

Halhatatlan Ige – emberi betűk jászolában

*Szövegtörténeti adalékok a Szentírás ihletettségének
és csalatkozhatatlanságának kérdéséhez*

2008 a Biblia éve. Az ehhez kapcsolódó rendezvények – az egyházak reményei szerint – hívők és nem hívők figyelmét a Szentírásra irányítják. Mi ez a könyv, amelyet annyian fogadtak el életük zsinórmértékének, s amely a napjainkra szinte teljesen szekularizálódott Európának is az egyik legfontosabb kulturális forrása? Egyesek számára Isten kijelentése, másoknak csupán egy emberi irodalmi alkotás.

Az egyház gyakran szintén csak ebben a kettős alternatívában tudott gondolkodni, és érezte úgy, hogy küzdenie kell az utóbbi nézet ellen az előző védelmében. Ám a nagy reformátorok tudták azt, amit a protestáns ortodoxia korszaka után egyházainknak ismét fel kellett fedezniük: tisztán teológiai alapon is elhibázott ez a szembeállítás. Mert a Bibliában Isten szavát nagyon is emberi írás foglalja magában. Kálvin János az Ám 5,8-hoz írt kommentárjában például a korabeli zsidóság hiányos csillagászati ismereteit vélte tetten érni, és azt vallotta az Intitúcióban, hogy az Írott könyv, a Biblia a Szentlélek belső bizonyágtétele alapján válik Kijelentéssé a számunkra. Luther Márton egy szép hasonlattal fejezte ki ugyanezt a relációt: szerinte a Biblia a betlehemi jászol, s benne ott pihen a gyermek Jézus. Azaz a Szentírás nem mindenestül Isten ígéje, hanem abban benne van az Ige: azaz a Biblia csak hordozója Isten üzenetének.¹

E megközelítésnek messzemenő hermeneutikai következményei vannak a számunkra. Ez kínál ugyanis jogalapot a Biblia kritikai, adott esetben szövegkritikai vizsgálatára. Mert így tekintve tarthatjuk az Isten üzenetét öröknek és tévedhetetlennek, míg a szót és a betűt, azaz a Bibliának nevezett könyv szavait lehet nagyon is emberi alkotásnak tekintenünk. A bibliai iratok nem Isten tévedhetetlen diktátumai, hanem az emberi kultúra adott szintjén megértett és megfogalmazott köntösei Isten kijelentett akaratának. A Biblia pedig nem Isten diktátumának hibátlan, minden részletében az első lejegyzett formával azonos dokumentuma, hanem a bibliai szerzők műveinek egy olyan szövegvariánsa, amely hosszú-hosszú időn át az emberi szövegahagyományozás általános törvényszerűségeinek és tévedési lehetőségeinek volt kitéve, s amelyben

¹A nagy reformátorokhoz ebben az összefüggésben lásd Czeglédy 2003, 83–86.; Pásztor 2003, 4.; a nézet modern képviselőihez és variációihoz lásd összefoglalóan Bolyki 1997.

javításra szoruló másolási hibák léphettek fel, vagy a helyes értelmezést segítő apróbb korrekciók igénye merült fel a hagyományozókban az idők során.

Jelen tanulmány a héber bibliai kéziratok hagyományozásának néhány olyan jellegzetes elemét szeretné felmutatni, amelyek még a Kr. u. 6. század előtt keletkeztek, s amelyek ugyanezt a meggyőződést dokumentálják.

Az írástudók javításai

Rabbinikus forrásokból, illetve a későbbi masszoréták feljegyzéseiből tudjuk, hogy bizonyos esetekben az írástudók tartalmi szempontból megváltoztatták a bibliai szöveget. Ezeket az apró változtatásokat *tiqqúné szóferím*-nek, azaz „az írástudók javításainak” nevezzük. Bár a javítások számát és helyét illetően a zsidó források eltérnek egymástól, a legteljesebb listák általában a következő tizennyolc esetet hozzák: 1Móz 18,22; 4Móz 11,15; 12,12; 1Sám 3,13; 2Sám 16,12; 20,1; 1Kir 12,16 és 2Krón 10,16; Jer 2,11; Ez 8,17; Hós 4,7; Hab 1,12; Zak 2,12; Mal 1,13; Zsolt 106,20; Jób 7,20; 32,3; JSir 3,20 (vö. Ginsburg 1966, 347; Casper 1904, 366; McCarthy 1981, 111–115; Weil 1982, 717).

E javítások célja nyilvánvalóan az lehetett, hogy a bibliai szövegből egy fajta eufemizmusként kiiktassanak olyan kijelentéseket, amelyek a zsinagógai gyülekezet körében megbotránkozást kelthettek volna (vö. McKane 1974, 60; McCarthy 1982, 263).

Az írástudók a kívánt hatást a lehető legkisebb változtatásokkal igyekeztek elérni. Leggyakrabban azt az eljárást alkalmazták, hogy a kérdéses szavak mögött megváltoztatták az Istenre utaló birtokos szuffixumot. Így például az Ez 8,17 végén a hagyomány szerint eredetileg így szólt Isten a nép bálványimádása miatt a prófétához: „*Nézd, hogyan tartják a szőlőhajtásokat az orrom előtt!*” Mivel azonban az írástudók túl antropomorfnak érezték ezt a megfogalmazást Istennel kapcsolatban (Istennek van orra? És alá lehet valamit tartani?), ezért az „orr” főnév birtokosára utaló szuffixumot többes szám 3. személyűre változtatták: „...az *orruk* előtt!”

Az írástudók gyakori eljárása volt az is, hogy Isten nevét egy másik szóra változtatták, s ezzel őt a rá nézve megbotránkozató szövegkörnyezetből egyszerűen kiiktatták. A Jób 32,3 eredeti olvasata például a hagyomány szerint ez lenne: „*De a három barát ellen is haragra gerjedt, mert nem találták meg a kellő választ, és (ezzel) bűnösnek állították be Istent.*” Lehet-e azonban (büntetlenül) Istent bűnösnek beállítani, vagy az itt használt héber ige egy lehetséges másik értelmezése szerint: lehet-e őt, a büntelent, „*bűnössé tenni*”? Az írástudók e kérdésekre nyilván nemmel válaszoltak, s ezért az „Isten” szót a versben „Jób” nevére változtatták.

S végül lássunk e javítások harmadik típusára is egy példát! Az 1Móz 18,22 esetében az írástudók a versen belül egy szórendcserét hajtottak végre. Ebben a versenben a zsidó hagyomány szerint eredetileg az állt, hogy amikor az Ábrahámnál vendégeskedő angyalok eltávoztak Sodoma és Gomora felé, „*az ÚR még ott állt Ábrahám előtt*”. A héberben azonban az *’amad* „állni” ige speciális értelemben azt is jelenti, hogy „szolgálatra készen állni”, azaz valakit „szolgálni” (lásd pl. 1Móz 18,8; 41,46; 5Móz 1,38). Márpedig az írástudók számára megbotránkoztatónak tűnhetett az a gondolat, hogy Isten, a nagyobb, szolgálja az embert, s ezért Isten és Ábrahám nevét felcserélték a szövegben.

Az írástudók törlései

A babiloni Talmud Nedarím 37b–38a szakasza tudósít arról, hogy az írástudók összesen öt esetben egy szó elől elhagyták az „és” kötőszót (1Móz 18,5; 24,55; 4Móz 31,2; Zsolt 36,7; 68,26). Ez által minden bizonnyal a szöveg szerintük helyes értelmét mint egyetlen helyes értelmezést igyekeztek rögzíteni. Ezeket a változtatásokat *’ittúré szóje-rím*-nek, vagyis „az írástudók törléseinek” nevezzük (vö. Ginsburg 1966, 307).

E változtatások mérete és jelentősége is csekély. Témánk szempontjából azonban az eljárás nagyon is jelentős, hiszen ismét csak azt bizonyítja: a bibliai szöveg hagyományozásának korai szakaszában a betűt nem tekintették szent és megmásíthatatlan alkotóelemnek, a kéziratok másolójának elsődleges célja inkább a bibliai szöveg *értelmé-nek* pontos hagyományozása volt.

Olvasandó, bár ki nem írt szavak

Ismét csak a babiloni Talmud Nedarím 37b–38a szakasza tudósít arról, hogy hét helyen az írástudók a zsinagógai Biblia-felolvasás során olyan szavak felolvasását írták elő, amelyek a bibliai kéziratokban ugyan nem szerepelnek, de meggyőződésük szerint eredetileg ott kellett állniuk.

Ezekben az esetekben is a szöveg apró sérüléseinek olyan javításáról van szó, amelylyel igyekeztek megkönnyíteni az olvasók és a hallgatók szövegértését. Ennél az eljárásnál a bibliai szöveg kanonizálása tehát az írástudókat abban már megakadályozta, hogy a hiányolt szavakat egyszerűen beírják a kéziratokba, de a szent szövegek hagyományozásának történetisége és így a szent iratokban felmerülő esetleges hibák lehetősége még nem merült feledésbe.

Az érintett igehelyek és a pótlendő szavak a következők: 2Sám 8,3 („Eufrátesz”), 2Sám 16,23 („férfi, valaki”), Jer 31,38 („eljöttek”), Jer 50,29 („neki”), Ruth 2,11 („-t”), Ruth 3,5.17 („nekem”).

Kiírt, de nem olvasandó szavak

A már fentebb említett Talmud-hely (Nedarím 37b–38a) arról is beszámol, hogy az írástudók öt esetben a bibliai szövegben bizonyos szavakat fölöslegesnek ítélték, ezért megtiltották, hogy a zsinagógai Biblia-felolvasás során kiolvassák azokat. Így nem volt szabad felolvasni a Ruth 3,12-ből a „ha”, a 2Kir 5,18-ből a „no!” szavakat, s el kellett hagyni a Jer 51,3-ban a tévesen kétszer is kiírt „feszítse” ige, illetve az Ez 48,16-ban a szintén kétszer kiírt „öt” számnév közül az egyiket. Az ötödik hely esetében mind az érintett szó, mind az igehely azonosítása bizonytalan (vö. Bamberger 1923, 247 [lábj. 1]; Levy 2001, 69 [lábj. 6] és 74; Kustár 2000, 82).

Itt is a bibliai szöveg kanonizálása akadályozta meg az írástudókat abban, hogy a fölöslegesnek ítélt szavakat egyszerűen töröljék a bibliai kéziratokból. Eljárásuk azonban azt bizonyítja, hogy tudták: az általuk hagyományozott bibliai szöveg és annak eredeti változata nem teljesen azonos egymással.

Rendkívüli pontok

Már a Talmud és Misna is említést tesz arról, hogy a bibliai könyvekben bizonyos szavak a feljükk, illetve feljükk és alájuk helyezett pontokkal meg vannak jelölve; a szokást a bibliafordító Hieronímusz (Kr. u. 342–420) szintén ismeri (vö. Babiloni Talmud, Berakót 4a; Nazir 23a; Horajót 10b).

E pontok neve héberül *n^eqúdot*, a szakirodalomban a latin *puncta extraordinaria* („rendkívüli pontok”) megnevezés vált általánossá. E pontok öt esetben jelölik egy szó valamelyik betűjét (1Móz 16,5; 19,33; 4Móz 9,10; 21,30; 29,15), és kilencszer állnak egy szó, egy esetben pedig két, egymást követő szó valamennyi mássalhangzója fölött (1Móz 18,9; 33,4; 37,12; 4Móz 3,39; 2Sám 19,20; Ézs 44,9; Ez 41,20; 46,22; Zsolt 27,13, valamint 5Móz 29,28). A 15. eset, a Zsolt 27,13 különlegessége az, hogy a pontok az adott mássalhangzók alatt és felett is ki vannak téve (vö. Butin 1905–1906, 771; Yeivin 1980, 45).

Mi lehetett ezeknek a pontoknak a funkciója? A számos felmerült magyarázat közül három, napjainkban is képviselt elméletet érdemes megemlíteni.

Egyesek szerint ezekkel a különleges a pontokkal egy korai korrektor azokat a betűket, illetve szavakat jelölte meg, amelyeket a szövegben fölöslegesnek ítélt, és amelyeket a későbbiekben ki akart majd radírozni. A törlendő szövegrészeknek ezt a fajta előzetes megjelölését Alexandriából – a Qumránból előkerült kéziratok bizonyossága szerint – a Kr. e. 2–1. századra a zsidó kézirat-másolók is átvették, s elsősorban a fölösleges betűk, illetve szavak megjelölésére használták (vö. Martin 1958, I, 195–198; Tov 1999, 233–247 és 258). E magyarázat szerint tehát a rendkívüli pontok a hagyományozás során keletkezett szövegromlásra figyelmeztetnek: arra, hogy a kanonikussá vált szövegváltozatban másolási hibák következtében fölösleges, oda nem illő betűk, illetve szavak is vannak (korábbi zsidó írásmagyarázók alapján lásd Ginsburg 1966, 318; Butin 1905–1906, 781; Rothmüller 1926, 76 és 85; Tov 1999, 235).

Egy másik, az előzővel korántsem kibékíthetetlen felfogás szerint ezek a pontok arra akarják felhívni a figyelmet, hogy a szóban forgó helyen a szöveghagyomány ingadozó, az adott szavaknak az írástudók korában létezett eltérő olvasata is: azaz a bibliai szöveget – a helyi tradíciótól függően – hol a megjelölt betűkkel és szavakkal, hol azok nélkül olvasták (a 18. századig visszanyúló előzmények alapján lásd Martin 1958, I, 166; Sperber 1943, 328–330).

Maga a Talmud – s ez a harmadik lehetséges magyarázat – nyilvánvalóan úgy tekint ezekre a pontokra, mint amelyek a megfelelő szakasz helyes értelmezésére akarják felhívni a figyelmet. Az 1Móz 19,33-ban például ezt olvassuk: „*Leitatták tehát az apjukat borral még azon az éjszakán, és bement a nagyobbik (lány), és az apjával hált. Lót pedig semmit sem tudott leánya lefekvéséről és fölkeléséről.*” Ez a fordítás a kézenfekvő és valószínűbb értelmezését adja a „fölkeléséről” szónak, amennyiben az előtte álló *wáw* kötőszót *copulativum* „és” értelemben veszi. Ezzel a hellyel kapcsolatban azonban Choni rabbit így idézi a Talmud: „Az ‘és fölkeléséről’ szó fölött az idősebb (lány) esetében azért van egy pont, hogy jelezze: (Lót) a (lánya) lefekvésénél ugyan nem vette észre (hogy a saját lánya az), de a felkelésénél (már) igen” (Babiloni Talmud, Nazir 23a; Horajót 1). Azaz a rendkívüli pont itt arra hívná fel a figyelmet, hogy a szó előtti *wáw*-ot mint *wáw adversativum* „de, ellenben” értelemben kell fordítani: „lefekvésénél nem – de a felkelésénél már igen!” A Talmudnak a Zsolt 27,13-hoz fűzött hasonló jellegű magyarázata (Babiloni Talmud, Berakót 4a) azonban már jóval erőltetettebb, valójában találgatásnak tűnik, s inkább csak arról árulkodik, hogy némely rendkívüli pont rendeltetése már a Talmud korára is feledésbe merült (vö. a források megjelölésével együtt Butin 1905–1906, 776 és 781).²

² Nem csoda, hogy e két igehely kapcsán maga a zsidó írásmagyarázat sem fogadta el egységesen a Talmudban kínált magyarázatot.

E három magyarázat mindegyike ráillik ugyan a kérdéses helyek egy-egy csoportjára, valamennyi esetre azonban egyiket sem lehet alkalmazni. Így a három elmélet legkisebb közös nevezőjét kell elfogadnunk az egyetlen biztos alapnak: a rendkívüli pontok feladata az, hogy jelezzék: az adott szövegrészt az írástudók valami miatt kérdésesnek – hibásnak vagy bizonytalanak – tekintették (vö. Kelley 2003, 40).

Fordított *nún*

A 4Móz 10,35 elején és a 10,36 végén a legtöbb héber kéziratban egy speciális jelet találunk. A jel alakjára nézve leginkább egy kifordított alsó szárú *nún* betűre (azaz egy magyar *z*-re) emlékeztet, amiért is a zsidó hagyomány a *nún h^afúkáb^b* („fordított *nún*”), vagy a *nún m^enúzrat* („egyedül álló *nún*”) nevet adta neki. A keresztyén szakirodalomban a latin *nún inversum* („fordított *nún*”) megnevezés honosodott meg (vö. Ginsburg 1966, 341–345).³

A *nún inversum* az ókori alexandriai iskola szövegkritikai jelölései közül származik. Itt a hullámos *~ obelosz*, illetve *antisigma* jellel arra hívták fel az olvasók figyelmét, hogy az adott szakasz a másolások során tévedésből rossz helyre került (vö. Krauss 1902, 57; Liebermann 1962, 39). A *nún inversum* funkcióját a Talmud is azzal magyarázza, hogy a 4Móz 10,35–36 szakasza jelenleg nem az eredeti helyén áll, s hozzáteszi, hogy a két vers korábban jóval előrébb, a 4Móz 2 fejezetében szerepelt. Egy későbbi zsidó kommentár azt írja, hogy a két vers helyén a 4Móz 11,1-nek kellene következnie (vö. babiloni Talmud Sabbath 115b–116a és a *Szifré Numeri* című kommentár a megfelelő helyhez; Krauss 1902, 58; Rothmüller 1926, 64–76). Valószínűleg azonban az Ószövetség görög fordítása, a Septuaginta őrizte meg a szöveg eredeti változatát, hiszen ott a két vers a 34. vers *előtt*, nem pedig utána áll (vö. Ginsburg 1966, 341; Leiman 1974, 350).

Egy másik, az előzővel korántsem összeegyeztethetetlen magyarázat abból indul ki, hogy a qumráni kéziratokban hosszabb szakaszok törlésére gyakran alkalmazták a zárójelet. Nem kizárt tehát, hogy a *nún inversum* a 4Móz 10,35–36 elején és végén egy fajta zárójelként akarja felhívni a figyelmet arra, hogy a két vers a jelenlegi helyén fölösleges (vö. Tov 1999, 251–254).

A korai zsidó hagyomány tehát ezen a ponton ismét arról tanúskodik, hogy a kanonikus könyvek szövege kapcsán számolni lehet és számolni kell a hagyományozás során fellépő torzulásokkal, a szövegben fellépő kisebb sérülésekkel.

³ Ugyanez a jel a 107. zsoltár néhány verse előtt szintén előfordul, ott a funkciója ismeretlen.

Megemelt betűk

A Kr. u. 3. századtól kezdve az írástudók a héber bibliai kéziratokban bizonyos betűket félig a sor fölé emelve írtak.

A Talmud egy helyén például azt olvashatjuk, hogy a Bír 18,30-ban a „*Maⁿassé*” szó *nún* (n) betűje meg van emelve (vö. Babiloni Talmud, Baba Bathra 109b; részletebben lásd Jeruzsálemi Talmud, Berakót 13d). A dolog érdekessége az, hogy e megemelt betűt mellőzve a név héber mássalhangzói (*ms* és egy szóvégi néma *h*) a *Móse* = „Mózes” nevet adják ki. A Talmud maga is felhívja a figyelmet arra, hogy a nevet ennek megfelelően kétféleképpen is ki lehet olvasni. És valóban: az ókor nagy bibliafordításai a szóban forgó helyen hol a Mózes, hol a Manassé nevet kínálják.⁴ A héber kéziratok a *nún* betű szokatlan pozíciójával minden bizonnyal azt akarták tehát jelezni, hogy az adott helyen ingadozik a hagyomány, s a Biblia eredeti szövegét nem lehet egyértelműen megállapítani.⁵

A babiloni Talmud arról is tudósít, hogy a Zsolt 80,14-ben a *mijjá’ar* („erdei”) szó belsejében az *’ajin* betű megemelve szerepel, s a jelenséget azzal magyarázza, hogy a megemelés a Zsoltárok könyvének közepét, azaz középső betűjét jelzi (vö. Qiddusín 30a). A későbbi források Jób könyvében még két helyen tesznek említést megemelt betűkről: a Jób 38,13 és a 38,15-ben egyaránt a *r^lsá’ím* („bűnösök”) szó belsejében szerepel egy-egy megemelt *’ajin* (vö. Ginsburg 1966, 335–338).

Az *’alef* és az *’ajin* torokhangok a héber nyelvben mássalhangzós értéküket a bibliai kor után elvesztették, s valószínű, hogy a régi kéziratok egy bizonyos korai időszakban nem is írták ki mindig azokat. Emiatt aztán ugyanannak a szónak – amennyiben az *’aleffel*, *’ajinnal*, illetve e torokhangok nélkül egyaránt értelmes szót adott ki – kétféle olvasata is előállhatott.⁶ Ginsburg szerint a megemelt betűk hagyománya mögött ez a jelenség állhat. A Jób 38,13.15 esetében szerinte az eredeti, torokhang nélkül írt formát lehetett *’ajinnal* a *r^lsá’ím* („bűnösök”), vagy ahogy azt a babiloni Talmud mutatja (Szanhedrin 103b), *’alef* betűvel írva *rás’ím* („szegények”) szóként is

⁴ A Vulgata és a Szír Hexapla a „Mózes” nevet hozza, ugyanígy a Septuaginta egyik fontos kézírata, a Codex Alexandrinus, míg a Septuaginta egy másik fontos kézírata, a Codex Sinaiticus a többi ókori bibliafordítással együtt a „Manassé” nevet közli.

⁵ Az más kérdés, hogy a kettő közül az eredeti minden bizonnyal a „Mózes” név lehetett: ennek megváltoztatásával az írástudók azt a megbotránkoztató gondolatot igyekeztek a szövegből kikiktatni, mely szerint Mózesnek bármi köze lehetne Dán törzsének bálványkultust folytató papi nemzetségéhez.

⁶ Az *’alef* és az *’ajin* némává válása miatt előállt eltérő olvasatokhoz lásd Delitzsch 1920, 20–22. és 123., valamint lásd az 1QIs^a jelzésű qumráni Ézsaiás-tekercs (Kr. e. 2. sz.) ezen alapuló másolási hibáihoz Martin 1958, 620–629 részletes kimutatását.

értelmezni. A Zsolt 80,14 esetében a torokhang nélkül írt formát szintén lehetett vagy *mijjá'ar* („erdei [vadkan]”-nak), vagy, ahogy azt az egyik korai zsidó kommentár mutatja, Egyiptomra való utalásként *mijjé'ór* („nílusi [vadkan]”-nak) olvasni (vö. Ginsburg 1966, 338–341).

A megemelt *'ajin* tehát ezekben az esetekben is egy adott szó kétféle lehetséges olvasatára figyelmeztet. Az írástudók tisztában voltak tehát azzal, hogy az adott helyen ingadozik a szövegahagyomány, s nyilván a helyi gyülekezetek Biblia-értelmezése is. A kéziratokban az *'ajin* beírásával ugyan a két lehetséges olvasat közül az egyiket rangban egyértelműen a másik elé helyezték, de a betű megemelésével jelezték, hogy elismerik egy másik olvasási mód létjogosultságát is.

Összefoglalás

Félreértés ne essék: az ókor egyéb irataihoz képest a héber Ószövetség hagyományozása rendkívül megbízható, s annak szövegemlékei nagyon is egységesek. A fent idézett példák ennek nem bizonyítják az ellenkezőjét.

Ám az ismertetett esetek azt világosan mutatják, hogy a zsidó hagyomány hűen őrzi a bibliai iratok történetiségének tudatát. A kánon lezáródása előtt a szent szövegek bizonyos helyein kisebb változtatásokat sokáig még maguk az írástudók is elvégezhetek – annak érdekében, hogy a szövegben egyértelműen jelezzék a szerintük helyes értelmezést. A kánon lezáródása után erre ugyan már nem volt lehetőségük, ám továbbra is tisztában voltak azzal, hogy az általuk hagyományozott bibliai szöveg bizonyos helyeken a hagyományozás hosszú ideje alatt sérüléseket szenvedett, s ezért apróbb pontosításokra szorul. Más helyeken világosan látták, hogy a héber bibliai kéziratokban, illetve a zsidóság által is sokáig használt és elfogadott Biblia-fordításokban az Ószövetségnek helyenként eltérő szövegváltozatai léteznek, s igyekeztek – a döntést az olvasókra, illetve a helyi gyülekezeti szokásokra bízva – az eltérő szövegváltozatokat a standard héber kéziratokban is megjeleníteni.

Ugyanezt a szemléletet a bibliai könyvek hagyományozásának későbbi szakaszaiban, például a Kr. u. 7–10. század közötti időszakban is dokumentálni tudjuk. Elég csak utalni arra a kb. 1300 helyre, ahol a kéziratok hagyományozói a kódexek margóin egy sajátos jegyzetelési módszerrel kijavították a tiszteletlennek, nyelvileg túl nehéznek, tartalmilag félreérthetőnek vagy hibásnak tekintett bibliai szöveget (*a kē tīv – q'érē* rendszer ismertetéséhez lásd Kustár 2000, 75–82).

Szó sincs tehát arról, hogy a héber kéziratokban, vagy akár csak azok közül egy kiemelt kódexben is a bibliai könyveknek egy csalhatatlan, minden másolási hibától vagy

tudatos módosítástól mentes dokumentumával rendelkezni. Ezt nem hitte sem a korai zsidóság, s amint a bevezetőben láttuk, nem hitték a nagy reformátorok sem. Az Ige tévedhetetlen és igaz. A könyv és a betű azonban nem. Ezért mondhatjuk Luther Márton fentebb idézett szavait követve: a halhatatlan Ige – nekünk is, ma is – sebezhető betűk jászolában nyugszik.

Ez egyrészt nagy felelősséget ró ránk. Hiszen a megfelelő tudományos eszközök alkalmazásával mindent meg kell tennünk azért, hogy a bizonytalan helyeket behatároljuk, és a bibliai szöveget az eredetihez a lehető legközelebb álló formájában rekonstruáljuk. Tudatosítanunk kell magunkban aényt, hogy Isten nem a Biblia betűkészletének sérthetlenségét tartotta fontosnak garantálni a számunkra – ez esetben ugyanis nyilvánvalóan hanyagul végezte volna a munkáját –, hanem a benne hordozott üzenet célba juttatását tartotta elsődleges feladatának.

Jó, ha a Biblia éve kapcsán a Szent-Írásról, annak csalatkozhatatlanságáról és ihlettségének mibenlétéről e tények ismeretének fényében gondolkodunk.

IRODALOM

- BAMBERGER, SIMON: Die Bedeutung der Qeri Kethib, ein Beitrag zur Geschichte der Exegese. *Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft* 15. (1923) 217–265.
- BOLYKI JÁNOS: *A Szentírás kettős természetéről*. In CSANÁDY András (szerk.): *Kijelentés és történelmi lét*. (Hermeneutikai füzetek 13.) Budapest, 1997.
- BUTIN, ROMAIN: The Extraordinary Points in the Massoretic Text. *New York Review* 1. (1905–1906) 771–781.
- CASPER, LUDVIG: Szócikk „Masorah”. In *Jewish Encyclopaedia*. 8. köt. New York, 1904, 365–371.
- CZEGLEDY SÁNDOR: A Szó és a Könyv, *Theologiai Szemle* 2003. 2. sz. 83–86. (eredeti megjelenés: 1936).
- DELITZSCH, FRIEDRICH: *Die Lese- und Schreibfehler im AT nebst den dem Schrifttexte einverleibten Randnoten klassifiziert*. Berlin/Leipzig, 1920.
- GINSBURG, CHRISTIAN D.: *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*. London, 1897 (utánnymomat H. M. Orlinsky előszavával: New York, 1966).
- KELLEY, PAGE H. – MYNATT, DANIEL S. – CRAWFORD, TIMOTHY. G.: *Die Masora der Biblia Hebraica Stuttgartensia. Einführung und kommentiertes Glossar*. Stuttgart, 2003.
- KRAUSS, SAMUEL: Der Obelos im masoretischen Text. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 22. (1902) 57–64.
- KUSTÁR ZOLTÁN: *A héber Őszövetség szövege. Kézikönyv a Biblia Hebraica Stuttgartensiahoz*. Debrecen, 2000.
- LEIMAN, SID Z.: The Inverted Nuns at Numbers 10:35–36 and the Book of Eldad and Medad. *Journal of Biblical Literature* 93. (1974) 348–355.
- LEVY, B. BARRY: *Fixing God's Torah. The Accuracy of the Hebrew Bible Text in Jewish Law*. Oxford, 2001.
- LIEBERMAN, SAUL: *Hellenism in Jewish Palestine*. New York, 1962.

- MARTIN, MALACHI: *The Scribal Character of the Dead Sea Scrolls*. 1–2. köt. Louvain, 1958.
- MCCARTHY, CARMEL: *The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament* (OBO 36). Göttingen/Fribourg, 1981.
- MCCARTHY, CARMEL: Szócikk „*Emendations of the Scribes*”. In *The Interpreter’s Dictionary of the Bible, Supplementary Volume*. Nashville, 1982, 263–264.
- MCKANE, WILLIAM: *Observations on the ‘Tiqqune Soferim’*. In M. Black – W. A. Smalley (szerk.): *On Language, Culture and Religion. In Honor of E. A. Nida*. The Hague/Paris, 1974, 53–77.
- PÁSZTOR JÁNOS: A reformáció öröksége: Ige és Biblia. *Theologiai Szemle* 2003. 1. sz. 4–12.
- ROTHMÜLLER, ERICH ARTHUR: *Masoretische Eigentümlichkeiten der Schrift. Ihre Bedeutung und Behandlung im talmudischen Schrifttum mit einem Abriss der Masoretischen Tätigkeit als Einleitung*. Würzburg, 1926. (változatlan utánnymot: Zagreb, 1927.)
- SPERBER, ALEXANDER: Problems of the Masora. *Hebrew Union College Annual* 17. (1942–1943), 293–394. (változatlan utánnymot az eredeti oldalszámozás feltüntetésével: SPERBER, A.: *Problems of the Masora*. Cincinnati, 1943.)
- TOV, EMANUEL: *Correction Procedures in the Texts of the Judean Desert*. In D. W. Parry – E. Ulrich (szerk.): *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls. Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues (StTDJ 30)*. Leiden/Boston/Köln, 1999, 232–263.
- WEIL, GÉRARD E.: Szócikk „*Qere-Kethibb*”. In *The Interpreter’s Dictionary of the Bible. Supplementary Volume*. Nashville, 1982, 716–723.
- YEIVIN, ISRAEL: *Introduction to the Tiberian Masorah, translated and edited by E. J. Revell (SBL Masoretic Studies 5)*. Ann Arbor, Michigan, 1980.

