

SZABÓ MIKLÓS XAVÉR

Frédéric Mannsszal

1942-ben született a bosznia-hercegovinai Nova Topolában (Gradiška). Strasbourgban és Lyonban klasszika-filológiát tanult. 1961-ben belépett a ferences rendbe, majd 1969-ben pappá szentelték. Teológiai tanulmányait Strasbourgban és a római Pápai Biblikus Intézetben végezte. 1973-ban a jeruzsálemi Studium Biblicum Franciscanum intézetében doktorált biblikus teológiából, majd 1989-ben a Pápai Biblikus Bizottság előtt szentírástudományból. Nemzetközi hírű biblikus, egyike azon tekintélyes kutatóknak, akik a legalaposabban ismerik az Újszövetség zsidó hátterét. Jeruzsálemben a ferencesek biblikus intézetében 1976 óta az újszövetségi egzegézis, a korai zsidó irodalom és hermeneutika, valamint a zsidó szentírásmagyarázat történetének professzora. 1996 és 2001 között az iskola dékánja volt, 2012-től professor emeritus. A 2008-as, „Isten Szava az egyház életében és küldetésében” témában megtartott püspöki szinódus munkálatainak levezetésénél segédkező ügyhallgató volt. Kiterjedt kapcsolatai révén nyugdíjas éveiben is tevékeny vendégelőadó Olaszországban, Dél-Amerikában és Kínában. Magyar nyelven a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola és a L’Harmattan közös gondozásában jelentek meg tanulmánykötetei: Bibliai szövegek értelmezése a zsidó és keresztény hagyományokban (2013), A Logosz bővületében. Zsidó hagyományok, keresztény értelmezés a jánosi iratokban (2016).

Beszélgetésünk apropóját a történeti Jézus kutatásának legújabb hulláma adja, amely nagy hangsúlyt fektet Jézus zsidó mivoltára és környezetére. Jézus történeti alakjának megértéséhez mivel járulhat hozzá a rabbinikus hagyományok ismerete? Mennyiben használhatók és érvényesek ezek a késői és többnyire polemikus hagyományok?

A „történeti Jézus” kutatásának harmadik kérdésselvetése szerint az Evangéliumban minden olyan apró adat, amely visszanyúlik a zsidóságra, a történetiség kritériumát nyújtja. Az 1980-as évektől kezdve a keresztények megújult érdeklődéssel fordulnak a judaizmus felé az akadémiai világban. Számtalan publikáció látott napvilágot, és gyümölcsözőnek mondhatjuk a kutatást, de ez mégis csak egy újrafelfedezés, ugyanis a múltban is nagyon sokat tettek azért, hogy a judaizmus, a rabbinikus irodalom történeti forrásjellegét hangsúlyozzák az Újszövetség hátterének tanulmányozásához vagy Jézus alakjának jobb megértéséhez. Elég csak Hermann Strack és Paul Billerbeck ötkötetes kommentárjára gondolnunk a 1920-as évekből, vagy később, Joachim Jeremias munkáira. Mindannyian forrásként tekintettek a Misnára és a Talmudra. Ez azonban nem kritikátlan tanulmányozást jelent. Egyre több kritikai szövegkiadás jelenik meg, sőt, olyan sorozatok is, melyek azokat a hagyományokat térképezik fel, amelyek bizonyosan a jeruzsálemi templom lerombolása előttről valók. David Instone-Brewer: *Traditions of the Rabbis from the Era of the New Testament* című kötetekre gondolok, amelyek segítségével ténylegesen Jézus korába mehetünk vissza. Számtalan módszertani kérdés vetődik fel, vannak ellentmondó és polemikus hagyományok, de sok esetben a régészet is megerősítheti a rabbinikus irodalom által nyújtott információ történelmiségét, illetve segíthet a más szövegekkel való összevetés is: Jo-

sephus Flavius írásai, a qumráni iratok, az apokrifek, sőt, az egyház-
atyák írásai. Például a Kivonulás könyvéhez írt midrást, a *Mekiltát* hasz-
nos lenne összevetni Jusztinosz dialógusával (*Párbeszéd a zsidó Trifónnal*),
vagy Origenész alakját, írásait Rabbi Jóhanannal.

Ezek szerint rugalmasan kell kezelniünk az időbeli határokat?

A bibliatudomány igyekszik pontosítani a hellenisztikus és a római kori zsidóság időszakának meglehetősen tág megjelölését. A szintén Jeruzsálemben élő Émile Puech domonkos atyával szeretjük használni a *peri-testamentális* kifejezést, amely az Újszövetséget körülölelő irodalmat jelöli. Nem vághatjuk el a hagyomány szálait. Szkeptikusok pedig mindig lesznek. De a később írásba foglalt szóbeli hagyományokat ismerték az előbb említett írásokban is. Megvan tehát a hagyomány folyamatossága és datálni lehet egy-egy hagyomány megjelenését. Így körültekintéssel és történetkritikai érzékkel a rabbinikus zsidóság iratai is megvilágíthatják a Jézus korabeli zsidóságot.

Tudna példát mondani arra, hogy a később írásba foglalt „szóbeli tan” hagyományai hogyan jelentkeznek korábbi írásokban?

A Jeruzsálemi és a Babiloni Talmud *Jóma traktátusa* például megemlíti, hogy Kr. után 30-tól kezdve a jeruzsálemi templom kapui negyven éven át minden éjjel maguktól kinyíltak. Jóhanan ben Zákáj, a kor vezető rabbija úgy nyilatkozott, hogy ez a közeli pusztulás jele volt, a templom maga akarta, hogy lerombolják. Még szentírási idézetet is hozott nézete alátámasztására. A hagyományt egy Misnából kimaradt *baraita* is idézi, valamint Josephus Flavius is *A zsidó háború* című munkájában (6,5,3). De a Talmud emlegette negyven évnek teológiai jelentése van. A zárt ajtók csodálatos kinyílásának van újszövetségi vonatkozása is (ApCsel 5,19–23), ez azonban nem jelenti azt, hogy irodalmi műfajjal van dolgunk. A nyitott ajtó hívogat, hogy be lehet lépni a templomba, annak legszentebb részébe is. A csodák alátámasztotta bizonyíték pedig azt sugallja, hogy az Úr jelenléte elhagyta a templomot: az már nem kizárólag a főpap helye. Az ajtók nyitva állnak mindenki előtt, hogy belépjen istentiszteletre az Úr házába. Josephus Flavius is mondja, hogy egyesek „pompás előjelnek tartották: úgy vélték, hogy Isten megnyitotta előttük az üdvösség kapuját”. A szinoptikus evangéliumok ugyanezt a gondolatot fejezik ki a templomfüggöny kettészakadásának képével, *ahol egy történelmi tény teológiai értelmezésével van dolgunk.*

Vannak ilyen történelmi tényekre épülő teológiai értelmezések, amelyek megvilágít-hatják Jézus életének egy-egy pillanatát?

Itt van például a „harmadik nap” kifejezés, amely jelölhet konkrét három napot is, de inkább Isten szabadítását és megnyilvánulását jelzi. Az Ószövetség görög fordításában például közel harminc olyan szakasz van, ahol az eseményt a szerző „harmadnapra” teszi. Harmadnap áldozta fel Ábrahám Izsákot (Ter 22,4); harmadnap szabadult ki József testvérei fogságából (Ter 42,18); harmadnapra kötött szövetséget Isten népével, és adta neki a Tórárt (Kiv 19,11). Harmadnap jött Dávid Ciklágba, hogy megütközzön az amalekitákkal (1Sám 30,1), harmadnap értesült Saul és Jonatán haláláról (2Sám 1,2). Harmadnap szakadt ketté a királyság (2Kv 10,12). Harmadnap ment el Hiszkija király az Úr házába, miután csodával határos módon meggyógyult (2Kv 20,5). Harmadnap eszelte ki tervét Eszter, hogy megmentse népét (Esz 5,1).

Vagyis a „harmadik nap” olyan *teológiai* idő, amikor Isten cselekszik, hogy újat és jobbat hozzon az ember életébe. Az élet idejét jelöli, a szabadulást és a győzelmet. Isten harmadnap cselekszik, hogy megoldja a nehézségeket. A prófétáknál egyszer kerül elő a kifejezés, amit elég korán a feltámadás idejeként értelmeztek: „Két nap múlva életet ad, harmadnapra feltámaszt, hogy színe előtt éljünk” (Óz 6,2). Így a „harmadnapon” kifejezés nem az időtartamot jelöli, hanem Isten szabaddításának és győzelmének napjára utal. Azt üzeni, hogy Isten nem hagyta el a bajban lévő Igazat, hanem feltámasztotta őt.

A bibliatudomány meglátásaihoz mennyire csatlakozott az egyház?

A Pápai Bibliikus Bizottságnak két olyan dokumentuma is van (*Szentírásmagyarázat az egyházban; A zsidó nép és szent iratai a keresztény Bibliában*), amely bátorít arra, hogy tanulmányozzuk a Septuaginta, a holt-tengeri tekercsek, a targumok, valamint a kritikai vizsgálatnak alávetett rabbinikus irodalom szövegeit, mint az Újszövetség lehetséges hátterét. Elsőrangú segítségnek tartja a zsidó értelmezési hagyomány útján való megközelítést.

Új kerettantervek keltenének a teológiákon?

Azt gondolom, hogy ha a rabbinikus irodalom fontos az Újszövetség nyelvészeti, gazdasági, földrajzi, szociológiai, liturgikus, hermeneutikai és teológiai hátterének tanulmányozásához, és történelmi értéke van, akkor nincs okunk kizárni a keresztény teológiai és bibliikus fakultások *ratio studiorum*ából. Erről az alapról kiindulva elkezdődhet egy valálasközi párbeszéd is.

Ha jól tudom, erre tényleges kezdeményezései voltak és vannak?

Három szimpóziумot szerveztem a '90-es években. Fontosnak tartottam, hogy a Jeruzsálemet otthonuknak valló három monoteista vallás között legyen nyitott szellemiségű, szilárd kulturális alapokon álló párbeszéd. Az első témája *Isten ígéretei az atyáknak* (1993), a másodikiké *Izsák áldozata* (1995), a harmadiké pedig *Jeruzsálem az imádság háza minden nép számára* (1997) volt. A témamegjelölés mellett mindegyik címében ott volt, hogy „a három monoteista vallásban”. Nagyon fontosnak tartom ezt a párbeszédet. Időnként a *jerusalem-dialogue* blogomra is írok.

Visszatérve a történeti Jézus kutatásának legújabb hullámához: előtérbe kerülnek a zsidó-keresztény apokrifek is.

Igen, én magam is részletesen foglalkoztam ezekkel az iratokkal. Belarmino Bagatti atya kért meg, hogy tartsak kurzusokat a zsidó-kereszténységről, amit azonban megelőzött az első századi sokszínű, pluralista judaizmus tanulmányozása. A doktori értekezésem Mária elszenderülésének apokrif iratával foglalkozott (*Dormitio Mariae*), amit egy zsidó-keresztény végrendeletként vizsgáltam.

Tulajdonítható ezeknek a zsidó-keresztény apokrifeknek bármiféle történeti érték?

Átfogalmaznám a kérdést: *komolyan vehetjük a zsidó aggádák, legendák nyújtotta információkat?* Nyilván vannak bennük építő jellegű, időnként fantáziadús történetek, vagy éppen gnosztikus irányultságú gondolatok, amelyekkel nézeteiket akarják igazolni, de ha megtaláljuk a megfelelő hermeneutikai kulcsot, akkor történeti jellegű igazságokra bukkanhatunk. Annyit mindenképpen világosan kell látnunk, hogy az első század sokszínű judaizmusához hasonlóan a születő kereszténység is

sokszínű volt. Ezek az apokrif, zsidó-keresztény evangéliumok bepillantást kínálnak az első keresztény nemzedékek hitébe és hitgyakorlatába. Nem érdemes úgy tekinteni őket, hogy „kánoni” = „ortodox”, illetve „apokrif” = „eretnek”, mert vannak olyan apokrif iratok is, amelyek összhangban vannak a hitünkkel. Talán jobban megértjük a korai kereszténység sokszínűségét és teológiai fejlődését, ha nem a már kiforrott egyházi hagyományunk mércéje alapján tekintünk erre a kezdeti időszakra. Ugyanakkor egyetlen zsidó-keresztény evangélium sem maradt ránk teljes egészében. A Szent Jeromos 19 idézetéből kirajzolódó információk a nazoreánusokról és az ebionitákról sajnos nem első kézből származnak, túlságosan általánosak és olykor ellentmondásosak. A Máté-evangéliumhoz írt kommentárjában például kijelenti, hogy a nazoreánusok nem hiszik Jézus szüzi születését. Később, az egyik levelében pedig éppen ennek ellenkezőjét állítja. Mégis vannak kutatók, akik — ha nagy körültekintéssel is — de körvonalazzák a zsidó-keresztények teológiáját.

Esetleg Ön is próbálkozott valamiféle rekonstrukcióval?

Egyik írásomban megkíséreltem összehasonlítani a rabbinikus zsidóságot a zsidó-kereszténységgel. Ebben a vizsgálatban az is egyértelművé vált, hogy nemcsak a zsidó-kereszténységnek vannak zsidó gyökerei, hanem a születő kereszténység is elengedhetetlen a rabbinikus judaizmus megértéséhez. Nemcsak hogy tudtak egymásról, de ismerték is egymás gondolatait. A keresztényellenes polemia is szerepet játszott a zsidó vallásjog (*halákha*) kifejlődésében. Főleg azt vizsgáltam, hogy egy-egy bibliai motívum vagy szereplő kapcsán hogyan építkeztek az egyes közösségek teológiai gondolatai, hitrendszerei. Igazából engem a zsinagóga és az egyház közötti párbeszéd érdekelt a keresztény kezdeteknél.

Mondana példákat egy-egy bibliai alak kapcsán?

Ábel halálát a maszoréta héber szöveg röviden közli: „Káin rátámadt testvére, Ábelre és megölte” (Ter 4,8). A Jonatán-targum annyit fűz a történethez, hogy „Káin fogott egy követ és betörte testvére homlokát”. Ez a részlet azonban már a Kr. előtti 2. században is ismert volt a *Jubileumok könyve* szerzője előtt is (4,31). A targum ezt a testvéri viszályt a Pészah ünnepére helyezi. A szerző szerint azért volt kedvesebb Ábel áldozata, mert bárányt ajánlott fel az Örökkévalónak. A zsidó-keresztény közösség előszeretettel mutatta be úgy Jézust, mint aki beteljesíti az Írásokat. János első levele vádolja a zsidókat, hogy Káin gyermekei, mert a Gonosz munkáját cselekszik (1Jn 3,12). János evangéliuma is az olvasó elé idézi Káin alakját, amikor megjegyzi, hogy a zsidók követeket ragadtak, hogy megkövezzék Jézust (Jn 8,59). Később is találkozunk az igaz Ábel alakjával a Zsidókhoz írt levélben, aki értékesebb áldozatot mutatott be (Zsid 11,4). Az „igaz” cím *Benjamin végrendeletében* is előkerül, valamint a zsidó-keresztény eredetű római misekanonunkban is. Nyilván a zsidó reakció sem késett. A későbbi hagyományok már nem beszélnek arról, hogy Ábelt követ ütötték agyon. A *Széfér ha-Jásár* midrás például vasrúdról beszél. A *Zohár* más megoldást kínált: Káin úgy ölte meg testvérét, mint egy kígyót. A Babilo-

ni Talmud *Szanhedrin* traktátusa „a vér” többes számú alakja kapcsán megjegyzi, hogy Káin számos ütest mért Ábelre, és csak akkor tudta meg, hogy elszállt belőle az élet, amikor a nyakához ért. Nem kizárt, hogy a hagyományban ezt a változtatást, amelyre a *tannák* és az *amórák* ideje között került sor, éppen az Evangélium kijelentései motiválták. Aztán ott van például Hénok, akinek alakját nagy tisztelettel vette körül a korai zsidóság. Titokzatos elragadtatása kapcsán a Tóra azt mondja: „tetszett az Istennek és nem volt többé, azért elragadta őt”. Számos pozitív kijelentéssel találkozunk. A *Jubileumok könyve* szerint Hénok volt az első, aki írást tanult az emberek fiai közül, és Isten „az Édenkertbe helyezte nagysága és megbecsültsége miatt”. A *kincsesbarlang* című szír nyelvű apokrif irat egyenesen a mennybe emelkedett Jézus alakjának ősmintájaként szemléli Hénokot. A válasz itt sem maradt el. A töredékes targum, valamint a Neofiták-targumának egyik glosszája szerint Hénok *meghalt*. Az egyik rabbi szerint a „nem volt többé” kifejezés azt jelenti, hogy nem az élők, hanem a gonoszak könyvébe íratott be. Egy másik rabbi is gonosznak, képmutatónak nevezte. Amikor az iszlám megjelenésével a zsidó-kereszténység képviselte veszély már eltűnt, akkor újra visszatértek a midrások Hénok bibliai ábrázolásához.

Visszatérve az első kérdésemre: tudna néhány példát említeni arra, hogy a zsidó aggáda (zsidó-keresztény írások) nyújtotta információk komolyan vehetőek-e történeti, régészeti szempontból?

István, az első vértanú haláláról (vö. ApCsel 7) például több apokrif irat is fennmaradt. Közülük néhány sémi nyelven és zsidó-keresztény körökben íródott. Az egyes apokrifek elemző vizsgálatát elvégezve azt mondhatjuk, hogy a zsidó-keresztények István vértanúságát a Kedron völgyébe helyezték, míg később, a pogányságból érkező egyház képviselői a 4. században a Damaszkuszi kapu mellé helyezték az eseményeket (bizánci hagyomány). Itt azt is megemlíthetjük, hogy a görögök által választott mai helyen nincs régészeti nyoma semmiféle templomnak vagy kultusznak. A *Jakab protoevangéliuma* apokrif irat például úgy tudja, hogy Mária a jeruzsálemi templomban más lányokkal együtt hímezte a templom függönyét. Josephus Flavius szerint az egész világegyetem a függönyre volt hímezve. A későbbi, rabbinikus források is tudnak a lányoknak erről a szokásáról. Tekinthejtük az apokrif iratokat is történeti jellegű szövegeknek, és a kritikai vizsgálatnak kell meghatározni az iratok élethelyzetét, eredetét és érvényességét.

Mennyiben őrizhettek meg eredeti, a korai Jézusról szóló hagyományokat, jézusi mondasokat?

Jézusra vonatkozóan tényleg kérdés, hogy ezek a szavak őrzik-e üzeneténél „eredeti” változatát, vagy csupán újrafogalmazzák a kánoni evangéliumok mondásait, történeteit. Ezzel különösebben nem foglalkoztam. Bárki, aki kinyit egy színopszist, a párhuzamos evangéliumi szövegek mellett olykor ott találja a Tamás-evangélium egy-egy mondasát. A Tamás-evangéliumot 1945-ben találták meg Felső-Egyiptomban és a gnosztikus jellegű evangéliumok között tartják számon. Néhány mondasból azonban jól kivehető egy ősi, zsidó-keresztény alapréteg. Az egyik *logion* például említi Jakabot, az igazat, aki a jeruzsálemi anyaközösség vezetője volt. A munka összességében biztos, hogy nem zsidó-keresztény alkotás, de ez a mondas bizonyosan nem a későbbi gnosztikus legendából származik, hanem zsidó-keresztény hagyományból.

Említene olyan szövegeket, amiket bátrabban bevonnak a szövegmagyarázatba?

A negyedik evangélium szenvedéstörténetében van egy érdekes fordítási kérdés. Azt olvassuk, hogy Pilátus kivezette Jézust és *ekathiszten* a bírói székbe, arra a helyre, amelyet Lithosztrotosznak neveznek (Jn 19,13). Szándékosan hagytam meg a görög *kathidzó* igét, mert kérdés, hogy ez a második állítmány tárgyas vagy tárgyatlan ragozású. Az is kérdés, hogy az újszövetségi görög nyelvhasználat szerint meg kell-e ismételni az első tagmondat tárgyát, ha a másodikban is ugyanaz a tárgy, vagy ha nincs kifejezett tárgy, akkor az ige mindig intranszitiv lesz? *Pilátus leültette Jézust a bírói székbe vagy ő maga foglalt helyet a bírói székben?* Furcsa lenne, ha Jézus ülne a bírói székben. Az Evangélium teljes kontextusában azonban ismerős gondolat, hogy Jézus a bíró, hogy ő lesz az, aki ítél (például Jn 5,22). Úgy gondolom, a szerző részéről tudatos ez a többértelműség (*amphibolia*), és ezzel a szándékolt nyelvi lehetőséggel gazdagította a szövegben már meglévő teológiai tartalmat. Igaz, akár egyértelműsíthette is volna. Ami külön érdekesség, hogy a *Péter-evangélium* kifejezetten azt hozza, hogy Jézust felültették a bírói székre és gúnyolták, hogy Izrael királyaként ítéljen igazságosan (3,6–7). Ez az apokrif töredék Jézus peréről, haláláról és feltámadásáról számol be, talán ezt az evangéliumot tiltotta be Szerapion püspök a 2. században. Az is érdekes, hogy ugyanez az értelmezés jelenik meg Jusztinosz első *Apológiájában* is (35,6). A nyelvtani érvelés, hogy az említett ige például Josephus Flaviusnál mindig tárgyatlan, valamint az ítéletet meghozó helytartó személye azt diktálná, hogy Pilátus ült le a bírói székbe, mégis figyelemre méltó ez a többértelműség Jánosnál, amit az apokrif evangélium egyértelműsít. Ha ennek fényében tekintünk a negyedik evangélium szövegére, lehetne „áthallásosabban” fordítanunk, és még a teológiai gondolat sem veszne el.

Rendkívül gazdag az irodalmi munkássága. Kik voltak azok, akiknek a tudása és barátsága formálta a személyiségét?

Nagyon inspiráló volt együtt dolgozni olyan emberekkel, akik a Szentföldön régészeti ásatásokat végeztek: Bellarmino Bagattival, és az ókori Kafarnaumot feltáró Virgilio Corbo és Stanislao Loffreda ferences atyákkal. Bagatti nagyon sok helyen végzett feltárást: Ain Karem (1938), Emmaus-Qubeibeh (1940–44), Betlehem (1948), *Dominus Flevit* az Olajfák-hegyén (1953–55), Názáret (1954–1971). Valójában azt az irodalmi munkát folytattam, amit ő elkezdett a zsidó-kereszténységről. Aki Jeruzsálemben él, azt biztosan érdekli, hogy kik voltak az első keresztények. Itt tartottam például kurzust a Jézusban hívő első zsidó nemzedékek csoportosulásairól, akiket a zsidó irodalom *míneknek* nevez. De a pályám során másutt is születtek barátságok. A '70-es években például a Héber Egyetemen David Flusser kurzusaira jártam, ahol főleg a két szövetség közötti idő judaizmusát tanulmányoztam. Ez ma már nem számít újdonságnak, de akkoriban aránylag új terület volt. Flusserrel baráti kapcsolatot ápoltunk, később ő írt előszót a Jézus korabeli zsidó imádságról szóló könyvemhez.

Mik a további tervei?

Éppen könyvet írok a galileai, názáreti Jézusról.