

A MÓZESI TÖRVÉNY EGYSÉGES RENDSZERÉNEK IMMANENS ELVEI

RUFF TIBOR

1. Bevezetés

Az alábbi írás a mózesi Törvény (*Tóra, Pentateukhosz*, Mózes 1-5. könyve) törvényrendszerének legfőbb immanens elveit relatíve rövid, összefoglaló formában kísérli meg áttekinteni. Az emberélet ideje alatt gyakorlatilag megismerhetetlenül nagy terjedelmű és szerteágazó szakirodalomban (a kétezer éves, teljes zsidó és keresztény hagyománytömegben, és az erről szóló teológiai és tudományos elemzések tengerében) jómagam eddig semmi hasonló, legalábbis teljes összefoglalóra nem bukkantam harminc év alatt, miközben e hagyományok primer forrásaiban (pl. Talmud, Újszövetség) ezen alapelveket gyakran szinte magától értetődő természetességgel használják, esetként oly evidenciaként, amit külön meg sem kell fogalmazni, máskor pedig önálló névvel és definícióval is ellátva az elvet, és alaposan megvitatva, bizonyítva azt. Három évtized kutatásainak eredményét – éppen a téma rendkívüli nagysága miatt – tehát itt a lehető legrövidebb, legérthetőbb és legáttekinthetőbb formában próbálok meg összefoglalni.

A tudományos szakirodalom e „hallgatása” háttérében az is állhat, hogy tárgyam, „a mózesi Törvény egységes rendszerének immanens elvei”, már megfogalmazásának minden szavát illetően is súlyos kérdéseket vet fel a kurrens tudományos viták fényében, melyek e hagyománytömegről folynak, hiszen egy, a modern történeti bibliakritika talaján álló kutató teljesen másként látja a Tórát, mint egy abban hívő és élő ortodox rabbi, egy annak jelenkori érvényességét esetleg tagadó keresztény teológus stb. stb.; vagyis külön-külön feltehető a kérdés: van-e egyáltalán olyan, hogy „egységes mózesi Törvény”, s ha igen, mióta; létezik-e annak bármiféle „rendszere”, különösen „immanens”, és ha igen, miként különböztethető meg annak „immanens rendszere” a későbbi hagyományágak különböző, utólag „kívülről” belevetített, de hozzá képest esetleg részben idegen hermeneutikai mátrixaitól? Szükséges tehát pontosan definiálnom azt is, hogy milyen megközelítésben tárgyalom mindezt, és milyenben nem.

Tekintettel arra, hogy ez a tanulmány elsősorban etikai és jogi entitásként és kérdésként kezeli a *Pentateukhoszt*, mint ami saját lényegi célja és explicit *ars poeticája* szerint is éppen erre adatott, és ekként is használtatik háromezer éve, tudniillik, hogy Izrael nemzetének közösségi életét, mi több, államát különböző törvényekkel szabályozza, úgy gondolom, nem kell bizonygatnom, hogy ez a szempont a szöveghez képest nem külső, hanem immanens. Viszont egyáltalán nem kívánok itt foglalkozni azokkal a kérdésekkel, hogy hogyan és mikor keletkezett, íródott, szerkesztődött

és nyerte el végső formáját (a szöveg saját állítása szerint Mózes keze által,¹ a történeti kritika álláspontja szerint ezer évvel később, Ezsdrás korában, vagy még azután), mivel ezen szempontok az ebben a rögzült formájában kétezer éve már egész bizonyosan előttünk álló és ható egységes szövegtörzset lényegét és alkalmazását tekintve külsődlegesek.²

Megközelítésmódot bizonyos tekintetben tehát a „hatástörténeti” jelzővel is illehetjük: mivel a nyugati etika- és jogtörténetben ez a szöveg már ekként, egységes rendszerként fejtette ki nem kis civilizációalkotó erejét, és vált a görög-római hagyaték mellett az euro-amerikai, azaz a nyugati civilizáció és kultúra két főgyökere egyikévé;³ miközben a zsidóság mindvégig gyakorlati értelemben is megélte (jogalkalmazás, jogértelmezés, joggyakorlat) a legkülönbözőbb állami struktúrákban és élethelyzetekben értelmezni kényszerülve azt; s mivel ez a szöveg immanens módon megfogalmazott igénye és szándéka is (vö. 5Móz 4,5–9), vagyis nem mondhatjuk, hogy – amennyiben létezik – ne lehetne feltárható e törvénykönyv saját, belső rendszere; sőt a hatástörténeti megközelítés sem külsődleges, hiszen az egységet mutató, önnön egységét állító és a hordozó közösségei által is egységként kezelt szöveg lényege szerint eleve egy teokratikus állami, jogi, erkölcsi és istentiszteleti rendszer felépítését és működtetését célozta, sőt önnön későbbi hermeneutikájának (jogértelmezés, jogalkalmazás és joggyakorlat) szükségességét is megállapította, mi több, létrehozta ennek hivatalos intézményeit is (bírói rendszer felállítása egy legfelsőbb bíróval és a főpappal).⁴

Azonnal lementsze tehát minden, tárgyunk szempontjából külsődleges megközelítésmódot, egyfajta *close reading* hermeneutika⁵ alkalmazásával alapvetően a már egységesként kezelhető szövegtest belső törvényeinek feltárására törekszem.⁶ Ugyanakkor nem lehet elvonatkoztatni attól, hogy mint minden hasonló törvényrendszer, saját belső kívánalma és tárgya szerint értelmét a Tóra is csak a gyakorlati egyéni és közösségi élet szabályozása révén nyerte/nyerheti el. Ebből az is következik, hogy az azt gyakorlatilag is megélő zsidóság szembesült legerőteljesebben a történelemben a szöveg etikai és jogi értelmezésének és teljesítésének konkrét problémáival;⁷ míg a

¹ Pl. 5Móz 31,24–26.

² A bibliai könyvek keletkezésére vonatkozó szakirodalom áttekintése lehetetlen vállalkozás egyetlen lábjegyzet keretein belül de Friedman 1987, 6–20 néhány oldalon röviden bemutatja e több száz éves folyamat mérföldköveit. A történeti kritika kritikájára máig a legjobb irodalomnak számít Whybray 1987.

³ Ugyanez a kiindulópontja a híres kanadai irodalomelméletíró Northrop Frye-nak is, aki a *The Great Code* címen írta a Biblia és az irodalom kapcsolatáról szóló *magnum opus*-át (Frye 1982).

⁴ Erről bővebben lásd e folyóirat hasábjain megjelent cikkemet (Ruff 2020a).

⁵ A *close reading* (más elnevezései szerint *Werkinterpretation*, *New Criticism*, vagy *poszt-kritikus paradigma* irodalomkritikai módszerét főként az 1980-as években széles körben alkalmazták a Biblia magyarázatára. Az egyik legjobb munka ebben a témában: Weiss, 1984, 1–73, lásd még Prickett 1991; Coetzee 1994.

⁶ Mindezt egészen részletesen és alaposan tárgyalom tudomány- és történetfilozófiai megközelítésben is saját könyvemben (Ruff 2009, 25–92).

⁷ Ennek első korszakáról (kb. Kr. e. 1400–440) az Ószövetség többi könyve számol be, eközben folyamatosan tájékoztatva a Tóra különböző egyéni vagy közösségi értelmezéseiről is, akár történetek elbeszélése, akár egyéb szövegek (zsoltárok, bölcsességi könyvek, próféták) révén. A zsidó és a keresztény hagyomány ezt is egyaránt szent szöveggént kezeli (Ószövetség/Tanach), így e két meghatározó közösségben ez a Tóra szövege által felvetett legfontosabb hermeneutikai kérdések legnagyobb, isteni tekintélyű értelmezését adja, mint időben elsőként ráépülő hagyományréteg (a zsidóság így is tekinti), lényegében a Tórával azonos súllyal. Mivel ebben mindkét közösség még azonos alapon áll, nem lehetséges és nem is érdemes a Tóráat teljesen ettől elválasztva tárgyalni, de esetenként jelezni fogom, hogy az Ószövetség többi része hogyan irányította az értelmezést attól fogva szintén kizárólagos irányba ilyenkor.

zsidóságtól különváló egyház a második századtól Pál apostol leveleinek nyomán kizárólag etikai vonatkozásokban tekintette kötelezőnek magára nézve a Tórát, államelméleti, jogi és rituális szempontokból csak alkalmasszerűen és részlegesen, vagy pedig csak allegorikus, átvitt értelmében használta, ami máig is megosztja a keresztény teológiát.⁸ Ezért, ha a kereszténységet és zsidóságot mint hitvallásuk szerint a „Tóra örököseit”, s egyúttal a nyugati civilizáció két igen jelentős alakító tényezőjét – a görög-római örökség mellett – súlyozottan vesszük figyelembe, akkor az utolsó kronológiai pont a történelemben, mielőtt e kettő szétágazott, a Kr. e. 4 és a Kr. u. 2. század közötti zsidóság – pluralisztikus, egymással vitakozó, de még egységes – világa, amely a Szentföldön relatív autonómiában élve utoljára kísérelhette meg a Tóra szerinti jogi berendezkedésének gyakorlati megvalósítását, azaz a legintenzívebben szembesült annak minden konkrét jogértelmezési, jogalkalmazási és joggyakorlati problémájával, s emiatt legtisztábban fogalmazta meg ezek kérdéseit és kikutatott, a szövegből magából levezetett elveit is. Természetesen sok esetben vitatható, hogy ezen elvek melyike valóban immanens a Tóra tekintetében is, melyik következik apodiktikus kényszerítő erővel belőle, melyik csak lehetséges értelmezés, és melyik külsődleges részben vagy egészben, de mivel egyrészt ez a közösség a Tóra betűkig menő pontossággal való konzervatív megtartását szorgalmazta mindenekelőtt – mégpedig akkor még szabad vitában, melynek mindenki által elfogadott, egyetlen közös alapja ez a szöveg volt –, másrészt utoljára bírta azokat a feltételeket, amelyek között egyáltalán beszélni lehet a Tóra teljes gyakorlati megtartásáról (a Szentföld birtoklása, a jeruzsálemi Templom létezése stb.), így hermeneutikájuk – mely mind a rabbinikus, mind a keresztény hagyományág szétválásának is még közös csomópontja – meghatározó témánk feltárásában. Mindamelletten ennek során a legélesebb sebészkeséssel igyekszem szétválasztani a Tóra valóban immanens elveit, a csak rabbinikus, esetleg külső szempontoktól is motivált nem immanens elvektől – amennyire ez lehetséges.⁹ *Azokat az értelmezéseket, amelyekben a főáramú rabbinikus hagyomány és a főáramú kereszténység teljesen egységes, és a Tóra szövegével sehol sem ellentétes, mind hatástörténeti, mind tartalmi szempontból a Tóra immanens elveként lesznek hajlamos kezelni.*¹⁰

⁸ Itt elég, ha csupán az Órigenész körüli vitákra utalok (Bostock 1987; Martens 2008), amivel szembement a Tertullianus által képviselt „reálprófécia” értelmezés (Osborn 2003), az utóbbiról lásd még e folyóiratban legutóbbi cikkemet (Ruff 2020b).

⁹ Nem teljesen, hiszen pl. a törói mértékegységek a szövegben nincsenek megadva, azt a papi hagyomány szóban örökítette.

¹⁰ Nem sok értelmét látom olyan értelmezési kérdésekben, amelyekben a hagyományok – a Tóra alapos kutatását követően – teljesen egységesen foglaltak állást, megkísérelni egy alternatív értelmezés elvi kidolgozását, akkor sem, ha a hagyományok álláspontja szükségszerű bizonyító erővel nem vezethető le a pusztán szövegből, hiszen 1. ennek semmiféle történeti-hatástörténeti relevanciája nem lenne a nyugati etika és jogfejlődés szempontjából, 2. eddigi kutatásaim szerint nem található olyan egységes álláspont a hagyományban, amelytől eltérő más értelmezés viszont kényszerítő erővel következne a szövegből. Ez azt is jelenti, hogy a *close reading* hermeneutika alkalmazása nem vihető végig steril következetességgel, mert ezen egységes hagyományos értelmezések helyett (melyek sok esetben az egyetlen információt adják pl. szavak jelentéséhez) nem tudunk ma már plauzibilisebb értelmezést adni. Nem megoldható tehát, hogy a szöveg teljesen „lerázza magáról” a hagyományt, mint kutya a vizet, mert „senki sem tudja megmondani, hol végződik a kutya, és hol kezdődik a víz” (Esterházy Péter).

2. A Tóra mint egységes rendszer

A mózesi Törvény már saját szövegében is használt összefoglaló neve héberül *Tóra* (helyesebben kiejtve: *Tórá*), aminek etimológiai jelentése ugyan inkább '[út]mutatás', 'tanítás', de már a *Szeptuaginta* is *nomos*znak fordította a Kr. e. 3. században, ami a kortárs *koiné* görögben elsősorban 'törvény'-t jelent,¹¹ majd ezt vette át az Újszövetség is, melynek ígéhirdetői javarészt a *Szeptuagintát* használták, mivel akkoriban ez volt az elfogadott és használt görög fordítás a görög nyelvű diaszpóra zsinagógáiban.¹² Ez azt is mutatja, hogy a Kr. e. 2. század és a Kr. u. 1. század közötti időszakban ez volt a szó alapvető jelentése a zsidók között. Ezt követve ma is a magyar, angol stb. keresztény közegben inkább a *Törvény*, *Law*, *Gesetz* stb. nevet használják a *Tórára*, míg a modern magyar zsidóság jelentős része inkább az – etimológiailag fentebb indokolt – *Tan* elnevezést (amivel, főként neológ közegben, azt is kifejezik, hogy a neki való engedelmesség nem abban a szigorú értelemben veendő, mint azt a keresztények a zsidókra nézve néha állítják, hanem „opcionálisabb”, útmutatás-jellegű).

A Tóra mint e tulajdonnévvel jelölt, azaz egységet képező bibliai entitás kétféleképpen is értenődő mind a zsidó, mind a keresztény körökben. Jelenti egyrészt Mózes öt könyvét (görögül *Pentateukhosz*) mint a héber Biblia (*Tanach*, Ószövetség) első fő részét, beleértve az elbeszélő szakaszokat is; másrészt pedig az ebben az öt könyvben adott 613 isteni parancsolat egységes törvényrendszerét (melyeket a köztük lévő elbeszélések már maguk is értelmeznek). Ebben a tanulmányban elsősorban a második szempontból foglalkozom a Tórával.

Az Istentől származó parancsolatok e „darabszáma” (613) a hagyományos zsidó számlálást követő adat; természetesen lehetne másképpen is számolni (egyes parancsokat többfelé bontani, vagy éppen többet egyesíteni), de általában elfogadott a hagyományos szám, ezért a továbbiakban itt is ezt alkalmazom, mivel ennél árnyaltabb megközelítésre itt nem lesz szükségünk.¹³

Fontos mindjárt leszögezni, hogy ez a 613 parancs nemcsak a Mózes által Istentől átvett parancsolatokat foglalja magába, hanem a Mózes öt könyvében található összes parancsot, kezdve a Teremtéskor Ádámnak adottaktól a Noénak, majd az ósatyáknak adottakon át egészen a Mózesnek adott utolsó, lezáró parancsokig. Így a Tóra időben első parancsa (mely egyben egy áldás is) a „szaporodjatok és sokasodjatok” felszólítása (1Móz 1,22; 1,28; 9,1; 9,7), amelyet az ember – az állatokkal együtt – teremtése napján kapott, rögtön az első könyv első fejezetében (ez egyúttal jó példa arra is, hogy egy mondat a benne szereplő két, nem szinonim és logikailag sem azonos terjedelmű állítmánya révén két parancsnak, két mondatnak is vehető, hiszen a „szaporodás” kritériumát már egyetlen gyermek kielégíti, míg a „sokasodását” csak legalább három gyermek).

A zsidó hagyomány a Mózes öt könyvében lévő 613 írott parancsolatot kiegészíti további, szóban hagyományozott parancsolatok (*háláchá*: 'járás, az út, amelyen járni kell'), valamint

¹¹ A *Tóra* lehetséges jelentéséről lásd az egyik neves kanadai vallástörténeti folyóiratban az 1980-as évek közepén lefolytatott vitát: Lightstone 1984; Segal 1984; Reinhartz 1986; Westerholm 1986.

¹² A *Szeptuaginta* diaszpórai használatáról lásd Rajak 2009. Hozzá kell tennünk, hogy a Kr. u. 2. században három új görög nyelvű zsidó bibliafordítás is született (Aquila, Symmachos, Theodotion), amelynek valószínűleg az lehetett az oka, hogy a *Szeptuagintát* a keresztények időközben „kisajátították”, bár ez nem akadályozta meg Origenészt abban, hogy a 240 körül készített *Hexapla* számára a héber alapján átdolgozza annak szövegét.

¹³ A 613 parancsolat első említése a Kr. u. harmadik században élt Simlai rabbítól származik (b.Makk. 23b). leghíresebb felsorolását a 12. századi zsidó bölcsele, Maimonidész *Széfer ha-micvót* című könyvében találjuk (Drazin 2009, 209).

értelmezések (*midrás*) és történetek (*ággádá*) sokaságával, amelyeket összefoglaló néven *szóbeli Tórának* (*Torá se-báál-pe*) hív, míg Mózes öt könyvét, azaz a 613 írott parancsolatot *írott Tórának* (*Torá se-bichtáv*). E tanulmányban a szóbelivel nem, hanem csak az *írott Tórával* foglalkozom, de eközben figyelembe kell vennünk, hogy a zsidóság szempontjából éppúgy, mint gyakorlati szempontból nem lehet a kettőt teljesen szétválasztani (mert az értelmezés kényszere a héber szöveg többértelműségei és hiányosságai miatt már a szöveghez leginkább tapadni kívánó elemzésnél is elkerülhetetlenül jelentkezik, főként a gyakorlati, konkrét hétköznapi és joggyakorlatban).

Tudatosítva azt, hogy ez egy, a miénktől rendkívül nagy mértékben különböző közösségi és egyéni életformát eredményezett, nagy történelmi és kultúr-antropológiai empátiára lesz mindvégig szükségünk az ókori zsidóság világának mélyebb megértéséhez. Mindenekelőtt fontos látni, hogy a Törvény eredeti mivoltában a zsidóság hétköznapi, gyakorlati életét hivatott meglehetősen apró részletekig irányítani, szabályozni (például micsoda, mennyire és mennyi ideig lesz rituálisan tisztátalan, ha egy menstruáló nő vagy egy magömléses férfi hozzáér,¹⁴ hogyan tisztítható meg, és mi történjen azzal, aki egy ilyen tárgyhoz vagy emberhez hozzáér – képzeljük el, mennyi minden következik ebből egy nagyobb család háztartásában!), ezért a Törvénnyel kapcsolatban felmerülő kérdések eredetileg nagyon gyakorlatias, életvezetési kérdésekként merültek fel.

A későbbi keresztény felfogás, amely a Törvény gyakorlati megtartására csak etikai, nem jogi értelemben van kötelezve (Pál), szimbolikus tanításként értelmezi annak minden nem etikai tartalmú (rituális és államigazgatási) részét, ezért a vele kapcsolatos gyakorlati problémákra gyakran érzéketlen, mivel nem éli azt a konkrét joggyakorlatban, hanem legjobb esetben is csak gondolkodik róla. Egészen más elméleti geometriát és fizikát tanulni, és felépíteni nyers gerendákból kéziszerszámokkal egy stabil épületet. Mivel a keresztények és a zsidóság viszonya ráadásul történetileg is igen terhelt és neuralgikus, mindkét oldalról sok elfogult, igaztalan vagy vádló nyilatkozat látott napvilágot az elmúlt kétezzer évben, a kisebb számú igazságosságra törekvő mellett. Ha tehát egyfajta bírói elfogulatlanságra törekednénk a tények biztos megismerése érdekében, akkor a keresztény kultúra és bibliafordítások felől érkezőknek mindenekelőtt figyelembe kell venniük, hogy a Törvény, mint életforma, a zsidóságnak adatott, és hogy értelmezésének számos kérdése csak gyakorlati, azaz valós megélése során vetődik fel; valamint e számtalan gyakorlati probléma törvényes megoldása csak az isteni kinyilatkoztatás – csak mássalhangzókat rögzítő, tehát többértelmű, többszólamú, teljes regiszterében lefordíthatatlan – héber szövegének alapos (anyanyelvi szintű) megértésével értelmezhető helyesen (vagy sokszor még úgy sem egyértelműen). Ezért ebben az összefoglalóban ebből a gyakorlatias szempontból közelítem meg (és csak mellékesen érintem néha a keresztényies jellegű, szimbolikus értelmezést).

Mivel ez a tanulmány egy, tárgyának gazdagságához képest a lehető legtömörebb, szinte lexikoncikk-szerű összefoglaló, melynek célja az alapfogalmak és -szempontok ismertetése, ezért nem minden állítását bizonyítom részletesen; hanem számos alapvető tényt terjedelmi okokból egyszerűen csak rögzíték,¹⁵ a legalapvetőbb mellette szóló érvekkel vagy illusztrációkkal elsősorban a primer, ókori forrásokból.

¹⁴ A 3Móz 15-ben található törvényekhez természetesen számos kommentár született az idők során, lásd Whitekettle 1991; Rogerson 2014; Hieke 2015.

¹⁵ Főként azok lesznek ilyenek, amelyeket a teljes zsidó és keresztény hagyomány használ ugyan, de annyira magától értetődő módon, hogy senkinek sem jutott eszébe abban a korban külön lejegyezni.

2.1. Az írott Tóra mint felbonthatatlan, egységes rendszer immanens hermeneutikai alapelvei, ahogyan azokat a zsidó-keresztény hagyomány is appericiálta

Az írott Törvény 613 parancsát mind maga a Tóra, mind az Ószövetség (Tanach) további könyvei, mind a főáramú judaizmus, mind a főáramú keresztény teológia *felbonthatatlan, egységes rendszernek* tekinti, és ekként is kezeli:¹⁶

(1) mert a Tóra valamennyi parancsa az egyetlen Istentől származik, és nem embertől; ezért valamennyi parancsa isteni tekintéllyel bír, és részesül az isteni természetből is (örökkévaló, igaz, szent, jó, hibátlan stb.);¹⁷

(2) mivel Istenben nincsen meghasonlás, és a jogegység követelménye és feltétele egy ilyen rendszer működésében természetes módon is evidens, ezért az egyes parancsolatok (vagy állítások) között semmi valódi ellentmondás nem állhat fenn; és ez az elv meghatározza az egyes parancsok helyes értelmezését (egyik sem értelmezhető a többit tagadó, azokkal ellentétes értelemben);¹⁸

(3) az egyes parancsolatok (vagy állítások) nem külön-külön léteznek, hanem egymással összefüggésben, egymástól elválaszthatatlanul, egymás helyes értelmezését meghatározva, egyetlen összefüggő rendszerként (egyik parancs vagy állítás sem értelmezhető a többitől teljesen függetlenül vagy azokat érvénytelenítve);¹⁹

(4) az egyes parancsok (vagy állítások) problematikus értelmezését illetően más, azzal összefüggő vagy hasonló parancsokból következtetéseket lehet levonni, vagyis a parancsok kölcsönösen megvilágítják egymás helyes értelmezését (a rabbinikus írásmagyarázatban: *d'rás = 'kutatás/kikutatott értelem'*);

(5) az egyes parancsok (vagy állítások) nem állnak ellentétben, de érvényességi körüket a többi parancs érvényességi köre meghatározza (korlátozza), és ezt az értelmezésnél figyelembe kell venni (az ilyen értelmezést nevezi a zsidó hagyomány *pilpulnak*²⁰);

(6) egyetlen (akár a legkisebb súlyú) parancs elvi érvénytelenítése is az egész Tóra megszegését jelenti,²¹ és súlyos isteni átkokat von maga után,²² bárki teszi is;

¹⁶ A teljes rabbinikus irodalom és az Újszövetség egyaránt ezekből az alapelvekből indul ki, és ezeket használja evidens módon, olyannyira, hogy egyes esetekben *sehoh sincsenek konkrétan megfogalmazva, azonban mindenhol alkalmazva vannak* (hasonlóan ahhoz, ahogyan a matematikai értekezések sem rögzítik külön a Peano-axiómákat, vagy azt, hogy $1 + 2 = 3$).

¹⁷ Tóra: 5Móz 4,1-2; 12,32; 27,26; 30,10-16 stb.; más ószövetségi könyvek: Józs 1,7-8; Zsolt 1; 119; 1Krán 28,7-8; 2Krán 17,6-10; 34,14-33; Neh 8-9; Mal 4,4-6 stb. Újszövetség: Mt 5,17-20; Jn 10,35; Róm 7,12; 2Tim 3,16; 2Pt 1,20-21; Jak 2,8-11 stb. Rabbinikus irodalom: bSzanh. 99a, jSzanh. 2,20c stb.

¹⁸ Erről részletesen ld. pl. az Encyclopaedia Judaica *Hermeneutics* szócikkét és az ott szereplő hivatkozásokat.

¹⁹ Pl. Jn 10,35b.

²⁰ Rabbinikus érveléstechnika, amely a szent szövegben található ellentmondásokat látszólagosnak tételezi, mivel posztulálja a szent szöveg egységét; és így a – látszólag – ellentétes kijelentések érvényességi körének kölcsönös korlátozásával oldja fel az ellentmondásokat.

²¹ Jak 2,10-11 (a rabbinikus koncepciót részletesen ld.: Strack–Billerbeck, 1978, I. 244-248).

²² 5Móz 27,26, 28,15-68, Gal 3,10.

(7) ezért egyetlen embernek vagy emberi közösségnek (vagy akár az egész emberiségnek együtt) sincs joga ahhoz, hogy bármelyik parancsolatot érvénytelenítse, vagy akár csak értelmezési körét önkényesen megváltoztassa (leszűkítse vagy kibővítse), tehát csak maga a Tóra, azaz a többi parancsolat határozhatja meg egy adott parancs érvényességi körét;

(8) a Mózeshez hasonló, Istentől *felkent (másiách)* emberek (próféták, főpapok, királyok), vagy maga a *Messias (Másiách)* módosíthatnak a Tórán, de ők is csakis Isten kifejezett parancsára, és csakis a Tóra által meghatározott módon, ahogyan erre maga az Ószövetség is példákat mutat; valamint ezek a módosítások valójában a Tórából magából is következnek, nem változtatják meg annak lényegét, és nem tagadják vagy érvénytelenítik annak korábbi parancsait, inkább továbbfejlesztik, még jobban kibontják, vagy a megváltozott életkörülményekhez igazítják azokat;²³

(9) a Tóra mint ilyen egységes, felbonthatatlan rendszer minden zsidó nemzedékre érvényes – illetve a többi emberre is vonatkozó törvényei az egész emberiség minden nemzedékére –, ameddig csak ez a világmindenség (ég és föld) fennáll;²⁴

(10) mindez a zsidóság, sőt az emberiség számára nemcsak elméleti kérdés, hanem mélyen gyakorlati is, mivel a Tóra bármilyen kis mértékű érvénytelenítése/megszegése (akár helytelen értelmezése miatt is) büntető átkot von a megszegőjére;²⁵ ezért a helyes értelmezés kérdése is felbecsülhetetlen jelentőségű az emberi élet védelmében.

3. Az írott Tóra felosztásának különböző szempontjai

Ezen alapelvek mentén az írott Tóra 613 parancsának egységes rendszere több szempont szerint is felosztható különböző parancstípusokra, s ezt a gyakorlati jogértelmezésben a legkorábbi időktől kimutathatóan alkalmazták. Ezek a felosztások magából a Tórából, illetve annak szintén isteni eredetű értelmezéséből, azaz az Ószövetségből fakadnak (majd a keresztény hagyományvonalon az Újszövetség is hasonlóképp funkcionál). Az alábbiakban ezeket tekintem át; majd pedig azzal foglalkozom, hogy ezek együttes figyelembevételébe hogyan befolyásolja az egyes parancsok értelmezését és érvényességi körét.

3.1. A parancsok három fő típusa: a morális, a rituális és az államigazgatási parancsok, ezek jelentősége és érvényességi köre²⁶

3.1.1. Morális (etikai) jellegű parancsok

Ezek azok, amelyek közvetlenül védik Isten és ember, illetve ember és ember személyes kapcsolatát, a köztük fennálló szeretet, bizalom, együttműködés kellő mértékét, működését azál-

²³ Erről részletesen lásd: Ruff 2009, 122-130.

²⁴ 5Móz 29,9-15; Mt 5,18.

²⁵ Az Újszövetség értelmezése szerint ez alól az átok alól Jézus megváltotta a benne hívő zsidókat és nem zsidókat (Gal 3,13-14); de csak őket, a többi emberre továbbra is maradéktalanul vonatkozik.

²⁶ Részletesebben ld. Ruff 2009, 363-370.

tal, hogy e kapcsolatokat romboló cselekedeteket tiltanak, építő cselekedeteket pedig kötelezővé tesznek.²⁷ A tórai etikai parancsok jelentős része szinte minden magasabb civilizációt létrehozó emberi társadalom erkölcsi és jogi rendjének alapszövegeiben többé-kevésbé fellelhető Hamurapitól Konfuciuszon át Szólónig és Ciceróig, függetlenül attól, hogy a Bibliával legtöbbjük soha nem találkozhatott.²⁸ A lopást, a hamis tanúzást, a hazugságot, a házasságtörést, a gyilkosságot, a gyűlöletet, a rágalmozást, a szülők megvetését stb. a legtöbb civilizált nemzet erkölcsi felfogása és/vagy jogrendje elítéli/tiltja, azoké is, akik sohasem kerültek érintkezésbe a Bibliával. Általánosságban azt mondhatjuk, hogy a Tóra etikai parancsai a Tóra önfelfogása, az Ószövetség többi szövegeinek erre vonatkozó értelmezése, valamint az Újszövetség és a rabbinikus irodalom egybehangzó értelmezése szerint minden időben és minden emberre érvényesek (nem elképzelhető olyan emberi közösség, ahol a lopás, a gyilkosság, a hazugság stb. pozitív vagy akár semleges értékűként jelenhetnének meg, mivel általános emberi alaptapasztalat, hogy ez a közösség gyors széthullásához, az emberi kapcsolatok és az egyének szellemi-lelki tönkremeneteléhez vezetne).²⁹ Egyes mélyebb, transzcendens-spirituális gyökerű morális parancsok azonban nem láthatóak be pusztán emberi, természetes módon, kinyilatkoztatás nélkül, ezért ezek – jóllehet minden emberre kötelezők – ritkábban lelhetőek fel a Bibliát nem ismerő társadalmak értékrendjében; ilyen az idegen istenek imádásának, a bálványimádásnak, az okkultizmusnak, a paráznaságnak, egyes szexuális perverzióknak vagy a vér és a dög megevésének tilalma.

Fontos természetesen megjegyezni, hogy a Tóra teokratikus állami jellegéből adódóan az etikai parancsok egyúttal jogi jellegűek is, hiszen nagy részük megszegését a Tóra konkrét, emberileg végrehajtandó büntetési tétellel is szankcionálni rendeli bíróságok révén.

3.1.2. Rituális jellegű parancsok

Ezek azok, amelyekben az elrendelt vagy megtiltott cselekvések közvetlenül nem érintik Isten és ember, illetve ember és ember kapcsolatának minőségét, mivel önmagukban sem nem ártanak, sem nem használnak a másoknak, hanem *jelképes* (*szimbolikus, metaforikus, allegorikus* stb.) *értelműek, azaz közvetettek: jelek és képek*. Ilyen a Tórában például a szombat, a körülmetélkedés, a *peszach*, a *t'filin* (mindezeket maga a Tóra is *jelnek* [*ót*] nevezi),³⁰ az áldozati rendszer, a Szentély és annak valamennyi berendezési tárgya és tevékenysége, a szemléltető (*cicit*), a rituális tisztasági és étkezési törvények, az ünnepek és még sok más. Ezek közös jellemzője, hogy *nem minden időben*

²⁷ Erről lásd Fruchtenbaum 1994, 658–665.

²⁸ E jelenséget maga Pál értelmezi az emberi lelkiismeret egyetemes, egységes és az isteni törvénnyel összhangban lévő belső törvényére visszavezetve: Róm 2,11–16. – A jogösszehasonlítási szakirodalom érthető módon szinte kizárólag az ókori keleti és az ószövetségi jogrendszerek komparatiztikájával foglalkozik, méghozzá szinte kizárólag az átadás-átvétel (hamis) kontextusába illesztve: pl. Wells 2008; Wright 2009. Azok számára, akik az Ószövetség kései – akár hellenisztikus kori! – keletkezését vallják, akár még Platon hatása is „kimutatható” a Bibliában, lásd Gmirkin 2016.

²⁹ Az etikai relativizmus egyik gyakran felhozott példája Spárta, ahol bizonyos esetekben az emberölés és a lopás meg volt engedve, sőt dicséretesnek bizonyult. Csakhogy a *kriüpteia* szokása, amire ők hivatkoznak, még a görög világban is kivételesnek számított, ráadásul Platón a *Törvényekben* – ahol részletesen beszámol a lükurgoszi alkotmányról is –, nem is említi a helóták terrorizálására állítólag bevezetett szokást.

³⁰ Pl. 1Móz 17,11; 2Móz 13,9; 31,13–17; 5Móz 6,8 stb., vö. bB'ráchót 49a; bSábbát 132a; Kol 2,16–17; Héb 8–10.

és nem minden emberre vagy közösségre érvényesek, valamint önmagukban nem érintik az ember morális állapotát/megítélését, mivel megtartásuk vagy megszegésük nem befolyásolja közvetlenül a személyes kapcsolatok minőségét (azaz nem etikai jellegűek, senki nem lesz önmagában jobb vagy rosszabb ember pl. egy áldozati állat feláldozásának vagy egy öltözködési szabály betartásának pusztá tette által); hanem ezek a szimbólumok üzenetek, amelyek tanítanak valamire, illetve befolyásolják is a láthatatlan, spirituális valóságot.³¹ Általánosságban elmondható: maga a Tóra, az Ószövetség többi könyve,³² az Újszövetség³³ és a rabbinikus hagyomány³⁴ egységesen úgy értelmezi, hogy a Tórában szereplő rituális típusú parancsok csak a zsidó népre kötelezőek, a többi nemzetre nem; és jelentős részük a zsidóságra sem minden időben/ esetben, hanem csak bizonyos feltételek megléte esetén (például a Szentélyhez kötődő több száz rituális parancs csak akkor tartható meg, ha a jeruzsálemi Templomhegy teljes zsidó szuverenitás alatt áll, és létezik a Templom). Ha ezek a feltételek nem állnak fenn, akkor a Törvény értelmében természetesen a zsidóságnak törekednie kell a megteremtésükre, ám csakis a törói etika mentén törekedhetnek erre, mivel *erejüket tekintve a rituális parancsok általában kisebb súlyúak a morális parancsoknál*³⁵ (ha egy rituális és egy morális parancs egy szituációban szembekerül egymással, akkor az ókori hagyományokban egységes értelmezés szerint általában a rituális parancsot kell megszegni, hogy a morális parancsot megtarthassuk, az életvédelem elve pedig minden rituális parancsot evidens módon felülír³⁶). *A nem zsidók számára a rituális parancsoknak csak szellemi tartalma (a szimbólum/allegória jelentése) érvényes,*³⁷ *de magát a jelképes cselekedetet nem kell, esetenként nem is lehetséges – egyes meghatározó vélemények (Pál, rabbinikus irodalom) szerint pedig nem is szabad*³⁸ – megtenniük. E parancstípus tehát nem hordoz jogalkotó vagy államelméleti következményt a nem zsidó népekre nézve, csak – nem egyértelmű jelentésű – spirituális-hitbeli útmutatásokat, tanításokat, így ebben a tanulmányban csak a többi parancsokkal való viszonyuk tekintetében szükséges részletesebben tárgyalnunk.

3.1.3. Államigazgatási jellegű parancsok

Ezek azok, amelyek a mózesi teokratikus zsidó állam és társadalom „alkotmányát”, belső jogrendjét és jogalkalmazását, gazdasági életének szabályait, szociális hálóját, közösségi-szervezeti életét

³¹ Ezt a témát egy másik tanulmányban kívánom alaposabban kifejteni, itt legyen elég annyi, hogy a szimbolikus-allegorikus, azaz rituális törvények kettős célja (amelyekről maga a Tóra nem beszél, de az Ószövetség többi könyvei, az Újszövetség és a rabbinikus irodalom bőségesen és nagyjából egységesen): 1. a láthatatlan spirituális világ működésének megjelenítése a láthatóban tanító céllal (ld. pl. Héb 8,5); 2. egyszersmind befolyásolja, alakítja, „mozgatja” is a szellemvilágot a rituális cselekmény, abban valós változásokat eredményez, amelyek következményei aztán a látható világban is jelentkeznek (pl. bűnbocsánat átélése egy állatáldozat révén – hasonlóan a katolikus szentségtan felfogásához, vagy a modern vallástörténetben – helytelenül – „mágikus tudatnak” nevezett „analógiás gondolkodásmód” világnézetéhez).

³² Pl. Zsolt 50-51; Ézs 1,11-17; Ám 21-24 stb.

³³ Pl. Mk 12,28-34; Kol 2,16; Gal 5,6 stb.

³⁴ Pl. bSzanh. 56a-b.

³⁵ Pl. Péld 21,3 stb.

³⁶ Pl. Józ 5,2-9 (vö. 1Móz 16,9-14); 1Sám 21,1-6 (vö. 3Móz 24,5-9 és Mt 12,1-4) stb.

³⁷ Pl. a körülmétlést illetően: 1Kor 7,19; Kol 2,11; Fil 3,2-3; Gal 5,6; 6,15-16 stb. Ez az elv már a Tórában is megjelenik: 5Móz 10,16; és a prófétáknál: Jer 4,4.

³⁸ Gal 5,2-6, vö. bSzanh. 58b.

stb. határozzák meg. A házasságtörés tilalma például etikai parancs (jogi formát is öltve), de a házasságtörő megkövezésének parancsa államigazgatási jellegű (mert bírósági ítékezéshez kötött). A lopás tilalma morális jellegű, de a lopott dolog bírák által megítélendő kétszeres, négyszeres vagy ötszörös stb. visszatérítése államigazgatási jellegű parancs. Ilyen parancsok például a bíróságok felállításával és működtetésével kapcsolatos rendelkezések, a különböző büntetési tételek megadása, az adósságrendezéssel, rabszolgasággal, birtokvisszaváltással, örökösödéssel, városigazgatással, házasságkötéssel, adásvételekkel, háborúkkal, országhatárokkal stb. kapcsolatos törvények. *Ezek általános jellemzője, hogy csak egy, a Szentföldön lévő, teljesen független, szabad zsidó államban tarthatók meg; ugyanis bármilyen másik államban összeütközésbe kerülnének annak törvényeivel (pl. képtelenség, hogy a mai magyar zsidó közösség kivégezhesse házasságtörő tagjait Magyarországon).*³⁹ Ennek a független zsidó államnak pedig azért is a Szentföldön kell lennie – túl azon, hogy maguk az országhatárok is meg vannak adva pontosan a Tórában⁴⁰ –, mert egyes törvények megtartásához nélkülözhetetlen a zsidó szuverenitás alatt álló Templomhegy és más földrajzilag név szerint kijelölt helyszínek, valamint a szubtrópusi éghajlat (pl. az árpa niszán 16-án Istennek bemutatandó első zsengejének április eleji aratásához, hiszen északabbra az árpa nem érik be addigra). Maga a Tóra is sok esetben explicit módon jelzi, ha egy parancs csak a Szentföldön érvényes a „*mikor pedig bemész a te földedre, akkor tartsd meg...*” bevezető mondattal (5Móz 26,1). *Ezeknek a törvényeknek a megtartása egyénileg gyakran nem is lehetséges, mivel közös, szervezett, „államalkotó” cselekvést és jogegységet tételeznek fel* (pl. országos adósságelengedés). Ezek a törvények – hasonlóan a rituális parancsokhoz – *csak a zsidó nép számára kötelezőek, a többi nemzet számára nem; és, mint látjuk, a zsidó nép is csak bizonyos feltételek mellett kötelezett megtartani őket* (vagyis e parancsok nagy része pl. a rabbinikus irodalom szerint a diaszpóra zsidóságában nem érvényes). Ha ezek a feltételek nem állnak fenn, akkor természetesen a zsidóságnak törekednie kell a megteremtésükre (hasonlóan a rituális parancsok esetéhez), de csakis etikus módon, mert *erejüket tekintve az államigazgatási parancsok általában valamivel kisebb súlyúak a morális parancsoknál*, hasonlóan a rituális törvényekhez.

Léteznek olyan parancsok is, amelyek a három közül egyszerre két vagy akár mindhárom kategóriába beletartoznak, a három kategóriát halmazelméletileg felfogva mindháromnak van metszete a másik kettővel. A bálványimádás tilalma például egyszerre etikai, rituális (hiszen szimbolikus cselekvést tiltó) és államigazgatási (hiszen halálbüntetéssel büntetendő) jellegű;⁴¹ a tehénborjú nyakának eltörése (ki nem deríthető gyilkosság esetén)⁴² egyszerre rituális és államigazgatási jellegű stb.

³⁹ Ezt tartotta tiszteletben a hellenisztikus és római világban élő diaszpóra ún. „politeuma-joga”, amely messze-menő autonómiát biztosított a zsidó bíróságoknak a hitközösség tagjaival szembeni bíraskodásban (Lüderitz 1994). Ez a kiváltság természetesen nem csupán a zsidóknak járt, hanem számos más vallási és/vagy etnikai közösség is részesült benne (Sänger 2015).

⁴⁰ A „föld határai” (*gevulót ha-árec*) először az 1Móz 15,18–21-ben jelenik meg, a zsidó hagyomány ezt tartja az Ábrahám, Izsák és Jákób számára megígért földnek. Némileg pontosabb határmegjelölés olvasható a 2Móz 23,31-ben, ahol az „Egyiptom patakja” és a „nagy folyó” értelmezése vitatott ugyan, de a hagyomány szerint ezt a kiterjedést érte el Dávid királysága idején Izrael. Mivel a római korban a „szentföld” fogalma – gyakorlati, haláchikus szempontból – területileg leszűkült, a Talmud is folyamatosan újradefiniálta a határokat.

⁴¹ 2Móz 20,4–6; 5Móz 13; 17,2–5 stb.

⁴² 5Móz 21,1–9.

3.2. A parancsok fontossági hierarchiája: a legnagyobb, nagyobb, kisebb és legkisebb súlyú parancsok

Az Ószövetség, az Újszövetség és a rabbinikus hagyomány szintén egységesen úgy látja, hogy a Tóra 613 parancsa nem egyforma súlyú, fontosságú.⁴³ A Tóra ezt mindenekelőtt a büntetési tételek különbözőségével fejezi ki: a halálbüntetéstől a pénzbírságon át a botozásig vagy megszegyenítésig a legkülönfélébb súlyosságú és fajtájú következményekkel szankcionálja a parancsok megszegését, így a büntetések nagyságából visszakövetkeztethető a cselekedet etikai értékelése is, mivel az arányos büntetés elvét viszont expliciten megfogalmazza éppen a híres „szemet szemért, fogat fogért” alapelv.⁴⁴ Maga Jézus és az őt kérdező farizeusok (Mt 22,35–36) egyaránt beszélnek legnagyobb (Mt 22,36–38), második legnagyobb (Mt 22,39), nagy (Mt 23,23–24), kisebb (uo.) és legkisebb (Mt 5,19) súlyú parancsokról, a vita közös alapja ennek a felosztásnak evidens volta. A rabbinikus törvényértelmezés első számú szabálya a Tórában is kimutatható *kal va-chomer* („könnyebb és súlyosabb”) szabály,⁴⁵ amely azon a definitíve kimondatlan – mert evidensnek tekintett –, de a szabály elnevezésében is megfogalmazódó elven alapul, hogy léteznek kisebb és nagyobb súlyú parancsolatok, azaz nem minden parancs azonos fontosságú (ami a lelkiismeret számára is evidens minden emberi etikában). Ennek alapján a 613 parancs egyfajta hierarchikus rendszerben helyezkedik el, amelyben a kisebb súlyú parancsok – a jogértelmezés és a gyakorlat tekintetében egyaránt – a nagyobbaktól „függenek” (*krematai*, Mt 22,40). A *kremannümi* igéből képzett „függ” kifejezés (melyet az Újszövetség és a rabbinikus irodalom egyaránt szakszóként használ ilyen esetekben) azt jelenti, hogy ha az élet bonyolultságában két parancs megtartása ellentétbe kerülne, akkor a nagyobb súlyút kell megtartani a kisebb súlyú megszegése árán, ám ilyenkor a Tóra nem sérül meg, mert ez összhangban van eredeti szellemével.⁴⁶

Tekintettel arra, hogy a Tóra nem fontossági sorrendben és nem is téma szerint szerkesztve, hanem időnként kaotikusnak tűnő „rendetlenségben” tartalmazza a parancsokat, külön feladat az emberek számára annak pontos megállapítása, hogy melyek a nagyobb és melyek a kisebb súlyú parancsok általánosságban vagy egy adott helyzetben.⁴⁷

⁴³ Erre maga a tórai szöveg is utal, amikor megkülönböztet „törvényeket”, „határozatokat”, „rendelkezéseket” stb. (pl. 5Móz 30,16 – persze nem a mai értelmezésben véve e fogalmakat) önmagán belül, azonban ezen fogalmak pontos jelentése és viszonyaik meghatározása itt terjedelmi okokból nem tárgyalható.

⁴⁴ A *talio*-elv az Ó- és Újszövetségben: David 2005; a nem zsidó jogalkotásban és jogalkalmazásban: Rothkamm 2011.

⁴⁵ Tóra: 1Móz 44,8, 2Móz 6,12, 4Móz 12,14. Rabbinikus irodalom: pl. B'réšit Rábbá 92:7, bBává Kámmá 25a, bSábbát 128 b, 132a stb. Újszövetség: pl. Mt 12,5–6, 10–12, Zsid 9,14 stb. Bővebben lásd Finta Szilvia cikkét a *Studia Biblica* első számában, további szakirodalommal (Finta 2019).

⁴⁶ Pl.: „Honnan tudjuk, hogy az élet megmentése felfüggeszti a szombatot? Rabbi Eleázár ben Azarjá mondta: Ha a körülmetélés, amely az ember egyetlen tagját érinti, felfüggeszti a szombatot, az élet megmentése mennyivel inkább [kál váchómer] felfüggeszti a szombatot” (bSábbát 132a). A „felfüggeszt”-nek fordított kifejezés a héber *dáchah* igeigényéből származik, melynek jelentése „megszüntet, felülír”. – „Egyetlen dolgot tettem, és mindnyájan csodálkoztok rajta – válaszolta nekik Jézus. – Nos hát: Mózes adta nektek a körülmetélkedést (nem mintha Mózes-től származna, hanem az ősatyáktól), és ti szombaton körülmetéletek az embert. Ha a körülmetélést megkaphatja az ember szombaton, hogy Mózes Törvénye ne sérüljön meg, miattam dühöngtök, hogy egy embert egészen meggyógyítottam szombaton? Ne a látszat után ítélkezzetek, hanem igazságos ítéletet hozzatok!” (Jn 7,21–24 SZPA)

⁴⁷ Ez állandó gondolkodást és kutatást igényel a különböző élethelyzetekben, ami maga is része a tórai „etikai készségfejlesztésnek” (vö. Zsolt 1; 119).

Mindennek a gyakorlati jelentősége abban áll, hogy bár egy zsidónak alapvetően minden parancsot meg kell tartania, a legkisebbeket is, az életben keletkeznek szituációk, amikor két parancs szembe kerülhet egymással (például a nyolcadik napon kötelező körülmetélés⁴⁸ éppen szombatra esik, amikor nem szabad dolgozni⁴⁹), és ilyenkor dönteni kell, hogy melyik a nagyobb, hogy azt tarthassuk meg a másik megszegése árán (és ebben az esetben egyáltalán nem sérül meg a Tóra, mivel maga a tórai parancs írta felül a kisebbik parancsot – például szombaton is el kell végezni a körülmetélést).⁵⁰ Egy másik nagyon ismert példa erre, amikor Dávid megszegte a szent kenyerek megevésének tórai tilalmát, valamint hazudott, hogy megmentse a maga és emberei életét az üldözőtől,⁵¹ amire mind a rabbik, mind Jézus pozitívan hivatkoznak.⁵² Ebben az esetben is a nagyobb súlyú parancs írta felül a kisebb súlyút, és nem történt törvényszegés (bűn). A hétköznapi emberi etikai érzék is alátámasztja ezt: ha rablók üldöznek egy ártatlan embert, aki nálam rejtőzik el, és a rablók megkérdezik, hogy hol van, erkölcsi kötelességem hazudni nekik (szituációetika). Ebben az esetben ez nem bűn, hanem jó cselekedet. Ezt nevezzük a kisebb parancs „függésének” a nagyobbtól. Ebből az is következik, hogy a kisebb parancs megtartásának csak akkor van értéke, ha a nagyobbakat is megtartjuk (pl. nincs etikai értéke annak, ha valaki pl. befizeti a tizedet, de közben gyűlöli az embertársát⁵³). Ugyanakkor a nagyobb megtartása nem ment fel a kisebbek megtartása alól,⁵⁴ ha nem kerülnek ellentétbe, tehát ez fordítva is igaz. A parancsok alá-fölrendeltségi viszonyainak tehát csak akkor van jelentősége, ha szembe kerülnek egy adott helyzetben – egyébként mindegyik kötelező.

Nem mondhatjuk a Tórából önmagából egyértelműen bizonyíthatónak, de hatástörténetében, azaz *értelmezési hagyományában az Ószövetség, az Újszövetség és a rabbinikus irodalom teljesen egységes abban*, hogy a legnagyobb súlyú parancs a 613 közül Isten teljes szívből, teljes lélekből és teljes erőből való szeretetét parancsolja meg;⁵⁵ a második legnagyobb súlyú pedig az embertárs önmagunkkal egyenlő mértékű szeretetét.⁵⁶ A többi 611 parancs mind ettől a kettőtől függ, ennek a kettőnek a részletezése, magyarázata, tanítása, kibontása.

Abban is hasonlóképp egységes az Újszövetség és a rabbinikus hagyomány, hogy a két legnagyobb súlyú parancs után fontosságai sorrendben következő tíz nagy súlyú parancs nem más, mint

⁴⁸ 1Móz 17,12.

⁴⁹ 2Móz 20,8-11.

⁵⁰ Jn 7,22-24, ahol Jézus is utal a probléma rabbinikus megoldására. Ez a probléma azért volt nehezen értelmezhető, mert mindkét parancs halálbüntetés terhe mellett kötelező, és mindkettő rituális parancs, így nehéz a szöveg alapján eldönteni, melyiket szegjük meg a másik megtartása árán. A rabbinikus hagyomány már Jézus előtt a körülmetélés megtartása mellett döntött, de az indokolás nem maradt fenn.

⁵¹ 1Sám 21,1-9; vö. 3Móz 24,8-9; 21,22, és vö. bM'náchót 95b-96a, Rási kommentárja a bJómá 83a-hoz; M'chil-tá a 2Móz 31,13-hoz (103b, idézi Flusser 1995, 49).

⁵² Mt 12,2-4.

⁵³ Pl. Mt 23,23-24.

⁵⁴ Mt 23,23b.

⁵⁵ 5Móz 6,5. Legjelentősebb voltára utal mindenestre a Tórában, hogy ezt kellett reggel és este elmondani (a *S'má Jiszráél* ima, az egyetlen tórailag kötelező ima azóta is a zsidóság legfőbb hitvallása), valamint felírni az ajtófélfákra, a homlokra és a kézre. Ebből (is) fakad, hogy a rabbinikus irodalom evidenciának tekinti e parancs abszolút prioritását a többi felett. Ugyanígy vall Jézus is: Mt 22,34-40.

⁵⁶ Tóra: 3Móz 19,18. Rabbinikus irodalom: bSábbát 31a; Újszövetség: Mt 22,38-40; Jak 2,8-9.

a Tízparancsolat,⁵⁷ mert ezt Isten saját, hallható hangján mondta el egész Izraelnek a Szináj-hegyen, és ez került bele a frigyládjába, a Szentek Szentjébe a két kőtáblán (2Móz 25,16). Abban is egységes a zsidóság és a kereszténység álláspontja, hogy a két kőtábla közül az első (az idegen istenek tilalmától a szombati pihenésig) az Isten iránti szeretetet (a legnagyobb parancsot) magyarázza, értelmezi, konkretizálja, tanítja, a második kőtábla (a szülők tiszteletétől a más tulajdonának megkívánása tilalmáig) pedig az embertárs szeretetét (a második legnagyobb parancsot).⁵⁸ A Tízparancsolat esetében (kivételesen) a parancsok sorrendje fontossági sorrend is: az elsőől az utolsóig folyamatosan csökken a parancsok súlya (az első hét megszegése halálbüntetést von maga után, az utolsó háromé már nem).⁵⁹ A Tízparancsolat egyetlen rituális parancsot tartalmaz (a szombati munkatiltalmat – ez tehát, ismét mindkét hagyomány egybehangzó véleménye szerint, a nem zsidókra nem érvényes), a többi alapvetően morális parancs (és részben rituális, illetve államigazgatási).

A maradék 601 parancsolat tehát már mind a Tízparancsolatnak van alárendelve, attól „függ”, azt magyarázza, értelmezi, részletezi, konkretizálja: valamennyi elhelyezhető a Tízparancsolat valamelyik parancsa alatt, több hierarchikus „rétegben”, egészen a „legkisebb” parancsokig. A helyes Tóra-értelmezés egyik kulcskérdése tehát, hogy valaki helyesen el tud-e igazodni a parancsolatok e bonyolult hierarchiájában, és helyesen állapítja-e meg, hogy egy adott esetben melyik parancs nagyobb a másikinál.⁶⁰

3.3. Az arányos büntetés elve és a bűnök súlyosságának eltérő mértéke

Az egyes parancsok súlya közötti különbséget gyakran abból is meg lehet állapítani, hogy megszegésüknek mik a büntetési tételei a Tóra szerint – legalábbis akkor, amikor a Tóra közli a büntetést (azaz nem minden esetben). Nyilvánvaló, hogy egy halállal büntetendő cselekedetet tiltó parancs sokkal nagyobb súlyú, mint egy pénzbírsággal vagy botozással büntetendő cselekedetre vonatkozó tilalom. A Tóra határozottan megfogalmazza az *arányos büntetés* általános elvét: a büntetés legyen azonos az okozott kárral: „szemet szemért, fogat fogért, kéket kékért, sebet sebért, égetést égetésért, életet életért” (2Móz 21,24-25). A bűnösnek büntetésből ugyanazt a kárt kell okozni, amit ő okozott embertársának (a „szemet szemért” szó szerinti értelmezéséből fakadó csonkítással járó büntetést hagyományosan általában a bírák által kiszabott pénzbüntetéssel/kártérítéssel váltották ki). Ez az elv egyébként közvetlenül következik a „szerezd felebarátodat, mint önmagadat” parancsból: a kárt okozó és elszenvető két egyenlő ember, tehát a Tóra úgy nevel az erkölcsre, hogy mindenkinek pontosan azt kell megtapasztalnia, amit tett mással, amikor szándékosan megszegett egy parancsot, azaz bűnt

⁵⁷ 2Móz 20,2-17. – A *Tízparancsolat* recepciótörténetéhez a korai judaizmusban és a kereszténységben lásd Rewentlow-Hoffmann 2011.

⁵⁸ Erről bővebben lásd Németh 2004.

⁵⁹ Itt kell megjegyezni, hogy a Tízparancsolaton belül a 6-8. parancsolat sorrendje eltér a maszorétikus szövegben és a *Szeptuagintában*. Míg a héber szöveg mindkét helyen (2Móz 20 és 5Móz 5) így fogalmaz: „Ne ölj! Ne törj házasságot! Ne lopj!”, addig a *Szeptuaginta* legtöbb kéziratában első helyre a „Ne törj házasságot!” került, ezt követi az *Exodusban* a „Ne lopj”, majd pedig a „Ne ölj”, illetve a *Deuteronomiumban* a két utóbbi fordított sorrendben szerepel. Az eltérés oka ismeretlen, talán egy tematikus rendezés áldozatául esett (a házasságtörés tilalma is a család védelméül szolgál, ugyanúgy, mint a szülők tisztelete). Mindenesetre a *Deuteronomiumban* található sorrend figyelhető meg Philónnál, illetve a valószínűleg a Nash-papiruszon is.

⁶⁰ Ehhez részletesen ld. Ruff 2009, 217-222.

követett el. Ebből érthetjük meg azt a ma már nem magától értetődő tény, hogy a házasságtörés, paráznaság, bálványimádás, okkultizmus, szülők szidalmazása stb. közvetve halált okozó bűnök – hiszen a Tóra halállal bünteti őket. Vagyis egy-egy bűn tórai súlyára – ami gyakran eltér a modern felfogás értékelésétől – értelemszerűen visszakövetkeztethetünk abból, hogy mi a tórai büntetése.

3.4. Az egyetemes emberi és a részleges (csak egyes etnikumokra vagy családokra vonatkozó) parancsok: a szövetségi elv

A 613 parancsolat egy harmadik felosztási szempontja az a Tórán végigvonuló elv, amely szerint minden emberi csoportra azok a parancsok érvényesek, amelyeket a vele vagy őseivel⁶¹ megkötött szövetségben fogalmazott meg Isten. A *szövetség* (*b'rit*) mindvégig meghatározó alapfogalom a Tórában⁶² és később is, mivel Isten – úgy tűnik – szerződéses formában kívánja világosan szabályozni kapcsolatát az emberiséggel (véltetően az egyértelmű számonkérhetőség okán).

1. Így az Ádámmal kötött szövetségben megfogalmazott parancsok⁶³ Ádám minden leszármazottjára, azaz minden emberre érvényesek.
2. A Noéval kötött szövetségben megfogalmazott parancsok⁶⁴ Noé minden leszármazottjára, azaz minden emberre érvényesek.

⁶¹ A „szövetségi fő” elvét Augustinus dolgozta ki részletesen a keresztény hagyomány oldaláról *A szabad akaratról* (*De libero arbitrio*) című művében, miszerint Biblián végigvonuló elv, hogy ha Isten valakivel szövetséget kötött, az annak leszármazottaira is érvényes örökké (pl. 1Móz 9,16; 13,15; 17,7; 5Móz 29,14-15; Mt 5,18 stb.), lásd Keefe 1996, vol. 2, 389. Érdekes itt jogfilozófiai szempontból is megjegyezni, hogy a Tóra egyértelműen meghatározónak tartja a vérségi leszármazást spirituális szempontból is (azaz egyfajta öröklődő, etnikai, azon belül pedig „nemesi rendszerben” gondolkodik). A középkori történetírók még figyelembe vették ezt az alapelvet, gondoljunk csak Anonymus *Gesta Hungarorum*ának bevezetésére: „Szkítiának első királya Mágóg volt, a Jáfet fia, és az a nemzet Mágóg királytól nyerte a magyar nevet”; vagy a 10. században Dél-Itáliában élő Józsipon zsidó historiográfusra, aki a magyarokat Tógarmától eredeztette (Josippon 2010, 32).

⁶² Tórai szövetségkötések: 1) Ádámmal: Hós 6,7; 2) Noéval: 1Móz 6,18; 9,9-17; 3) Ábráhámmal: 1Móz 15,7-21; 17,1-14; 4) Izraellel: 2Móz 19,5-8; 24,3-8; 5Móz 29. — A Tóraadás utáni szövetségek: 5) Dáviddal: 2Sám 7; 1Kron 17; Zsolt 89; 6) „új szövetség” ígérete: Jer 31,31-34 (ennek beteljesedése a keresztény értelmezés szerint az Újszövetségben a Jézus vére által kötött „új szövetség”: vö. Mt 26,26-28; 2Kor 3,6; Gal 3,15; Héb 8,6-10,18).

⁶³ 1Móz 1,26-29; 2,15-17,23-24; 3,15-19. A Tóra felfogása szerint tehát minden emberre, illetve közösségi értelemben az egész emberiségre érvényesek a következő parancsok a Teremtés óta: 1) szaporodjanak, 2) sokasodjanak, 3) töltsék be a földet, 4) hajtásák a földet uralmuk alá (minden állatot is), 5) gabonát és gyümölcsöket egyenek (a Noéval kötött szövetség ezt majd kiterjeszti minden állat fogyasztására is), 6) műveljék (héberben: szolgálják) és őrizzék a kertet (ez a földi élővilág uralom alá hajtásának nem zsarnoki-kizsákmányoló, hanem gondoskodó jellegét hangsúlyozza: természet- és környezetvédelem), 7) ne egyenek a jó és gonosz megismerésének fájáról (ennek ismételt megszegése az Édenkert eltűnésével immár lehetetlenné vált, allegorikus értelmezéséből pedig nem vezethető le egyértelmű, ma is érvényes, gyakorlati korlátozás), 8) a férfi elhagyja szüleit feleségéért, és ragaszkodik hozzá. A bűnbeesés után mindez kiegészült a továbbiakkal: 9) a feleség alá van rendelve férje tekintélyének, 10) dolgozniuk kell (McGowan 2016).

⁶⁴ 1Móz 9,1-11. Részben el is ismételve az Ádámmal adott parancsokat, a következő újabbakkal egészül ki az egész emberiségre kötelezően: 11) minden állatot megehetnek, 12) a vért azonban semminek nem ehetik meg, 13) a gyilkosságot kötelező halállal büntetniük az embereknek (ez az arányos emberi igazságszolgáltatásra adott isteni felhatalmazásként értékelhető – és így is értelmezi a zsidó és keresztény teológiai államelmélet egészen a felvilágosodásig, amikor is a „társadalmi szerződés” koncepciója előtérbe került az isteni megbízatás eszméjével szemben –, ami Noé előtt még tilos volt: 1Móz 4,15) (Barr 2003; Rosenberg 2004).

3. Az Ábrahámval kötött szövetségben megfogalmazott parancsok (elsősorban a körülmelés⁶⁵) Ábrahám minden leszármazottjára, azaz Izraelre és az arab népekre érvényesek, de a többi emberre nem.

4. az Izraellel a Szináj-hegyen Mózes által kötött szövetség parancsai egyedül Izraelre érvényesek (kivéve az általános etikai tartalmúakat, vagy ahol ezt külön jelzi a szöveg, pl. 3Móz 18,24-30).⁶⁶

Az egyes szövetségek nem érvénytelenítik egymást (hiszen Isten nem vonja vissza örökérvényű szavait), hanem egymásra épülnek, a későbbiek tartalmazzák a korábbiakat:

1. Egy nem izraelita és nem is arab embert csak az Ádámnak és a Noénak adott parancsok köteleznek.⁶⁷

2. Egy nem izraelita, de Ábrahámval származó embert (arabok) az Ádámnak, a Noénak és az Ábrahámval adott parancsok köteleznek (pl. a körülméletkedés).

3. Egy izraelita származású embert az Ádámnak, Noénak, Ábrahámval és Izraelnek adott parancsok köteleznek, vagyis a teljes Tóra, kivéve azokat a parancsokat, amelyek Izraelen belüli egyes kiemelt családokra (Áron leszármazottai: papok, Lévi leszármazottai: lévíták, később majd Dávid leszármazottai) vonatkoznak stb.

Egyes – ritka – esetekben a következő szövetség a megváltozott életkörülményekre való tekintettel vagy egyéb okból felülírta az előző szövetség egyes parancsait. Néhány példa: Ádámnak kizárólag növényi étkezést engedélyezett a vele kötött szövetség (1Móz 1,29), de Noé számára már minden állat is fogyasztható (1Móz 9,3); Dávidon és leszármazottain a velük kötött szövetség miatt⁶⁸ nem hajtják végre a Törvényben előírt halálbüntetést, akkor sem, ha jogos lenne;⁶⁹ a jeruzsálemi, állandó Szentély Dávidnak kinyilatkoztatásban adott tervrajza (2Krón 28,11-19; 1Kir 6-7) végleg felülírta a Szent Sátor részleteinek törzsi parancsait (2Móz 25-30); az Új Szövetség megszigorítja – többek között – a válás vagy az önkéntes esküvés engedményeit (Mt 19,1-9; Mt 5,31-37). Elvileg tehát lehetséges, hogy egy következő szövetség felülírja a korábbiak egyes parancsait, de ez nem végezhető el bármelyik értelmező által önkényesen, hanem csak abban az esetben fogadható el, amikor maga a Szentírás vagy bizonyítottan Isten felkentje („egy” *másiách* vagy „a” *Másiách*) közli az újabb parancsot.⁷⁰

⁶⁵ 1Móz 12,1-3,7; 13,14-17; 14,18-20; 15,1-21; 17,1-27; 18,17-19; 21,1-4; 22,1-18 (Hoenig 1963; Desmond 1983; Wyner Mark 2003).

⁶⁶ Az Ószövetség további iratai ezt az elvet továbbvizik még: 5) a Dávidval kötött szövetségben megfogalmazott parancsok (bár ilyenek tulajdonképpen nincsenek, mert ez a szövetség inkább csak ígéreteket tartalmaz: 2Sám 7,8-29; 1Kron 17,7-27; Zsolt 89,3-52) Dávid összes leszármazottjára érvényesek, így ez a család ki van emelve az Izrael közösségére vonatkozó általános követelmények egy része alól. Majd pedig az Újszövetség is hasonló szövetségi struktúrában gondolkodik tovább: 6) az Új Szövetségben megfogalmazott parancsok a Jézusban mint Messiásban hívókra érvényesek (de ebbe a szövetségbe meg van hívva minden ember).

⁶⁷ Ezen az alapon határoznak úgy az apostolok, hogy a Jézusban hívó nem zsidóknak nem kell megtartaniuk a Törvény rituális és államigazgatási parancsait, csak az Ádámnak és Noénak adottakat, valamint az általános erkölcsi parancsokat (Csel 15; 21,18-25). Ugyanez a rabbinikus irodalomban: bSanhedrin 56a-b, B'résit Rábba 16,6, 34,8, B'midbár Rábbá 19,1,5,8, Pesziktá 40a, bNiddá 56b; továbbá Ruff 2009, 324-332, 423-427.

⁶⁸ 2Sám 7,14-15; 1Kron 17,13; Zsolt 89,30-33.

⁶⁹ 2Sám 12,13; 13,37-39; 14,21-23,33; 18,5,33; 2Kron 33,1-19 stb.

⁷⁰ Erről részletesen lásd Ruff 2009, 122-130.

Más esetekben az is előfordulhat, hogy egy szövetség valamelyik parancsa gyakorlatilag már nem kivitelezhető. Például az Édenből való kiűzetés után már nem áll fenn annak veszélye, hogy – szó szerinti értelemben – együnk a jó és gonosz tudás fájáról, így ez a parancs okafogyottá lett. Ha nincs rabszolgaság, akkor a rabszolgaságra vonatkozó tórai törvények kiüresednek, nem megtarthatók. Ha nincs Jeruzsálemben Szentély, akkor az összes ahhoz kötődő tórai parancs megtart-hatatlaná válik.

Ezekben az esetekben felmerül a kérdés: vajon ez érvényteleníti-e annak a szövetségnek a többi (megtartható) parancsát vagy a szövetség egészét is azokra nézve, akikkel kötött? Sok keresztény gondolkodik úgy a mózesi Törvényről, hogy az a zsidók számára is teljes egészében érvénytelenné vált azáltal, hogy a Szentély elpusztult, és a nép diaszpórába kényszerült. Ez az álláspont a Bibliából nem igazolható, inkább egy későbbi, pogánykeresztény tradíció (antinomizmus).⁷¹ Pál bizonyos megállapításait a Törvény hatályát illetően nem így kell értelmezni.⁷² Tehát általánosságban egy szövetség még megtartható parancsai akkor is kötelezik azokat, akik abban a szövetségben állnak Istennel, ha annak egyes parancsai átmenetileg megtarthatatlanokká váltak. Egy izraelita származású köteles⁷³ a Tóra minden olyan parancsát megtartani, amelyek számára megtarthatóak, akkor is, ha rengeteg parancs jelenleg nem megtartható számára. Továbbá tórai kötelessége azon munkálkodni minden lehetősége szerint, hogy a jelenleg nem megtartható rituális és államigazgatási parancsok újra megtarthatókká váljanak (például hogy a zsidóság alijázzon a Szentföldre, újra felépüljön a Templom, a nép nagy többsége megtérjen, létrejöjjön a teokratikus állam stb.). E törekvései során azonban nem sértheti meg a Tóra többi parancsait (például a felebaráti szeretet parancsát, hamis tanúzás tilalmát stb.) és nem negligálhat biblikus feltételeket (például hogy a Szentélyt kizárólag egy dávidita származású zsidó építtetheti fel stb.), még a szent cél érdekében sem.⁷⁴ Ebből fakadóan tudomásul kell vennie, hogy számos parancs megtartása feltételeinek megvalósulására még várnia kell, és végső soron a teljes megvalósulást csak a Messiás elérése tudja biztosítani. Ez azonban nem mentesíti azon kötelezettsége alól, hogy amit jelenleg is meg tud tenni a tórai parancsok közül, azt mind megtegye.

3.5. A pozitív (parancsoló) és a negatív (tiltó) parancsok különbsége

A zsidó írásmagyarázat megkülönbözteti a pozitív/parancsoló (*micvót 'aszé*) és a negatív/tiltó (*micvót ló' taaszé*) parancsokat (előbbiből a hagyományos számolás szerint 248, utóbbiból 365 van).⁷⁵

⁷¹ Az antinomizmust a gnószticizmusra vezeti vissza Yeago 1993.

⁷² Erről bővebben lásd Ruff 2009, 349–414.

⁷³ Hogy ez a kötelesség hogyan értelmezendő azon zsidók számára, akik hisznek Jézusban mint Messiásban és Úrban, azaz Istennel az Új Szövetség kapcsolatában is állnak, az további mély és nehezen megoldható kérdéseket vet fel, melyeket itt nem tárgyalok részletesen.

⁷⁴ Rendkívül nehéz értelmezési problémákat vet fel mindez a Szentföldön fennálló, szekuláris zsidó állam és társadalom működése szempontjából. Ezek a problémák összetettségük miatt többféleképpen is eldönthetőek az egyéni lelkiismeret, személyes körülmények, hivatás stb. szempontjainak figyelembevételével. Ezért ezen a területen jelentős pluralizmus lehetséges anélkül, hogy a különböző megoldások hívei megsértenék a Tórát. Mindezen kérdésekkel igen intenzíven foglalkozik a mai izraeli társadalom, etikai, jogi, államelméleti, teológiai tanulmányok sokasága születik héberül, magyar nyelven kiváló betekintést ad ebbe: Ravitzky 2011.

⁷⁵ A parancsok felosztásáról lásd Abrami 2010; Shetreet-Homolka 2017.

Ha egy pozitív parancs egy vele egyébként egyenrangú negatívval szembekerül egy élethelyzetben, a zsidó hermeneutika általánosságban gyengébbnek tekinti a negatív parancsokat a pozitívaknál. Ennek hátterében az a magától értetődőnek tekintett megfontolás áll, miszerint az aktivitás/cselekvés etikai-jogi szempontból „nagyobb” a passzivitásnál/nem-cselekvésnél. Természetesen ezt a megfontolást a konkrét kérdésekben, szituációkban rengeteg más tényező is befolyásolja, tehát gyakorlati alkalmazásával óvatosan kell bánni. Tény mindenesetre, hogy a két legnagyobb parancs pozitív („szeresd...!”);⁷⁶ míg az őket közvetlenül konkretizáló további tíz parancs nagy része negatív („ne legyenek idegen isteneid...!” „ne készíts képmást...!” „ne vedd fel az Úr nevét...!”; „ne kövess el gyilkosságot!”, „ne kövess el házasságtörést!”, „ne lopj!”, „ne tégy hamis tanúbizonyságot!”, „ne kívánd...!”), csak egy pozitív van köztük („tiszteled apádat és anyádat...!”), egy pedig mindkét fajtát tartalmazza („szenteld meg a szombatot... ne tégy azon semmi munkát...!”). Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a két legnagyobb parancs aktivitást követelő („szeresd...!”) felszólításának közelebről ott meg nem jelölt tartalmát a Tízparancsolat negatívé definiálja, kijelölve a határait: mit *nem* szabad tennünk, ha szeretni akarjuk Istent és az embereket. Ennek ellenére mielőtt egy negatív parancsot gyengébbnek ítélnénk egy pozitívval, sok más szempontot is figyelembe kell vennünk (hiszen például a Tízparancsolat kilenc negatív parancsa is erősebb a 601 alatta álló (tőle „függő”) parancsnál, köztük rengeteg pozitív parancsnál is. Általánosságban azt mondhatjuk, hogy ha két parancs amúgy minden tekintetben egyforma erős lenne, akkor dönthet közöttük a pozitív-negatív különbség. Például a Tízparancsolatban a szombat parancsán belül erősebb a megszentelésre vonatkozó pozitív követelmény („emlékezz... hogy megszenteljed azt!”), mint a negatív („ne tégy azon semmi munkát...!”), és egyes esetekben ez fontos lehet (például Jézus szombat-értelmezésének megértéséhez).

3.6. Az életvédelem elve (*pikkúach nefes*)⁷⁷

A Tóra – önértelmezése szerint – legfőbb célja az ember vonatkozásában: „*tartsd meg az Ő parancsolatait, rendelkezéseit és végzéseit... hogy élj*”.⁷⁸ A Tóra immanens célja tehát evidens módon – a sok esetben kiszabandó halálbüntetés ellenére – sem az ember megölése, hanem az egyéni és egyetemes emberi élet védelme. Mivel a tórai szöveg úgy fogalmaz, hogy minden parancsának végső célja ez: „*tartsd meg mindezeket... hogy élj*” – ebből következik, hogy a Tóra parancsainak helyes értelmezése mindig ennek a célnak a szolgálatában áll; és minden olyan értelmezés, amely emberek megölésére irányul, amikor ez nem elkerülhetetlen, téves. (Jóllehet a halálbüntetés, emberölés, háború stb. egyes esetekben elkerülhetetlen az egyetemes, közösségi vagy egyéni emberi élet védelmének érdekében.) Ebből következik – a rabbinikus és a zsidókeresztény Tóra-értelmezés ebben is egysé-

⁷⁶ Valószínűleg ez az érv is állhatott a mögött, hogy a két szeretetparancsot a Tízparancsolatnál is nagyobb súlyúnak tekinti mind a zsidó, mind a keresztény hagyomány (Hultgren 1974; Neudecker 1992).

⁷⁷ Első explicit megfogalmazása a hagyományban, melyre a rabbinikus irodalom is hivatkozik: 1Makk 2,31-41 (Tendler-Rosner 1993).

⁷⁸ 3Móz 18,5; 5Móz 30,6,15-20; Péld 4,4; Róm 7,10; Gal 3,12 stb. Ezért mondja a rabbinikus irodalom [Mákkót 23b-24a], hogy Habakkuk próféta egyetlen mondata, „az igaz hite/hűsége (a héber és a görög szó egyaránt mindkettőt jelent) által él”, összefoglalja a teljes Tórát. Ugyanis ha a Tóra fő célja, hogy az ember éljen, és hit/hűség által is lehet élni, akkor a hit/hűség képes megvalósítani a teljes Tóra célját, vagyis a hit/hűség és a Tóra ekvivalens vagy azonos. Szembetűnő, hogy Pál fundamentális tanítása a hit általi megigazolásról szintén ezen a Habakkuk-mondaton alapszik: Róm 1,17; 3,19-31; Ef 2,8; Gal 3,11 stb.

ges –, hogy az élet védelme minden parancsot felülír, kivéve a halálbüntetéssel szankcionált morális parancsokat (de a rituális parancsok közül még a halálbüntetéssel szankcionáltakat, pl. a szombatot is!). Vagyis az ártatlan (azaz halálbüntetést nem érdemlő) emberélet megmentése érdekében szabad – sőt kötelező! – megszegni minden rituális és államigazgatási parancsot (kivéve a jogos halálbüntetés parancsát természetesen), valamint minden nem halállal büntetendő morális parancsot (hazugság, lopás tilalma stb.), ha ezek megtartása az adott helyzetben ártatlan emberéletet veszélyeztetne.⁷⁹

Amit azonban a Tóra belső logikája szerint (és a zsidó és keresztény főáramú hagyomány szerint) nem szabad még ilyen esetben sem: idegen istent vagy bálványt imádni, okkult tevékenységet folytatni (varázslás stb.), ártatlan embert meggyilkolni, szexuális erkölcsatlenséget elkövetni; mert ezek halálos (azaz halált okozó és halált érdemlő) bűnök, márpedig az képtelenség, hogy ártatlan emberéletet mentsünk ártatlan emberélet kioltása árán.

3.7. A tudatlanságból fakadó és a szándékosan elkövetett bűnök közötti különbségtétel

A Tóra hangsúlyosan különbséget tesz a tévedésből (tudatlanságból) elkövetett, illetve a teljes tudatossággal elkövetett, szándékos bűn között.⁸⁰ Ugyanaz a cselekedet különböző ítéletet érdemel az egyik, illetve a másik esetben. A tévedésből vagy tudatlanságból (a parancs nem ismeretéből vagy nem megfelelő ismeretéből, helytelen értelmezéséből) elkövetett bűnért engesztelő áldozatot lehet bemutatni, amikor az illetőben tudatosul, hogy bűnt követett el, és így az áldozat által felmentést (bűnbocsánatot) nyer; a teljes tudatossággal (a parancs ismeretében és helyes értelmezésének birtokában) elkövetett bűnért viszont a Tóra szerint nem lehet áldozatot bemutatni, hanem végre kell hajtani az előírt büntetést,⁸¹ abban az esetben is, ha a bűnös kifejezte megtérési szándékát.⁸² A rabbinikus jogban ennek nyomán alakult ki az, hogy nemcsak a tett megtörténtét, de annak szándékosságát is több tanúval bizonyítani kellett (a beismerő vallomást a rabbinikus jog a római joghoz hasonlóan nem fogadja el, mert a vádlott nem lehet tanú), és ha ez nem volt meg, figyelmeztették az érintettet, áldozat bemutatására kötelezték, és csak ez utáni újabb bűnismétléskor ítélték el.⁸³

3.8. A különböző fenti felosztási szempontok kombinált alkalmazásai és ennek fontossága a Tóra helyes értelmezésében

A fentiekben leírt különböző szempontokat és csoportosításokat (sőt esetenként ezeken túlmenően más, kevésbé alapvető, itt nem tárgyalt szempontokat is) *egyszerre kell figyelembe venni az*

⁷⁹ Az egyik legfőbb ószövetségi példa erre Dávid már tárgyalt esete, amikor a szent kenyerek megevése és hazugság által igyekezett saját életét (és a főpapét) megmenteni.

⁸⁰ 4Móz 15,22–31, vö. Héb 10,25–31.

⁸¹ 4Móz 15,22–31; Héb 5,1–2; 10,26–28; Lk 12,47–48.

⁸² mSzanhedrin 6,2. Tehát ha minden kétséget kizáróan bebizonyosodott például, hogy a vádlott halálos bűnt követett el, noha tudatában volt az erre vonatkozó törvénynek és büntetésének, de az eljárás során kifejezte megtérési szándékát, akkor is végrehajtották a halálos ítéletet (ez tórai elv). Jézus korában ilyenkor rabbinikus rendelkezés szerint közvetlenül a megkövezése előtt egy megvallásba (megtérő imába) vezették be, és ha elmondta, biztosították arról, hogy üdvözülni fog, majd pedig a lehető legkíméletesebben (leggyorsabban) végezték ki.

⁸³ Pl. mSzanhedrin 8,4.

egy parancsolatok értelmezésénél, érvényességi körük vagy a többi parancshoz való viszonyuk meghatározásánál. Egyes esetekben ez meglehetősen bonyolult lehet. Egy parancs súlyának megállapításakor figyelembe kell venni, 1) hogy morális, rituális vagy államigazgatási jellegű-e (mert az első esetben nagyobb súllyal esik latba, mint a másik kettőben); 2) hogy megszegésének mi a büntetése (mert ez is a súlyát jelzi); 3) hogy melyik nagy parancs alá tartozik, és milyen szinten; 4) hogy a szövetségi elv értelmében mely embercsoportra vonatkozik és milyen időben; 5) hogy pozitív vagy negatív parancs-e; 6) ütközik-e érvényesítése más parancsba, s ha igen, melyikük az erősebb; 7) vonatkozik-e a konkrét esetre más gyengébb vagy erősebb parancs is; 8) veszélyeztet-e érvényesítése ártatlan emberéletet; 7) bizonyított-e az elkövető tudatossága/szándékossága vagy – ha nem – automatikusan tudatlanságból eredőnek minősül-e; stb.

A parancsolatok e szövevényes rendszerének ezen alapelvek mentén való működését egyetlen, már eddig is tárgyalt példán szeretném bemutatni: a szombattal kapcsolatos néhány problémán. A szombati munkatiltalom 1) nagy parancs (a mert Tízparancsolatban szerepel); 2) Isten teljes lényünkkel való szeretetének legnagyobb parancsa alá tartozó negyedik (ezt illetően tehát a Tízparancsolaton belül a legkisebb súlyú) törvény; 3) tudatos/szándékos megszegése halállal büntetendő; de 4) mint rituális parancs csak zsidókra vonatkozik, a többi emberre egyáltalán nem;⁸⁴ és 5) mint rituális parancs, kisebb a vele azonos szinten álló morális (azaz szintén halálbüntetést érdemlő) parancsoknál (vagyis ellentétbe kerülésük esetén felülíródik azok által).

E legutóbbi ok miatt – a rabbinikus és a keresztény értelmezés szerint egybehangzón⁸⁵ – zsidók számára is megszeghető/megszegendő a szombat például már akkor is, ha valakinek az állata életveszélyes helyzetbe kerül (gödörbe esik); mert a szenvedő állat megmentése,⁸⁶ illetve indokolatlan pusztulása megakadályozásának morális parancsa (melynek megszegését a Tóra explicite külön nem szankcionálja semmivel) felülírja a büntetési tétel alapján ugyan sokkal erősebb (mert halállal büntetendő), de rituális volta miatt mégis gyengébb szombati munkatiltalom parancsát. Mindebből értelemszerűen következik – mivel az ember nagyobb az állatnál (*kal va-chomer*) –, hogy természetesen az emberi élet védelmében is meg kell szegni a szombati munkatiltalmat, sőt már akkor is, ha az emberi élet, egészség romlásának akár csak legkisebb lehetősége is fennáll.⁸⁷ Ha ez a szombat esetében így van (ami a körülméltékedés után a legnagyobb súlyú rituális parancs,

⁸⁴ A *gér tósav* olyan Izrael földjére betelepült idegen, akinek nem kellett magára vennie a Törvény 613 parancsát (vagyis nem tekintették teljesen betérő *prozelitának*, lásd Mayshar 2014), ugyanakkor nem dúlhata fel a befogadó ország társadalmi rendjét: „Ne kövessetek el egyet sem ezek közül az utálatosságok közül, se a közületek való, se a köztetek tartózkodó jövevény” (3Móz 18,26), így például a *gér tósav* nem dolgozhatott szombaton, nem ehetett vért, vagy fúlva holt állatot.

⁸⁵ Újszövetség: Mt 12,9-14; Mk 3,1-6; Lk 6,6-11; Lk 13,10-17; Lk 14,1-6. Rabbinikus irodalom (3Móz 19,16, 5Móz 22,1-4, 6-7, 10, Péld 12,9 alapján): bJómá 85a-b; bChullín 10a; bSanhedrin 74a stb. A farizeus rabbik engedélyezték az állat kimentését a Tóra állatkínzásra vonatkozó tilalmaira hivatkozva, míg a qumrániak viszont tiltották: „Ha pedig ciszternába vagy gödörbe esik [az állat], ne húzza ki szombaton” (*Damaszkuszi irat* 11,14-15).

⁸⁶ 2Móz 23,4-5.

⁸⁷ D'várím Rábbá 10,1; Jómá 83a. Mivel már a legkisebb egészségromlás is megrövidíti valamivel az életet, a rabbik az élet védelmének elvét erre is kiterjesztették (*száfek szákkánát n'fasót*). Jézus szerint a szombat megszenteléséhez az is hozzátartozik, hogy akkor is lehet gyógyítani (legalábbis csoda által), ha nem áll fenn a további egészségromlás közvetlen veszélye (pl. Lk 13,10-17; Lk 14,1-6). Ezen a ponton Jézus Tóra-értelmezése eltér a rabbinikustól.

hiszen a Tízparancsolatban is szerepel), akkor sokkal inkább fennáll a kisebb rituális parancsok esetében (így például a rabbinikus szabályozás értelmében egy terhes asszony, ha kívánós, akár disznósírt is ehet – minden étkezési tisztátalansági tilalom alól fel van oldva –, mert kívánóssága azt jelzi, hogy a magzatnak szüksége van arra az ételre egészséges fejlődéséhez).

Ugyanezt az elvet azonban nem lehet alkalmazni, ha olyan halállal büntetendő cselekedetről van szó, amely nem rituális, hanem morális tartalmú. Például bálványimádást, házasságtörést, gyilkosságot a törái logika értelmében nem szabad elkövetni még akkor sem, ha azzal saját vagy mások életét megmenthetnénk.⁸⁸ Ezek ráadásul a nem zsidókra is vonatkoznak, míg a szombati munkatiltalom egyáltalán nem.

A zsidó fiú születés utáni nyolcadik napon történő körülmetélése az ábrahामी szövetségben adottság, elhagyása szintén halállal büntetendő (bár ennek végrehajtása nincs közelebbről meghatározva, ezért Istenre bízták). De mi történik akkor, ha ez a nyolcadik nap éppen szombatra esik, amikor a munkatiltalom megszegése szintén halállal büntetendő? (A körülmetélést hivatásszerűen végző *mohél* számára ez egyértelműen munka, amely ráadásul egészségromláshoz vezet, amit azonnal gyógyítani is kell, ellátni a sebet stb.) Mindkettő rituális parancs, mindkettő megszegése halállal büntetendő, így ezek nem adnak eligazítást abban a tekintetben, hogy melyik írja felül a másikat. A kinyomozhatatlanul régen megszületett rabbinikus döntés – amelyet Jézus is visszaigazol⁸⁹ – szerint a nyolcadik napi körülmetélés felülírja a szombatot, azaz szombaton is elvégzendő.⁹⁰ Jóllehet a rabbinikus irodalom nem indokolja ezt a határozatot (csak az ősrégi és nagy tekintélyű döntésre hivatkozik),⁹¹ legfeljebb következtethetünk az indokra: a körülmetélés azért nagyobb parancs a szombatnál, mert a szövetség megkötése történik meg általa Isten és ember között, míg a szombat csak egy, már e szövetségen belül értelmezhető parancs, így az előbbi szolgál az utóbbi alapjául. Egy másik lehetséges indoklás: a körülmetélés pozitív, a szombati munkatiltalom negatív parancs, ezért erősebb az előbbi.

Ezzel a példával igyekeztem szemléltetni, hogy egy parancs értékelése és a többi parancshoz való viszonya tekintetében hogyan kell a különböző szempontokat egyidejűleg figyelembe venni, és az ebből adódó szövevényes rendszert óvatos pontossággal és nagy körültekintéssel kezelni. Tekintettel arra, hogy a Törvény alatt élő zsidóság számára a hibás döntés isteni átkot eredményezhet, amely ráadásul nemcsak egyéni, hanem esetenként közösségi szinten is károkat okozhat (egyéni tett miatt is!⁹²), kulcsfontosságú, hogy ezeket a döntéseket a legnagyobb elővigyázatossággal hozzák meg.

4. A törái bírósági rendszer működése a gyakorlatban⁹³

A Tóra rendkívül erőteljes, az egész társadalmat átszövő bírósági rendszert hozott létre, ami a közösségi élet jogszerűségének nagyon magas igényét fejezi ki.⁹⁴ Ez a rendszer kapott felhatalmazást a

⁸⁸ Dán 3,14-21.

⁸⁹ Jn 7,21-24.

⁹⁰ bSábbát 131b-136a végig erről szól.

⁹¹ bSábbát 132a. Rási hozzáteszi: „Mózes kapta a Szinájjon.”

⁹² Józ 7,1-12 vö. 22,20.

⁹³ Erről a témáról már publikáltam egy külön elemzést, amelynek eredményeit itt röviden összefoglalom, mert különben nem lenne teljes ez a tanulmány (Ruff 2020a), lásd még Davies 2019.

⁹⁴ Mert Isten királyi uralma az igazságosság és a jogszerűség érvényesülésén alapul: Zsolt 89,14.

Tóra mint törvénykönyv értelmezésére és érvényesítésére a konkrét joggyakorlatban (vagyis mindarra, amit eddig tárgyaltunk). Ennek első megnyilatkozása a Törvényben – még az isteni törvényadást megelőzően – Jethró Mózesnek adott tanácsa,⁹⁵ amely szerint minden tíz férfire egy hivatalosan ordinált (felszentelt, kinevezett) bírónak kell jutnia (ennek az alapelvnek a követése Jézus korában, sőt még az után is kimutatható, sőt közel duplájára szigorítása is⁹⁶). Ezen felül ötven férfire (és öt bíróra) egy magasabb fellebbviteli szinten álló másodfokú bíró, száz férfire (és tíz elsőfokú és két másodfokú bíróra) egy harmadfokú bíró, ezer férfire (és száz elsőfokú, kétszáz másodfokú és tíz harmadfokú bíróra) egy negyedfokú bíró, az egész nép fölé (és az összes első-, másod-, harmad- és negyedfokú bíró fölé) pedig Isten emberét állította (aki akkor Mózes volt, később pedig az 5Móz 17,8-13 ezt a legfelsőbb bírói tekintélyt a mindenkori főpap és az abban a korban élő legnagyobb karizmatikus vezető mint főbíró⁹⁷ közös döntésére ruházza át), azaz a társadalom 15 százaléka volt bíró (!). Így nem csak hogy tíz emberre jutott egy-egy bíró, de ráadásul ötfokozatú fellebbviteli rendszer jött létre, ami a jogorvoslatot nagyon nagy mértékben biztosította (bár a fellebbvitel nem a mai értelemben értendő, mert maguk a bírák vitték feljebb az ügyeket, ha kétségesnek találták).

A bírákat az első pillanattól fogva mindvégig hivatalosan kinevezték. Kiválasztásuk feltétele már Jethró tanácsa értelmében a következő volt: 1) derék (erős személyiségű); 2) istenfélő; 3) igazságos; 4) gyűlöli a haszonlesést (nem megvesztegethető). Az 5Móz 16,18-20 ezt továbbiakkal egészíti ki: 5) nem fordítja („hajlítja”, azaz torzítja) el az ítéletet; 6) nem részrehajló senki iránt; 7) nem fogad el ajándékot (megvesztegetés céljából).

Az 5Móz 16,18-20 elrendeli, hogy minden településen állítsanak fel (a fentiekből következően a település létszámának megfelelő méretű) bíróságot, akik a város/falu kapujában minden jogi természetű ügyet kezelnek. A mindenfajta peres ügyben zajló ítélezésen túlmenően ez helyi rendeletek alkotását („önkormányzati testület”) is jelentette, valamint a házasságok hitelesítését („anyakönyvvezető”⁹⁸), az ingatlan adásvételek hitelesítését („földhivatal”⁹⁹), különböző „jegyzői” funkciókat, sőt a közösségi hitélet kérdéseinek eldöntését is („teológiai akadémia”¹⁰⁰). A bírák (*sóf'tím*) mellé felügyelőket (*sót'rim*), afféle „rendőrséget” is rendelt a Tóra, akik az ítéletek végrehajtásáról gondoskodtak.

A Tóra a bírák jellemére vonatkozó fenti alapelveken kívül még a következőket írja elő az ítélezési folyamatra vonatkozóan: 1) ne hozzanak döntést a többség/sokaság nyomása miatt (azaz merjék vállalni a kisebbségi álláspontot, ha az az igazság);¹⁰¹ 2) szegény embert ne ítéljenek anyagi

⁹⁵ 2Móz 18,13-26.

⁹⁶ mSzanhedrin 1,6.

⁹⁷ A *Bírák könyvében* szereplő valamennyi „címszereplő” bíró (Debóra, Gedeon, Ehud, Othniél, Sámson stb. és végül Sámuel próféta) olyan karizmatikus, Szentlélekkel fölkent személyiség volt (Weisman 1977), aki a fent leírt bírói rendszerben a legfelsőbb (ötöd fokú) bíró szerepét töltötte be a mindenkori főpappal közösen ítélezve, egészen a királyság intézményének felállításáig, amelyben a királyra ruháztatott át a főbírói szerep.

⁹⁸ Ruth 4,1-13.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ A városkapuban ülésező bírák tevékenységének részleteiről lásd még: Jób 29,7-25 (McKenzie 1964; Wilson 1983). Izrael legészakibb városában, Dánban a régészek megtalálták a bírák számára kialakított pódiumot a városkapuban és a jeruzsálemi Templomhegy déli részén (Ófel) – a Hulda-kapuk közelében – is találtak egy táblát „Vének” felirattal (Grüll 2009, 173).

¹⁰¹ 2Móz 23,2.

helyzete miatt kedvezőbben; 3) de ne is ítéljék kedvezőtlenebbül a szegényt;¹⁰² 4) idegent/bevándorlót (nem zsidót) is ugyanúgy ítéljenek, mint a honfitársaikat;¹⁰³ 5) ne kedvezzenek a tekintélyes vagy hatalommal bíró embernek sem;¹⁰⁴ 6) minden állítás bizonyításához két-három tanú szükséges, egy tanú szavára semmi sem áll meg;¹⁰⁵ stb.

Az Ószövetség szinte valamennyi könyve mindezekon felül is tele van a bírakat kötelességeikre figyelmeztető, feddő, instruáló, tanító részekkel. A becsületes bírák sok esetben támadások keresztjübe is kerülhettek a próféták leírásai alapján, ha a többséggel, a hatalmasokkal, vezetőkkel vagy a gazdagokkal szemben ítélték. A Biblia rendszeresen figyelmezteti a bírakat arra is, hogy Isten megbünteti őket, ha ők hamis, rossz vagy megalapozatlan ítéleteket hoznak. A rabbinikus értelmezés szerint a *S'chiná*, az isteni Jelenlét a bírák hamissága miatt hagyta el Izraelt, és az igaz ítélkezés következtében tér majd vissza hozzá.¹⁰⁶

Az ítélethozatal tekintve a legalapvetőbb törai szabály, hogy egy tanúságtételre semmi sem tekinthető bizonyítottnak. A bizonyítottsághoz két vagy három tanúságtétel szükséges (5Móz 19,15). Ezt a követelményt az Újszövetség is megerősíti és átveszi az egyházi ügyek vonatkozásában (Mt 18,16; 2Kor 13,1). A hamis tanúaszt maga a Tízparancsolat tiltja (2Móz 20,16), ez tehát egyike a legnagyobb parancsoknak. A hamis tanút azzal büntették – arányosan –, amivel elítélték volna az általa megvádoltat, ha igaz lett volna a tanúsága, ami akár halálbüntetés is lehetett, ha a hamis vád arra vonatkozott (5Móz 19,18-21). Az 5Móz 19,15 eredeti héber szövege azt is előírja, hogy minden egyes tényállítást külön-külön kell bizonyítani két vagy három tanúval, és minden olyan állítást, amelyre nézve csak egy tanú van (azaz ha a tanúvallomások abban a részletkérdésben nem egyeznek), el kell vetni.¹⁰⁷ Ezt az elvet maga Jézus is megerősíti (Mt 18,16), tehát az újszövetségi

¹⁰² 2Móz 23,3; 2Móz 23,6.

¹⁰³ 2Móz 23,9. Erről lásd a 84. jegyzetet.

¹⁰⁴ 5Móz 16,19 a héber eredeti szerint, 3Móz 19,15; 5Móz 1,17.

¹⁰⁵ 5Móz 19,15-21. A tanúskodás szerepéről Qumránban és a rabbinikus haláchában lásd Neusner 1973, lásd még Davies 2019.

¹⁰⁶ 2Kron 19-20; a rabbinikus helyek: „Mióta elszaporodott a suttogás [pletyka, rágalom, bírák befolyásolása] az ítélethozatal során, nagy harag támadt Izrael ellen, és a *S'chiná* eltávozott, hiszen írva áll: »Ő bíraskodik a bírák fölött« (bSzanh. 88b); „Isten azt mondta: Ebben a világban, mivelhogy rágalalmazók vannak köztetek, visszavontam a Jelenlétemet közületek (...) De az eljövendő időben, amikor gyökerestől kitépem a gonosz ösztönt belőletek, amint írva áll: »És eltávolítottam a köszivet húsotoktól«, akkor majd helyreállítom a Jelenlétemet közöttetek. (D'várím Rábbá 6,14).

¹⁰⁷ 5Móz 19,15b: *'al-pí sné 'édím ó 'al-pí s'lósá 'édím jáqum dávár*, a héber szövegben szereplő *dávár* jelentése lehet: 'mondat', 'szó', 'tény'. Nyilvánvalóan abszurd elvárás lenne, ha a tanúvallomások minden *szavának* egyezniük kellene. A Mt 18,16-ban a görög szöveg a *rhémával* adja vissza a *dávárt*, amelynek jelentése szintén lehet 'beszéd' és 'dolog' is. Az értelmes tényközlés atomi logikai egysége az egyszerű mondat (legalább alany és állítmány, mivel igazságértéke logikailag csak állításnak lehet, egy szónak nem), ez megfelel a *dávár* és a *rhéma* szó lényegének. Érdekes Chaim Cohen, Izrael Állam egykori legfelsőbb bírójának felvetése Jézus perével kapcsolatban (*Jézus Krisztus pöre*. Ford. Lászlóffy Aladár. Budapest: Solon&Solon, 2005), ahol a tanúvallomások nem tökéletesen egyező volta miatt a Szanhedrin nem tudta Jézust elítélni (amíg ő maga nem mondott olyat előttük, amit bűnnek nyilváníthatnak). Még érdekesebb egybevethni tanúvallomásukat („Ő azt mondta: Lerombolom ezt a Templomot, és harmadnapra felépítem”) Jézus hasonló tartalmú eredeti mondatával („Romboljátok le ezt a Templomot, és harmadnapra felépítem”), amely csak az első állítmány személyragjában különbözik a tanúk által idézett verziótól, az evangéliumok mégis hamis tanúzásnak minősítik (ez mutatja a *dávár* jogi fogalmának precizitását a tanúságtétel vonatkozásában). A két hamis tanú közelebről nem részletezett – vélhetően hasonlóan kis mértékű – eltérése egymástól elegendő volt ahhoz, hogy a Nagy Szanhedrin ne tudjon bizonyítani (ez pedig jól mutatja a joggyakorlat kifinomultságát).

egyházi bíraskodásban is mérvadó (Mk 14,55-59). Minden ettől eltérő ügykezelést rágalmazásnak tekintettek, és súlyosan büntettek. Végezetül: az ítélet végrehajtását mindig a tanúknak kellett elkezdeni (5Móz 17,7), hogy ezzel is növeljék felelősségük súlyát. Ebből következik, hogy nem volt „tanúvédelem”, titkos tanúságtétel: a tanúknak szemtől szembe vállalniuk kellett a tanúságtételt (ellenkező esetben csak rágalmazóknak minősültek).

5. Az eldönthetetlen kérdések eldöntésének intézménye: a Szentélyben szolgáló főpap és a legfelsőbb bíró döntése tórai tekintéllyel bír

Az 5Móz 17,8-13 állítja fel a legfelsőbb (ötödfokú) bíróság intézményét. Ennek kritériumai: 1) a Szent Sátor, majd később természetesen a jeruzsálemi Templom kapujában kell üléseznie; 2) alapvetően két emberből áll: a főpaptól és a legfelsőbb bírótól; 3) döntésének való engedetlenség halálos bűn (mert halálbüntetést von maga után); 4) olyan „megfoghatatlan” ügyekben is dönthet, amelyekre nézve a Tóra nem ad egyértelmű eligazítást, és ezekben az ügyekben döntései a Tóra szerint is (!) egyenrangúak a Törvény tekintélyével (ami nem jelenti azt, hogy tévedhetetlen,¹⁰⁸ de téves döntését a jogegység és jogbiztonság érdekében csak azonos tekintélyű bíróság bírálhatja felül a későbbiekben).

A későbbiekben – nem tudjuk, mikortól – a főpap és a legfelsőbb bíró – Mózes mintáját követve¹⁰⁹ – egy hatvankilenc fős tanácsadó testülettel is körülvette magát, amely részint papokból, részint az országosan legnagyobb tekintélynek örvendő bírákból, vénekből, törvénytudókból állt. Ez a tórai legfelsőbb bíróság (későbbi nevén a Nagy Szanhedrin) dönt minden olyan ügyben, amely a négy alacsonyabb fokú ítélkezési szinten nem nyert mindenki számára megnyugtató lezárást; valamint Mózeszel egyenrangú¹¹⁰ törvényhozói jogkörrel rendelkezik minden olyan kérdésben, amit maga a Tóra nem szabályozott, illetve ami semmilyen módon nem következtethető ki a Tórából (pl. a napév-holdév kiegyenlítésének módja az ünnepek megtarthatósága érdekében; a Szentírás kánonjának meghatározása; stb.), tehát nemcsak bírói, hanem törvényértelmező („alkotmánybíróság”) és törvényhozó hatalommal is rendelkezett (természetesen a tórai törvényekkel ellentétesen nem alkotott törvényt).

¹⁰⁸ 3Móz 4,13.

¹⁰⁹ 4Móz 11,11-17, 24-29.

¹¹⁰ mSzanhedrin 10,2-3; Mt 23,2-3. — A Nagy Szanhedrinre vonatkozó, máig legalaposabb szakirodalom: Hoenig 1953, lásd még Mantel 1965; Kee 1999.

Bibliográfia

A Bibliát magyarul a Károli-fordítás alapján idéztem, ahol saját fordítást adtam meg, azt mindenütt külön jeleztem. A maszoretikus héber szöveget (MT) a *Biblia Hebraica Stuttgartensia* 1987-es kiadásából idéztem. Az Újszövetséget illetően a *textus receptus*t tekintettem mérvadónak, de egybevettem a kritikai kiadással (Nestlé–Aland 1979). Az ókori rabbinikus szöveghelyekre (Misna, Talmud, midrások) és Rásira a Soncino CD-ROM kiadása alapján utaltam (*Soncino Classics Collection*. Jerusalem: Davka, 2006).

ABRAMI 2010: Abrami, Leo Michel: The Ten Commandments as positive affirmations. *Jewish Bible Quarterly* 38(1): 32–35.

BARR 2003: Barr, James: Reflections on the covenant with Noah. In: A. D. H. Mayes – R. B. Salters (eds.): *Covenant as Context*. Essays in Honour of E. W. Nicholson. Oxford: Oxford University Press, 11–22.

BOSTOCK 1987: Bostock, Gerald: Allegory and the Interpretation of the Bible in Origen. *Literature and Theology* 1(1): 39–53.

COETZEE 1994: Coetzee, J. H.: Close reading of the Bible. *Old Testament Essays* 7(4): 72–77.

DAVIS 2005: Davis, James F.: *Lex Talionis in Early Judaism and the Exhortation of Jesus in Matthew* 5.38–42. New York: T&T Clark.

DAVIES 2019: Davies, Eryl Wynn: Trial Procedure, Jurisdiction, Evidence, Testimony. In: Pamela Barmash (ed.): *The Oxford Handbook of Biblical Law*. Oxford: Oxford University Press, 45–58.

DESMOND 1983: Desmond, Alexander T.: Genesis 22 and the Covenant of Circumcision. *Journal for the Study of the Old Testament* 8(25): 17–22.

DRAZIN 2009: Drazin, Israel: *Maimonides and the Biblical Prophets*. Jerusalem: Gefen.

FINTA 2019: Általánosítható-e az egyedi? Az egyedi esetek általánosításának problematikája a zsidó vallási jogban. *Studia Biblica – Bibliai Tanulmányok* 1(1): 63–86.

FLUSSER 1995: Flusser, David: *Jézus. Az ókori zsidó történelem és irodalom tükrében*. Második kiadás. Budapest: Múlt és Jövő Kiadó.

FOHRER 2019: Fohrer, Georg: Christliche Fehldeutungen der Hebräischen Bibel. In: *Studien zum Alten Testament (1966–1988)* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 196.) Berlin–New York: De Gruyter, 160–166.

FRIEDMAN 1987: Friedman, Richard Eliot: *Who Wrote the Bible?* San Francisco, CA: Harper and Collins.

FRUCHTENBAUM 1994: Fruchtenbaum, Arnold: *Israelology: The Missing Link in Systematic Theology*. Tustin, CA: Ariel Ministries.

FRYE 1982: Frye, Northrop: *The Great Code. The Bible and Literature*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

GMIRKIN 2016: Gmirkin, Russell E.: *Plato and the Creation of the Hebrew Bible*. New York: Taylor & Francis.

GRÜLL 2009: Grüll Tibor: *A kövek kiáltanak. 50 történeti dokumentum az Újszövetség tanulmányozásához*. Budapest: Szent Pál Akadémia.

- HIEKE 2015: Hieke, Thomas: Menstruation and impurity: regular abstention from the cult according to Leviticus 15:19-24 and some examples for the reception of the Biblical text in early Judaism. In: Géza Xeravits (ed.): *Religion and Female Body in Ancient Judaism and Its Environments*. Berlin-New York: De Gruyter, 54-70.
- HOENIG 1953: Hoenic, Sidney B.: *The Great Sanhedrin: A Study of the Origin, Development, Composition and Functions of the Bet Din ha-Gadol during the Second Jewish Commonwealth*. New York: Bloch.
- HOENIG 1963: Hoenic, Sidney B.: Circumcision: The Covenant of Abraham. *Jewish Quarterly Review* 53(4): 322-334.
- HULTGREN 1974: Hultgren, Arland J.: The Double Commandment of Love in Mt 22:34-40: Its Sources and Compositions. *Catholic Biblical Quarterly* 36(3): 373-378.
- JOSIPPON 2010: Josippon: Jüdische Geschichte von Anfang der Welt bis zum Ende des ersten Aufstands gegen Rom, ed. Dagmar Börner-Klein. Wiesbaden: Marix Verlag.
- KEE 1999: Kee, Howard Clark: Central Authority in Second-Temple Judaism and Subsequently: From Synedrion to Sanhedrin. *Review of Rabbinic Judaism* 2(1): 51-63.
- KEEFE 1996: Keefe, Donald J.: *Covenantal Theology*, vols. 1-2. Novato, CA: Praesidio Press.
- LIGHTSTONE 1984: Lightstone, Jack N.: Torah is nomos—except when it is not: Prolegomena to the study of the Law in late antique Judaism. *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 13(1): 29-37.
- LÜDERITZ 1994: Lüderitz, Gert: What is the Politeuma? In: Pieter W. van der Horst - Jan Willem van Henten (eds.): *Studies in Early Jewish Epigraphy* (AGAJU 21.) Leiden: Brill, 183-224.
- MANTEL 1965: Mantel, Hugo: The Sanhedrin in Rabbinic and Greek Sources. In: *Studies in the History of the Sanhedrin* (Harvard Semitic Studies 17.) Leiden: Brill, 54-101.
- MARTENS 2008: Martens, Peter W.: Revisiting the Allegory/Typology Distinction: The Case of Origen. *Journal of Early Christian Studies* 16(3): 283-317.
- MAYSHAR 2014: Mayshar, Joram: Who was the Toshav? *Journal of Biblical Literature* 133(2): 225-246.
- MCGOWAN 2016: McGowan, Andrew: *Adam, Christ and Covenant*. Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press.
- MCKENZIE 1964: McKenzie, Donald A.: Judicial Procedure at the Town Gate. *Vetus Testamentum* 14(1): 100-104.
- NÉMETH 2004: Németh Sándor: *Tízparancsolat*. Budapest: Hit Gyülekezete.
- NEUDECKER 1992: Neudecker, Reinhard: "And You Shall Love Your Neighbor as Yourself—I Am the Lord" (Lev 19,18) in Jewish Interpretation. *Biblica* 73(4): 496-517.
- NEUSNER 1973: Neusner, Jacob: "By the Testimony of Two Witnesses". In the Damascus Document IX, 17-22 and in Pharisaic-Rabbinic Law. *Revue de Qumran* 8(2): 197-217.
- OSBORN 2003: Osborn, Eric: *Tertullian, First Theologian of the West*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PRICKETT 1991: Prickett, Stephen: *Reading the Text: Biblical Criticism and Literary Theory*. Oxford: Blackwell.
- RAJAK 2009: Rajak, Tessa: *Translation and Survival: the Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora*. Oxford: Oxford University Press.

- RAVITZKY 2011: Ravitzky, Aviézer: *A kinyilatkoztatott vég és a zsidó állam*. Ford. Benke László. Budapest-Pozsony: Kalligram.
- REINHARTZ 1986: Reinhartz, Adele: The meaning of nomos in Philo's Exposition of the Law. *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 15(3): 337-345.
- REVENTLOW-HOFFMAN 2011: Reventlow, Henning Graf - Hoffman, Yair (eds.): *The Decalogue in Jewish and Christian Tradition* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 509.) London-New York: T&T Clark.
- ROGERSON 2014: Rogerson, John W.: The Menstruating Woman in Leviticus 15. In: *Leviticus in Practice* (Practice Interpretation 3.) Leiden: Brill, 37-42.
- ROSENBERG 2004: Rosenberg, Irene Merker: The seven Noahide laws: Of monkey brains and courts. *Rutgers Journal of Law and Religion* 6(1): 4-24.
- SEGAL 1984: Segal, Alan F.: Torah and nomos in recent scholarly discussion. *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 13(1): 19-27.
- SHETREET-HOMOLKA 2017: Shetreet, Shimon - Walter Homolka: The Emergence and Development of Jewish Law. In: *Jewish and Israeli Law. An Introduction*. Berlin-New York: De Gruyter, 3-15.
- ROTHKAMM 2011 : Rothkamm, Jan: *Talio Esto: Recherches sur les origines de la formule 'oeil pour oeil, dent pour dent' dans les droits du Proche-Orient ancien, et sur son devenir dans le monde Greco-romain*. Berlin-Boston: De Gruyter.
- RUFF 2009: Ruff Tibor: *Az Újszövetség és a Tóra*. Budapest: Jószeveg Műhely.
- RUFF 2020a: Ruff Tibor: A zsidó joggyakorlat bibliai alapjai Jézus korában. *Studia Biblica - Bibliai Tanulmányok* 2(1): 123-135.
- RUFF 2020b: Ruff Tibor: Az ószövetségi próféciák értelmezése az Újszövetségben. *Studia Biblica - Bibliai Tanulmányok* 2(2): 9-58.
- SÄNGER 2015: Sängér, von Patrick: Das politeuma in der hellenistischen Staatenwelt: Eine Organisationsform zur Systemintegration von Minderheiten. In: *Minderheiten und Migration in der griechisch-römischen Welt* (Studien zur Historischen Migrationsforschung 31.) Leiden: Brill, 23-45.
- STRACK-BILLERBECK 1978: Strack, Hermann L. - Billerbeck, Paul: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I-VI. köt. (10. kiad.) München: C. H. Beck.
- TENDLER-ROSNER 1993: Tandler, Moshe D. - Fred Rosner: Quality and sanctity of life in the Talmud and the Midrash. *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 28(1): 18-27.
- WEISMAN 1977: Weisman, Ze'ev: Charismatic Leaders in the Era of the Judges. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 89(3): 399-420.
- WEISS 1984: Weiss, Meir: *The Bible from Within: The Method of Total Interpretation*. Jerusalem: Magnes Press.
- WELLS 2008: Wells, Bruce: What is biblical law? A look at Pentateuchal rules and Near Eastern practice. *Catholic Biblical Quarterly* 70(2): 223-243.
- WESTERHOLM 1986: Westerholm, Stephen: Torah, nomos, and law: A question of 'meaning'. *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 15(3): 327-336.
- WHITEKETTLE 1991: Whitekettle, Richard: Leviticus 15.18 Reconsidered: Chiasm, Spatial Structure and the Body. *Journal for the Study of the Old Testament* 16(49): 31-45.

- WHYBRAY 1987: Whybray, Norman R.: *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- WILSON 1983: Wilson, Robert R.: Israel's Judicial System in the Preexilic Period. *Jewish Quarterly Review* 74(2): 229-248.
- WRIGHT 2009: Wright, David P.: *Inventing God's Law: How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi*. Oxford: Oxford University Press.
- WYNER MARK 2003: Wyner Mark, Elizabeth: *The Covenant of Circumcision: New Perspectives on an Ancient Jewish Rite*. Hanover, NE-London: Brandeis University Press.
- YEAGO 1993: Yeago, David S.: Gnosticism, Antinomianism, and Reformation Theology: Reflections on the Costs of a Construal. *Pro ecclesia* 2(1): 37-49.