

Biró Tamás
Yehezkel Kaufmann
és a zsidó bibliakritika

Hatvan éve hunyt el Yehezkel Kaufmann (1889–1963), izraeli bibliakutató, filozófus, a jeruzsálemi Héber Egyetem tanára. A wellhauseni elmélet alapjait elfogadó, de következtetéseit megkérdőjelező munkásságának köszönhetően vált szalonképessé a bibliakritika zsidó tudományos körökben is. Az ehhez vezető út bemutatása után a magyar neológia nézőpontjából is reflektálok a munkásságára.

SZEKULÁRIS VALLÁSTÖRTÉNÉSZ:
AZ UKRAJNAI STETLTŐL
A HÉBER EGYETEMIG

1963. október 9-én halt meg Jeruzsálemben Yehezkel Kaufmann, a Héber Egyetem bibliatudomány-professzora, aki egy nyugat-ukrajnai stetlben, jiddis anyanyelvű családban látta meg a napvilágot 1889-ben.¹ A csodagyerek a héder mellett magántanítók segítségével sajátította el a modern hébert és a világi ismereteket. Tizenhét éves korától Hajim Csernovic (írói álnévén: Rav Cair) cionista beütésű, világi tudományokat is oktató jesivájában tanult Odesszában, ahol Hajim Nahman Bialik és Joseph Klausner is tanított. Péterváron, majd Bernben folytatta a tanulmányait, itt szerzett doktori fokozatot filozófiából, majd Berlinbe költözött. 1928-ban alijázott, Haifában működött tanárként, amíg 1949-ben ki nem nevezték a Héber Egyetemre.

Két fő művén már az 1920-as évek elejétől kezdve dolgozott. Az 1929-ben és 1930-ban két részletben héberül megjelent, a palesztinai jisuv köreiben nagy visszhangot kiváltó, négykötetes, több mint ezeroldalas *Gola ve-nekbar* („Száműzetés és elidegenedés/idegen föld”²) társadalomtörténeti áttekintést nyújt az antikvitástól a modern korig.³ A szerző arra keresi a választ, hogy miként maradhatott fenn a zsidó nép, és amellet érvel, hogy etnikai identitásának a megőrzését a vallásához való ragaszkodása tette lehetővé: bizonyos korszakokban sikeresebben, más korszakokban kevésbé sikeresen integrálódott a környező társadalomba, de egyedülálló vallási hagyományai mégis a környezetétől elidegene-



Yehezkel Kaufmann
(Forrás: Wikimedia Commons)

dett állapotot tartottak fenn tartósan. A gyermekkori hagyományos háttérétől eltávolodott, ekkor már szekuláris cionista gondolkodó ezzel azt kívánta alátámasztani, hogy – Ismar Schorsch szavaival⁴ – „a zsidó vallás eróziója miatt a modern szekuláris korban a zsidó identitás kizárólag egy politikai entitás révén maradhat fenn”. A nem vallásos kutató ezért elemezte a vallás szerepét a közösségben – nem függetlenül attól, hogy ugyanezekben az évtizedekben vált egyre fontosabbá német nyelvterületen a vallásszociológia, a történeti szociológia és a vallásfenomenológia.

Hasonló a tudománytörténeti kontextusa másik nagy művének is, amelyben a zsidó vallás történetét tekintette (volna) át a kezdetektől a kereszténység megjelenéséig.⁵ A nyolckötetes *Toldot ha-emuna ha-jisraelit* („Az izraelita hit története”, 1937–1956) legalább három húron játszik: a vallásfenomenológia, a szövegkritika és a vallástörténet húrján.

Egyrészt a vallásfenomenológia eszközeivel írja le az ókori pogány és izraelita vallást. Kiindulási megfigyelése az, hogy szerinte a Biblia a korabeli pogány kultuszokat félreértelmezi, kizárólag tárgyiasult „fetisizmusként” láttatja, és nem tiltja meg például a pogány istenségekbe vetett hitet, vagy a pogány istenekről szóló mítoszok előadását. Ebből

Kaufmann azt a következtetést vonja le, hogy az első szentély korában az izraeliták nem ismerték a valódi politeizmust, csak annak néhány jelenségét (amikor a Biblia szerint Izrael letért a monoteizmus útjáról, az is csak felszínes bálványimádás lehetett); tehát a monoteizmusnak már jóval korábban, Mózes idejében mély gyökereket kellett vernie körükben. Másrészt, Kaufmann szövegkritikai eszközökkel rekonstruálja a Héber Biblia szövegtörténetét, erre rövidesen visszatérünk. Harmadrészt, címének megfelelően, vallástörténetet ír: az ókori izraelita vallás történeti ívét mutatja be, és ezt az előbbi két módszertannal kapott eredményekkel támasztja alá. Az elmúlt másfél évszázad legtöbb kutatójával ellentétben, Kaufmann elveti a fokozatos evolúció modelljét, és arra a következtetésre jut, hogy az izraelita monoteizmus hirtelen jelent meg, egy Mózes fejéből kipattanó ötlet (szekuláris olvasat) vagy egy isteni kinyilatkoztatás (vallásos olvasat) következtében.⁶

Napjaink bibliatudományában Yehezkel Kaufmann leginkább arról ismert, hogy a Tóra (Pentateuchus, a mózesi öt könyv) P rétegét a babilóniai fogság előttre datálta.⁷ Hogy ez pontosan mit jelent, ahhoz gondolatmenetem következő részében előbb vissza kell mennünk időben a megelőző századokba. Bemutatom a forráskritikát, majd annak fogadtatását különböző társadalmi csoportokban. Tanulmányom második felében pedig arra térek ki, hogy ez mit is jelentett a kritikai tudomány iránt nyitott, de a hagyomány iránt is elkötelezett, ún. pozitív-historikus zsidóság – így az amerikai *conservative* mozgalom, a maszorti zsidóság és a magyar neológia – teológiája szempontjából. Az Ismar Schorsch által részletesen bemutatott amerikai *conservative* recepciót⁸ fogom szembeállítani elmaradt hatásával a hazai neológiában.

FOGSÁG ELŐTTI VAGY FOGSÁG UTÁNI?

Már a Talmud felveti, hogy Mózes halálát (Deut 34) esetleg Jozsué fűzte hozzá a mózesi szöveghez (bBB 14b–15a). Ábrahám ibn Ezra a 12. században a Teremtés könyvében is rámutatott néhány olyan passzusra, amelyet mintha jóval a honfoglalás után szúrtak volna bele a szövegbe (például Gen 12,6 végét). Kora újkori keresztény tudósok a mózesi könyvek egyre több részletéről mutatták ki, hogy nem Mózes lenne a szerzőjük,⁹ és Baruch Spinoza vetette fel először, hogy Ezra (Ezsdrás) lehetett az, aki összeszerkesztette a Tórát korábbi forrásokból a perzsa korszakban, az i. e. 5. század közepén.



A Toldot ha-emuna ha-jisraelit kötetei

A 18. századtól kezdve egyre több bibliakutató – ekkoriban leginkább protestáns teológusokról beszélünk – jutott arra a következtetésre, hogy a Pentateuchus (Mózes öt könyve) több rétegből tevődik össze. A valószínűleg zsidó felmenőkkel is rendelkező, katolikus vallásra áttért protestáns lelkész gyermeke, XV. Lajos udvari orvosa, Jean Astruc nevéhez kötik elsősorban annak felvetését, hogy a Bibliában található két istennév két külön forrásra, két eltérő hagyományra vezethető vissza, a jahvistára (J) és az elohistára (E). Ez indokolná például a két teremtéstörténetet Gen 1-2-ben, akárcsak a bibliai szöveg más furcsaságait. A következő évtizedek Pentateuchus-kutatása egy önálló papi kódexet is elkülönített (P). Végül, a 19. század elején Wilhelm M. L. de Wette érvelt először amellett, hogy Mózes 5. könyve (a Deuteronomium, D) is egy önálló mű, amelyet Jósija (Jósiás) király szentélyrekonstrukciója során „felfedeztek” – azaz ekkor alkották meg, dugták el és találták meg –, hogy ezáltal alapozzák meg a vallásreformot, a kultuszcentralizációt (i. e. 621 körül).

A vízözön története például a figyelmes olvasóban azt a benyomást kelti, mintha két elbeszélő szál fontak volna össze: az egyikben (P) minden állatfajból egy hím és egy nőstény megy be a bárkába, a másikban (J) pedig a tiszta állatokból hét-hét pár, előbbiben Noé csak 150 nap után küldi ki a hollót, utóbbiban már 40 nap után kirepülhet a galamb.¹⁰ Hasonlóképpen a József-novella fordulatai is érthetőbbé válnak, ha két történetté szedjük szét. Az egyik (E) az északi törzsek ósatyáiról szól: József és Reuvén a két főszereplő, a legidősebb fivér meg akarja menteni az öcsikét, ezért nem megölik, csak kútba vetik őt, ahonnan – tudtuk nélkül – midjanita kereskedők emelik ki Józsefet. A másikban (J) vi-

szont a déli törzs ősatyja, Júda az, aki azért akarja megvédeni Józsefet a testvérek gyilkos haragjától, hogy jismaelita kereskedőknek javasolja őt eladni. De más inkonzisztenciák is találhatóak a bibliai szövegben. A két teremtéstörténet közül az egyik (P) tavaszi hangulatot kelt („sarjasszon a föld sarjat, maghozó füvet, gyümölcsfát...”), a másik (J) őszi („köd szállt föl a földről, és megáztatta a földnek egész színét”). Egyszer Ábrahám (P), máskor Sára (J) nevetése miatt nevezik születendő fiukat Jicháknak. A kinyilatkoztatás helyszínének neve hol Szináj, hol Horeb, Mózes apósának a neve pedig Hovav, Reuel vagy Jitro, aki vagy midjanita, vagy kenita.

Ezeket az ellentmondásokat – és sok továbbit – persze a zsidó és keresztény hagyomány az elmúlt kétezer évben könnyedén feloldotta különböző bibliaértelmezési eszközökkel. Az egyszerű hívő kerek történeteket lát, ha kinyitja a Bibliát, még ha a szöveg stílusa néha nehézkessé teszi is annak befogadását. És mégis, egészen új, egyszerűbb olvasatok, logikus összefüggések tárulnak elénk, ha elkezdjük több hagyomány ötvözeteként olvasni a bibliai szövegeket. Az eltérő terminológia, az eltérő felfogások, a törések és ismétlődések a szövegben mindmind érthetőbbé válnak, ha nem egyetlen szerző homogén műveként közelítünk a bibliai textushoz.¹¹ Ezt az élményt egy korábbi írásomban¹² a *Gestalt-switch* tapasztalatához hasonlítottam: egy ideig még nem vesszük észre a vén banya mellett a fiatalasszonyt, a kacsa mellett a nyulat, de amint megtörténik a váltás, már nem tudunk szabadulni az új értelmezéstől. A bibliakritikai gondolkodásmódot egyszer valóban elsajátító kutatók tehetnek úgy a fundamentalista közösségeik nyomására, mintha nem látnák a másik interpretációt is, de valójában nem lehet azt elfelejteni.

Az elmúlt két és fél évszázadban sok elmélet született, egyesek sok töredékre, mások kisebb számú, összefüggő forrásra, „dokumentumra” bontották a Pentateuchus szövegét. Az elmélet klasszikus formája, a Graf–Wellhausen-féle újabb okmányelmélet 1880 körül kristályosodott ki.¹³ Julius Wellhausen négy forrás léte mellett érvelt: a J (jahvista), az E (elohista), a D (deuteronomista) és a P (papi) forrás mellett. A J a déli, az E az északi királyság vaszkori (első szentély korabeli) hagyományaiból merít, a D a Jósiás júdeai király idején lezajlott vallásreformhoz (i. e. 621 körül) és a babilóniai fogsághoz (i. e. 6. évszázad) köthető, míg P – Wellhausen szerint – a perzsa korszak (i. e. 5. század) jeruzsálemi papságához. Wellhausen utódai sok szempontból finomították és továbbfejlesztették az elméletét.¹⁴ Részleteket kritizáltak, újabb forrásokat vezettek

be (J1, J2, H stb.), avagy korábbi forrásokat összevontak (JE). Érveléseket gondoltak újra, és a forrásokra új datálásokat javasoltak.

Ebbe a sorba illeszkedett Yehezkel Kaufmann is, aki alapjaiban elfogadta a forráselméletet, azonban amellet érvelt, hogy P korábbi D-nél. Sőt amellet is, hogy mind a négy forrás egyaránt régi, a klasszikus próféta irodalmat megelőzi. A hagyományanyag Mózes korára vezethető vissza, de az akkori eseményekről a nép különböző csoportjaiban eltérő elbeszélések maradtak fenn, amelyeket a későbbi redaktorok szerkesztettek össze a ma általunk ismert Tórává, még az i. e. 8–6. századi prófétákat (a bibliai vallás „csúcspontját”) megelőzően.¹⁵

Wellhausen is, Kaufmann is két narratívát – a vallástörténetit (hogyan fejlődött a bibliai kor vallása) és az irodalomtörténetit (hogyan jött létre a bibliai szöveg) – kívánt egyszerre rekonstruálni. Azonban ezek rekonstrukciója egymással szorosan összefügg. Amikor adott szövegrészletet értelmezzünk, megpróbáljuk megérteni: milyen vallási felfogást, ideológiát tükröz, milyen célból szerkesztették meg így a szöveget, mi volt a szöveg funkciója (ún. *Sitz-im-Lebenje*) keletkezése idején, milyen korábbi szövegekre utal, támaszkodik (erősíti meg azokat, vagy vitatkozik velük), vagy éppen azt, hogy a szövegben szereplő kifejezések milyen asszociációkat keltettek abban a korban. Ehhez persze ismerni kellene az adott kor társadalmi és politikai viszonyait, teológiai felfogásait. A szöveg értelmezése attól függ, hogy mikorra datáljuk az adott szöveget, térben és társadalmilag hol helyezzük el, és milyen viszonyokat tételezünk fel ebben a milióban. Az adott kor viszonyait azonban ugyanezekből a szövegekből kell rekonstruálnunk. A szövegből indul ki annak a kornak a kutatása, amelyben a szöveg keletkezett (nem feltétlenül az, amelyről a szöveg szól!), de a kor ismerete szükséges a szöveg kutatásához. Ez így körkörös érveléshez vezet. Szükség van egy arkhimédészi pontra, egy munkahipotézisre, amelyből kiindulhatunk. Az ebből felállított irodalomtörténeti-vallástörténeti narratíva belső konzisztenciája, az ezek segítségével értelmezhető, ezeket visszaigazoló szövegek fogják utólag alátámasztani a kiindulási hipotézist.

Wellhausen idején, de még Kaufmann idején is jóval kevesebb Biblián kívüli (például régészeti) forrás állt rendelkezésre, amely a bibliai korszakok viszonyairól tudósított, mint napjainkban. Ráadásul a régészet sem „kőbe vésett” bizonyítékokkal szolgál: éppúgy interpretatív tudomány, mint az irodalom, és a régészeti források értelmezése is gyakran vita forrása lehet. A vonatkozó bibliai szövegek új olvasata a Biblián kívüli adatok új olvasatát is maga

után vonhatja; és megfordítva, a régészeti adatok új elemzése – például a korábbiól eltérő datálása – a Bibliára is új fényt vethet.¹⁶ Következésképp nehéz szabadulni az előző bekezdésben bemutatott hermeneutikai körből.

Végezetül támaszkodhatunk olyan előfeltevésekre is, amelyek saját korunkat tükrözik: kimondatlan előítéleteinkre, más kultúrákkal, mindenekelőtt saját korunkkal való összehasonlításra, teológiai, történelemfilozófiai nézeteinkre. Ezek az előfeltevések utána megerősítést nyernek, amennyiben meggyőző bibliaolvasat, bibliaértelmezés (esetünkben: a Biblia eredetét magyarázó narratíva) nő ki belőlük. Innen indul ki gondolatmenetem következő szakasza.

Mind Wellhausen, mind Kaufmann, mind sok-sok más kutató előttük és utánuk, eljutottak egy valástörténeti narratívához (hogyan jött létre, hogyan fejlődött az óizraelita vallás a bibliai korban) és egy irodalomtörténeti narratívához is (hogyan jött létre, hogyan fejlődött a Héber Biblia szövege). Ahány kutató, annyi narratíva.

ZSIDÓK ÉS KERESZTÉNYEK VISZONYA A KORABELI BIBLIAKRITIKÁHOZ

Ezek a vallástörténeti-irodalomtörténeti narratívák azután saját korunk társadalmi diskurzusában jelennek meg, saját tudományos és tudományon kívüli gondolkodásmódunk, értékrendünk fényében ítéljük meg őket. Zsidó részről Wellhausen művével két probléma is felmerült.

Egyrészt, a hagyományos rabbinikus zsidóság alapdogmáját¹⁷ kérdőjelezi meg: a Tóra szináji eredetét veti el az a tézis, hogy a Tóra csak közel ezer évvel később, a perzsa korban, Ezra és Nehemia idején nyerte el végső formáját.¹⁸ Ráadásul Wellhausen (sok elődjéhez hasonlóan) a Tórát irodalomtörténeti rétegekre, forrásokra bontotta, amivel az egységes szerzősége – a klasszikus zsidó felfogást Isten szerzőségéről – is tagadta.

A hagyományos keresztény értelmezés szerint a mózesi könyveket Mózes gondolta ki és írta meg isteni ihletettség alapján. A liberális teológusok – protestáns oldalon már a 19. századtól, katolikus oldalon inkább a 20. század második felében – a sugalmazottságot a szöveg keletkezésének hosszabb folyamatára vonatkoztatták, és a „történeti Mózes” személyéhez ambivalens vagy agnosztikus módon viszonyultak. Tulajdonképpen J, E, D és P szerzői, valamint az R redaktor is – eltérő személyiségek eltérő korokban, eltérő felfogást követve – egyaránt működhetek isteni ihlet alapján. A római katolikus

Rózsa Huba szavaival: „Világossá vált az emberi tényező sugalmazásban elfoglalt fontos szerepe, és az a tény, hogy ennek elismerése, illetve megismerése nem vonja kétségbe az isteni sugalmazást, sőt, általa jobban érthetővé válik a Bibliában kinyilatkoztatott isteni igazság.”¹⁹ Zsengellér József a kortárs bibliatudomány és a posztmodern (olvasóközpontú) irodalomelmélet fényében református teológusként így fogalmaz: „A szöveg ihletettségét tehát a szöveget megfogalmazók, azt hagyományozók, leírók, olvasók, magyarázók és hallgatók ihletettségéből nyeri.”²⁰ A folyamatos kinyilatkoztatás gondolata a kortárs zsidó teológiában is megjelenik. A hangsúlyt nem a Szináj-hegyi egyszeri teofániára, hanem az azóta szüntelenül zajló megismerési folyamatra helyezi Radvánszki Péter, amikor így fogalmaz: „a kinyilatkoztatás fogalmának abból a tág értelmezéséből indulok ki, hogy az mind Istennel, mind a Tórával való »diskurzusra«, vagyis a tanulásra, a tanházakban élt szellemi életre is utalhat.”²¹ Az isteni tanítást nem egyszeri befogadó aktusként, hanem folyamatos munkával teszi magáévá a zsidó nép.

Kicsit más utat választott Franz Rosenzweig, aki már 1927-ben zsidósította a wellhauseni bibliakritikát saját idioszinkretikus teológiai rendszerén belül. Jacob Rosenheim ortodox vezető nyílt levelére így válaszolt: „[Martin Buberrel közösen] egyetlen könyvként fordítjuk le a Tórát. Számunkra, egyetlen elme műve. Nem tudjuk, ki volt ez a személy, de nem hisszük, hogy Mózes lett volna. Magunk közt ezt az elmét azzal a rövidítéssel jelöljük, amelyet a bibliakritika a szöveg feltételezett végső redaktorára használ: R. Számunkra azonban R nem a redaktort, hanem *rabbenut* [mesterünket/ rabbinkat] jelöli. Bárki volt is, és bármilyen szöveg feküdt is előtte, ő a mesterünk, és az ő teológiája a mi tanításunk.”²² Ha R nem is feltétlenül *Mose rabbenu* (Mózes mesterünk), hanem a Bibliát lezáró, kanonizáló és értelmező rabbik közössége, a Tóra a zsidó olvasó számára egységes műként jelenik meg. Rosenzweig felfogását veszi át négy évtizeddel később Louis Jacobs is, aki – miután bibliakritikai álláspontja miatt kizárta őt a brit ortodox közösség²³ – megalapította az angliai maszorti mozgalmat.²⁴ Léteznek tehát a modern bibliakritikával összeegyeztethető 20. századi és kortárs keresztény és zsidó teológiai rendszerek.

De ne szaladjunk előre az időben, térjünk vissza a 19. századba. A *mainstream* rabbinikus felfogás szerint a Tóra szerzője nem az olvasó, nem egy redaktor, de nem is Mózes, hanem maga Isten, aki azt már a világ teremtését megelőzően megalkotta, és a teremtés tervrajzául használta. Mózes nem a két kőtáblát, és nem a Tízparancsolatot kapta meg a

Szináj-hegyen, hanem a teljes Tórát Gen 1-től Deut 34-ig, a Szóbeli Tannal (mint egy „használati utasítással”) együtt.²⁵ Ez a rabbinikus teológia kiindulási pontja, amelyre a zsidó bibliaértelmezés és vallás-gyakorlat épül. Érthető, hogy a kinyilatkoztatásban hívő 19. századi zsidó irányzatok – így a pozitív-historikus judaizmus és a neoortodoxia is, a kritikai tudomány iránti nyitottságuk ellenére – nem fogadhatták el Wellhausen következtetéseit. Ne feledjük, a római katolikus egyháznak is több generációra volt még szüksége ahhoz, hogy nyitottá váljék a modern bibliakritikára. Sőt maga Wellhausen is lemondott 1882-ben a teológiai katedráról lelkiismereti okok miatt: úgy érezte, hogy nézetei révén a hallgatóit alkalmatlanná teszi a lelkészi pályára.²⁶

De Wellhausen tanait egy második ok miatt is elvetette a korabeli zsidóság túlnyomó része, és ez a második probléma szorosán kapcsolódik a levont vallástörténeti-irodalomtörténeti narratíva korabeli kontextusához. Wellhausen következtetéseinek volt ugyanis egy olyan olvasata, amely beleillett az 1870-es, 1880-as években kibontakozó modernkori antiszemita diskurzusba.²⁷

A Wellhausen-elmélet szerint a legkésőbbi réteg a P, a papi forrás, amely az áldozati rítusok szigorú részleteit tartalmazza. Ugyanez a fogság utáni papi réteg alkotta meg a Tóra végső formáját is, benne a keménykező, a törvényeket középpontba állító istenséggel. Másként fogalmazva, a narratíva elmondható így is: A társadalmi igazságosságot és az etikai monoteizmust újszerű módon hangsúlyozó próféták könyveiben, valamint a Tóra korábbi rétegeiben megőrződött az ősi, tiszta óizraelita vallás. De azt a Babilóniából visszatért júdabeli (gör. *Iudaioisz*, lat. *Iudaeus*, ném. *Jude*, magy. *zsidó*) papok rituális törvényekkel korrumpálták, vallási kultusszá fordították. Majd ezt a folyamatot folytatták később a farizeusok és rabbik is, a kortárs zsidók elődjai. Ezzel szemben a kereszténység – különösen a katolikus rítusoktól megtisztított protestantizmus – szakított a legalizmussal, ritualizmussal, nemzeti separatizmussal, és visszatért a fogság előtti ősi tiszta hithez, az univerzális szeretet és a monoteizmus tanítását állítva ismét a vallás középpontjába.

Ez a narratíva jól felhasználható volt a „sémi fajt” megvető diskurzusban. Nem hiába vált szállóigévé zsidó körökben Solomon Schechter, a New York-i Jewish Theological Seminary (JTS) második elnöke híres mondása 1903-ban: „*Higher criticism – higher antisemitism*”.²⁸

A POZITÍV-HISTORIKUS ZSIDÓSÁG ÉS YEHEZKEL KAUFMANN

A 19. századi rabbiképző intézetek – szemben a hagyományos jesivákkal – a *Wissenschaft des Judentums* mozgalom termékei. Alapítóik hittek abban, hogy a modern, kritikai tudomány, különösen a korabeli pozitivisták történelemtudomány, képes feltárni a zsidó múltat, megérteni a zsidóság „lényegét”; ezáltal pedig tudományosan megalapozhatják teológiai alapvetéseiket. Ebben bízott a reformzsidóság, a pozitív-historikus judaizmus és a neoortodoxia is.²⁹ Az utóbbihoz sorolható tudósok bizonyítottan látták a változatlan tórai törvényhez való ragaszkodást változó körülmények közepette is, az előbbi szellemi vezetői pedig az univerzális etikai monoteizmust olvasták ki a zsidó történelem és vallástörténet forrásaiból.

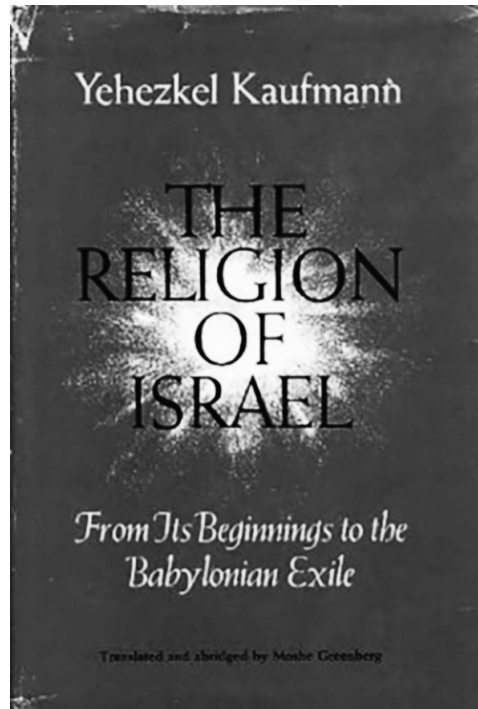
A középső irányzat, ahová a breslauer szeminárium (1854), a budapesti Országos Rabbiképző Intézet (1877) és a New York-i Jewish Theological Seminary (1886) is sorolható, a hagyomány és a történelmi fejlődés dinamikáját emelte ki. Egyszerre hitt a Szináj-hegyi kinyilatkoztatásban (ettől pozitív) és a mózesi alapokból kiinduló történelmi fejlődésben (ettől historikus). Következésképp, bár nagyra tartották a kritikai tudományt, és alkalmazták azt középkori forrásokra, talmudi irodalomra, esetleg még egyes bibliai könyvekre is (például az Énekek éneke salamoni szerzőségére, Jezsajás könyvének felosztására), de a Tóra szent és sérthetetlen maradt.³⁰ A Wellhausen megelőző és wellhauseni Pentateuchus-kritikát vagy nem tanították, vagy mint a nem zsidók elméletét említették meg, nyilvánosan elítélték, egyes oktatók pedig igyekeztek olyan tárgyakat választani, hogy ne kelljen állást foglalniuk.³¹ Csak nagyon kevesen, ők is csak kevesek által olvasott szakkikkekben nyilatkoztak pozitív hangon a bibliakritikáról.

A fordulatot Yehezkel Kaufmann hozta el. Szekuláris cionistaként a Tóra szinájji eredetéhez nem ragaszkodott dogmatikus módon, így bekapcsolódhatott a kritikai bibliatudományba. A századforduló cionizmusa nyílt választ adott a modern politikai antiszemitizmusra, talán ezért érezte magát védve Kaufmann a wellhauseni narratíva antiszemita felhangjaitól is. Elismerte a szöveg heterogenitását, és elfogadta, hogy ezek magyarázhatók azzal, ha több forrást feltételezünk. Modern történész-ként abból indult ki, hogy az ágensek az eszme- és vallástörténetben is emberek (papok, próféták, laikus hívek), nem pedig Isten. Ezzel a módszertannal igyekezett rekonstruálni a bibliai szöveg történetét, az egykori izraeliták vallástörténetét, vagyis a hazá-

jába épp visszatérő zsidó nép őstörténetét. Az ős-új ország ős-új nemzete számára egy ős-új őstörténetet rekonstruált az ős-új nyelven. Szokatlan érvelése oda vezetett, hogy szerinte P és D is régebbi a próféta könyveknél. Vagyis a Tóra megmaradt a Héber Biblia legrégebbi egységének, ezt követik időrendben a klasszikus próféták könyvei, majd a fogás utáni irodalom. Ős-új őstörténet, írtam, ugyanis 20. századi építőanyagokból építette újra az ősi narratívát.³²

Ismar Schorsch részletesen bemutatja, mely személyeknek és tényezőknek köszönhetően vált Kaufmann az 1950-es években bestsellerré a JTS-en belül.³³ (Majd harminc évvel később hogyan távolodott el az elméletétől az őt az amerikai közönségnek bemutató Harold Louis Ginsberg.) Adva volt egy olyan légkör a JTS-en, amely elismerte, sőt szomjazta a modern tudományt, benne a régészetet és a kritikai filológiát. Ezt a közeget azonban Solomon Schechter óta frusztrálta a wellhauseni bibliakritika említett két problémája: a kinyilatkoztatás tagadása és az antiszemita felhang. Yehezkel Kaufmann műve mindkettőre választ adott. Egyrészt, Wellhausen eredményeinek antiszemita gyanús következményeit cáfolta az, hogy Kaufmann P korai datálása mellett érvelt; sőt olyan narratívát javasolt, amely kompatibilis a büszke modern zsidó nemzet tudattal. Tehát a történeti kutatás következtetéseit a kortárs társadalmi diskurzus is befogadhatta. Másrészt, Kaufmann szekuláris narratívája könnyen olvasható a pozitív-historikus teológiával összeilleszthető módon is. Amikor Kaufmann azt állította, hogy a Tóra összes rétege ősi, és a monoteizmus nem folyamatos fejlődéssel, hanem egyszeri újítással jött létre, akkor a JTS-beli követői a kinyilatkoztatásra gondolhattak. Ezzel megnyílt az út a kritikai tudomány módszereinek bibliatudományi alkalmazása előtt.

A breslauer szeminárium megszűnt 1938-ban, a kristályéjszakát követően, ott ilyen fordulatra nem kerülhetett sor. Ami Budapestet illeti, Yehezkel Kaufmann munkássága visszhangtalan maradt Scheiber Sándor idején a Rabbiképzőben, és ennek okait nehéz feltárni. Scheiber Sándor sok külföldi könyvhöz, folyóirathoz fért hozzá, de nyilván nem mindenhez. Szakmai kapcsolatban állt sokakkal, de nyilván nem mindenkivel. A Rabbiképző könyvtárában a *Religion of Israel...* (a Moshe Greenberg-féle fordítás) található meg, az 1970-es évekből származó kiadásban. A példányban fellelhető jelzet szerint a kötetet Remete László könyvtárigazgatósága (1986–1998) alatt katalogizálták³⁴ – feltételezhető tehát, hogy csak Scheiber Sándor halálát követően került be a könyvtárba. Scheiber személyes könyv-



tárban sincs nyoma Yehezkel Kaufmann műveinek, csupán a *Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume* (Szerk. Menahem Haran, Jeruzsálem, Magness Press, 1960), valamint a halála után kiadott emlékezés gyűjteménye (1964) volt a birtokában.³⁵

Olvasott tőle valahol máshol valamit, valamilyen nyelven? Hallott róla valakitől valamit? Mit tudott, mit gondolt Scheiber Kaufmannról? Egykori tanítványai nem emlékeznek arra, hogy Scheiber emlegette volna Yehezkel Kaufmant, viszont gyakran emlegette Umberto Cassutót (1883–1951), aki Kaufmann elődje volt a Héber Egyetem bibliatudományi professzori székében. Emellett a wellhauseni bibliakritikát a vészkorszakhoz vezető út első lépésének tekintette a német tudománytörténetben.

Egy ízben az *Új Ember* című katolikus hetilapnak ezt nyilatkozta a Rabbiképzőről: „A főiskolán a hallgatók szentírási bevezetést, a Biblia szövegeit tanulmányozzák középkori és modern magyarázatokkal, főleg Cassuto és Gordon mai kutatásait használják.”³⁶ Cyrus H. Gordon (1908–2001) és Cassuto bibliatudományi munkásságában közös az ugariti és általában az ókori közel-keleti kontextus hangsúlyozása. Mindketten elvetették a wellhauseni bibliakritika következtetéseit, és a bibliai szövegben valóban megfigyelhető anomáliákat az ókori keleti irodalmakra jellemző stiláris sajátosságoknak tartották. Tegyük hozzá, Cyrus Gordon időnként meglehetősen szokatlan állításokat tett, amelyeket a

szakma elutasított, de kikezddhetetlen tekintélye Scheiber számára bátorítást nyújtott, hogy Wellhausen nélkül is művelhető a huszadik században a bibliatudomány.³⁷

Scheiber személyes könyvtára Cassutótól öt általa írt, és további három általa szerkesztett kötetet tartalmaz, bár ezek közül csupán egy mű releváns bibliatudományi szempontból (*The Goddess Anath. Canaanite Epics of the Patriarchal Age*. Jeruzsálem, Bialik Institute, 1953).³⁸ Gordon két korai műve található meg ugyanott az ugariti nyelvről és irodalomról (*Ugaritic Handbook*. Róma, Pontificium Inst. Biblicum, 1947; valamint *Ugaritic Literature*. Róma, Pontificium Inst. Biblicum, 1949), továbbá egy ünnepi kötet Gordon tiszteletére (*The Bible World. Essays in Honor of Cyrus H. Gordon*. Szerk. Gary Rendsburg et al., New York, Ktav, 1980). Tudható továbbá, hogy az igen széles érdeklődési körű, az amerikai zsidó bibliakutatók új nemzedékét kinevelő Cyrus Gordonnal személyes kapcsolata is volt Scheibernek.³⁹ A *Biblia világa* című interjúkötetben Scheiber többször is említi Gordon munkásságát.⁴⁰

Cassuto, egy időben Firenze (neoortodoxnak tekinthető) főabbija, nem zárkózott el a kritikai módszertantól, de ellenezte a wellhauseni elméletet.⁴¹ Az ugariti mitológia korai kutatójaként inkább azt feltetelezte, hogy ősi szóbeli hagyományokból, időközben elveszett epikus költeményekből szerkesztették össze az általunk ismert szöveget.⁴² A bibliakritika felvetette problémákat – például a több istennevet, a belső ellentmondásokat és a látszólag indokolatlan ismétléseket – elfogadta, de ókori keleti párhuzamokra mutatva azzal érvelt, hogy ezek korabeli irodalmi eszközök voltak, az olvasó szempontjából fontos jelentést hordoznak, és nem tekinthetők a több forrás bizonyítékainak.⁴³ Hasonlóan Scheiber Sándorhoz tehát, a szöveg eredete helyett a szöveg irodalmi és etikai aspektusait emelte ki, nyelvészeti és vallástörténeti párhuzamokat keresett, annak ókori keleti kontextusában értelmezte a zsidóság szent szövegét. Tóra-kommentárjának az első teremtéstörténethez (Gen 1,1–2,3) fűzött nyitómondatai mindjárt illusztrálják ezt a módszert: „A Tóra célja ebben a szakaszban az, hogy megtanítsa nekünk, hogy az egész világ és minden, ami benne van, az Egyetlen Isten szavára lettek teremtve, az Ő korlátok nélküli akaratának megfelelően. Ez szembeállítható az ókori kelet népei, Izrael szomszédjai körében elterjedt nézetekkel [...] A [Tóra] nyelvete azonban csendes, polémiamentes, az ellenkező véleményt hallgatással vagy apró utalásokkal utasítja el.”⁴⁴

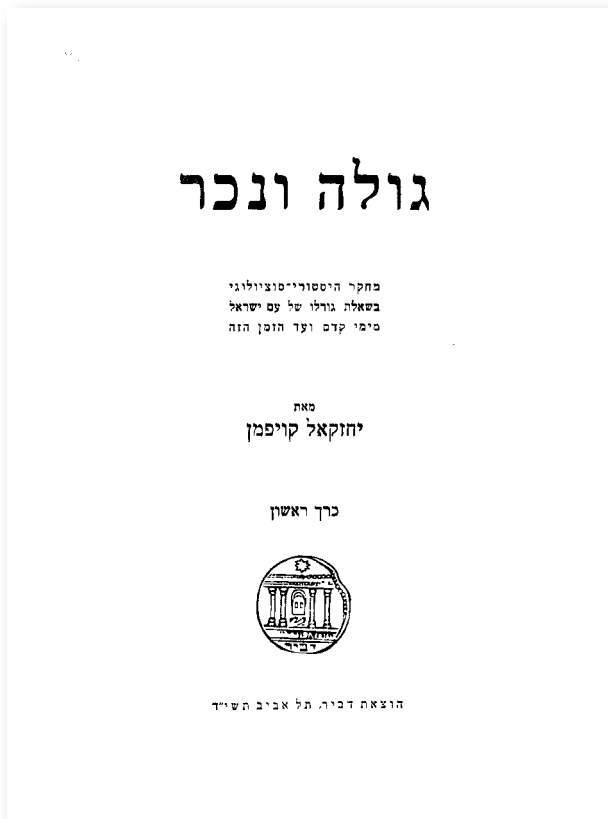
Cassuto visszavonulását követően nevezték ki 1949-ben Yehezkel Kaufmannat a jeruzsálemi Héber

Egyetem bibliatudományi professzorává, de műveikben már ezt megelőzően is vitatkoztak egymással. Kaufmann konzervatívnak tartotta Cassutót, aki szerint a Pentateuchus „megalkotta önmagát”.⁴⁵ Vagyis Kaufmann hiányolta azt, hogy Cassuto egyértelművé tegye, őszereinte ki írta meg a Tórát, és mikor. A szekuláris történész az emberi ágenst kereste ott, ahol a rabbi nem volt hajlandó feladni az isteni ágenst. Talán ez indokolja azt, hogy Scheiber Sándor és tanítványai miért azonosultak Cassutóval, és miért idegenkedtek (azaz, ha ismerték volna, miért idegenkedtek volna) Yehezkiel Kaufmannról. Miért választották a Rabbiképzőben generációkon keresztül – Kohlbach Bertalantól Oláh Jánosig, Heller Bernáton és Scheiber Sándoron keresztül – azokat az irodalmi és néprajzi megközelítéseket, amelyeket a bibliatudomány fősodra csak a 20. század utolsó évtizedeiben fog elismerni.⁴⁶ Nem magyarázza meg azonban azt, hogy miért vált népszerűvé Kaufmann – és miért nem Cassuto vagy Gordon – a pesti Rabbiképző New York-i testvérintézményében, a JTS-ben.

YEHEZKEL KAUFMANN NAPJAINKBAN

Bárhogy történt is, 2023-ban mindez már csak a múlt. Érezhető hatása, tanítványain keresztül, legfeljebb Cyrus Gordonnak van a kortárs bibliatudományra, mind Cassuto, mind Kaufmann érvei jórészt tudománytörténeté váltak. A pro és kontra érvek, az újabb és újabb régészeti felfedezések, a posztmodern fogalmak, tudományos paradigmák és módszertani viták után a 20. század közepi tudomány felvetései ma már gyakran naivnak tűnnek. Kaufmann történészi maximalizmusa – például ahogyan Mózeset történelmi személyként, az egyiptomi kivonulást és a pusztai vándorlást történelmi tényként elfogadja⁴⁷ – megmosolyogtató lenne napjaink minimalista történészeinek, akik szkepszissel kezelnek minden olyan bibliai állítást, amelyek megfelelően erős külső bizonyítékokkal nem támaszthatók alá.

Néhány ellenpélda azért akad. David Ben-Gurion önmagát Yehezkel Kaufmann tanítványának tartotta, és azt írta róla, hogy Kaufmann „kopernikuszi forradalmat” hajtott végre a bibliatudományban, amikor „lerombolta a wellhauseni iskola bibliakritikáját”.⁴⁸ Jan Assmann, saját bevallása szerint, Kaufmann *Gola ve-nekhar* című művét követi, amikor a vallás „feltalálását” mutatja be az ókori Izraelben, és ellenállásként értelmezi azt.⁴⁹ Joseph Blenkinsopp Yehezkel Kaufmannat nevezi a 20. század



A Gola ve-nekhar címlapja

vezető zsidó bibliatudósának,⁵⁰ és néha Kaufmann követőinek tekintik a szintén jeruzsálemi Avi Hurvitzot és tanítványait, akik nyelvészeti alapon érvelnek a mai napig P fogság előtti datálása mellett.⁵¹

Yehezkel Kaufmann jelentősége abban áll, hogy elhessegette az antiszemitizmus vádját a bibliakritika tudományterületéről, és lehetővé tette azt, hogy zsidó kutatók önazonos módon kapcsolódjanak be a kritikai bibliakutatásba. Ma már – akár csak a 17–18. században – nem érződik protestáns dominancia e területen: ahogy a katolikus, úgy az (elsősorban) izraeli és észak-amerikai szekuláris és vallásos zsidók is megbecsült helyet foglalnak el a szakmában. Ezt a megbecsült helyet Yehezkel Kaufmann vívta ki a 20. század közepén.

Hogy ezzel a lehetőséggel az épp 110 évvel ezelőtt született Scheiber Sándor szellemi utódai, a mai magyar zsidó tudományosság is él-e, az már rajtunk múlik.

JEGYZETEK

- 1 Az életrajzhoz: Thomas M. Krapf: Yehezkel Koifman: An Outline of his Life and Work. In: Job Y. Jindo, Benjamin D. Sommer és Thomas Staubli (szerk.): *Yehezkel Kaufmann and the Reinvention of Jewish Biblical Scholarship*. Academic Press Fribourg – Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 2017, 3–44.
- 2 A kifejezés két lehetséges fordításával kapcsolatban ld. Krapf: Yehezkel Koifman, i. m., 28., 130. jegyzet (és ugyanott 269., 2. jegyzet).
- 3 Kaufmann 1936-ban németül írt egy rövid összefoglalót, amelyet angol fordításban közöl Thomas M. Krapf a Jindo at al.: *Yehezkel Kaufmann and the Reinvention...*, kötetben, i. m. 273–281.
- 4 Ismar Schorsch: Coming to Terms with Biblical Criticism. *Conservative Judaism*, 2005/3, 3–22, itt: 17. Írásomban jelentős mértékig támaszkodom Schorsch tanulmányára.
- 5 Uo., 16. Élete végén a hellenisztikus és a római kort már nem tudta ugyanolyan alaposan kidolgozni, mint a megelőző korokat. A hatalmas, héber nyelvű munka leginkább befogadható formában Moshe Greenberg angol fordításában, tömörítve és kicsit átstrukturálva olvasható el: Yehezkel Kaufmann: *The Religion of Israel: From its Beginnings to the Babylonian Exile*. London, George Allen & Unwin Ltd, 1961.
- 6 Schorsch: Coming to Terms..., i. m., 4.
- 7 Említve standard tankönyvekben: John J. Collins: *Introduction to the Hebrew Bible and Deutero-Canonical Books*. 3rd edition. Minneapolis, Fortress Press, 177.; J. Alberto Soggin: *Bevezetés az Ószövetségbe: A kezdetektől az alexandriai kánon lezárásáig...* Budapest, Kálvin Kiadó, 1999, 108. és 154–155. (Rózsa Hubánál nem találtam.) Ahogy Soggin megjegyzi (108.): „az ő [Y. Kaufmann] elképzelése szinte nem talált követőkre a zsidó körökön kívül.” A jeruzsálemi Héber Egyetemen Avi Hurvitz vitte tovább a tézisé: ő nyelvészeti alapon értelt a P fogság előtti dátum mellett, mivel a fogság utáni héber nyelv sajátosságaira nem talált példákat P szövegekben.
- 8 Schorsch: Coming to Terms..., i. m.
- 9 Rózsa Huba: *Az Ószövetség keletkezése. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe*. Budapest, Szent István Társulat, 1986, 60.
- 10 Jól bemutatja például Collins: *Introduction to the...*, i. m., 57–61.
- 11 Gyakori ellenvetés ezen a ponton az, hogy a szöveg redaktora miért nem simították ki ezeket az egyenetlenségeket. Helyenként valóban kisimították: az egyes források nem egy az egyben található meg a szöveg előttünk fekvő verziójában, és ezért első ránézésre jól olvashatónak tűnik a bibliai szöveg. Nem hiába tudták azt kétezer éven keresztül használni a biblikus vallások (szamaritanusok, zsidók, keresztények stb.). Másrészt, mindig vannak olyan finomságok, amelyeket egy redaktor nem vesz észre, és csak a kanonizáció után tűnik fel az éles szemű exegetának: amikor a már megváltoztathatatlan szöveget szeretné részleteiben megérteni, és amikor a már megváltoztathatatlan szöveg alapján kellene jogi döntéseket hoznia. Személyes tapasztalataim az intézményi szabály-

- zatokkal és a felsőoktatási jogszabályokkal győztek meg engem arról, hogy egy hosszú és komplex szöveg esetén mennyire nehéz, már-már lehetetlen megszabadulni azoktól az egyenetlenségektől, amelyek akkor keletkeznek, amikor több forrást gyúrnak egybe, vagy egy korábbi, mások által készített anyagot kell átalakítanunk.
- ¹² Biró Tamás: Néprajz és bibliatudomány a Rabbiképzőben – 110 éve született Scheiber Sándor. *Szombat online*, 2023. 07. 08. <https://www.szombat.org/hagyomany-tortenelem/neprajz-es-bibliatudomany-a-rabbikepzoben-110-eve-szulett-scheiber-sandor>.
- ¹³ Rózsa: *Az Ószövetség keletkezése*, i. m., 62.
- ¹⁴ Ezzel kapcsolatban a legújabb kutatási irányokról számol be Zsengellér József: A Pentateuchus-kutatás új iránya. *Vallástudományi Szemle*, 2022/2, 9–35.
- ¹⁵ Kaufmann: *The Religion of Israel...*, i. m., különösen 208. és 210–211.
- ¹⁶ Vö. Anthony J. Frendo: *Approaching Biblical Archaeology*. London etc., Bloomsbury, T&T Clark, 2022.
- ¹⁷ A legtöbb 19. századi neológ gondolkodó – Lőw Lipót kivételével – határozottan érvelt az ellen, hogy a zsidóságban léteznének dogmák. A szóbeli tan, a Tóra rabbinikus értelmezésének elfogadása véleményem szerint mégis alapaxióma. Lásd Misna *Szanbedrin* 10:1. Lásd még Peter Schäfer: Das „Dogma” von der mündlichen Torah im rabbinischen Judentum. In: Peter Schäfer: *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*. Leiden, Brill, 1978, 153–197.
- ¹⁸ Ezzel kapcsolatban a hagyományos zsidó felfogás ambivalenciájáról lásd Kurucz Ákos összefoglalását: „Ha egy próféta kiegészíti, az nem minősül kiegészítésnek”. A talmudi és középkori rabbik bibliakritikája. *Szombat*, 2021/2, 19–24.; valamint David Golinkin rabbi responsumát is: Is it Permissible to Study Biblical Criticism? 2018. 05. 12., <https://schechter.edu/is-it-permissible-to-study-biblical-criticism/>; valamint *TheTorah.com*, 2022. 01. 18., <https://www.thetorah.com/article/is-it-halakhically-permissible-to-study-source-criticism>; a responsum héber és angol nyelvű nyomtatott szövegkiadásait ld. utóbbi oldal 1. lábjegyzetében.
- ¹⁹ Rózsa: *Az Ószövetség keletkezése*, i. m., 94. A katolikus egyház változó viszonyát a Pentateuchus-kritikához a 20. században ld. uo. 92–95. A XIII. Leo pápa által 1902-ben felállított Commissio de re Biblica legfeljebb annyit enged meg, hogy elképzelhető: „[Mózes] isteni sugalmazás indítására, az általa kigondolt művet egy vagy több szerzőnek megírásra átengedte, úgy, hogy gondolatát hűségesen visszaadják, semmit se írjanak akarata ellenére és semmit se hagyjanak el, és végül, hogy az ilyen módon elkészített művet – amely ugyanazon Mózes vezetésével készült, és amelyet sugalmazott tekintélyével jóváhagyott – az ő nevében adják vissza.” (uo., 93.) A rövidesen tárgyalandó *mainstream* rabbinikus felfogással szemben figyeljük meg ebben a hagyományos katolikus teológiát tükröző idézetben Mózes aktív szerzői szerepét.
- ²⁰ Zsengellér József: *A kánon többszólamúsága. A Héber Biblia/Ószövetség szöveg- és kánon története*. Budapest, L'Harmattan Kiadó – Kálvin Kiadó, 2014, 350.
- ²¹ Radvánszki Péter Simon: *Tudomány és hagyomány. Rási Énekek énekéhez írott kommentárja a kinyilatkoztatás tükré-*
- ben*. Doktori disszertáció, Budapest, OR-ZSE, 2021, 3.; lásd még 23–26. is.
- ²² Joel S. Baden: Redactor or Rabbenu? Revisiting an Old Question of Identity. In: Joel Baden, Hindy Najman és Eibert Tigchelaar (szerk.): *Sibyls, Scriptures, and Scrolls: John Collins at Seventy*. Vol. 1. Leiden–Boston, Brill, 2017, 96–112. A 96. oldalon található idézet fordítása saját, a német eredeti és az angol fordítás forrását ld. ott, az 1. lábjegyzetben.
- ²³ Az ún. „Jacobs Affair” részletes elemzését nyújtja Miri J. Freud-Kandel: *Orthodox Judaism in Britain since 1915. An Ideology Forgiven*. London–Portland, OR, Vallentine Mitchell, 2006, 123–157.
- ²⁴ Louis Jacobs: *A Jewish Theology*. New York, Behrman House, 1973.
- ²⁵ Például Gen Rabba 1:1 és bSabbat 88b. Ezzel párhuzamosan a talmudi rabbinikus zsidóságban is létezett az a felfogás, hogy Mózes folyamatosan írta a Tórát, mintegy „jegyzetelt” a pusztai vándorlás során. Ellenkező esetben nem merülne fel a kérdés, hogy ki írta meg Mózes halálát (például Abraham ibn Ezránál), és nem lenne értelmezhető a korábban említett felvetés a Babilóniai Talmudból (bBB 14b-15a), hogy Jozsué lett volna az.
- ²⁶ Richard Elliott Friedman: *Who Wrote the Bible?* San Francisco, HarperCollins Publishers, 1997, 243.
- ²⁷ Azzal kapcsolatban, hogy maga Wellhausen tekinthető-e valóban antiszemitának, lásd például Alan T. Levenson: Was the Documentary Hypothesis Tainted by Wellhausen's Antisemitism? *TheTorah.com*, 2021. 02. 15. <https://www.thetorah.com/article/was-the-documentary-hypothesis-tainted-by-wellhausens-antiemittism>.
- ²⁸ A *higher criticism* egy egész mű forrásokra történő bontását és ezek összeszerkesztésének a rekonstruálását jelenti a bibliatudományi szaknyelvben, míg a *lower criticism* a szövegszintű elemzést (kéziratok összehasonlítását, szövegromlások és -variánsok vizsgálatát stb.). Utóbbival nem volt baja a rabbinikus zsidóságnak, sőt ő maga is művelte – igaz, inkább a rabbinikus irodalom műveinek vonatkozásában – évszázadokon keresztül.
- ²⁹ Leora Batnitzky: *How Judaism Became a Religion. An Introduction to Modern Jewish Thought*. Princeton–Oxford, Princeton University Press, 2011, 2. fejezet, különösen 33.
- ³⁰ Vö. Goldziher Ignác: A bibliai tudomány és a modern vallásos élet. *Magyar-Zsidó Szemle*, 1884, 89–97., különösen 90.
- ³¹ Breslau kapcsán ld. Schorsch: Coming to Terms..., i. m., 6. A budapesti Rabbiképző kapcsán lásd Biró Tamás: Szeminárium és bibliakritika. Elzász Bernát és a Rabbiképző Teológiai Egylete az Egyenlőség hasábjain. In: Babis Antal (szerk.): *Papírhíd az egyetemes kultúra szolgálatában. Scheiber Sándor születésének 100. évfordulójára*. Budapest, Logos Kiadó, 2013, 211–258.
- ³² Nahum M. Sarna brit-amerikai zsidó bibliakutató szávaival, akire nagy hatással volt Kaufmann is: „If Wellhausen was motivated by anti-Semitism (he was not!), Kaufmann's incentive is Abavat Yisrael [Izrael szeretete] (it is not!).” Nahum M. Sarna: From Wellhausen to Kaufmann. *Midstream*, 1961/3, 64–74. Idézet: 71.
- ³³ Schorsch: Coming to Terms..., i. m., különösen 10–15.

- ³⁴ Szepesné Weisz Ágnes tájékoztató könyvtáros (OR-ZSE Könyvtára) szíves közlése.
- ³⁵ Kárteszi Ágnes, Kordován Vid, Ormos István és Apor Éva (szerk.): *A Scheiber-könyvtár katalógusa*. Budapest, MTA Könyvtára, 1992.
- ³⁶ Széll Margit: Az Ószövetség tanúságtevői. *Új Ember*, 1972. április 23. (1346.), 2.
- ³⁷ Például *Élet és Tudomány*, 1972. február 11., 255.
- ³⁸ Kárteszi et al.: *A Scheiber-könyvtár katalógusa*, i. m. Erre a műre és erre a kiadásra hivatkozik Gordon és Rendsburg is, amikor formakritikai érvekkel azt a tézist támasztják alá, hogy a Héber Bibliát népi epikus költemények előzték meg. Cyrus H. Gordon – Gary A. Rendsburg: *The Bible and the Ancient Near East*. 4. kiadás. New York–London, W. W. Norton, 1997, 316., 5. jegyzet.
- ³⁹ Scheiber Sándor: Egy amerikai út élményei. *Új Élet*, 1981. február 1., 3.
- ⁴⁰ Scheiber Sándor: A Biblia és a folklór. In: Rapcsányi László (szerk.): *A Biblia világa*. 3. kiadás. Budapest, RTV–Minerva, 1981, 227–245. Lásd 229. és 232. Utóbbi hivatkozás azt igazolja, hogy Scheiber ismerte Gordon *The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations* (1965) c. könyvét vagy ennek előmunkálatait is.
- ⁴¹ Umberto Cassuto: *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch*. Ford. Israel Abrahams. Jeruzsálem–New York, Shalem Press, 1961/2006. Érdekeségként idézzük az *Új Kelet* 1939. december 15-én megjelent cikkét (B.–Y.: Palesztinai diárium, 7. old.): „Umberto Cassuto, a volt firencei [sic!] professzor, megkezdte és pedig ünnepélyes formások között, »mikra«, vagyis bibliai tárgyú előadásait. Most már tehát két bibliai tanszéke van az egyetemnek. Az elsőnek Segal professzor a gazdája, aki mizrachista lévén – a Mizrachi tanítóképezdéjében is ő tanítja a bibliát – százszázalékosan a tradíciót képviseli a Szentírás magyarázatánál és illetékesen egészen külön klasszis a túlnyomórészt bibliakritikus mikra-professzorok között. A második, Cassuto jelentősen szabadabb felfogású. De mégsem jár azon a szélsőséges és nagy részben zsidóellenes tendenciákból eredő úton, amit a bibliakritika állandóan követ. Zsidó szemmel olvassa, zsidó aggyal gondolja át és – amint dukál – a zsidó élet, zsidó történelem összefüggéseibe illeszti bele a Szentírást.”
- ⁴² Israel Abrahams és Cecil Roth: Cassuto, Umberto. In: Michael Berenbaum – Fred Skolnik (szerk.): *Encyclopaedia Judaica*. 2. kiadás, vol. 4. Macmillan Reference USA, 2007, 510–511.
- ⁴³ Cyrus Gordon is hasonló következtetésekre jutott. Vö. Gary A. Rendsburg: Gordon, Cyrus Herzl. In: Dale C. Allison et al. (szerk.): *Encyclopedia of the Bible and its Reception*. Vol. 10, De Gruyter, 2015, 663–664. Ld. még Gordon–Rendsburg: *The Bible and the Ancient Near East*, i. m., 321. old.
- ⁴⁴ Umberto Cassuto: *A Commentary on the Book of Genesis. Part I: From Adam to Noah*. Ford. Israel Abrahams. Magnes Press, Hebrew University, 1961, 7. A Gen 1-beli „hallgatás” szembeállítható a Héber Biblia más könyveiben található explicitebb utalásokkal a kánaáni és protoizraelita mítoszokra. Ezek részletes bemutatását fontosnak tartja Cassuto ahhoz, hogy jobban megértjük a Gen 1-beli teremtéstörténetet. Utóbbi tehát reflektál az ókori keleti kulturális környezetre. Ugyanakkor a tudós-rabbi azzal kezdi a Tóra-kommentárját, hogy a Tóra az Egyetlen Isten üzenetét tanítja nekünk. Az előszó nyitómondatait is érdemes idézni: „Jelen kommentár célja az, hogy elmagyarázza a bibliai szöveg egyszerű jelentését a történeti-filológiai szövegértelmezés módszerével, és hogy eljusson, amilyen közel csak lehet, a Tóra szavainak azon értelméhez, amelyet az olvasónak szántak, amikor a szöveget írták.” (1.) Azt a kérdést, hogy ki is írta a szöveget, Cassuto nyitva hagyja.
- ⁴⁵ Yaacov Shavit – Mordechai Eran: *The Hebrew Bible Reborn. From Holy Scripture to the Book of Books, A History of Biblical Culture and the Battles over the Bible in Modern Judaism*. Berlin–New York, W. de Gruyter, 2007, 392.
- ⁴⁶ Arról, hogy Cassuto évtizedekkel megelőzi az 1970-es években megjelenő irodalmi megközelítéseket a bibliatudományban, ld. Joshua Berman: Introduction. In: Cassuto: *The Documentary Hypothesis...*, i. m., xii. Arról, hogy a Rabbiképzőben a néprajzi érdeklődés a forráskritikát elkerülő stratégia lehetett, ld. Biró: Néprajz és bibliatudomány a Rabbiképzőben..., i. m.
- ⁴⁷ Shavit–Eran: *The Hebrew Bible Reborn*, i. m., 455–456. A maximalista történész alapvetően elfogadja a bibliai forrásokat, hacsak nincs oka arra, hogy kételkedjen bennük. Ezzel szemben a minimalista történész alapvetően kételkedve közelít a Bibliához mint történeti forráshoz, hacsak egyéb (például régészeti) források nem támasztják alá azt. Különösen a következő idézet támasztja alá Kaufmann maximalista felfogását: „...in Kaufmann's opinion, wherever there is no archaeological evidence, it is enough to expose the historical core of the biblical story itself, and the exodus from Egypt (he dedicated a few pages to its description) is an historical fact that is indisputable. At the same time, he used archaeological finds only when he believed they were consistent with his views. Thus, for example, he turned to documents from ancient Egypt to date the period of enslavement” (Shavit–Eran: *The Hebrew Bible Reborn*, i. m., 456.).
- ⁴⁸ Shavit–Eran: *The Hebrew Bible Reborn*, i. m., 455.
- ⁴⁹ Jan Assmann: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest, Atlantisz Kiadó, 1999, 199., 1. jegyzet.
- ⁵⁰ Joseph Blenkinsopp: The Pentateuch. In: John Barton (szerk.): *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Cambridge University Press, 1998, 181–197., különösen 182. és 185.
- ⁵¹ Avi Hurvitz: The Evidence of Language in Dating the Priestly Code. *Revue Biblique*, 1974. Uő: A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel. Paris, Cahiers de la Revue Biblique, 1982.