

## A NYILVÁNOS SZENTÍRÁSOLVASÁS A KORAI ZSIDÓSÁGBAN

Michael Graves  
*Wheaton College*

### I. BEVEZETÉS

A nyilvános szentírásolvasás régóta fontos része a zsidó vallási gyakorlatnak. Különös jelentősége részben nagy múltjában rejlik: már a rabbinikus kor előtt volt közösségi szentírásolvasás legkorábbi bizonyítékai – még a rabbinikus irodalomban is – egyedülálló bepillantást nyújtanak az első századi zsidóság világába. A nyilvános szentírásolvasás azért is jelentős, mivel a rabbik maguk alakították és formálták az örökölt gyakorlatot. Sokat megtudhatunk a rabbinikus zsidóság teológiájáról, hiszen a rabbik a szentírásolvasást a liturgia részeként végezték és dolgozták ki.

Az ókori zsidó liturgia tanulmányozása különösen fontos a korai kereszténységgel foglalkozó diákok számára. Általánosan elfogadott, hogy az ókeresztény istentisztelet sajátos elemeit legjobban a zsidó vallási gyakorlatok fényében lehet megérteni, amelyekből vélhetően kinőttek.<sup>1</sup> Úgy gondolják, hogy az anyag legősibb rétege bepillantást nyújthat az Újszövetség liturgikus hátterébe,<sup>2</sup> a későbbi hagyományokat pedig az összehasonlítás céljából használják, hogy nyomon kövessék a keresztény litur-

\* MICHAEL GRAVES: *The Public Reading of Scripture in Early Judaism*, *JETS* 50 (2007/3) 467–487. Fordította: Gnana Pragasam Derossi Raja SDB.

<sup>1</sup> Erre a megközelítésre különösen jó példa volt: GREGORY DIX: *The Shape of the Liturgy*, Continuum, London, 1945<sup>2</sup>; újabb kiadása: 2005.

<sup>2</sup> A korai zsidóság szentírásolvasása és homíliája például már az ApCsel 13,15-ben megtalálható, lásd: LARRY W. HURTADO: *At the Origins of Christian Worship*, Eerdmans, Grand Rapids, 1999, 33.

gikus gyakorlat fejlődését az egyházatyák korában.<sup>3</sup> Ez a megközelítés sok fontos meglátást eredményezett, és minden okunk megvan azt gondolni, hogy a szentírásolvasásra vonatkozó liturgikus szabályok eredetének és fejlődésének tanulmányozása a korai zsidó (és később főleg a rabbinikus) liturgiában ugyanolyan összehasonlító értékkel bír.

A zsidó liturgikus gyakorlat tanulmányozása az ókeresztény istentisztelet rekonstruálásához azonban nem mentes a nehézségektől. Az egyik legnagyobb probléma, hogy sok keresztény történész bizonyos mértékig – régebbi zsidó kutatást követve – azt feltételezi, hogy a zsidó liturgiát alapvetően a Krisztus utáni első században állították össze és egységesítették. Ez a feltételezés azonban nem egyeztethető össze a rendelkezésünkre álló bizonyítékokkal. A zsidó istentisztelet-történet jelenlegi kutatásának fényében a zsidó liturgiafejlődésről összetettebb kép áll előttünk, így a keresztény liturgikusok kénytelenek újragondolni a korai zsidó és keresztény istentiszteleti formák közötti lehetséges kapcsolatokat.<sup>4</sup> Az új kutatás jobban tudatosította a fejlődés korábbi szakaszaiban a sokszínűséget és a változatosságot, valamint az óvatosabb hozzáállást a későbbi dokumentumok használatát illetően, amennyiben rekonstruálni szeretnék a korábbi korok szokásait.<sup>5</sup> Természetesen a rabbinikus forrásokkal szembeni teljes bizalmatlanság sem ajánlatos, és nem lehet elvetni a régebbi történelmi és filológiai tanulmányokat, mintha azok semmit sem nyújtanának.<sup>6</sup> Ha azonban a források sokszínű képet nyújtanak, vagy adott időben és helyen nem található bizonyíték egy bizonyos szokásra, akkor óvakodnunk kell attól, hogy

<sup>3</sup> Úgy tűnik például, hogy az *Apostoli konstitúció* hetedik könyvében bizonyos imádságokat a zsidó áldás-imádságok mintájára alkottak. Lásd RICHARD SARASON: *On the Use of Method in the Modern Study of Jewish Liturgy*, in: W. S. Green (ed.): *Approaches to Ancient Judaism: Theory and Practice*, Scholars Press, Missoula (MT), 1978, 111–112. (Az *Apostoli konstitúció* magyar fordítása Erdő Péter munkája: *Az ókeresztény kor egyházfegyelme*, Szent István Társulat, Budapest, 1983, 83–107.)

<sup>4</sup> Vö. SARASON: *On the Use of Method*, 97–172; STEFAN REIF: *Judaism and Hebrew Prayer*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993. Továbbá: PAUL BRADSHAW: *The Search for the Origins of Christian Worship*, Oxford University Press, Oxford, 2002<sup>3</sup>, 23–46.

<sup>5</sup> A zsidó ima fejlődésében tapasztalt sokszínűséggel és változatossággal kapcsolatban lásd: JOSEPH HEINEMANN: *Prayer in the Talmud: Forms and patterns*, Walter De Gruyter, Berlin, 1977, 37–76. Az első századi zsidóságot leíró rabbinikus források használatával kapcsolatos szkepticizmusról lásd JACOB NEUSNER: *The Use of the Later Rabbinic Sources to describe First Century Pharisaism*, in *Approaches to Ancient Judaism: Theory and Practice*, 215–228.

<sup>6</sup> Mint ahogy REIF: *Judaism and Hebrew Prayer* című művében megállapítja (92. oldal): „Kritika nélkül elfogadni az összes talmudi kijelentések történetiségét, különösen ahogyan a kereszténység előtti eseményekre és bizonyos személyekre vonatkozó állításokra és politikai változásokra hivatkoznak, ugyanolyan félrevezető lehet, mint az a megközelítés, amely szerint minden előző tanulmány elavult, és a kitűnő talmudisták mostanság ósdi nézeteket vallanak és visszautasítják, hogy higgyenek a hitelt érdemlő információval rendelkező rabbiknak vallásos hagyományaik eredetét illetően.”

egyszerűen összhangba hozzuk az egyik hagyományt a másikkal, vagy egy korábbi időszakot egy későbbivel.

Különösen fontos ezeket az elveket szem előtt tartani, ha megkíséreljük leírni a nyilvános szentírásolvasást a korai zsidóság idején. A legtöbb kutatás, amely a keresztény összehasonlítás szemszögéből foglalkozott ezzel a témával, nem fordít elég figyelmet a módszertani kérdésekre. Általában jobban oda kell figyelni a kronológiára és a fejlődésre éppúgy, mint a sokféleségre és állandóságra.<sup>7</sup> Az is rendkívül fontos, hogy elkerüljük a jellegzetesen keresztény kifejezések használatát.<sup>8</sup> Ezen túl a szentírásolvasást a zsidó istentisztelet és gondolkodás egészében kell látnunk.<sup>9</sup> Jelen tanulmány kísérletet tesz a hiány pótlására és áttekintést nyújt a korai zsidóság nyilvános szentírásolvasásának legrégebbi bizonyítékairól, hivatkozva a korábbi kutatásra és a legújabb tanulmányok felismeréseire.

Mivel célunk a nyilvános szentírásolvasás gyakorlatának bemutatása, ezért a Szentírás olyan más liturgikus kifejeződéseiről, mint amilyen például a *Sema* recitálásának korabeli gyakorlata, nem teszünk említést. Másfelől tanulmányunk foglalkozik a liturgiának azon elemeivel, amelyek bizonyos ponton közvetlenül kapcsolódtak a szentírásolvasáshoz. Ezek az elemek felölelik a szentírási szakaszok értelmezését, a homíliát és azokat az áldásokat, amelyek a felolvasást kísérik. Témánkat nagyjából így írhatjuk körül: a szentírásolvasásra vonatkozó teljes liturgikus szabályozás a korai zsidóságban. Mindazonáltal a liturgikus utasításokon belül a legfontosabb rész mindíg a szentírási szöveg aktuális felolvasása.

<sup>7</sup> Ennek hiányát tapasztaljuk: RALPH P. MARTIN: *Worship in the Early Church*, Eerdmans, Grand Rapids, 1974, 18–27.

<sup>8</sup> Például: HUGHES O. OLD: *The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Church, Volume I. The Biblical Period*, Eerdmans, Grand Rapids, 1998, 104 úgy mutat be egy rabbinikus homíliát, mint „egy klasszikus, három részből álló prédikációt, melyben minden rész egy szövegből vett mondattal kezdődik”, amelyről azt állítják, hogy „rég és ismert.” Ez ahhoz a félreértéshez vezethet, hogy a rabbinikus homília nagyon hasonló a jelenlegi keresztény prédikációkhoz.

<sup>9</sup> A szentírásolvasás rendszerének a korai zsidóságban kiváló áttekintése található: M. J. MULDER (ed.): *Mikra*, Van Gorcum, Assen, 1988, 137–159. PERROT a forrásai használatánál figyel a módszertani kérdésekre, de nem tartja fontosnak, hogy a szentírásolvasásnak hol a helye a liturgiában. A keret nem azért nagyon fontos, mert a keretet alkotó elemek (például: áldás, fordítás, homília) önmagukban is fontosak, hanem azért, mert ezáltal tisztábban látjuk a szentírásolvasás helyét a zsidó istentisztelet tágabb fogalmi keretében. Az áldásról egy kiváló tanulmány RUTH LANGER tollából: *From Study of Scripture to a Reenactment of Sinai: The Emergence of the Synagogue Service*, *Worship* 72 (1998) 43–67.

## II. A KÖZÖSSÉGI SZENTÍRÁSOLVASÁS LEGKORÁBBI NYOMAI A ZSIDÓSÁGBAN

Az első utalásokat az „Szentírás” nyilvános olvasására maguk a bibliai szövegek tartalmazzák. A MTörv 31,10–13 versekben Mózes megparancsolja a papoknak és Izrael véneinek, hogy hétévenként olvassák fel „ezt a törvényt” a nép színe előtt. Valószínűleg ez az előírás szolgált alapul „a szövetség könyvének” nyilvános felolvasásához, amelyről a 2Kir 23,1–3 tudósít. A Neh 8,1–8-ban Ezdrás, az írástudó olvassa fel az egész népnek „Mózes törvényének könyvét” a Víz-kapunál a hetedik hónap első napján. Ezdrás egy fából készült emelvényről olvasott, és a nép állva hallgatta. Azután Ezdrás magasztalta Istent, és az emberek azt felelték: „Ámen. Ámen.”, felemelték a kezüket, azután meghajtották a fejüket és a földre borultak. A leviták vagy mások megmagyarázták az olvasottakat, értelmezték (vagy lefordították) az embereknek.<sup>10</sup>

Ezekben a szövegekben megjelenik a későbbi gyakorlat néhány eleme, de nyilvánvalóan kevésbé kidolgozott formában. Bár a felolvasásra vonatkozó, a Második Törvénykönyv említette és a Királyok könyvében is feltűnő előírás egy konkrét beosztást mutat, ezt csak hétévente egyszer végezték így. Ráadásul – eltekintve a szövetség megújításától – minden tényleges formáságot nélkülöz. Nehemiás könyvében a nyilvános felolvasásnak viszont egyértelmű rituális összetevői vannak, mint például a felállás, az áldás és a magyarázat. Világos, hogy az ószövetségi korban már komoly vallási jelentőséggel bírt a „Törvény” nyilvános olvasása. Ezek a beszámolók mintát adtak és nagy hatással voltak a hivatalos felolvasási liturgiák későbbi fejlődésére.

Sajnálatos módon ALEXANDRIAI Philónig nincs más egyértelmű bizonyítékunk a nyilvános szentírásolvasásra. A *Som.* 2.127-ben Philón leír egy esetet, hogyan provokálta a zsidókat egy magas beosztású egyiptomi prefektus. Megkérdezte az egyiptomi zsidókat, hogy ha netalán szombaton váratlanul valami katasztrófa történe, vajon „ülnének-e összejöveteleiken (*συναγωγῶν*), összehívnák-e a megszokott társaságot, biztonságban olvasnák-e szent könyveiket, értelmezve a homályos részeket és ráérősen megvitatva ősi filozófiájukat?”<sup>11</sup> Philón beszámolója szerint a zsidók „zsinagógák-

<sup>10</sup> Az értelmezéssel vagy fordítással kapcsolatban a kérdéses szót (מְפָרָשׁ, mepórás) a következő jelentéssel használták: „értelmezéssel”, „fordítással”, vagy „szakaszról szakaszra”. Vö. H. G. M. WILLIAMSON: *Ezra Nehemiah* Word, Waco, 1985, 277–279. A „fordítással” jelentést követi a rabbinikus hagyomány, lásd *Gen. Rab.* 36,8: מְפָרָשׁ זֶה תַּרְגּוּם.

<sup>11</sup> Vö. még *Op.* 128.

ban” tartották összejöveteleiket, ahol a szent könyveket olvasták, s ami nem volt világos, azt magyarázták és megvitatták a könyvek tartalmát.

Josephus megerősíti, hogy Júdeában ugyanezek voltak a szokások. Így ír Mózesről, a zsidó nép törvényhozójáról: „A Törvényt a nevelés legszebb és nélkülözhetetlen eszközévé tette; és úgy rendelkezett, hogy nem egyszer, nem is kétszer, hanem sokszor kell azt meghallgatni: minden hetedik napon, minden más munka alól mentesülve össze kell gyülekezni a törvények meghallgatására és alapos elsajátítására. Ez olyan gyakorlat, amelyet a többi törvényhozó, úgy látszik, mellőzött.” (*Apión ellen* 2,175; Hahn István fordítása). Philónhoz hasonlóan Josephus is heti összejövetelekről számol be, amelyeken szent könyveket (ezek alatt itt a „Törvény” értendő) olvastak fel és magyaráztak. Ugyancsak ebből a korból értesülhetünk a szentírásolvasás gyakorlatáról egy jeruzsálemi zsinagógai feliratról:

„Theodosz, Vettenus (fia) pap és zsinagógafő (*archiszünagogosz*), zsinagógafő fia, zsinagógafőnek unokája, építtette ezt a zsinagógát, hogy benne a Törvényt olvassák, a parancsolatokat tanítsák, valamint a vendégházat, a termeket, a vízellátást, hogy fogadóként használják azok, akiknek szükségük van rá, amikor idegenből jönnek. Ezt [a zsinagógát] annak atyái, a vének és Szimonidész alapították.”<sup>12</sup>

Lukács evangéliumában és az Apostolok Cselekedeteiben hasonló képet találunk a zsinagógáról mint a felolvasás és a tanítás színhelyéről. A Lk 4,16–19 beszámol arról, hogy Jézus szombaton egy zsinagógában „szokása szerint” éppen Izajás próféta egyik tekercséből olvasott fel. Az ApCsel 13,15–16-ban Pál a piszidiai Antiokhiában ellátogat szombaton egy zsinagógába, ahol a Törvényt és a próféták könyveit olvasták. Végül az ApCsel 15,21 azt állítja, hogy az ősi nemzedékek óta minden szombaton Mózes könyveit olvasták a zsinagógában.

A korai zsidóságban a zsinagóga nyilvánvalóan olyan hely volt, ahol a Szentírást minden szombaton olvasták és tanulmányozták. A Misna is utal arra, hogy léteztek más helyi szokások is. A *m. Taanit* 4,2-ben szerepel, hogy akkoriban, amikor a helybeliek papi képviselője szolgált a templomban, „az ugyanabból a helységből származó izraeliták együtt elmentek saját városukba, hogy a teremtés történetét olvassák.” LEE LEVINE szerint az ilyen nyilvános felolvasás helye a városkapu lehetett, mivel nincs említés zsinagógáról.<sup>13</sup> Akár városkapunál, akár zsinagógaépületben (LEVINE érvelése alapján utób-

<sup>12</sup> Idézi STEVEN FINE: *This Holy Place: On the Sanctity of the Synagogue during the Greco-Roman Period*, University of Notre Dame Press, Chicago, 1997, 30. A magyar fordítás Grüll Tibor munkája.

<sup>13</sup> LEE LEVINE: *The Nature and Origin of the Palestinian Synagogue Reconsidered*, *JBL* 115 (1996) 439–440.

bi az előbbiből alakult ki),<sup>14</sup> ez a szöveg megerősíti, hogy a korai időkben a szentírásolvasás az év jellegzetes napjain zajlott, különválasztva a szombati felolvasástól.

Végső bizonyíték a nyilvános szentírásolvasás legkorábbi fázisára: a templomi szolgálathoz kapcsolódó nyilvános felolvasási liturgia. A Misna leírja a tóraolvasás ünnepeit mind a főpap (*m. Szóta* 7,7, *m. Joma* 7,1–3), mind pedig a király számára (*m. Szóta* 7,8). A főpap az Engesztelés Napján olvasott fel. A *m. Joma* 7,1 tanúsága szerint:

„[Azután] a főpap elment, hogy [a Tóra Jom Kippurra kijelölt szakaszát] felolvassa. Ha [a szakaszt a megszentelt] lenvászon ruhákban akarta olvasni, olvashatta, de ha nem [akarta], olvashatott saját fehér díszruházatában is. A zsinagóga felügyelője veszi a Tóratekerctet, átadja a zsinagóga fejének, a zsinagóga feje átadja a [főpap] megbízottjának, a megbízott pedig átadja a főpapnak. A főpap állva veszi át, és felolvassa [először] a „Miután meghalt” szakaszt (3Móz 16), utána pedig a *De a tizedikén* szakaszt (3Móz 23,26–32). Ezután összetekeri a Tóratekerctet, az ingmellébe csúsztatja, és [ezt] mondja: „Több van itt megírva, mint amit előttetek olvastam. *De a tizedik napján* kezdi aztán mondani a Számok könyvéből kívülről (4Móz 29,7–11), és [a következő] nyolc áldást mondja el: a Tóra felett, az [áldozati] szertartás felett, a hálaadás felett, a bűn megbocsátása felett, (külön) a templom felett, külön Izráel [népe] felett, külön Jeruzsálem felett, külön a papok felett és az imádság maradéka felett.” (Engly Sándor fordítása.)

A tekerctet több szakaszban hozzák elő a zsinagógából és adják át a főpapnak, így fejezve ki tiszteletüket tekintélye iránt. A főpap pedig úgy fejezi ki a Tóra iránti tiszteletét, hogy állva fogadja. A főpap az Engesztelés Napjára kijelölt részleteket olvassa fel. Felolvasás előtt azonban nem mond semmilyen áldást. Ez a későbbi rabbik számára problémát jelentett, mivel úgy tűnt, megsérti azt az elvet, hogy a felolvasást áldások foglalják keretbe.<sup>15</sup> Bár semmi sem szól arról, hogyan viszik vissza a tekerctet a zsinagógába, de a főpap mindenképpen nyolc áldással fejezi be a felolvasást, amelyeknek témái összhangban vannak a későbbi rabbinikus imádságokkal. Ezek közül három feltűnik az *Amida* vagy „Tizennyolc áldás” imádságban is.<sup>16</sup> Ez a szertartás nem tűnik rabbinikus eredetűnek, de valószínűleg mintaként szolgálhatott, amely alapján a rabbik kialakíthatták saját gyakorlatukat.

A királyi felolvasás szertartása valószínűleg a Második Törvénykönyv és Nehemiás könyvének exegézisén alapul. Ugyanúgy hozzák elő a királynak

<sup>14</sup> Uo. 442–443.

<sup>15</sup> Vö. *j. Berakhót* 7:1, 11a; *j. Megilla* 4,1.74d; *b. Berakhót* 48b.

<sup>16</sup> A főpap második, harmadik és negyedik áldása lényegében megegyezik az *Amida*, a zsinagógai istentisztelet központi imájának tizenhetedik, tizennyolcadik és hatodik áldásával. Az *Amida* valójában tizennyolc áldásból állt a tannák korában (vö. *m. Berakhót* 4,3; a tizenkilencedik áldást csak később fűzték hozzá), bár ezen áldások tényleges szövegét csak később rögzítették; vö. HEINEMANN: *Prayer in the Talmud*, 42–69.

a tekercest, mint a főpaphoz hasonlóan a felolvasás után ugyanúgy nyolc áldást mond, azzal a különbséggel, hogy a „bűnök bocsánatára” mondott áldás helyett az „ünnepekre” mond áldást. A király hét évente olvas fel részleteket a Második Törvénykönyvből, összhangban azzal, ami a MTörv 31,10–13-ban áll. Fából készítenek emelvényt a királynak, mint ahogy a Neh 8,1–8-ban olvasható. A Misna aggályos előírásait követve még a király is kifejezi hódolatát a Tóra iránt, ahogy a *m. Szóta* 7,8 szemlélteti: „Agrippa császár felállt, hogy átvegye a tekercest, és állva olvasott fel, amiért a bölcsek dicsérték őt.” Mivel ezek a részletek könnyen származhattak a Szentírásból és jól illenek a rabbinikus ideológiához, megkérdőjelezhető a királyi tóraolvasási szertartás történelmi hitelessége.

Mindenesetre legalább az egészen valószínű, hogy a főpap az Engesztelés Napján a templomi szertartás részeként felolvasott a Tórából. A tóraolvasás természetesen nem volt szerves része a templomi istentiszteletnek.<sup>17</sup> Nem volt különleges rituális szerepe a Templomon belül, és semmilyen liturgiai szolgálat középpontjában nem állt. Ahogy RUTH LANGER írja: „Ezen megfigyelések alátámaszthatják, hogy ezek a szentírásolvasások valószínűleg idegen vagy későbbi interpolációk a templomi kultuszban; eredetileg valami más társadalmi közegben volt a helyük.”<sup>18</sup> Az a „más társadalmi közeg”, amelyre LANGER utal, valószínűleg a zsinagóga. Mégis, ha a szentírásolvasás később kapcsolódott a templomi szolgálathoz, a Templomban szolgálók azon törekvése, hogy szertartásuk részévé tegyék a szentírásolvasást (pl. az áldások használata), bizonyára keretül szolgált a rabbiknak, mert használhatták, hogy a szentírásolvasás rituális szerepet kapjon saját liturgiájukban.

### III. A SZENTÍRÁSOLVASÁS: TÓRA ÉS HAFTARA

#### 1. A tóraolvasás rendszerének kialakulása

Zsinagógai és templomi háttéren kívül a rabbik bevezették a szentírásolvasás gyakorlatát összhangban a rögzített felolvasási naptárokkal. A Tóra volt a központi szentírási szöveg, azaz Mózes öt könyve, és e középpont köré válogattak a Szentírás más részeiből egyéb felolvasott szövegeket. Ami a felolvasási rend részleteit illeti, már a korai időktől fogva eltérő volt a bevett gyakorlat a különféle helyeken, később viszont egyre hasonlóbba vált.

<sup>17</sup> HEINEMANN: *Prayer in the Talmud*, 126.

<sup>18</sup> LANGER: *From Study of Scripture to a Reenactment of Sinai*, 45.

A legkorábbi gyakorlat az lehetett, hogy a Tórát csak kiemelt szombaton és ünnepekkor olvasták, s csak később alakult ki a heti felolvasás szokása.<sup>19</sup> Ha így is volt, a heti felolvasási rend Philón idejére már hagyományosá vált (lásd fent). Viszont a kiemelt szombati/ünnepi és a heti szombati olvasmányok régebbiek voltak, mint a „gyülekezés napjain” (azaz hétfőn, csütörtökön és szombat délután) tartott felolvasások. Ez a rekollekció tükröződik a *j. Megilla* 4,1.75a-ban, amely Mózesnek tulajdonítja a heti szombati, ünnepi és újholdi olvasmányok eredetét, de kijelenti, hogy a felolvasásokat Ezdrás vezette be a „gyülekezés napjain”. Valójában, mivel a hétfő és csütörtök piaci napok voltak, és a szombat már a gyülekezés napja volt, ezek a napok alkalmasak voltak arra, hogy az ilyen felolvasásokat meghonosítsák.<sup>20</sup> A gyülekezésnap felolvasásoknak azonban alacsonyabb volt a rangjuk, mint a rendes szombati felolvasásoknak, mivel nem azzal végződtek, hogy a próféták könyveiből is olvastak (*m. Meg.* 4,1).<sup>21</sup> Azonkívül a rendszeres szombati felolvasások nyilvánvalóan alacsonyabb rangúak voltak, mint az ünnepek és más kiemelt napok: mikor szombatra esett egy ünnep vagy más kiemelt nap, a szombati felolvasást félretették az ünnepi/kiemelt napi felolvasás kedvéért (*m. Megilla* 3,4–6; *b. Megilla* 31b). Összegezve: világosan látszik, hogy a Misna idejére már szabályozott rendszerű tóraolvasások voltak: (1) ünnepekre és kiemelt napokra; (2) szombat reggelekre; (3) a „gyülekezés napjaira” (hétfőn, csütörtökön és szombat délutánonként).<sup>22</sup>

Nehéz megállapítani a tannaita korban gyakorolt felolvasás pontos rendszerét. Gyakori feltételezés, hogy a legkorábbi szokás Palesztinában az volt,

<sup>19</sup> ISMAR ELBOGEN: *Jewish Liturgy: A Comprehensive History*, JPS, Philadelphia, 1993, 131. Négy kiemelt szombat volt, az első az Adar hónap előtti szombat, amelyen a Tóra egy meghatározott részletét olvasták fel. E kiemelt szombatok neve (magukkal a Tóra-részekkel együtt): „Sékelek” (Kiv 30,11–16), „Emlékezés” (MTörv 25,17–19), „Üsző” (Szám 19,1–22) és „Hónap” (Kiv 12,1–20).

<sup>20</sup> ABRAHAM Z. IDELSOHN: *Jewish Liturgy and its Development*, Henry Holt and Company, New York, 1932, 113. IDELSOHN szerint az, hogy ezeken a meghatározott piaci napokon gyűltek össze, azt mutatja, hogy a zsidók még Palesztinában éltek, mikor ez a gyakorlat kezdődött.

<sup>21</sup> BEN Z. WACHOLDER viszont azt állítja, hogy némely közösség a gyülekezés napját Tóra-felolvasással és a prófétákból való felolvasással zárta, és ez a gyakorlat a gáonok korában még megfigyelhető volt (Prolegomenon, in Jacob Mann: *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, vol. 1, KTAV, New York, 1971, xx). (A szerkesztő megjegyzése: a gáonok kora alatt a rabbinikus hagyomány szerint a zsidó történelemnek az arab hódítástól a mongol hódításig tartó időszakát értjük.)

<sup>22</sup> Ellentmondó vélemények voltak a rabbik között arról, hogy (1) ott folytassák-e a hétköznapi felolvasást, ahol szombat reggel abbamaradt, így a következő szombat reggeli felolvasás ott folytatódik, ahol a legutolsó hétköznapi felolvasás abbamaradt; (2) vagy pedig, hogy minden szombat reggeli felolvasás ott folytatódjék, ahol előző szombat reggel abbamaradt, és a heti felolvasások csupán előzetes bemutatók legyenek a következő szombat reggeli felolvasásokhoz. A *t. Meg.* 3,10-ben az első álláspont szerzője névtelen, a második álláspont R. Juda véleményeként ismeretes. De Rabbi Juda véleménye vált bevett gyakorlattá (ld. *b. Meg.* 31b, amely az első álláspontot R. Meirnek tulajdonítja).



hogy nagyjából három-három és fél évig olvasták a Tórát. Ezt alapvetően két utalás támasztja alá, amelyek egy triennális lekciónáriumra vonatkoznak Palesztinában: (1) A babiloni Talmud utal Palesztina népére, akik „Mózes öt könyvének olvasását három év alatt fejezik be” (*b. Meg.* 29b); (2) egy gaonikus mű (*A keleti népek és Izrael földjének gyermekei közti különbségek*), amely megállapítja: „Izrael földjének gyermekei megünneplik a *Szimchat Torát* [a teljes Tóra elolvasásának befejezésekor], de csak három és fél évenként egyszer”.<sup>23</sup> Ez a „triennális” ciklus szemben áll a később Babilonban ismertté vált éves ciklussal, amely szinte az egész zsidóságban állandósult. Sokan próbáltak rekonstruálni egyetlen, eredeti formát erre a „triennális” időszakra, de kevés sikerrel.<sup>24</sup> Valójában kétséges, létezett-e egyetlen eredeti forma. Például az előbb említett gaonikus műben is szerepel, hogy míg Palesztinában az egyik helyen éppen a Tóra-ciklus befejezésénél tartottak, máshol egy teljesen más perikopát olvastak.<sup>25</sup> Tény, hogy az újabb tanulmányok számos bizonyítékot hoztak, amelyek alapján hihető, hogy egymás mellett sokféle felolvasási rend létezett.<sup>26</sup> Úgy tűnik, a formálódás e korszakában nem az egységesség, hanem a változatosság uralkodott.

Egyértelmű, hogy a Tórát rendszeresen és folyamatosan olvasták a korai rabbinikus gyakorlatban.<sup>27</sup> De nyilvánvalóan sok különböző szokás terjedt el a különféle területeken a felolvasás rendjét és beosztását illetően. Azonban későbbi forrásokból tudjuk, hogy Babilonban a korai amórák időszakában éves felolvasási ciklus volt használatos. Végül a babiloni akadémiák kiemelkedő politikai és tudományos szerepének köszönhetően az éves ciklus terjedt el és vált mérvadó szokássá szinte az egész zsidóságban. Jóllehet „triennális” időszakra szóló változatokat még a 12. században is használtak.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> Idézi JOSEPH HEINEMANN: *The Triennial Lectionary Cycle*, *JJS* 19 (1968) 42.

<sup>24</sup> MARC BREGMAN: *The Triennial Haftarat and the Perorations of the Midrashic Homilies*, *JJS* 32 (1981) 74–75. Korábbi kísérletekről a „triennális” tóraolvasási ciklus részleges vagy teljes rekonstruálásához lásd ADOLPH BÜCHLER: *The Reading of the Law and the Prophets in a Triennial Cycle*, *JQR* 5 (1892–1893) 420–468; 6 (1893–1894) 1–73; MANN: *The Bible as Read and Preached*, 2 vols.

<sup>25</sup> HEINEMANN: *Triennial*, 42.

<sup>26</sup> Ezt bizonyítják a kéziratok (vö. M. L. KLEIN: *Four Notes on the Triennial Lectionary Cycle*, *JJS* 32 [1981] 66–67); Jannai liturgikus versei (5. és 7. század), akinek költeményei tartalmazzák a heti háromversnyi tóraolvasást (Vö. HEINEMANN, *Triennial*, 43–44; és WACHOLDER, *Prolegomenon*, xl–xli); és *b. Meg.* 31b, amelyben R. Simeon b. Eleazar, Juda ha-Naszi rabbi kortársa, állítólag Ezdrásnak tulajdonította az egyéves ciklusokban való szabályozást. WACHOLDER szerint az egyéves és a különböző hároméves ciklusok végső soron mind korábbi palesztinai szokásokból származnak, amelyet a korai tannaitikus időben léteztek (*Prolegomenon*, xxii–xxiii).

<sup>27</sup> *A m. Meg.* 3,4 utal arra, hogy „szakítottak” a rendszeres olvasással az ünnepi/kiemelt napokon, és „visszatértek a régi rendhez”. *A m. Meg.* 2,1 utal „a tekercs rossz sorrendben történő olvasására”.

<sup>28</sup> ELBOGEN: *Jewish Liturgy*, 132–133.

## 2. A Haftara és a Hagiografia, vagyis az egyéb íráskönyvek olvasása

Most fordítsuk figyelmünket a Szentírás nem a Tórából vett fejezeteinek nyilvános felolvasására. A heti Tóra-részletek mellett régtől fogva (vö. Lk 4,17, ApCsel 13,15) olvastak egy Tórán kívüli válogatást, általában a próféták könyveiből. Ez zárta a tóraolvasás, így mint *haftara* (a להפטר, „befejezni” szóból) vált ismertté. Mivel a próféták könyveiből csak válogattak, nem pedig sorban olvasták, és erre nem vonatkoztak olyan szigorú szabályok, mint a Tórára, lehetséges, hogy a próféták könyvei olvasásának szokása későbbi, mint az a szokás, hogy végigolvassák a Tórát. Ez a következtetés azzal támasztható alá, hogy a próféták könyveiből vett olvasmányok legtöbbször tematikusan kapcsolódik egy megfelelő Tóra-részlethez.

A prófétai könyvek olvasásának első említésekor szabályozzák, hogy ünnepeken és szombatokon kell őket felolvasni: „Ünnepnapon [a Tórát] ötven olvassák, az Engesztelés Napján hatvan, szombatokon hetven. Ennél kevesebben nem lehet, többen sem, és a próféták könyveiből való felolvasással fejezik be” (*m. Meg.* 4,2). Az ünnepekre való prófétai szövegeket egy *baraita* adja meg a babiloni Talmudban (*b. Meg.* 31a–b.). A haftarák (többes számban: *haftarot*) a négy kiemelt szombatra a Toszeftában találhatóak.<sup>29</sup> Lehetséges, hogy a próféták könyveiből való felolvasás gyakorlata, csakúgy, mint a Tóráé, az ünnepekből és kiemelt napokból ered, és csak később vált heti gyakorlattá.<sup>30</sup>

A *haftara*-olvasmányokat külön céllal válogatták. Néhány *haftara*-részlet célja az volt, hogy kiegészítse a liturgikus naptárat. Így az Áv hónap kilencedik napja, a böjt körüli hetek haftaráinak témája a gyász és a vigasztalás.<sup>31</sup> De általában azért választották a legtöbb *haftarát*, mert hasonlítottak vagy kapcsolódtak ahhoz a Tóra-részlethez, amely után következtek (lásd *b. Meg.* 29b). De miben kellett hasonlítania a *haftarának* a Tóra-olvasmányhoz? Erre a kérdésre másképp válaszoltak a babiloni és a palesztinai közösségek. A babiloni hagyomány azt várta, hogy a *haftara* és a Tóra-részlet közös témájú legyen, s ez a téma a *haftara*-olvasmányban bárhol felbukkanhatott. Mivel a tematikus kapcsolat állt a középpontban, a babiloni rítus egyetlen könyvet sem részesített előnyben a próféták könyvein belül. Szinte bármely prófétai könyvben lehetett találni a témához illő részt.

Viszont a palesztinai *haftarák* esetében általában verbális kapcsolat volt a Tóra-részlet első vagy második versének egyik kulcsszava és a prófétai rész első versének ugyanazon szava között. A rendszerben a *haftara* nem azt szol-

<sup>29</sup> Haftarák a kiemelt szombatokra: „Sekelek,” *haftara* = 2Kir 12; „Emlékezés,” *haftara* = 1Sám 15,2; „Üszó,” *haftara* = Ez 36,25; „Hónap,” *haftara* = Ez 45,18 (*t. Meg.* 3,1–4).

<sup>30</sup> ELBOGEN: *Jewish Liturgy*, 144.

<sup>31</sup> WACHOLDER: *Prolegomenon*, xxiv.

gálta, hogy a napi Tóra-témát másképp fejezze be, hanem hogy messianisztikus végszó legyen, amely a tóraolvasást eszkatologikus reménnyel zárta. Ezért a palesztinai *haftarák* majdnem felét Izajásból vették, főleg a 40–66. fejezetekből, és még egynegyedet a kispóféták könyveiből. A babiloni és a palesztinai rítusok változataiban észrevehető az a különbség, ahogy egyik-másik közösség a prófétai iratok Tórához fűződő kapcsolatára tekintett.<sup>32</sup>

Az egyetlen független olvasmány a *Hagiografából*, amelyet a Misna rendelt, Eszter könyve volt Purim ünnepén (*m. Meg.*). Sokáig nem történik említés Ruth könyve, az Énekek Éneke, a Síralmak könyve és a Prédikátor könyve (a négy másik *megilla*, tekercs) liturgikus olvasásáról. A Talmud utáni traktátus, a *Szoferim* (*Sof.* 14:3) előírja Ruth könyvének olvasását pünkösdkor, az Énekek Énekét a zsidó húsvét két utolsó napján és a Síralmak könyvét Áv hónap kilencedik napján. Bár a *Szoferim*ben nem jelenik meg közvetlenül a Prédikátor könyvének felolvasása sátoros ünnepen, középkori szerzők állítják, hogy benne van, és hogy semmi más olvasmány nincs előírva sátoros ünnepre.<sup>33</sup> Valószínűleg legalább a *Szoferim* koráig nyúlik vissza az a gyakorlat, hogy a Prédikátor könyvét felolvasták a sátoros ünnepeken.

### 3. A szentírásolvasás menete

Bár a ránk maradt legkorábbi beszámolókból nem derül ki pontosan, ki végezte a felolvasást, azt tudjuk, hogy a tannaita korban kiskorúak és rabszolgák is felolvashattak a Tóratekercsből, ha kellően jártasak voltak benne (*m. Meg.* 4,6; *j. Meg.* 4,3.75a). Amikor a liturgia sok olvasót igényelt, csak a gyülekezet kellően képzett tagjai olvashattak fel a Tórából. Így, bár szombatn általában hét olvasó volt előírva, ha csupán egyetlen kellően jártas személy volt jelen, egyedül ő olvasta mind a hét részt (*j. Meg.* 4,3.75a; *vö. t. Meg.* 3,12). Ezen előírások némelyike a későbbi korokban megváltozott. Amikor például már teljesen kialakult a *bar micva*, kiskorúak többé nem olvashattak fel a Tóra-tekercsből.<sup>34</sup>

Szintén változott az a mennyiség, amelyet egy adott alkalommal el kellett olvasni. A legkorábbi gyakorlat szerint az olvasmányok viszonylag rövidkeek voltak,<sup>35</sup> és néhány helyen valószínűleg egyetlen személy végezte az

<sup>32</sup> IBID. xxx–xxxiii.

<sup>33</sup> ELBOGEN: *Jewish Liturgy*, 150.

<sup>34</sup> IBID. 139.

<sup>35</sup> A Mísnában a hagyományos újjévi (Lev 23,23–25) és a kiemelt szombati felolvasás, az „Emlékezés” (MTörv 25,17–19) csak három-három versnyi volt (*m. Meg.* 3,4–5).

egész felolvasást.<sup>36</sup> Később a Misna meghatározta, mennyien olvassanak a Tórából az egyes napokon: három olvasó a hétköznapi napokon, négy a hónapok elején és az ún. félünnepeken, öt az ünnepnapokon, hat az Engesztelés Napján és hét szombaton (*m. Meg.* 4,1–2), és mindenkinek legalább három verset kellett felolvasnia. Azokon a napokon, amikor csak három felolvasó kellett, kilencről tízre emelték a szükséges versek számát (*b. Meg.* 21b). Mivel a felolvasandó szöveg mennyisége rögzített volt, rájöttek, hogy a legrégebbi olvasmányok közül néhány még a kötelező tíz verset sem éri el. Ezek közül az olvasmányok közül némely változatlan maradt, például a kilenc Tóra-vers, amelyet Purimkor olvastak (Kiv 17, 8–16), mivel nem volt más liturgiailag odaillő perikopa (*j. Taan.* 4,3; 68b). A négy kiemelt szombatra előírt olvasmányt valószínűleg kiegészítő olvasmánnyá minősítették, mert nem érték el a szükséges minimumot. Más alkalmakkor megpróbálták összehangolni a régi olvasmányokat az aktuális szabályokkal.<sup>37</sup> Általában arra törekedtek, hogy valamiképpen megpróbálják megőrizni a régebbi olvasmányokat.

A Misna nem szabályozza, hogy milyen hosszú legyen a *haftara*. A Toszefta felsorol számos jellegzetes *haftarát*, melyek legrövidebbje csak egy versnyi (Iz 52,3; vö. *t. Meg.* 3,18). A Talmudokban a szükséges próféta versek számát huszonegyben állapították meg, ami megfelel a Tóra minimális huszonegy versének szombaton (azaz 7 felolvasó és legalább 3 vers felolvasónként; *j. Meg.* 4,2, 75a).<sup>38</sup> Kétségtelenül általánossá vált az a gyakorlat, hogy legalább huszonegy verset olvastak fel *haftarának*, bár a régebbi, túl rövid olvasmányok kivételt képeztek. A *haftarákat* illetően általában rugalmasabbak voltak, mint a Tórára vonatkozó szabályokat illetően.

Végül a felolvasások hossza, ahogy egyre kevésbé és kevesebben tudtak héberül, és ahogy nőtt az állandósult énekek jelentősége, szükségessé tette, hogy „hivatásos” felolvasó vegye át a szentírásolvasás feladatát.<sup>39</sup> A Talmud utáni Babilonban egy kántor segítette a felolvasót. Az idő múltával a kántor szerepe olyan fontos lett, hogy már egyáltalán nem olvasott olyan személy,

<sup>36</sup> Vö. Philón leírása a *Prob.* 1,82-ben az esszénusokról, akik „synagógákban” találkoznak: „Akkor valamelyik előveszi a könyveket és felolvas” (εἴθ' εἷς μὲν τις τὰς βιβλους ἀναγινώσκει λαβῶν).

<sup>37</sup> Lásd például Kahana és Asszi különböző véleményét (mindketten a 3. századból) arról, hogyan lehetne a minimális tíz versre emelni annak az olvasmánynak mennyiségét (*j. Meg.* 4,2,75a), amely a *maamad* első napjára van rendelve (Ter 1,1–8), amikor a város papja a templomban mutat be áldozatot.

<sup>38</sup> Vö. *b. Meg.* 23a; *Szof.* 14,1 szerint huszonkét vers a minimum.

<sup>39</sup> JAKOB PETUCHOWSKI: The Liturgy of the Synagogue: History, Structure, and Contents, in W. S. GREEN (ed.): *Approaches to Ancient Judaism IV: Studies in Liturgy, Exegesis, and Talmudic Narrative*, Scholars Press, Chico, 1983, 31.

akit „felszólítottak”.<sup>40</sup> Így annak, akit felszólítottak, már csak áldásokat kellett mondania.

#### IV. A SZENTÍRÁSOLVASÁST KÍSÉRŐ SZERTARTÁSOK

##### 1. A szentírási olvasmány fordítása

Mivel bennünket a bibliafordítás csak a nyilvános szentírásolvasás részeként érdekel, kifejezetten az arámi fordításokra fogunk összpontosítani, mivel ezek állnak rendelkezésre.<sup>41</sup> Az a gyakorlat, hogy a szentírási részeket arámira fordítsák, talán olyan régi, mint maga a tóraolvasás, amelynek előzménye megtalálható a Neh 8,8-ban, ahol Ezdrás felolvasásáról számolnak be a Vízkapunál, ahogy korábban már tárgyaltuk. Más szokásokkal együtt a fordításra vonatkozó szabályok is kezdetben kevésbé lehettek szigorúak. Például mindenki, akár még kiskorú is lehetett fordító (m. Meg. 4,6; t. Meg. 3,21). Az idők múltával, ahogy a Tóra-részek egyre hosszabbodtak, és egyre nőtt az igény a fordításra, „hivatásos” fordítót, *meturgemant* (מְתוּרְגָמָן) alkalmaztak.<sup>42</sup> Az amórák korára már majdnem teljesen általános volt Babilonban és Palesztinában a Szentírás olvasmányainak arámira fordítása (targum).<sup>43</sup>

A zsinagógai istentiszteleten szombaton és ünnepeken használták a targumot. Az lehetett az uralkodó nézet, hogy fordítani szóban kell, és hogy írott szövegeket nem engedélyeztek, bár az egyik kulcsfontosságú szöveg (j. Meg. 4,1, 74d), mely ezt a nézetet tükrözi, éppen ennek az elvnek a megsértéséről számol be:

„R. Haggai mondta, hogy R. Samuel bar R. Jichák bement egy zsinagógába. Ott látott egy tanítót, [aki felolvasott] egy elterjedt fordításból, a könyvből nézve a szöveget. Így szólott hozzá: »Tilos így tenni. Szóban kell elmondani mindazt, amit szóbelinek adtak elő. Amit pedig írottak határoztak meg, írásban adandó elő.«”

<sup>40</sup> ELBOGEN: *Jewish Liturgy* 140.

<sup>41</sup> Az írott targumokról általában: JOHN BOWKER: *The Targums and Rabbinic Literature: An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969; P. S. ALEXANDER: *Jewish Aramaic Translations of Hebrew Scriptures*, in *Mikra*, 217–253. Illetve: D. YORK: *The Targum in the Synagogue and in the School*, *JSJ* 10 (1979) 74–86; P. S. ALEXANDER: *The Targumim and the Rabbinic Rules for the Delivery of the Targum*, in J. A. Emerton (ed.): *Congress Volume Salamanca 1983*, Brill, Leiden, 1985, 14–28. Nem kétséges, hogy néhány görögül beszélő gyülekezet görög fordítást használt (pl. Aquila), de jellegzetes szokásaik mára már ismeretlenek.

<sup>42</sup> ELBOGEN: *Jewish Liturgy*, 152.

<sup>43</sup> LEE I. LEVINE: *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*, Yale University Press, New Haven, 2000, 546. Mivel nem mindig kellett, a Szentírás olvasmányainak fordítása nem volt szükséges; ha azonban elvégezték, pontosan kellett végezni (vö. j. Meg. 4,1,74d).

A Targum szóbeli tanításhoz kapcsolódása még nyilvánvalóbb a Pesziqta Rabba 5,1-ben:

„Aki szóban fordít, nem nézheti [a fordítás] írott szövegét. Ami a Szentírás felolvasóját illeti, tilos felemelni tekintetét a tekercs szövegéről, fejből idéznie, mivel a [z írott] Tórárt csak írott szöveggként kaptuk, ahogy megmondattott: »Az Úr mondta... A táblákra fogok írni« (Kiv 34,1). Másfelől, aki szóban fordít, nem fordíthatja tekintetét a [bibliai] tekercs szövegére. Ezen rendelkezések alapja – melyeket így állapított meg R. Júda [R. Simon fia] ben Pazzi – a következő: »És az Úr mondta Mózesnek: Írd le e szavakat« (Kiv 34,27), ami az írottként adott szövegre utal; és az »Ezen szavak élőlőszóval mondotak« (uo.), ami a fordításra vonatkozik, melyet élőlőszóval kell előadni.<sup>44</sup> Mivel, ahogy R. Júda, R. Simon [ben Pazzi] fia folytatta, ugyanaz a vers szögezi le: »Szövetséget kötöttem veled« (uo.). Mi módon kötöttet ez a szövetség? Ennek révén: „Írd le e szavakat” és: „Ezen szavak élőlőszóval mondotak»” (uo.). Ha megőrzitek írásban azt, ami írásbelinek rendeltetett, és élőlőszóbelinek, ami annak rendeltetett, akkor »Én, [az Úr], szövetséget kötöttem veled.« De ha leírjátok, ami élőlőszóbelinek rendeltetett, és kimondjátok, ami írásosnak rendeltetett, akkor nem tartom meg veletek a szövetséget.”

A Tóra részletét tekercsről kellett felolvasni, ezzel hangsúlyozva a sínai-hegyi kinyilatkoztatás írásos részét. Az arámira fordítást szóban kellett végezni, írott szöveg segítsége nélkül, így nyomatékosítva a sínai-hegyi kinyilatkoztatás szóbeli dimenzióját, azaz a „szóbeli Tant”. Az a szövetség, amelyet Isten kötött Izraellel a Sínai-hegyen, az előbbiek szerint azon alapszik, hogy megfelelően közvetítik-e és fogadják-e be mind a Tóra írott, mind szóbeli formáját.<sup>45</sup> Már akkor, amikor ez a szokás kialakult a Kr. u-i első századokban, az a mód, ahogy a targumot közvetítették a zsinagógában, volt hivatott képviselni az egymás mellett létező írott és szóbeli Tóra teológiáját.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> Az Kiv 34,27 magyarázza az Írott Tóra és Szóbeli Tóra révén megvalósult kétszeres kinyilatkoztatást, a parancs első része (כתב־הדברים האלה = „Írd le e szavakat!”) az Írott Tórára utal; viszont a második kifejezés (עלי־פי הרברים; szó szerint „élőlőszóban”; Vö. תורה שבעל פה, „szóbeli Tóra”), a Szóbeli Tanra utal. Így, ahogy a rabbik olvasták a verset, Isten Izraellel kötött szövetsége a Szóbeli Tórán és az Írott Tórán alapult.

<sup>45</sup> *Pesziqta Rabba* 5,1 így folytatja: „Mózes kérte, hogy a 'Misna' (vagyis a szóbeli tanítás) legyen írott formában is, mint a Tóra. De a Szent, áldott legyen az ő neve, látta előre, hogy a népek lefordítják majd a Tórárt, görögül is olvassák, és kijelentik: 'Mi vagyunk Izrael; mi vagyunk az Úr gyermekei.' Úgy tűnhetne, hogy a mérleg kiegyensúlyozott a két kijelentés között, de a Szent, áldott legyen az ő neve, így szól majd a népekhez: Mit beszéltek, hogy ti vagytok az én gyermekeim? Nincs más mód, hogy megtudjam, ki az én gyermekem, mint az, hogy az én gyermekem bírja az én titkos tanomat.' A népek kérdezik: 'És mi a te titkos tanod?' Isten így felel: 'A Misna.'” Vö. még *Tan. B. II*, 87–88 (*Vayyera* 6).

<sup>46</sup> A tannák korában nem található egyértelmű állítás a Sínai-hegyről származó Írott és szóbeli Tóra kettős kinyilatkoztatásáról. Ellenkezőleg, az úgynevezett „tannaitikus midrásokban” a szóbeli törvény az írott törvényen alapul a szentírási exegézisen keresztül. Az amórák korának elején, a 3. században kezdtek egyre világosabban kifejezésre juttatni, hogy Isten kinyilatkoztatása a Sínai-hegyen egy szóbeli (תורה שבעל פה) és egy írott Tórából (תורה שבכתב) áll; ld. MARTIN JAFFEE: *Torah in the*

A Szentírás felolvasása és fordítása két külön dolog volt, ugyanakkor sok hasonlóság is volt köztük. Nem engedték meg, hogy ugyanaz a személy olvassa és fordítsa a bibliai szöveget (*t. Meg.* 3,20; *j. Meg.* 4,1.74d; *b. Meg.* 21b). A *j. Meg.* 4,1.74d-ben azt, hogy külön fordító kell, azzal az analógiával magyarázzák, hogy magát a Tórát is egy közvetítő, azaz Mózes révén kapták. Külön kellett választani a felolvasást és a fordítást a tekintetben is, ahogy előadták: „a fordító nem kezdheti a fordítást, amíg a felolvasó be nem fejezte a verset; a felolvasó pedig addig nem kezdhet új versbe, amíg a[z előző] vers fordítását be nem fejezte a fordító” (*b. Szóta* 39b). A babiloni Talmudban megjelenik az igény, hogy világossá kell tenni a gyülekezet számára, pontosan mi áll az írott Tórában, és mi nem: „Miért fektették le, hogy aki felolvas a Tórából, az ne szakítsa félbe a fordítást? Hogy az emberek ne mondják azt, hogy a fordítás is írva áll a Tórában” (*b. Meg.* 32a).

Ugyanakkor arra is törekedtek, hogy a felolvasást rögtön kövesse a fordítás. Amikor megvitatják, hogy egy-egy prófétai szakaszból mennyi hagyható ki a felolvasásban, azt az útmutatást adják, hogy csak annyi, hogy a fordítónak ne kelljen szünetet tartania (*m. Meg.* 4,4; *b. Szóta* 41a). Itt tetten érhető az a szándék, hogy szoros kapcsolatba hozzák a szöveg szóbeli megvalósulását magával a szöveggel, ugyanakkor világosan megmaradjon a köztük lévő különbség.

Ennek értelmében a fordító nem a végén adta elő egyszerre az egész targumot, hanem versenként fordított vagy gondolatonként, attól függően, hogy a Tórát vagy a *haftarát* olvasták:

„A Tórából nem lehet három versnél kevesebbet olvasni. [Ha fordítják a Tórát, az olvasó] a fordítónak nem olvashat egynél több verset [egyszerre], a prófétákból pedig hármat. Ha a három [vers] három [különböző] szakasz, egyenként olvassa őket [a fordítónak].” (*m. Meg.* 4,4; Görgey Etelka fordítása).

A Tóra-részlet alatt a fordítónak versenként kellett fordítania, talán azért, hogy pontos legyen. A Próféták könyveiből, amelyekre elég volt kisebb gondot fordítani (és talán a gondolati egységek nagyobbak voltak), a fordító akár három verset is fordíthatott egyszerre. De ugyancsak a Próféták könyveinél, ha egy vers egy gondolati egység volt, s a következő már más témájú, a fordítónak csak azt az egy verset kellett fordítania.

Voltak olyan más, a fordításra vonatkozó szabályok, melyek tükrözték a Tóra különleges státuszát. Míg a Tórából való felolvasáskor csak egyetlen

fordítót engedélyeztek (talán a következetességet biztosítandó), a Próféták könyveinek felolvasásakor két fordító dolgozhatott együtt (*t. Meg.* 3,20; *vö. j. Ber.* 5,3,9c; *b. Meg.* 21b). Eszter könyvének fordításánál hasonlóképpen jártak el: szintén fordíthatták ketten (*t. Meg.* 3,20), bár a bevett gyakorlat az volt, hogy vagy csak héberül olvasták, vagy csak anyanyelven: „Más anyanyelvű [zsidók] számára azonban lehet az anyanyelvükön olvasni.” (*m. Meg.* 2,1; Görgey Etelka fordítása). Ezen szabályok segítettek annak liturgikus kifejezésében, hogy a Szentírás minden részét tisztelet illeti. A Tórát övezte a legnagyobb tisztelet, aztán a Próféták könyveit, majd Eszter könyvét, így képviseltették magukat az Írások.

Bizonyos részeket egyáltalán nem fordítottak le, akár kevésbé kedvező tartalmuk miatt (pl. *Ter* 35,22; *Kiv* 32,21–25), akár azért, mert ezek héberül is ismertek voltak (pl. *Szám* 6,24–26).<sup>47</sup> Úgy látszik, kérdéses lehetett némely rész, végül azonban fordításra alkalmasnak ítélték (pl. *Kiv* 32,1–20). A Próféták könyveiből a nem kívánt részeket egyszerűen tilthatták, mint *haftarat*, mivel a Próféták könyveit egyébként sem olvasták teljes egészében.

A helyes fordítás célja az volt, hogy megragadja az eredeti pontos „jelentését”. Ezt a lehetetlen feladatot különösen nehéz volt liturgikus környezetben megvalósítani: „aki egy verset szó szerint fordít, az hazudik, és aki hozzáfűz valamit, az istenkáromló” (*t. Meg.* 3,41). PHILIP ALEXANDER szerint két különböző módja van annak, hogy a Targum kövesse és kifejtse a szentírási szöveget.<sup>48</sup> Az első: a targum állhat az alapszöveg viszonylag „szó szerinti” fordításából, magyarázatokkal a kulcspontokon (ez a legelterjedtebb megközelítés Mózes öt könyvénel). A második: a fordítás az alapszöveg szabadon fordított parafrázisa lehet, ahol a szentírási rész alapvetően „beleolvadt” az értelmező kifejtésbe (ez a megközelítés általánosabb az öt tekercsnél). Elképzelhető, hogy mindkét megközelítés hasznos célt szolgált a fordításban és a szentírási rész magyarázatában liturgikus környezetben.

A szöveghűség és parafrázis közötti feszültség valószínűleg másféleképp jelentkezett Babilonban és Palesztinában. Palesztinában a gyakorlat inkább a parafrázishoz közelített úgy, hogy néha *haggadikus* anyagot is beépítettek a fordításba. A Pszeudo-Jonathan targum körülbelül hatezer kiegészítő részletet tartalmaz, és nagy részük populáris exegézist és hiedelmeket tükröz.<sup>49</sup> Az a gyakori kiegészítés, hogy „Én népem, én népem, Izrael gyermekei”,<sup>50</sup>

<sup>47</sup> *Vö. m. Meg.* 4,10; *t. Meg.* 3,31–38; *b. Meg.* 25a–b. Ezeket a listákat az idők folyamán felülvizsgálták, lásd P. S. ALEXANDER: *The Rabbinic Lists of Forbidden Targumim*, *JJS* 27 (1976) 171–191.

<sup>48</sup> ALEXANDER: *Targumim and Rabbinic Rules*, 17–21.

<sup>49</sup> LEVINE: *The Ancient Synagogue*, 547–48.

<sup>50</sup> ELBOGEN: *Jewish Liturgy*, 152. 155.



arra mutat, hogy ez általános módja volt annak, hogy a fordító a szöveget drámaibbá tegye a gyülekezet számára. Hogy ezen betoldások a palesztinai liturgiai gyakorlatot tükrözik, mutatják, hogy erős kapcsolat van a palesztinai targumokban fellelhető kiegészítések és az ismert triennális *szedarim* kezdő versei között.<sup>51</sup> A *meturgeman* nyilvánvalóan azzal vezette be fordítását, hogy röviden elmondta a szakasz alaptémáját.

Palesztinában az inkább körülíró módszer más volt, mint a babiloniak szöveghű megközelítése. Felismerhették a túlzásba vitt parafrázist és válaszul hivatalos targumokat alkalmaztak: a Tórához az Onkelosz Targumot, a Próféták könyveihez a Jonathan Targumot. Ezeket Babilonban állították össze és jobban visszaadják a bibliai szöveget. Amint ezek a hivatalos fordítások mérvadók lettek, szinte kötelezővé is váltak, még akkor is, amikor már nem beszéltek az arámi nyelvet. Mivel pedig kevésbé voltak érthetőek, mint maga a héber szöveg, kikoptak a használatból.<sup>52</sup> A középkorra már csak egyes csoportok alkalmazták a Szentírás fordítását a liturgia részeként.<sup>53</sup>

## 2. Homília a szentírásolvasáshoz

A liturgikus homília ősi inspirációja a fordításra vonatkozóan az előbb idézett – a Tóra olvasásáról szóló – beszámolóban található (Neh 8,1–8). A 2Krn 17,9-ben ugyancsak megtalálható az a gondolat, hogy a leviták, papok és mások „tanítják” (וילמדו) az embereket az Úr Törvénykönyvéből. A Kr. u. első századra a beszéd már fontos része lett a tóraolvasás szertartásának. Az evangéliumok sokszor számolnak be arról, hogy Jézus szombatot tanított a zsinagógában.<sup>54</sup> Philón a következő (hellenizált) leírást adja a szombati tevékenységekről:

„Az volt ugyanis a szokásuk – mint azt már korábban előadtam –, hogy valahányszor alkalmuk adódott, de különösen szombatonként, bölcsekedjenek, miközben előljárójuk részletezte és elmagyarázta, mit kell tenniük és mondaniuk, ők pedig, mindig lépve egyet az erkölcsi tökéletesség irányába, javítottak erkölcseiken és életmódjukon.” (Bollók János fordítása) (*Mózes élete* 2,215).

<sup>51</sup> AVIGDOR SHINAN: Sermons, Targums, and the Reading from Scriptures in the Ancient Synagogue, in L. I. LEVINE (ed.): *The Synagogue in Late Antiquity*, JTS, New York, 1987, 105–107.

<sup>52</sup> PETUCHOWSKI: Liturgy of the Synagogue, 31–32; ELBOGEN: *Jewish Liturgy*, 153–54.

<sup>53</sup> ALEXANDER: Targumim and Rabbinic Rules, 21: „A targum liturgikus használatban maradt egészen a modern időkig.”

<sup>54</sup> Mk 1,21, 6,2; Lk 6,6; 13,10. Lásd még Mt 4,23; 9,35; 13,54; Lk 4,15; Jn 18,20.

Azt is leírja, hogy „a zsidók minden hetedik napon atyáik bölcseletével foglalkoztak”, és összejöveteleik helyét „imahelynek” (προσευκτήρια) és az erény „tanítóiskoláinak” (διδασκαλεία) is nevezik (ibid. 2,216).<sup>55</sup>

Úgy tűnik, a Kr. u. első századokban változatosak voltak a beszédek elmondását szabályozó szokások, de a továbbiakhoz kevés bizonyítékkal rendelkezünk. Beszédet elsősorban szombaton és ünnepnapokon mondtak, bár Philón így ír: „valahányszor, amikor alkalmuk adódott” (Mózes élete 2.215; Bollók János fordítása), és R. Meirről (2. század) állítják, hogy péntek esténként tanított a zsinagógában (j. Szóta 1,4.16d). A Lk 4,20 alapján feltételezhetjük, hogy a homíliát ugyanaz mondta, mint aki az Írásból felolvasott, továbbá hogy a homília a *haftara* után következett, bár e dolgokban semmilyen „általános gyakorlatot” nem tudunk megállapítani. A legkorábbi időszakban a beszédet valószínűleg a gyülekezet bármely képzett tagja tarthatta, de a Kr. u. 2. századra ezt a feladatot inkább már egy szakértőre bízta.<sup>56</sup> Sok cím kapcsolódott a prédikáló szerephez, például pap, vén, bölcs, de a Misna időszakára már a *darsan* (דרשן) megkülönböztető terminus jelölte a Szentírás közösség előtti magyarázóját.<sup>57</sup> E sokféleség ellenére is úgy tűnik, minden beszédet anyanyelven tartottak, mert a megértés volt a cél.

Ugyan a rabbinikus szövegek olykor beszámolnak bölcsekről, akik a zsinagógában beszédet tartanak, mégis nehéz pontosan meghatározni, még a legelterjedtebb formáiban is, milyen lehetett a beszéd. Meg kell elégednünk azzal, hogy bepillantunk a rabbinikus homília világába. Sok beszédet valószínűleg egy *bimán*ak nevezett (בימדה) emelvényről tartottak, amely emlékeztetett arra az emelvényre, ahol a Szentírást olvasták a jeruzsálemi Templom fennállása idejében, és amelyet építészeti szempontból bizonyos mértékig akár a keresztény templom is befolyásolhatott.<sup>58</sup> Nem tudjuk biztosan, milyen testtartást vett fel a prédikáló: Jézus például leült, hogy megtartsa homíliáját (Lk 4,20), Pál viszont felállt (ApCsel 13,16). A homíliának az aznapi szentírási szövegre kellett épülnie, ahogy erre utalnak példák olyan bölcsekről, akik magyarázzák (דורש) az „aznapi részt” (עניני של יום).<sup>59</sup> A homília

<sup>55</sup> Lásd még *Hypoth.* 7,13: „De egy jelenlevő pap vagy a vének egyike felolvassa nekik a szent törvényeket, és pontról pontra megmagyarázza, majdnem késő délutánig, amikor szétszélednek, miután különleges tudásra tettek szert a szent törvényekről, és jámborságukban sokat fejlődtek”; *Prob.* 12,82 az esszénusokról: „Aztán valaki fogja a könyveket és hangosan felolvas, és egy rendkívül jártas másik lép elő és magyarázza, ami nem érthető.” Vö. még *Som.* 2,127.

<sup>56</sup> ELBOGEN: *Jewish Liturgy*, 157–158.

<sup>57</sup> Vö. m. Szóta 9:15. A babiloni Talmud (b. Pesz. 70b) ארבעה דרשנים címet Semajának és Avtaljonnak tulajdonítja (Kr. e. 1. sz.), talán anakronisztikusan.

<sup>58</sup> LEVINE: *The Ancient Synagogue*, 320.

<sup>59</sup> WILHELM BACHER: *Die exegetische Terminologie der Jüdischen Traditionsliteratur*, part. 2, Leipzig, 1905, 150–151.

olvasmányra épülő jellegét jól illusztrálja a történet R. Hanina ben Abbáról (3. sz.?), akit utazásai során egyszer felkértek, hogy prédikáljon a zsinagógában, és ő kénytelen volt beszédet rögtönözni, mert nem tudta előre, hogy a Tóra melyik részletét olvassák majd (*Leviticus Rabba* 3,6).<sup>60</sup> Érzékelhető, mekkora gonddal készültek a prédikációra, amikor az *Exodus Rabba* 40,1-ben a Jób 28,27-at alkalmazták („aztán látta és kijelentette; megalapozta és utánajárt”), ahol a tevékenységre vonatkozó négy állítás az alapos felkészülés mintájaként szerepel: „Az embernek példát kell vennie [Istenről], és átnéznie tanítását vagy a *haggadát*, vagy a midrást, mielőtt nyilvánosság előtt elmondaná. [...] Ezt Istentől lehet megtanulni: ő mielőtt a Tórát tanította volna Izraelnek, négyszer is átnézte, mielőtt Izraelnek elmondta volna.” Láthatjuk, hogy meg akarták őrizni a homília és a szentírásolvasás közötti szoros kapcsolatot, illetve, hogy milyen komolyan vették a felkészülést.

Ezek a tényezők azonban nem akadályozták a homília megtartóit, hogy különféle technikákat használva előadásukat életszerűvé tegyék. Beszámolnak például arról, hogy Juda ha-Naszi rabbi megvárta, hogy a hallgatóság teljes létszámban összegyűljön, ő csak azután vonult be – színpadiasan (*Deuteronomium Rabba* 7,8). Bizonyos idő elteltével a prédikátorok még inkább felhasználták a kreatív *haggadákat*, hogy vigasztalják, erősítsék és (részben) szórakoztassák hallgatóikat.<sup>61</sup> A *Canticum Rabba* 1,15,3 ismeret egy esetet, amikor a prédikátor (ez esetben Juda ha-Naszi rabbi) küzd hallgatói álmosága ellen: „Amíg a rabbi a Szentírást magyarázta, a gyülekezet szunyókált. Így szólt, hogy felrázza őket: »Egy nő Egyiptomban hatszázezer gyermeket hozott egyszerre a világra. [...] Jochebed volt az, aki világra hozta Mózeszt, aki Izrael hatszázezer emberével ért fel.«” Res Lakisról mondják, hogy egyszer kritikával illette maoni Joszét, bohóchoz hasonlítva őt, aki színházban és cirkuszban szórakoztatja a népet (*Genesis Rabba* 80,1). Arra is akad példa, hogy az egész gyülekezetnek nem tetszett a prédikáció.<sup>62</sup> De mindent összevetve úgy látszik, a *darsanim* sikeresek voltak: a sok

<sup>60</sup> Hogy ilyen vándorprédikátor sikeres lehetett, látható egy beszámolóból egy „bölcstársról” (חבר), aki hajótörést szenvedett és ismeretlen városban ért partot. Majd megszerezte a közösség támogatását, még pénzbeli segítséget is, mert jól tudta magyarázni a Szentírást (*Rab. Tan., Terumah*, I). Korábbi utalásként egy vándortanítóra ld. *m. Erub.* 3,5.

<sup>61</sup> A nehéz időket és a vigasztalás szükségességét tükröző *haggada* iránti megnövekedett érdeklődésről lásd: *Pesziqta Rab Kahana* 12,3. Ugyanakkor, *Pesziqta Rab Kahana* 12,5 szintén utal egy „örömteli arcra”, mint a *haggada* megfelelő leírására, és e műfaj sok vidám, sőt humoros története bizonyára segített elérni ezt a célt.

<sup>62</sup> Például: „R. Júda így tanított, de a gyülekezet nem fogadta el” (*Genesis Rabba* 28,3).

„homiletikai midrás”, amellyel rendelkezünk, szemlélteti a prédikáció népszerűségét az amórák korában.<sup>65</sup>

Megemlíthetjük a rabbinikus szövegmagyarázatnak két, a midrás-irodalomból ismert összetevőjét: a *petihát* és a *hatimát*. Az úgynevezett „homiletikai midrásokon”<sup>64</sup> belül a megfelelő Tóra-vers szövegmagyarázata előtt egy sor rövid tanítás, mondhatni minilecke van, amelyek általában a Szentírás más, távolabbi részéből (gyakran „az egyéb Írásokból”) vett verssel kezdődnek, és általában idézettel végződnek egy kifejtésre kerülő Tóra-versből. Tárgyalják ezeket a „minileckéket” – amelyeknél egy más részből való szentírási verset idéznek –, aztán hozzákapcsolják a fő Tóra-részhez, melynek neve *petiha* (פתיחה; szó szerint „kezdés”). A dokumentum minden fejezete előtt számos *petiha* van (többes számban: *petihot*), amelyek mindegyike vagy legtöbbször az esedékes Tóra-részlettel végződik. E *petihák* után a fő Tóra-részlet versenkénti szövegmagyarázata következik.

Korábban úgy gondolták, hogy minden *petiha* bevezetésként szolgált a Tóra-homíliákhoz. Ma már általánosabb nézet, hogy minden *petiha* valójában külön homília volt, amelyet a tóraolvasás előtt mondtak.<sup>65</sup> Sok írótt *petiha* hossza és összetettsége inkább a midrási dokumentumok megfogalmazóinak szerkesztői tevékenységét tükrözi, mint az eredeti szóbeli homíliák formáját, bár vannak beszámolók rabbikról, akik ilyen stílusban prédikáltak, s ez arra enged következtetni, hogy a *petiha*-forma valódi szóbeliséget tükröz.<sup>66</sup> Általában megtudhatunk egyet s mást a *petiha* alap gondolatából arról, hogyan használhattak rövid homíliákat a tóraolvasás bevezetőjeként.

<sup>65</sup> Van egy ismert mondás a *m. Szóta*. 9,15-ben: „Mikor Ben Zoma (2. sz. eleje) meghalt, nem maradt már prédikátor.” Nem világos azonban, hogy ez mire vonatkozott. Mindenesetre sok ilyen mondat van, különféle nevekkkel („mikor ez meg az meghalt, nem maradt már ez meg az...”), így nem kell többet látni benne, mint általános tiszteletet az előző generációk és Ben Zoma mint prédikátor iránt.

<sup>64</sup> Például: *Leviticus Rabba* és *Pesziqta Rab Kahana*; lásd H. L. STRACK – GÜNTER STEMBERGER: *Introduction to the Talmud and Midrash*, Fortress Press, Minneapolis, 1996, 288–314

<sup>65</sup> Vö. JOSEPH HEINEMANN: The Proem in the Aggadic Midrashim: A Form-Critical Study, *ScriHier* 22 (1972) 100–122.

<sup>66</sup> RICHARD SARASON: The Petihot in Leviticus Rabba: “Oral Homilies” or Redactional Constructions, *JJS* 33 (1982) 557–565; IDEM: Toward a New Agendum for the Study of Rabbinic Midrashic Literature, in J. Petuchowski and E. Fleischer (eds.): *Studies in Aggadah, Targum and Jewish Liturgy in Memory of Joseph Heinemann*, Magnes, Jerusalem, 1981, 64–68. SARASON rámutat a ma birtokunkban lévő *petihák* szerkesztett voltára, és felhívja a figyelmet arra a tényre, hogy még a legegyszerűbb *petiha* eredeti szóbeli környezetét sem tudjuk biztonsággal kimutatni. Mégis elfogadja, hogy volt szóbeliség, és az általa idézett példa azt sugallja (*Lev. Rab.* 3,6), hogy olykor egy átlagos zsinagógai hallgatóságot kell szem előtt tartani, még ha az anyagot később a rabbinikus akadémiákon ki is bővítették. Más beszámolókat bölcsekről, akik a Szentírást a *petiha*-forma szerint magyarázzák: *b. Meg.* 10b–11a; *b. Mak.* 10b.

A *petiha*-formát elsősorban az tette vonzóvá, hogy a vers, amellyel a homíliát mondó indított, első pillantásra mintha alig kapcsolódott volna a következő Tóra-részlethez. A *petiha* művészi jellege akkor domborodott ki, amikor a *darsan* logikailag-teológiaiilag összekapcsolta a *petiha* versét és az aznapi Tóra-részlet első versét. Így a *petiha* nemcsak megragadta a hallgatók figyelmét, akik kíváncsian várták, hogyan kapcsolják számukra össze e kettőt, hanem egyben demonstrálta is a Szentírás egységét.<sup>67</sup> Egy másfajta *petiha* pedig halakhikus kérdéssel kezdődött.<sup>68</sup> A prédikátor válaszolt a kérdésre, hozzákapcsolva a választ a kijelölt Tóra-részlethez, így mutatta meg a Szentírás egységét és a halakha harmonikus kapcsolódását a Szentíráshoz.<sup>69</sup>

A *hatima* (חתימה) volt a Tórát feldolgozó prédikáció befejezése. Általában a heti Tóra-részlet első vagy utolsó versével kezdődött, aztán a próféták könyveiből vett részletre tért át, amely a vigasztalást és a reményt helyezte előtérbe.<sup>70</sup> A prédikátor gyakran utalt a heti *haftarára* a *hatimájában*: „Így kapcsolódott a homíliavégi »vigasztalás« elegáns és művészi módon ahhoz az egyedi »vigasztaláshoz«, amely a szentírásolvasást zárta, vagyis a *haftarához*.”<sup>71</sup> Nem szabad elfelejteni, hogy miként a *petiha*, úgy a *hatima* esetében is az a forma, amelyet ismerünk, valószínűleg nem ugyanaz, mint amit az eredeti szóbeli kontextusban használtak, mivel mi nagy gonddal szerkesztett midrás-gyűjteményekből ismerjük ezeket. Mindazonáltal a *petihot* és *hatimot* közötti, a midrások és a palesztin Tóra-ciklusok ismert *szedarimja* közötti nyilvánvaló kapcsolat arra mutat, hogy írott „homiletikai midrásaink” a szentírásolvasás liturgikus környezetében gyökereznek.

### 3. A szentírásolvasást kísérő imák

A rendelkezésünkre álló legkorábbi bizonyíték a tóraolvasással kapcsolatos imákról a *m. Szóta* 7,7–8, amely leírja a főpap és a király felolvasási szertartását, ahogy erről már szóltunk. Bár nem mondtak imát a felolvasások előtt, nyolc áldást adtak a felolvasások végén. Ezeknek az áldásoknak a pontos szövegéről azonban nincs említés.

<sup>67</sup> STRACK and STEMBERGER: *Introduction to the Talmud and Midrash*, 245.

<sup>68</sup> Vö. SHINAN: *Sermons*, 103–104, azt állítja, hogy néhány esetben a hallgatóság vetett fel halakhikus kérdést. Az ilyen *petiha* főleg a *Tanhuma-Yelamdenu* midrásokban található, és a „Taníts minket, mester!” (למדנו רבנו) kifejezés a halakhikus kérdés bevezetésére szolgál.

<sup>69</sup> Lásd még MARTIN JAFFEE: *The “Midrashic” Poem: Towards the Description of Rabbinic Exegesis*, in *Approaches to Ancient Judaism IV*, 95–112. JAFFEE kiemeli a hermeneutikai komplexitást, amellyel a *petiha*-verset a Tóra-részlet mellé tették.

<sup>70</sup> STRACK and STEMBERGER: *Introduction to the Talmud and Midrash*, 245–246.

<sup>71</sup> BREGMAN: *Triennial Haftarat*, 80.

A rabbik rögzített olvasási rendet követtek, ami világosan mutatja, hogy a Szentírás olvasását liturgikus eseménnyé akarták tenni. A Misnában az áll, hogy rögtön imákat mondtak mind a szentírásolvasás előtt, mind pedig utána (*m. Meg.* 4,1; *vö. b. Ber.* 21a). Az amorák korának elejére már szokássá vált, hogy minden felolvasó áldást mondjon felolvasása előtt és után (*b. Meg.* 22a). A *j. Joma* 7,1.44d-ben található a legkorábbi utalás egy imaszövegre: „Ő, aki kiválasztotta a Tórát” (הַבוֹחֵר בַּתּוֹרָה). RUTH LANGER szerint meghatározott imákat használtak a tóraolvasás keretéként még az amorák korában is, mivel ezek az imák megtalálhatók a Talmud utáni forrásokban, és minden későbbi rítusban változatlanul jelennek meg.<sup>72</sup> A nyitó ima Istent magasztalja, hogy kiválasztotta Izraelt, és a Tórát Izraelnek adta: „Áldott vagy, Urunk, Istenünk, a világmindenség Királya, aki az összes népek közül minket választottál és nekünk adtad a te Tórádat. Áldott vagy, Urunk, aki a Tórát adtad.” A záróimában is a Tóra ajándékozójaként szerepel Isten, aki ezzel az ajándékkal igazságot és örök életet adott Izraelnek: „Áldott vagy, Urunk, Istenünk, a világmindenség Királya, aki nekünk adtad az igazság Tóráját és az örök életet plántáltad közénk. Áldott légy, Urunk, aki adtad a Tórát.” Mindkét ima hangsúlyozza azt a kapcsolatot, amelyet Isten a Sínai-hegyen alapozott meg Izraellel.

További kapcsolódási pontokra lehet rámutatni a tóraolvasási szertartás és a Sínai-hegy között. A babiloni Talmud szerint azért kell felállni a tóraolvasáskor, mert maga Isten is állt, amikor átadta a Tórát:

„Egy tanna így szólt: Ez (miszerint ülve lehet olvasni) nem áll a Tórára. Honnan ez a szabály? R. Abbahu mondta: »Mert az Írás azt mondja: 'De te állj ide mellém' (vagy: 'állj itt velem') (MTörv 5,31).«<sup>73</sup> R. Abbahu azt is mondta: »Ha nem lenne leírva a Szentírásban, mi nem mondhatnánk: ahogy volt, a Legszentebb Úr, áldott legyen az ő neve, szintén állt.« (*b. Meg.* 21a).

A palesztinai Talmud a Sínai-hegyen történetekhez kapcsolja azt a szokást, hogy felállva fordítják a Tórát:

„R. Samuel bar R. Izsák bement egy zsinagógába. Ott látott valakit, aki állt és fordított, de közben támaszkodott. Így szólt hozzá, »Ezt tilos tenned (ti. támaszkodni). Mint ahogy a kezdet kezdetén a Tórát félelemben és rettegve fogadták, úgy kell félelemben és rettegve bánnunk vele.« (*j. Meg.* 4,1.74d).

<sup>72</sup> LANGER: From Study of Scripture to a Reenactment of Sinai, 50. A záróima megjelenik a *Szof.* 13,8-ban egy másik nyitó imával együtt (egyéni használatra). Az alapvető nyitó ima valójában úgy tűnik, hogy egy a sok közül a *b. Ber.* 11b-ben.

<sup>73</sup> Az MTörv 5,31-ben, Isten így szól Mózeshez: וַיֹּאמֶר פֶּה עִמָּךְ עִמָּרִי, amelyet a Talmud így vesz át „De te állj ide, (velem együtt)”, azaz Isten is állt.

Ezek a szövegek hihetőbbé teszik, hogy az amorák korában még léteztek bizonyos áldások, amelyek a tóraolvasást a Sínai-hegyhez kapcsolták. Bár nem sok más bizonyítható a Tóra-ritus körüli imákról, úgy tűnik, valami-képp arra törekedtek, hogy a szentírásolvasást imákkal kísérjék, valamint arra, hogy a tóraolvasás alkalmát a Sínai-hegyen történtek újbóli rituális megjelenítésévé tegyék.

## V. KONKLÚZIÓ

A Törvény nyilvános felolvasását először a MTörv 31,10–13 írja le, de az elsőleges bibliai minta a szertartásos szentírásolvasás kialakulására a zsidóságban a Neh 8,1–8-ban található Törvény olvasása és magyarázata volt. A szentírásolvasás szertartása talán a fogság utáni korban fejlődött ki a zsinagóga intézményével együtt, és Philón, Josephus és az Újszövetség tanúsága szerint (például: Lk 4,16–21; ApCsel 13,15–16, 15,21) a Kr. u. első századra már közismert volt. Valószínű, hogy a templomi istentiszteletnek része volt a Szentírás felolvasása és az áldásmondás is, amit feltehetőleg a zsinagógából vettek át. Ez a szokás befolyással lehetett a zsinagógai liturgia későbbi kialakulására. Bárhogy is volt, bármily sokáig léteztek egyidejűleg a zsinagógai és templomi szertartások, a Templom lerombolása után csak a zsinagógai gyakorlat maradt és fejlődött tovább a rabbik egyre fokozódó irányításával.

A nyilvános és liturgikus keretek közti szentírásolvasás nyilvánvalóan része az Újszövetségben vélelmezett zsidó világnak. Nem tudjuk eldönteni, mennyire volt egységes a gyakorlat a Kr. u. első században, de elképzelhető, hogy a Philónnál és Josephusnál a nyilvános szentírásolvasására vonatkozó részletek és talán a rabbinikus hagyomány legkorábbi rétegei megvilágítják az első századi keresztény gyakorlatot. Ugyanakkor azt is láttuk, hogyan fejlődött ki a zsidóságban a szentírásolvasásra vonatkozó szabályozás és hogyan változott az idők folyamán, a legkorábbi tanúktól kezdve a tannák korán át (vagyis a Kr. u. 1. századtól a 3. sz. elejéig), az amorák korában (a 3. sz. közepétől kb. 500-ig) és azután. Felfigyelhettünk a palesztin és a babiloni zsidó közösségek bizonyos szokásbeli különbségeire. Valójában, ami megőrződött a klasszikus rabbinikus irodalomban, annak jó része az Újszövetség utáni. Például nem volt széles körben elismert rögzített lecionárium, amely azonosítható lenne a Kr. u. első században. Továbbá a négy *megilla* liturgikus olvasása (kivéve Eszter könyvét, amely misnai) legkorábban csak az amorák korában jelenik meg. A legtöbb hasonlóság, amit találhatnánk a korai rabbinikus hagyományban, az az egyházatyák korabeli, 2–5. századi

keresztény istentisztelet fejlődésével volna leginkább összevethető. Az összehasonlítás elvégzéséhez fontos szem előtt tartani, hogy a hatás mindkét irányban lehetséges, és azt is, hogy egyaránt függhettek a késő ókori görög-római kultúrától.<sup>74</sup>

A központi teológiai motívum, amely kiemelkedik a szentírásolvasás rabbinikus liturgikus keretéből, a Tóra központi helye. A felolvasás gyakorlata a Tórával kezdődött, és a szabályok, amelyeket használni kezdtek, a Tóra megvalósítását tűzték ki célul. A legtöbb *haftárát* (olvasmányok a próféták könyveiből) úgy válogatták, hogy a megfelelő Tórából vett részlethez illeszkedjen, ugyanakkor a különféle szentírási részek felolvasásának előírásai a Tóranak tulajdonították a legmagasabb rangot. Továbbá a fordítást irányító szabályok kifejezték az írott Tóra egységét a rabbik szóbeli tanításaival, de közben megtartották az írott Tóra különleges státuszát. Többek között azt láthatjuk a rabbinikus homíliákban, hogy demonstrálni akarták a koherenciát a tulajdonképpeni Tóra (azaz a Pentateukhosz), a Szentírás többi része és a rabbinikus törvényben gyökerező hagyomány között. Különösen a Szentírás felolvasását kísérő áldásokban figyelhettünk meg tudatos törekvést arra, hogy a nyilvános szentírásolvasást a sínai-hegyi kinyilatkoztatás rekonstruálásaként mutassák be.

Manapság viták folynak arról, lehetséges-e a Tóra fogalmát fő témaként az Ószövetség teológiájának strukturálására használni.<sup>75</sup> Nyilvánvalóan hasznos e felvetés, ha arra gondolunk, hogy a Tóra központi helyet foglal el az Ószövetség gondolatvilágának formálásában. Ez egyben lehetővé tenné a keresztény és zsidó kutatók közötti párbeszédet az Ószövetség/Héber Biblia „teológiájáról”.<sup>76</sup> E lehetséges dialógus során azonban figyelni kell arra a sajátosságra, ahogy a Tóra a rabbinikus zsidóságon belül fejlődött. A Tóra a tanítás széles skáláját képviselte, amely felölelte nemcsak a Szentírást, de a rabbinikus hagyományokat is. Így a Tóra a rabbinikus gondolkodás számára meghatározó fogalom lehetett. Ha valaki erre analógiát keresne a keresztény teológiában, akkor a „kinyilatkoztatás” fogalma lehetne a legalkalmasabb. Az Ószövetség teológiai olvasatának keresztény közelítéséhez a rabbinikus

<sup>74</sup> Vö. BURTON VISOTSKY: *Fathers of the World: An Introduction*, in *Fathers of the World: Essays in Rabbinic and Patristic Literatures*, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1995, 1–27.

<sup>75</sup> Például OTTO KAISER, *The Law as Center of the Hebrew Bible*, in M. Fishbane – E. Tov (eds.): *'Sha'arei Talmon': Studies in Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon*, Eisenbrauns, Winona Lake, 1992, 93–103. Hálás vagyok Prof. C. H. Bullocknak ezért a hivatkozásért. Vö. RONALD CLEMENTS, *Old Testament Theology: A Fresh Approach*, John Knox, Atlanta, 1978, 104–130.

<sup>76</sup> Vö. ROLF RENDTORFF: *Toward a Common Jewish-Christian Reading of the Hebrew Bible*, in *Canon and Theology*, Fortress Press, Minneapolis, 1993, 31–45.



hagyomány számos szükséges meglátást és új távlatot kínál (a keresztények számára). Ugyanakkor fontos, hogy a keresztény kutatók felismerjék a két hitrendszer közötti különbségeket, és számoljanak e különbségekkel, amikor a rabbinikus gondolkodást a keresztény teológiára alkalmazzák.

