its significance in the work of the *vir trilinguis*. Jerome's exegetical work synthesizes Hebrew, Greek, and Latin traditions while demonstrating a nuanced awareness of both rabbinic and early Christian sources – thus constituting a significant, though often overlooked, site of Jewish–Christian exegetical interaction. The concluding section of the dissertation seeks to address a significant lacuna in current scholarship: the absence of Jerome from discussions concerning the reciprocal interactions between rabbinic and patristic exegesis. By examining his interpretive strategies and theological commitments, the study aims to illuminate both the possibilities and limits of intertextual engagement in his work.

An appendix is included, providing the relevant textual variants of the biblical passages discussed (drawn from the *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, LXX, later Greek translators such as Aquila, Symmachus, and Theodotion, as well as the *Vetus Latina*, Vulgate, and Targums). In addition, the appendix includes selections from the medieval anthology *Yalkut Shimoni*, which collects the rabbinic interpretations after each biblical verse and has only recently been subjected to scholarly translation and analysis. This compilation offers an expanded framework for comparing interpretations across traditions and time periods.

In summary, this dissertation has investigated the interrelationship between rabbinic and patristic exegesis through the reception history of two foundational biblical passages: *Genesis* 3 and *Isaiah* 52–53. By analysing interpretations of the Fall and the figure of the Suffering Servant, the study has illuminated the exegetical interplay between Jewish and Christian traditions, with particular focus on their underlying theological and polemical dimensions. With regard to *Genesis* 3, the research uncovered evidence of both direct and indirect intertextual engagement between patristic figures – such as Didymus the Blind and John Chrysostom – and rabbinic texts, notably *Genesis Rabbah*. This interaction appears to centre on key theological motifs, including *felix culpa* and human freedom, suggesting that certain rabbinic interpretations may be understood as anticipatory responses to emerging Christian theological formulations, especially those associated with Augustine.

In the study of *Isaiah* 52–53, a similar dynamic emerged. Contrary to earlier scholarship which denied the presence of messianic interpretation in pre-Christian Judaism, this thesis argues – based on textual evidence from the *Hebrew Bible*, Qumran, and midrashic literature – that notions of a suffering, atoning Messiah were already present within early Jewish traditions. The analysis of the *Isaiah Targum* and homiletic midrashim such as *Pesikta Rabbati* revealed interpretive strategies that not only reflect an awareness of Christian claims but also reframe the Servant figure within a distinctly Jewish theological framework, suggesting a confident and deliberate response to Christian exegesis.

The second principal thesis of this dissertation concerns the exegetical work of St. Jerome, particularly his reassessment and application of the principle of *Veritas Hebraica*. Central to Jerome's hermeneutical approach was his recourse to the Hebrew text of Scripture – considered by him to be the *original* – which enabled a novel synthesis of Christian exegesis. This was realized through a new Latin translation (*iuxta Hebraeos*, or IH), as well as a judicious incorporation of rabbinic interpretations. Jerome's stated objective was to "to Latin ears the secrets of Hebrew scholarship and the recondite instruction of the teachers of the synagogue, at least that which agrees with Holy Scripture" (*semel proposui arcana eruditionis Hebraicae, et magistrorum synagogae reconditam disciplinam, eam dumtaxat, quae scripturis sanctis convenit, Latinis auribus prodere*).[892]

Building on the insights of Adam Kamesar[893] and Robert Hayward[894], this study proposes that *Quaestiones Hebraicae in Genesim* (QHG) may be understood as an apologia for the "*recentiores*-rabbinic" philological methodology that undergirds the IH. This approach is not merely philological but is also deeply theological and exegetical. Through the QHG, Jerome presents a unique attempt to render a *corpus* of Hebrew teachings and traditions (*semel opusculum nostrum vel quaestionum hebraicarum vel traditionum congregatio est*[895]) accessible to the Christian Church as a new interpretative framework (*opus novum*). Significantly, Jerome does not adopt rabbinic interpretations uncritically. Rather, he consistently refers to the *traditio Hebraeorum* as the true (*uera*) and authoritative reading of Scripture, positing that both the Hebrew text and the Jewish exegetical tradition possess the

[892] ADRIEAN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentarii in prophetas minores II.*, 796.
[893] Cf. KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible. A Study of the* Quaestiones Hebraicae in Genesim, Clarendon Press, Oxford 1993.
[894] Cf. HAYWARD, C. T. R., *Jerome's Hebrew Questions on Genesis* (*Oxford Early Christian Studies*), Clarendon Press, Oxford 1995.
[895] Cf. LAGARDE, P. DE (ed.), *Hieronymi Quaestiones Hebraicae in Libro Geneseos*, 24.

capacity to disclose the *mysterium*, the *sacramentum*, and the anagogical dimensions inherent in the biblical narrative.

This thesis is further substantiated through an analysis of Jerome's *Commentary on Isaiah*, which reveals a crystallized and orthodox Christology. The commentary draws heavily on Eusebius of Caesarea, particularly his exegetical structure, while simultaneously offering a critical engagement with Eusebius' subordinationist theology. Jerome's use of the translations of Aquila, Symmachus, and Theodotion – also utilized by Eusebius – demonstrates that his intent was to contest Eusebius' theological conclusions by providing a theologically orthodox reading rooted in the *recentiores*. In this respect, Jerome's aim appears to have been to demonstrate that a proper application of the *recentiores* method could yield an orthodox Christological interpretation – affirming both the full divinity of Christ and his unity with the Father (*sic et de diuinitate illius sentiendum est, quod nullus sit Deus, nisi ipse qui loquitur, et puer eius quem elegit*) as well as his assumed human nature (*ut assumptum ostenderet hominem qui processit de utero uirginali*).[896]

Despite its theological richness, the implications of Jerome's engagement with the *recentiores* tradition remain underexplored in existing scholarship. In contrast to Louis Ginzberg[897], and in divergence from Hayward's suggestion that Jerome primarily accessed Jewish traditions through the Targums, this dissertation argues that the commentaries reflect instead the use of a pre-Masoretic Hebrew *Vorlage*. While Jerome may have been aware of Aramaic translations, the Targums do not appear to have served as authoritative sources for him. A key indication of this is the absence of any reference to the Hebrew-Aramaic interpretive tradition in Is 52:13 that identifies the Servant with the Messiah.

The findings of the *Commentary on Isaiah* thus corroborate the conclusions drawn from the QHG. *Veritas Hebraica* in Jerome's exegetical practice represents more than a linguistic principle; it constitutes a theological-philological synthesis with profound implications. For Jerome, *ueritas* is aligned with the Hebrew text, while the label *Iudaei* typically introduces interpretations he regards as carnal and opposed to Christian understanding. His work thereby exemplifies the dynamic interface between rabbinic and patristic exegetical traditions, a central concern of this dissertation.

---

[896] ADRIAEN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentariorum in Esaiam*, 588.
[897] Cf. GINZBERG, L., *Die Haggada bei den Kirchenvätern VI. Der Kommentar des Hieronymus zu Jesaja*, 279-314.

As one of the most influential Fathers of the Western Church, Jerome (*vir trilinguis*) dedicated his life to the translation and interpretation of Scripture, serving as a bridge between Eastern and Western Christianity, and between Jewish and Christian traditions. He did not merely rely on established Christian interpretations, but also consciously drew from the *traditio Hebraeorum*, incorporating insights learned from his Jewish teachers. His recourse to the Hebrew texts was not simply a philological undertaking but carried profound theological significance. On the one hand, it emphasized the centrality of pursuing divine revelation; on the other, it advanced a model of inculturation designed to facilitate a theologically sound and hermeneutically fruitful engagement with Scripture. In this context, the opening maxim of his *Commentary on Isaiah – ignoratio Scripturarum ignoratio Christi est*[898] – becomes especially significant.

[898] ADRIAEN, M. (ed.), *Hieronymus. Commentariorum in Esaiam*, 1.

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

Köszönetem első szava a Jóistené, aki gondviselésszerűen vezette életem útját, s mindvégig megadta az erőt és kitartást ahhoz a munkához, amelyre meghívott. Meghatódott szívvel emlékezem meg szüleimről, akik neveltek, bátorítottak és példát adtak: Édesanyámról, aki korai halála miatt csak rövid ideig lehetett mellettem, de szeretetének és odaadásának példája mindmáig szívemben él, s Édesapámról, aki erőn felül, minden áldozatot vállalva segített és támogatott minden igyekezetemben: szerető jelenléte és hite pótolhatatlan támaszom volt. Hálás szívvel köszönöm Feleségemnek az odaadó szeretetet, türelmet és biztatást, amellyel mellettem állt; az ő csendes ereje, bátorító szavai és támogató jelenléte segített mindvégig a munkámban.

Mély hálával és őszinte köszönettel tartozom Prof. Dr. Perendy László témavezetőmnek, aki nemcsak tudományos felkészültségével és szakmai útmutatásával segítette munkámat, hanem emberi közelségével, támogatásával és bátorításával is végigkísérte vállalkozásaimat. Fáradhatatlan lelkesedéssel és odaadással vezetett be az ókeresztény kor irodalmi, történelmi és teológiai kincseibe, amelyek kovászként formálták gondolkodásomat és mélyítették teológiai látásmódomat. *Gratias maximas ago*!

Végezetül szeretném kifejezni hálámat minden tanáromnak, akik esztergomi diákéveimtől kezdve támogatták és formálták utamat. Különösen is köszönöm Prof. Dr. Kocsis Imre, Prof. Dr. Fodor György, Prof. Dr. Puskás Attila, valamint Dr. Szilágyi Csaba inspiráló előadásait és értékes meglátásait, Prof. Dr. Massimo Gargiulo, Prof. Dr. David Meyer tanácsait, s a római *Centro Cardinal Bea* szakmai támogatását, valamint Prof. Dr. Nagypál Szabolcs és Bönöczk Péter barátom és kollégám szüntelen mellettem állását. Végezetül köszönöm mindazoknak, akik ugyan rejtve maradtak e sorok mögött, de szeretettel, imádsággal és csendes támogatással kísérték e munka megszületését!

Ad Maiorem Dei Gloriam!

NYILATKOZAT

Alulírott, Fenyves Krisztián felelősen kijelentem, hogy jelen doktori disszertációt önálló kutatásaim alapján, önállóan írtam a feltüntetett és hivatkozott források és szakirodalom alapján, amelyeket az érvényben lévő előírásoknak megfelelően idézek. Disszertációm nem tartalmaz plágiumot.

Budapest, 2025. április 16.

Fenyves Krisztián

Fenyves Krisztián