

A zsidóságba való betérés érvénytelenítésének problémája a zsidó vallásjogban

Történeti-kritikai áttekintés

Turán Tamás

Bevezetés

Egy hölgy áttér a zsidó vallásra, de kinyilvánítja, hogy a hagyomány nőkre vonatkozó öltözködési-szemérmességi szabályait nem tekinti magára nézve kötelezőnek. Érvényes-e a betérése? Egy másik hölgy betérésekor, a rituális alámerüléskor magában kiköti, hogy a közelgő peszah utolsó két ünnepnapján (amikor a vallási szabályok tiltják a munkát) bemegy dolgozni a munkahelyére (bár nem fog írni, és csak két, a metróban használatos érmét visz magával), mert a barátnője rájlesztett, hogy egyébként a főnöke kirúgja. Tíz évvel később is gyötri ez az emlék az amúgy igen vallásos életmódot folytató hölgyet, és rabbihoz fordul a kérdéssel, vajon érvényes volt-e a betérése. Egy harmadik hölgy esetében a betérése után derül ki — elhallgatta az ügyében eljáró illetékesek elől —, hogy együtt élt és él egy nem-zsidó férfival. Érvényes-e a betérése? Egy muzulmán férfi áttér a zsidóságra egy arab országban, hogy feleségül vehessen egy zsidó nőt. Az esküvő után egy másik városba költöznek, ahol a férfi muzulmánként folytatja az életét, és letagadja az áttérését. Kiderül, hogy betérésehez hamisított dokumentumokat nyújtott be a rabbinikus bíróságnak. Feleségétől született fiát nem hajlandó zsidó szokások szerint körülmetéltetni. A feleség elmenekült, el akar válni, a férj nem hajlik erre. Ha a férj betérése érvényes, a nő nem tud elválni ilyen körülmények között — ha viszont a betérés érvénytelen, nincs is szükség válólevélre (a házasság semmis). Mi a helyzet?¹

* Röviden meg kell adnom néhány alább gyakran használt történeti és irodalomtörténeti fogalom, illetve rövidítés jelentését. *Halakha* a neve a normatív, vallásjogi hagyományoknak, *aggada* az egyéb (anekdotikus, Szentírás-magyarázati, folklorisztikus stb.) hagyományoknak; a Szentírást magyarázó — akár halakhikus, akár másilyen — hagyományok műfaji megjelölése: *midrás*. A zsidó történelemben (és különösen a szentföldi rabbinikus zsidóság összefüggésében) *tannaitikus* kornak nevezik a körülbelül az I–II. századot átfogó periódust. A rabbinikus irodalomban ezt a kort a Misna, a(z azt kiegészítő) Toszefta és az ún. halakhikus midrások fémjelzik, melyek a tannaitikus kor rabbijainak tanhagyományát őrzik, és valószínűleg a III. században nyerték el közel végleges formájukat. Ugyanezt a korszakot reprezentálják és ugyanebből a korból származnak (valamivel több irodalomtörténeti bizonytalansággal) a Babiloni és a Jeruzsálemi Talmud bizonyos rövidebb, zárt hagyományegységei, úgynevezett *baraitái*. Az ún. „talmudi kor” az időszámításunk kezdőpontja utáni első öt-hat évszázadot fogja át: ebben a korban élt a két Talmudban idézett bölcsök túlnyomó többsége, és e kor vége felé nyerték el a Talmudok (lényegében) végső alakjukat. A forráshivatkozásoknál az alábbiakban néhány fontos korai rabbinikus műre

Néhány olyan konkrét esetet említettem az elmúlt mintegy száz évből, amelynél vallásjogi szempontból megkérdőjelezhető az áttérés őszintesége, jóhiszemősége és érvényessége. Ezekben és ezekhez hasonló ügyekben gyakran kellett és kell állást foglalniuk rabbiknak, illetve rabbinikus bíróságoknak szerte a világban az elmúlt évtizedekben. Kényes problémákról van szó, nemcsak azért, mert alapvető személyes identitáskérdéseket érintenek és súlyos vallási-jogi implikációik lehetnek (első-sorban az érintettekre és családtagjaikra nézve), de azért is, mert a rabbinikus körökön belül is időről időre súlyos feszültségeket keltenek és a konkrét eseteken messze túlmutató kérdéseket vetnek fel a rabbinikus jogszolgáltatás egészének működését illetően.² Az utóbbi (vallásjogi, -szociológiai, -politikai) kérdéskör nem tárgya jelen dolgozatnak. Ahhoz viszont, hogy rátérhessünk az említett kérdésekkel kapcsolatos jellemző vallásjogi dilemmák ismertetésére, történeti bevezetésre van szükség a zsidó hitre térés jellegével és normáival kapcsolatban.

A zsidó hagyomány nem látja a történelmi időben létező zsidóságot az „egyisten-hívők” valamiféle természetes gyülekezőhelyének, gyülekezetének, ahol minden „igazhitűnek” ott volna a helye. Ez az, amit a vallástörténeti kézikönyvek úgy fogalmaznak, hogy a zsidóság nem térítő vallás. Ez igaz is — már ahol, amikor és amennyire a zsidóság vallási mozzanata-jellege került előtérbe az etnikai-politikai mozzanatával

rövidítéssel hivatkozom: m = Misna, t = Toszefta, j = Jeruzsálemi Talmud, b = Babiloni Talmud; a jelzést a traktátus neve követi. Egyebekben ezek a referenciák — csakúgy, mint az egyéb rabbinikus művekre történő hivatkozások — a szakirodalomban bevett formák egyikét tükrözik.

¹ Nincs szándékosság a nemek arányát illetően a fenti példákban, de megjegyzendő, hogy a zsidósággal „kacérkodók”, szimpatizálók és a betérők között valószínűleg mindig többségben voltak a nők, már az ókortól kezdve; ld. pl. George Foot MOORE: *Judaism in the First Centuries of the Christian Era, the Age of the Tannaim* I–III. Harvard University Press, Cambridge 1927. I, 326; Michael A. MEYER: *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*. Oxford University Press, New York — Oxford 1988. 190 (a XIX. századi Béccsel kapcsolatban), 380. (Ennek többféle oka lehet — azon túl, hogy a nőknek nem kell a körülmetélékedéstől tartaniuk — de ez a kérdés nem tartozik tárgyunkhoz.) Egy visszaemlékezés szerint Adolf Jellinek (1821–1893), a reformirányzatokhoz közelálló tudós bécsi rabbi (aki egy érdekes esszéjében párhuzamot von a nők és a zsidók előnyös-hátrányos intellektuális és lelki vonásai, alkata között — Adolf JELLINEK: *Der jüdische Stamm. Ethnographische Studien*. Herzfeld & Bauer, Bécs 1869. 89–97) egy hölgy betérési ügye kapcsán panasolja 1870-ben, hogy a prozelita nők „szigorúan zsidó háztartást visznek, ajtajukon fel van szegezve a mezuzza, mindennap elmondják a *Šmát*, de szentképeiket minden tanítás és intés dacára sem távolítják el” (SCHNITZER Ármín: „Találkozásom Löw Lipóttal [Reminiscencia]”, *Magyar Izrael* IV [1911] 123–125. Közelebről: 124). Még orthodox normák szerint is erősen kérdéses, hogy ilyen esetben megkérdőjelezhető-e a betérés érvényessége.

² Komoly, és azóta sem feloldott feszültségeket keltett izraeli vallásos körökben, amikor 2008-ban egy, az állami vallási establishmenthez tartozó felső rabbinikus bíróság egy másik (kifejezetten a betérések intézésére felállított) bíróság összes betérítését (többezres számról van szó) hatályon kívül helyezte, és elvi súllyal semmisnek nyilvánította azoknak a betérését, akik nem a vallási normáknak megfelelő életmódot folytatnak betérésük után. Egy terminológiai megjegyzés: a rövidség kedvéért az alábbiakban gyakran az „érvénytelenítés” szót fogom használni a betérések semmissé nyilvánítására (amely utóbbi fogalom azt jelenti, hogy a betérés egy pillanatig sem volt érvényes), bár a két fogalom jogi értelemben nem azonos.

szemben. Ha a természetes istenismeret krisztianizált, sztoikus doktrínájából³ nem is következik, hogy természetes, ha valaki keresztény hitre tér, azért egy „megtérő” a kereszténységben általában nem kelt sem csodálkozást, sem megütközést. Az iszlám felfogása szerint mindenki muszlimnak születik, ezért magától értődő, ha valaki iszlám hitre tér; ez a hitbeli fordulat tehát nem áttérés és nem megtérés, hanem visszatérés.⁴ Nem véletlen ugyanakkor, hogy aki a zsidósághoz csatlakozik, azt a zsidó vallási nyelv nem megtérőnek, és nem is visszatérőnek nevezi,⁵ hanem — bibliai terminussal — *gernek*, megtelepedettnek, jövevénynek, vagy (ennek későbbi származékával) *ger cedeknek* (igaz jövevénynek, betérőnek). Magyarul a „betérés” vagy az „áttérés” szavak alkalmasak a vallásváltás jelenségének jelölésére általánosságban; az előbbi terminus az egyén új vallása-státusza felől nézi a dolgot, az utóbbi a régi felől, vagy a kívülálló semleges szemével. (Az alábbiakban a „betérő”, „betérés” szavakat fogjuk használni.)

De nem a szavakon akarok lovagolni, különösen nem az igekötőkön; azt szeretném hangsúlyozni csupán, hogy a zsidó hitre térés zsidó vallási vagy teológiai szempontból kevésbé természetes jelenség⁶ — és a középkortól kezdve egyre kevésbé az.

³ Ahogy pl. Tertullianus a „természettől fogva keresztény lélek”-ről beszél; ld. Gilles QUIPEL: „Anima naturaliter christiana”, *Eranos-Jahrbuch* XVIII (1950) 173–182.

⁴ Ez a természetes teológiai felfogás utat nyithat erőszakos térítési ideológiáknak, de nem kényszerít ki egy ilyen ideológiát. A vallási kényszerítés egyébként a zsidóságban sem teljesen összeegyeztethetetlen a szabad akaratral; ennek klasszikus példája a kikényszerített válólévél (*get meusse*) esete, bizonyos körülmények között.

⁵ Az előbbi terminusnak nincs pontos héber megfelelője, az utóbbi héber megfelelője pedig (*baal tesuva*) azon zsidóknak van fenntartva, akik eltávolodtak, majd visszatérnek a helyes (normatív) zsidó útra, a normatív zsidóság kebelére.

⁶ Az ókori zsidóságban is elterjedt volt az „ösmonoteizmus” gondolata (Gn 4,26 alapján vélik a források, hogy Enos nemzedékében kezdődött a bálványimádás, ld. Louis GINZBERG: *The Legends of the Jews* I–VII. The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1909–1938. V, 150sk, n. 54; TURÁN Tamás: „Képfogyatkozás. Vázlat az ikonofóbia történetéről a rabbinikus hagyományban”, in ROSKÓ Gábor — TURÁN Tamás: *Képfogyatkozás*. Akadémiai, Budapest 2004. 11sk.). A zsidóság természetesen vállalja a folytonosságot az ősi egyistenismerettel, de a maga alapját nem a „természetes hitben”, hanem a pozitív (Szinaj-hegyi) kinyilatkoztatásban látja.

Samet szerint a betérést a tannaitikus és amorai rabbinikus források sokszor „visszatérésnek” nevezik (*hozzer/hazara*, *hozzer bi-tsuva*, *osze tesuva*) — Moshe SAMET: „הגיוור במאות הראשונים לספירה” [A betérés az időszámítás első évszázadaiban], in I. GAFNI et al. (szerk.): *Jews and Judaism in the Second Temple, Mishna and Talmud Period. Studies in Honor of Shmuel Safrai*. Yad Izhak Ben-Zvi, Jeruzsálem 1993. 316–343. Közelebbről: 329, 331 n. 78. A Samet által említett tannaitikus példák (tKetubot 1,3; tJevamot 4,6) azonban a szöveg félreértésén alapulnak, és a midrási példák (Peszikta de-Rav Kahana, *Ba-hodes ha-slisi* 20, szerk. Mandelbaum, 218; Tanhuma, *Jitro* 1, Eccl 8,10-hez) is erősen vitathatóak: először van a „betérés” említve, utána a „visszatérés”, ami azt jelezheti, hogy a betérőt a betérés formális aktusai (körülmételedés, bemeitkezés) után kezdi terhelni a múltja és akkor próbál felhagyni, talán fokozatosan, mindenféle bűneivel. (Ez életszerű, még akkor is, ha ellentmondani látszik a betért korábbi bűneinek eltörlését kimondó elvnek; ld. alább, 25. jz. A fenti midrási szövegek datálása is bonyolult kérdés.) Az a motívum, hogy a későbbi korok betérői „jelen voltak” (valamilyen igen részleges értelemben) a Szinaj-hegyi kinyilatkoztatásnál, legfeljebb viszonylag késői aggadikus forrásokban

Éppenséggel természetellenesnek minősül, annak minden ambivalenciájával együtt: vagy egyfajta csodának, a betérő vallási zsenialitásának vagy érdek vezérelte aberrációnak. Már a rabbinikus irodalomban bőven dokumentálható mindkét tapasztalat, mindkét hozzáállás: a pozitív és az elutasító egyaránt.⁷ Ez az ambivalencia bizonyos fokig a betéresi procedúrában is megnyilvánul.

A betérést motiválhatják különféle társadalmi (pl. házasodással összefüggő) érdekek és kényszerek, eszmei-vallási meggyőződés vagy vonzódás, illetve ezek különféle elegyei. A betérés mint procedúra, mint jogi aktus egyfajta honosítás. A „hon” jellege-jelentése változott az idők folyamán, de ez a honosítás, ha koronként némiképp változó módon is, maga is tükrözi a két fő motívumot: a társadalmi integráció és a vallásváltás mozzanatait. A történeti valóság és a vallástörvényi szabályozás azonban mutat egy bizonyos hangsúlyeltolódást az előbbitől az utóbbi felé. Mindenekelőtt ezt az eltolódást szeretném jelezni röviden.

A betérés története: társadalmi és vallási dimenziók

A zsidóság etnikai-politikai illetve vallási-normatív jellegű definíciói — egy „politikai” és egy „vallási” erőter szétválását is jelezve ezzel — legalább a hasmoneus kor óta szerepet játszanak a zsidó történelemben, versengve egymással vagy kiegészítve egymást, a környezet, a történeti körülmények függvényében. A zsidóság különféle csoportjai, irányzatai, alakváltozatai a kezdetektől mindmáig etnikai és vallási kritériumok valamilyen kombinációjaként határozták meg önmagukat. (Nota bene: a magyar nyelv „zsidóság” szava a maga kétértelműségével, etnikai, ill. kulturális-doktrinális értelmű használatával jól visszaadja ezt a kettősséget.)

A bibliai kor „izraelita” lakosságának, a hellenisztikus és a korai római kor „zsidóságának” etnikai-vallási határai jóval elmosódottabbak voltak, mint a középkori zsidóság körvonalai. (A modern kori állapotok bizonyos fokig visszatérést jelentenek ehhez az ókori állapothoz.) Alapvetően népként határozta meg magát, és mások szemében is az volt: egy nép, a maga kultuszával. A csatlakozás, „bekebelezés” is a társadalmi összenövés (bibliai szóval: szövetségkötés) alapvető formáit és rendjét követte: kultikus (kulturális-vallási) asszimiláció, összeházasodás, letelepedés valamiféle egymásutánját. Ez a folyamat persze hosszabb időt vehet igénybe, egyének és csoportok

jelentkezik (bSabbat 146a, és talán Num. Rabba 13,16); a korai (tannaitikus) forrás (bSevuot 39a) épp a távollétüket hangsúlyozza (Dt 29,14 alapján). Samet állítását tehát az általa adott általános megfogalmazásban nem lehet megalapozottnak tekinteni, de további vizsgálódást érdemel a téma. Maimonidés, aki az ősmonoteizmus nézetén volt, valóban visszatérésnek (*hazara*) nevezi a betérést (Misne Tora, Hilkhot Isszure bia 13,15–16).

⁷ Az aggadikus anyagot összegyűjtötte Bernard J. BAMBERGER: *Proselytism in the Talmudic Period*. Hebrew Union College Press, Cincinnati 1939. 149–217. A térítéssel és a betérőkkel kapcsolatos rabbinikus attitűdökről az első évszázadokban (különösen a kereszténység kontextusában) ld. Ephraim Elimelech URBACH (ford. I. Abrahams): *The Sages; Their Concepts and Beliefs* I–II. The Hebrew University Magnes Press, Jeruzsálem 1987. 541–553.

esetében egyaránt. A Dina-történet (Gn 34, kül. 34,15sk) ugyanezen társadalmi integrációs formákat említi annak kritériumaiként, hogy a sichemieket az izraelita törzsekkel „egy néppé” válhassanak.⁸ A körülmétkedés (ami fizikai beavatkozásként persze nem volt egyedülálló a közel-keleti népek körében) az izraeliták szemében nemzeti-vallási sajátosságaik egyik legalapvetőbbike volt, amelyhez a köztes helyzetű idegenek, a jövevények (*ger*, egyfajta *metoikos* vagy *kliens*) is alkalmazkodnia kellett, ha nem akart teljesen kívül rekedni az izraelita kultuszközösségen. (Ex 12,48sk.) A moabita Ruth története a rabbinikus betérési procedúra egyik forrása (a későbbi szabályozás fényében problémák is felvetődtek a bibliamagyarázatban a történettel kapcsolatban); anyósához intézett szavai, hűségesküje (Rt 1,16sk.), világosan kifejti csatlakozásának-„betérésének” kettős — társadalmi-vallási — jellegét: „... néped az én népem, istened az én istenem ...” Nem csak a két mozzanat, illetve említésük sorrendisége figyelemreméltó itt, de az is, hogy az elbeszélés Ruth egy magánszemélyhez (anyósához) intézett hűségnyilatkozataként említi ezt, nem valami hivatalos személy vagy hatóság előtt tett nyilatkozataként. Az elbeszélésből nem csak a betérés alapvetően társadalmi integrációs jellegére lehet következtetni, de talán a nők és a férfiak betérése közötti jelentős különbség is kiolvasható belőle az adott történelmi viszonyok között: ha egy nő feleségül megy egy izraelita „közegben” élő izraelitához, akkor ez minden további formális-nyilvános procedúra nélkül „betéréssel” ér fel a számára — nyilván hasonlulnia kell a férj és társadalmi környezete alapvető kulturális-vallási normáihoz. Úgy tűnik, hogy ilyen körülmények között — a babilóni fogság előtti korban legalábbis — a leszármazást általában az apa státusza határozta meg. Mindenesetre a bibliai történetírás büszkén vallja Ruthot Dávid király ősének.

A kollektív identitás (ahogyan az egyéni is) a külsővel, a másikkal való dialógusban, a másféllel és a másféleséggel való konfrontációban alakul. A zsidó mivolt alapvetően etnikai meghatározása-önmeghatározása főként a hellenizmussal való küzdelemben és annak újszerű zsidóság-felfogása nyomán kezdett megváltozni. Ekkor formálódott ki két újfajta külső kép, percepció. Az egyik, hogy a zsidóság egyfajta politikai közösség (*politeia*), sajátos törvények szabályozta életforma. A másik, hogy a zsidóság egy „izmus”, világnézet, vallás. A kereszténység elterjedésével párhuzamosan gyorsult fel, és annak hatalmi tényezővé válásával (kb. a IV. századra) fejeződött be az a folyamat, amelynek eredményeképp a zsidóság elsősorban vallásként jelent meg a köztudatban és közéletben. Ezen szemléleti változások teremtették meg a lehetőségét és a szükségét a római birodalomban egy többé-kevésbé szabályozott eljárás kialakításának, melynek révén kívülállók, korábbi státuszukat megváltoztatva, a zsidósághoz csatlakozhatnak, áthasonulhatnak. Az előbb említett

⁸ A narráció történelmi tanulságain nem változtat, hogy az említett kritériumok csak egy fondorlatos bosszúhadjárat kellékei voltak. A társadalmi összenövésnek etnikai korlátokat szab a Biblia, ennek klasszikus esete a kánaáni népekkel való elegyedés tilalma (Dt 7,1–3), ahol szintén ugyanezek az említett integrációs formák vannak említve. Jellemző ugyanakkor, hogy a kultikus-vallási jelleg az utóbbi helyen a másik kettő (összeházasodás és szövetségkötés) függvényeként jelenik meg.

politikai felfogás volt a háttere a hasmoneus kor politikai judaizálási törekvéseinek (hogy ebben mikor, mennyi kényszerítő elemet alkalmaztak, arról megoszlik a történészek véleménye), és az utóbbi vallási-bölcseleti percepció lett az alapja a „zsidózás” (azaz *filojudaizmus*, a zsidó hit és vallásgyakorlat több-kevesebb elemének elfogadása és gyakorlása) és a betérés különféle megnyilvánulási formáinak. Tulajdonképp a hellenisztikus-római korban a „judaizmushoz” való pozitív hozzáállásnak egy egész skálájával találkozunk, amely a szimpatizánsoktól a formális betérőkig terjedt.⁹ Nemcsak a filojudaizmus rendeződik egy spektrumba, hanem a zsidóság maga is. A midrás Is 44,5 négy kifejezését az „Isten előtt állók” négy csoportjára érti:

„Egyik ezt mondja: én az Úré vagyok” — aki teljesen Istennek elkötelezett és nincs benne bűn; „a másik Jákob nevét fogja szólítani” — ezek az igaz prozeliták (*gere cedek*); „a harmadik a kezére írja: az Úré vagyok” — ezek a megtérők (*baale tesuva*); „és Izrael nevét fogja használni” — ezek az istenfélők. (Mekhilta de-R. Ismael, Nezikin 18, Ex 22,20-hoz)

A homília rabbinikus szerzője nem él az izraeliták és nem izraeliták, vagy a zsidók és a nem-zsidók közötti megkülönböztetéssel. Rabbinikus szemmel az etnikai különbségnél erősebbek itt (és sok helyen másutt a rabbinikus forrásokban) a vallásidoktrinális különbségek a zsidóság háza táján. Szamaritánusok, jövevények, rabszolgák — ezek mind olyan csoportok, amelyek a rabbik szemében egyik lábbal a „zsidóságban”, másik lábbal azon kívül állnak, hasonlóan a zsidó „származású”, de vallási-ideológiai szempontokból többé-kevésbé megbízhatatlan csoportokhoz (*am haarec, mesumad, min* stb.). Bizonyos jogi-vallási kontextusokban ezek zsidóknak számítanak a rabbik szemében, másokban nem; és éppen ezen kontextusok révén írják le, definiálják ezeket a csoportokat (és a hozzájuk való viszonyukat) a rabbinikus szövegek. A „jövevény” alapvetően társadalmi jelentésű bibliai kategóriáját a rabbinikus korban (és különösen a második Szentély pusztulása után), az alapvető fogalmak módosulása nyomán át kellett értelmezni. A „jövevényesség” jelentésének bővülése, a hangsúlyok elmozdulása a kultikus-vallási státusz irányába már a bibliai korban elkezdődött,¹⁰ de csak a rabbinikus források árulkodnak arról, mennyire vitatott volt a fogalom vallási jelentése, annak ellenére, hogy — és részben épp azért, mert — mérvadó rabbinikus megállapítás szerint (bArakhin 29a) a jövevényre vonatkozó bibliai törvények (és a fogalom maga) a „jubileumi év” intézményéhez kötöttek, és ezért a Szentély pusztulása után már hatályukat veszítették.

⁹ A hellenizmus-korabeli változásokhoz ld. Shaye J. D. COHEN: *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*. University of California Press, Berkeley 1999. 109–139, a filojudaizmushoz és betéréshez *Uo.* 140–197. A rabbinikus irodalomban használt *ger tosav / ger cedek* terminológiai dichotómia (ld. alább) — exegetikai funkciókon túl — tkp. az említett kontinuum két végétét (a politikai minimálintegrációt ill. a teljes, formális betérést) jelöli a szentföldi zsidó közegben élő nem zsidók körében.

¹⁰ MOORE (1. jz.) I, 328–331; Christiana van HOUTEN: *The Alien in Israelite Law*. JSOT Press, Sheffield 1991. 175sk.

Ki a letelepedett idegen (*ger tosav*)? Mindenki, aki három bölcs-kolléga (*haver*) előtt vállalta, hogy nem fog bálványt imádni — ez R. Meir véleménye. A bölcsek szerint mindazok, akik magukra vállalták a Noé fiai által elfogadott hét parancsolatot. Mások szerint ezek nem számítanak letelepedett idegennek — hanem akkor kik? Az olyan jövevények (*ger*), akik bár elhullott állatokat fogyasztanak,¹¹ de az összes tórai parancsolat [megtartását] magukra vállalják, kivéve az elhullott állatok fogyasztásának tilalmát. (bAvoda zara 64b)

A rabbinikus források a „jövevény” (*ger*) bibliai fogalmát gyakran kettébontják, megkülönböztetve a „letelepedett idegen” (*ger tosav*) — már leginkább csak visszatekintve létező — fogalmát az „igazi betérő” (*ger cedek*) fogalmától.¹² A rabbiknak a „letelepedett idegen” vallási ismerveivel kapcsolatos imént idézett elvi vitája háttérben részben az „igazi betérő” vallási definíciójával kapcsolatos nagyon is aktuális korabeli dilemmák húzódnak meg. A III. századi R. Johanan valószínűleg nem pusztán történeti-exegetikai megjegyzést tesz, hanem saját korának egy létező — zsidó vagy nem-zsidó — közvélekedését tükrözi, amikor Mordekhajjal kapcsolatban, akit a Biblia „Júdai”-nak, „Júda-beli”-nek (*is jehudi*) nevez (Esth 2,5) — és amely kifejezés a rabbinikus korban már „zsidó”-t jelentett — megjegyzi:

Benjamin törzsből való volt — miért nevezik akkor Júda-belinek? Mert tagadta a bálványimádást, és mindenkit, aki tagadja a bálványimádást, zsidónak neveznek, ahogy írva van: „Vannak itt zsidó férfiak [... akik nem tisztelik isteneidet...].” (Dn 3,12) (bMegilla 13a)

A zsidó mivolt alapvetően vallási, és nem etnikai-politikai felfogása jut itt szóhoz — akár külső, akár belső percepcióról van szó, akár azonosul ezzel R. Johanan, akár (ami valószínűbb, mint mondtuk) csak hangot ad egy közvélekedésnek, illetve szentírási alapot talál hozzá. A zsidóság vallási minimálkritériuma fogalmazódik meg, ami — mint láttuk — R. Meir „letelepedett idegen”-nel kapcsolatos nézetére rímel.¹³

A betéréssel kapcsolatos rabbinikus vallási felfogás és szabályozás egyik forrása mindenesetre a „jövevényre” vonatkozó bibliai törvénykezés, illetve ezen törvények értelmezése.¹⁴ Egy másik forrás a Szinaj-hegyi kinyilatkoztatással és szövetségkötéssel

¹¹ Vö. Dt 14,21; bAvoda zara 20a.

¹² Ld. pl. bJevamot 48b és párhuzamai. Vö. MOORE (1. jz.) I, 338–341. A jövevény bibliai fogalmáról és a betérők egyéb rabbinikus kategóriáiról: Uo. 327–330, 336–339; III, 111. A *ger tosav*, ill. a *ger tosav* — *ger cedek* fogalmi páros problematikájához ld. BAMBERGER (7. jz.) 135; SAMET (6. jz.) 340–342. További nehézség (a rabbinikus források hermeneutikájának általában is egyik komoly problémája), hogy a Szentírás-magyarázathoz erősen kapcsolódó normatív rabbinikus szövegek — az említett fogalmakra vonatkozóak is ilyenek — mennyiben tisztán exegetikai jellegűek, ill. mennyiben tekinthetők a korabeli tényleges történeti-jogi viszonyok kifejeződésének (legalább a rabbinikus körökre nézve).

¹³ R. Johanan kijelentése egy variációja annak a tannaitikus irodalomban sokat idézett mondásnak, amely szerint, aki a bálványimádást tagadja, az elismeri ezzel az egész Tórát (egy-egy szövegváltozatok szerint: „mintha elismerné” az egész Tórát), ld. pl. Sifre Num 111. fej. (Nu 15,22-höz).

¹⁴ A Gerim traktátus (ún. extrakanonikus, kis talmudi traktátus) a betéréssel kezdi a tárgyalást (1–2. fej.), majd a jövevényről foglalkozik (3,1–4), majd a traktátus hátralevő részében (3,5–4,5) újra a betérővel. A rabbinikus fraternitás (*haverut*) is mintaként-analógiaként szolgált több vonatkozásban: ld. alább, tDemai 2,4–5.

kapcsolatos analógia: ahogyan a „törzsökös” zsidóság is körülmetélés, bemejtkezés és áldozat révén lépett szövetségre Istennel, ugyanúgy a betérők is ezek révén válnak a szövetség tagjaivá (bKeritot 9a).¹⁵ Nem rekonstruálható, hogy milyen történeti szerepe volt ennek az analógiának, de valószínű, hogy a második Szentély korának vége felé válik a rituális fürdő, a bemejtkezés (*tevila*) a körülmetélkedés mellett a betérés másik alapvető követelményévé.¹⁶

A betérés története: a vallási lojalitás

A betéresi procedúra harmadik — és egyben minket itt leginkább érdeklő — fő eleme a vallásban nyert oktatás, illetve a vallásgyakorlat melletti elkötelezettség kinyilvánítása (*kabbalat ha-micvot*). A három elem közül ez kristályosodott ki legkésőbb és leglassabban. Bár sok kérdőjel van a részletekkel kapcsolatban, gyökerei kétségtelenül legalább a talmudi korra nyúlnak vissza. A betérésnek a kollektív szövetségkötéssel való történeti analógiája tulajdonképp magyarázatot is kínál e vallási hűségnyilatkozat bizonytalan szerepére a betéresi procedúrában. A Tóra szerint a Szinaj-hegyi szövetségkötési folyamatban a hűségnyilatkozatra a körülmetélkedés és a bemejtkezés után, az áldozatbemutatással párhuzamosan és azzal összefonódva került sor.¹⁷ Ezen analógia fényében tehát az oktatás (a kinyilatkoztatás) és annak elfogadása-felvállalása legalább annyira tekinthető az egész betéresi eljárás értelmének vagy céljának, mint amennyire részének vagy betetőzésének. Ez a bizonytalanság csak erősödhetett egy olyan korból-helyzetből visszatekintve, amikor áldozatbemutatásra már nem volt mód.

¹⁵ A körülmetélést Jos 5,2sk-ből, a bemejtkezést Ex 19,10-ből, az áldozatot Ex 24,3–8-ből tanulják ki a források.

¹⁶ Bár viták voltak azzal kapcsolatban, hogy mindkettő elengedhetetlen követelmény-e, vagy adott körülmények között az egyik teljesítése is elég (bJevamot 46a–b), és a betéresi procedúra legfontosabb forrásszövegei sem tekintik egyenrangúnak a két elemet: az egyik (bJevamot) a körülmetélésre, a másik (Gerim) a bemejtkezésre teszi a hangsúlyt. (Ezek a források viszonylag terjedelmesek, és sok technikai magyarázatot igényelnének, ezért itt le kell mondanunk az ismertetésükről. Fordításukhoz és elemzésükhöz ld. COHEN [9. jz.] 198–238.) A *tevila* vallási funkciója-jelentése — a korabeli források tükrében, illetve mai szemmel — nem egyértelmű itt; a bemejtkezést a Talmud (bJevamot 47b) egyrészt a női tisztulási fürdővel, másrészt a rabszolga-felszabadítással kapcsolatos fürdővel állítja párhuzamba. Eléggé kézenfekvő, hogy egyrészt (a körülmetéléshez hasonlóan) egyfajta megtisztulást (különösen a bálványimádástól való megtisztulást), a bálványimádó múlttal való szakítást láttak benne, másrészt — ezzel összefüggésben — státuszváltást, átalakulást, újrakezdést (vö. David DAUBE: *The New Testament and Rabbinic Judaism*. University of London, The Athlone Press, London 1956. 110–113). A Szentély fennállása idején a betérés egy további kelléke volt a betérő áldozatbemutatása. Miután ez az elem nem tartozott a szorosabb értelemben vett betéresi procedúrához (MOORE [1. jz.] I, 332), és a második Szentély pusztulása után nem sokkal irrelevánssá vált, nem foglalkozunk vele a továbbiakban.

¹⁷ A bibliai narráció az adott helyen (Ex 24,3–8) kétszer említi hűségnyilatkozatot, a következő sorrendben: (1) oktatás és hűségnyilatkozat, (2) áldozat, (3) újabb oktatás és hűségnyilatkozat, (4) áldozati vérhintés a népre.

A betérés erősödő vallási jellegét tükrözik az érdekből történő betérésekkel kapcsolatos talmudi dilemmák. Az érdekből történő betérést a talmudi források elítélik és tiltják ugyan, de ha a betérés formálisan már megtörtént, akkor a motivációval kapcsolatos utólag felmerült problémák nem adnak elégséges indokot a betérés érvénytelenítésére.¹⁸ Ami a szándék őszinteségének pozitív oldalát illeti, a talmudi források bizonyos mértékig ismerik a *kabbalat ha-micvot* (a parancsolatok elfogadása) fogalmát a betérés kapcsán, de ezzel kapcsolatban sok nyitott kérdés van, történetiek és szövegtörténetiek egyaránt. A betéresi procedúrát tárgyaló kevés talmudi forrás szerint a betéresi szándékokat firtató kérdések és némi alapvető hitoktatás után a jelölt¹⁹ „elfogad” valamit, és ennek utána mehet bemerítkezni. Hogy a jelölt mit és hogyan „fogad el” — a zsidóságot általánosságban? A Tóra vagy az „Isteni királyság” jármát? A betérés reá váró további szakaszait? Az általa megismert vallási kötelezettségeket? Nyilatkozattal? Hallgatólagosan? Ez homályos marad.²⁰ A „vallás” melletti

¹⁸ Ld. pl. mJevamot 2,8. Az e misnát tárgyaló Gemara elején (bJevamot 24b) idézett hosszú baraitában, amely — a bibliai-történeti és a hétköznapi tapasztalat alapján — a különféle problematikus indítékú kollektív és egyéni betérések egész katalógusát nyújtja, R. Nehemia ezeket a betéréseket semmisnek nyilvánítja, bár felveti a betérés megisméltésének a lehetőségét bizonyos körülmények között. A III. századi Rav azonban az ezzel szembenálló (az említett misna által is implikált) vélemény mellett teszi le a voksot (hogy ti. ezek a betérések érvényesek, utólag legalábbis) — igen hosszú időre lezárva ezzel a vitát. Hasonló vitát közöl jKiddusin 4,1 (65b), de ennek egy Geniza-töredékben [T-S F17.2]) megőrzött, figyelemreméltó szövegvariánsa jelentős eltérést mutat: Rav ilyen esetekre újbóli betérést ír elő (*Talmud Yerushalmi According to Ms. Or. 4720 [Scal. 3] of the Leiden University Library, with Restorations and Corrections*. The Academy of the Hebrew Language, Jeruzsálem 2001, col. 1178). Nehemia javító javaslatát a Jeruzsálemi Talmud Ravnak tulajdonítja, azzal a különbséggel, hogy míg előbbi az újbóli betérést inkább a betérő felelősségévé teszi, utóbbinál ez döntően a rabbik feladata. Ez a Rav-féle álláspont egyfajta kompromisszum a babiloni Talmud idézte két álláspont között. (Újbóli betérésről szó esik jGittin 1,5 [43c]-ben is.) Vö. továbbá COHEN (9. jz.) 233. A talmudi irodalomban szereplő két problematikus indítékú (később precedensszerepet játszó és sokat tárgyalt) fontos történeti esetről ld. alább, 32. jz.

¹⁹ Külön neve ennek (mint a kereszténységben a *katekumen*) nincs a zsidóságban, de egyes talmudi hagyományok szerint a *ger tosav* valami ilyesmi (pl. jJevamot 8,1 [8d], bAvoda zara 65a), ld. Saul LIEBERMAN: „מדרשי תימן” [Jemeni midrások]. Shalem Books, Jeruzsálem 1992². 8.

²⁰ Ez vonatkozik mindenekelőtt bJevamot 47a–b hosszú baraitájára, és Gerim 1,1-re. A baraita talmudi elemzése-kommentárja (bJevamot 47b–48a) a parancsolatok elfogadására (*kabbalat ol ha-micvot*) érti az ottani baraiták „elfogadással” kapcsolatos kifejezéseit (*le-kabbell/kibbell/kibbel al*). Ez az értelmezés, amely a kifejezések nyelvi hasonlóságára épül (és amelyet, látszólag legalábbis, más korai források is alátámasztanak, ld. alább) minden jel szerint viszonylag késői, és helytelen abban az értelemben, hogy későbbi viszonyokat vetít vissza — amellet, hogy önmagában is homályos, és szövegkritikailag kikezdzhető. Az „elfogadás” a betérés önkéntességét hivatott demonstrálni — ezt legalább az egyik szöveg hely párhuzamai világosan mutatják. Ld. *Dikduke Szofrim ha-salem, Jevamot* II, 205sk, és vö. Avi SAGI — Zvi ZOHAR: „גיוור וזהות יהודית: עיון ביסודות ההלכה” [Betérés és zsidó identitás: a halakhikus alapok elemzése]. Mossad Bialik — Makhon Shalom Hartman, Jeruzsálem 1995. 92sk. (Félrevezető azonban a *kibbell/kibbel al* és a *kabbalat ha-micvot* azonosításáról beszélni [Uo., 92] az előbbi jelentésének a bázisán.) COHEN (9. jz.) 207, 214 a baraitának a fenti, erősen vitatható értelmezését követi, minden további magyarázat nélkül — és ezzel, eléggé félrevezető módon (ld. az alábbiakat) a *kabbalat ha-micvot* ma

átfogó elkötelezettség kinyilvánításáról azonban már a korai rabbinikus forrásokban szó esik bizonyos összefüggésben:

[1] Az a betért (*ger*), aki az összes tórai kötelezettséget (*kol divre ha-Tóra*) magára vette (*kibbel alav*), de gyanús az egyikkel, vagy akár az egész Tórával [az összes parancsolattal] kapcsolatban [ti. hogy nem tartja be], az hitehagyott zsidónak számít (*ke-jisrael mesumad*).

[2] Ha egy közönséges izraelita (*am ha-arec*) a testvériséggel (*haverut*) járó összes kötelezettséget magára vette egy dolog kivételével, azt nem fogadják be (*en mekablin oto*).

[3] Ha egy betért (*ger*) az összes tórai kötelezettséget magára vette egy dolog kivételével, azt nem fogadják be. R. Joszi be-R. Jehuda szerint akkor se, ha csak egy a bölcsek által megállapított kisebb [súlyú] kötelezettségről van szó. (tDemai 2,4–5)²¹

A számunkra itt különösen érdekes részben [3] nem világos, hogy kik és hova nem fogadják be a betérőt/betértet, és van-e köze ennek a betéresi eljáráshoz. Nem zárható ki teljesen, hogy ez a rész a betéresi procedúrával kapcsolatos, és az ezt tárgyaló, említett forrásokkal versengő, azokénál szigorúbb álláspontról van szó: a betérőnek a tórai parancsolatokat összességükben, kivétel nélkül kell elfogadnia, de legalábbis nyilvánosan (a betérésben szerepet játszó testületek előtt) nem utasíthatja el egyiket sem.²² Mérlegelhető az a magyarázat is, amely [3] mögött a „letepedett idegen” — „igazi betérő” (*ger tosav, ger cedek*) különbségtételt sejtí.²³ Ennek a megkülönböztetésnek azonban (ahogyan fentebb utaltunk rá)²⁴ az elvi-jogi és a történeti fedezete is erősen kérdéses — mint ahogyan egyáltalán, a talmudi szövegeken túlmenően a betérés valóságos ókori gyakorlatáról is (sokféle csoport, sokféle gyakorlat volt) igen keveset tudunk. Fentiek helyett (vagy mellett) egy szociológiai jellegű magyarázatot ajánlok megfontolásra. A [3]-ban nem a szoros értelemben vett betéresi procedú-

szokásos értelmét sugallja az olvasónak; szintúgy Menachem FINKELSTEIN: *Conversion; Halakha and Practice*. Bar-Ilan University Press, Ramat-Gan 2006. (Eredeti héber kiadás: 1994.) 25sk; és Everett FERGUSON: *Baptism in the Early Church; History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*. Eerdmans, Grand Rapids 2009. 80sk („Acceptance of the commandments was the essence of conversion to Judaism”). SAMET (6. jz., 327) óvatosabb, de ő is valamiféle „kötelezettségre” vonatkoztatja az „elfogadást”.

²¹ Toszefta, Zeraim, szerk. S. Lieberman, 69. Vö. bBekhorot 30b és további párhuzamos helyek [3]-hoz alább, a 26. jz.-ben. A *haverut* egyfajta vallási fraternitás, tagjai bizonyos (itt nem részletezhető) vallási parancsok aprólékos betartását vállalták magukra, és ez az emelt mérce állította szembe őket az „egyszerű néppel” (*am ha-arec*, szószerint „a föld népe”).

²² COHEN (9. jz.) 229. Ezen értelmezés ellen szól többek között az is, hogy bár a Talmud által is idézett, jól ismert és a „többségi vélemény” kifejező, mérvadó tannaitikus nézetről van szó, a Talmud betéréssel kapcsolatos diszkussziói sehol nem szembesítik ezt az egyéb eltérő hagyományokkal (még ott sem, ahol olyan, az idegenek, „a népek között élő betértről” van szó, aki a szombati tilalmakról nem is hallott, bSabbat 68a–b; vagy Hillel híres betéresi eseteinél sem [bSabbat 31a], ahol a betérő a zsidósággal kapcsolatos elemi ismereteit is legfeljebb csak a betérés után szerzi). A Talmud esetében ez az *argumentum ex silentio* erősebb, mint általában. Hillel eseteire persze reflektálnak a középkori tudósok, ld. pl. Haggahot Mordechai, alább, 33. jz.

²³ SAGI — ZOHAR (20. jz.) 90. E magyarázat ellen szól, hogy [1]-ben ugyanez a terminus (*ger*) betérőt jelent és nem „letepedett idegen”-t.

²⁴ 12. jz.

ráról van szó: ennek — említett fő forrásai tükrében — a vallási hűségnyilatkozat nem volt része (vagy csak szórványosan és érintőlegesen volt a része) még hosszú ideig, legalább a III–IV. századig.²⁵ Aki szándékai alapvető komolyságát bizonyította és az előírásos módon átesett a körülmetélésen és a bemeztetésen, az zsidónak/izraelitának számított egy általános értelemben. Az a vallási „elit” azonban, amelynek nézeteit a talmudi-midrás irodalom itt (és sok helyütt máshol) megörökítette, a maga részéről további, komolyabb vallási mércéket is állított a betérő elé: a fenti szöveg ([1], [3]) annak feltételeit tárgyalja, hogy a betérőt ez az elit (a „rabbik”, avagy — az Újszövetség szóhasználatában — „farizeusok” csoportja/osztálya, vagy ezek egy „frakciója”) mintegy egyenrangúnak tekinthesse vallási értelemben, a maga köreiben: intézményeiben és társadalmi érintkezésében.²⁶

Lehetséges, hogy a Talmudok a betérés vallási aspektusainak bizonyos fokú előtérbe kerüléséről tanúskodnak a III–IV. századtól kezdve.²⁷ A Misna szerint (mBikkurim 1,4) a betértnek a zsinagógában „atyáitok Istené”-hez kell imádkoznia (a szokásos „atyáink Istene” helyett), ha pedig magában imádkozik, „Izrael atyáinak Istené”-hez. A Jeruzsálemi Talmud szerint azonban a III. századi rabbik egy olyan konkurens tannaitikus véleményt alkalmaztak a gyakorlatban, amely szerint a betért a szokásos formulát használhatja — minthogy Ábrahám minden betértnek is az atyja (vö. Gn

²⁵ Nehéz vallási hűségnyilatkozatot elvárni és később számonkérni valakitől, akinek — értelemszerűen — csak eléggé korlátozott ismeretei lehetnek a zsidó törvényekkel és vallási előírásokkal kapcsolatban. (Ezt a Szinaj-hegyi kinyilatkoztatással kapcsolatos midrások is jelzik a maguk módján.) Talán még ez is beleérthető „a betért újszülöttnek számít” leginkább jogi összefüggésekben használt tannaitikus elvébe (bJevamot 48b és párhuzamok) — mely elv lényegét tekintve legalább Hillelig visszavezethető. (A ’sír’ [*kever*] ’anyaméh’-et [*rehem*] is jelent, mint azt H. Albeck megjegyezte mPesahim 8,8-hoz, *Sisa szidre Misna, Szeder Moed*, Mossad Bialik — Dvir, Jerusalem — Tel Aviv 1958, 44; és vö. mNegaim 7,1). Ez adalék a betérés (és a betéréssel kapcsolatos bemeztetés) keresztény baptizmusmal való rokonságának a kérdéséhez is; vö. a klasszikus helyeket: Ez 36,25sk, J 3,5 és kommentárjai; ill. DAUBE (16. jz.) 108–113. Úgy látom, a kutatás újabban inkább a különbségeket, mint a hasonlóságokat hangsúlyozza: COHEN (9. jz.) 236; FERGUSON (20. jz.) 79–87.

²⁶ Zsidóságon *belüli* különféle csoportok, „kasztok” vagy „rendek” elvárásainak, belső normáinak való megfelelésről és egymás közötti érintkezéséről van szó az idézett szöveg egész kontextusában (tDemai 2,2–24), és ez a kézenfekvő olvasata a [3]-mal párhuzamos két fontos halakhikus midrás szövegnek is (Mekhilta de-R. Simon bar Johai, Ex 12,49-hez; Szifra, *Kedosim, perek* 8,3 [91a], Lv 19,34-hez). A „betért” (*ger*) van említve mindezekben a szövegekben (és a többi, itt nem felsorolt midrás párhuzamban), ugyanakkor betérésről vagy betéresi procedúráról nem esik szó. (Cohen; COHEN [9. jz.] 210, n. 23 egyfajta proleptikus értelmet [betérő, betérni szándékozó] ad a Jevamot-baraitabeli szóhasználatnak [*ger se-ba le-hitgajer*], ami egyedi eset [az ott általa hivatkozott állítólagos misnai párhuzamok nem állják meg a helyüket], s itt semmi hasonlóról nincs szó.) bBekhorot 30b ugyan *ger* helyett *gaj*-t olvas (bár a hat legfontosabb szöveggyűjtő közül háromban — ahogyan tDemai három legfontosabb szöveggyűjtője közül az egyikben is [ld. a Lieberman-féle kiadás apparátusát] — a számunkra legfontosabb rész kiesett), de ezt a fentebbi szövegadatok fényében az említett tartalmi-értelmezési probléma által motivált későbbi szövegjavításnak kell tekinteni: egy olyan kor vagy közeg apróbb beavatkozásának, amelyben a parancsolatok elfogadása már a szabályos betéresi procedura részének számított.

²⁷ Ld. fönt, 20. jz.

17,5).²⁸ A betérés egyfajta „visszametszés”. Az etnikai szempontot itt már bizonyos fokig felülírja a vallási szempont.

Lassú és fokozatos fejlődés nyomán, különösen a kora középkortól (a gaoni kortól) erősödött meg és formalizálódott a *kabbalat ha-micvot* szerepe a procedúrában, és ezzel párhuzamosan egyre szélesebb körben ruházták fel ezt a fogalmat a „vallásgyakorlás iránti abszolút elkötelezettség” jelentésével.²⁹ Felderítésre váró kérdés, hogy a vallási lojalitás felértékelődése a betérés megítélésében és szabályozásában hogyan és mennyiben függött össze a keresztény, illetve iszlám környezettel, és hogy ez a fejlemény maga milyen kölcsönhatásban állt a talmudi szövegtörténettel.³⁰

A középkori rabbinikus tudósok és kodifikátorok legfontosabbjai közül is csak néhányat tudunk érinteni röviden. Maimonidés a parancsolatok (nehezen formalizálható) elfogadásában láthatóan a betérés előfeltételét vagy értelmét látja (ld. kül. Misne tora, Hilkhot Iszure bia 12,17), és — az ő korában még hagyományosnak számító álláspontnak megfelelően — nem teszi azt az eljárás részévé. Bár behatóan foglalkozik az érdekből történő betéréssel és a betérők vallási lapszusával (hangsúlyozva a betérés őszinte, vallásos motivációjának a szükségét), nem egészen világos,

²⁸ jBikkurim 1,4 (64a). Vö. Lieberman: Saul LIEBERMAN: „תוספתא כפשוטה” [A Toszefta magyarázata]. VI–VII. *Szeder nasim*. The Jewish Theological Seminary of America, New York 1967. 421sk (tNedarim 2,4-hez). Erre a forrásra támaszkodott Maimonidés az ugyanezen kérdést tárgyaló, Obadja ha-ger-hez írt responsumában (Tšuvot ha-Rambam, szerk J. Blau, no. 293. Reuven Mass, Jeruzsálem 1986². II, 548–550; Solomon B. FREEHOF: *A Treasury of Responsa*. Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1963. 28–34), hasonlóan sok más középkori askenázi és szefárd autoritáshoz, és ez a forrása végsősoron annak a középkori eredetű szokásnak is, hogy a betérő férfi a „ben Avraham” (vagy „ben Avraham avinu”) patronymikont kapja; ld. Mordechai FOGELMAN: „בן אברהם אבינו” [Ábrahám atyánk fia], *Tora sebe-al pe* XIII (1971) 70–73. Az idézett misna egyéb (a matrilineáris elvvel kapcsolatos) súlyos értelmezési problémáihoz ld. COHEN (9. jz.) 308–340.

²⁹ SAGI — ZOHAR (20. jz.) 96–146. A *kabbalat ha-micvot* különböző értelmezéseiről a halakha történetében ld. *Uo.* 173–209. A szerzők által áttekintett és elemzett szövegek között számos van, amelynek gyakorlati-eljárási jelentése többé-kevésbé bizonytalan; a könyvben ez mindig kellőképp jelezve. Ha egyes szövegértelmezések vitathatóak is, a könyv világosan és meggyőzően kirajolja a fejlődés irányát. Ám tendenciózusan túlzó (és a könyv elemzéseivel sincs összhangban) a szerzők végkövetkeztetése (*Uo.* 246–248), miszerint a halakha egész történetében a betérés egyértelműen társadalmi-etnikai jelentést kapott („sorsközösség”), és a *kabbalat ha-micvot* központi szerepe a betérés normatív szabályozásában csak az utóbbi évszázad terméke. A másik véglelet képviseli Finkelstein, aki bő terjedelemben (FINKELSTEIN [20. jz.] 48–55; 550sk; 650–657 és egyebütt) adja elő azt a nehezen tartható nézetét (vö. fönt, 20. jz.), miszerint mindig is (ideértve a talmudi kor egészét) a *kabbalat ha-micvot* volt a betérés lényege. A két eltérő megközelítés jól megmutatkozik Maimonidés-értelmezéseikben, ld. alább, 31. jz.

³⁰ Megjegyzendő, hogy a betéréssel kapcsolatos számos hasznos és kiváló — többnyire történelmi szempontú — szakmunka mellett a kutatás továbbra is adós a rabbinikus anyag kimerítő és filológiai alapos tárgyalásával, mindenekelőtt a talmudi forrásokat illetően, de a későbbi korokat illetően is (vö. föntebb a 20., 26. és 29. jegyzeteket). Nincs tudomásom arról, hogy bárki kutatott volna XIX. század előtti források után, amelyek egyéni betérések semmissé nyilvánítását dokumentálták volna — pedig legalábbis válási, ún. *aguna*-ügyekben előfordulhattak ilyen esetek.

hogy a gyakorlatban hogyan szankcionálja az ilyen lapszusok előfordulását.³¹ A betérés nem minősül semmisnek ilyen esetekben, de a „későbbi [tettek] világitják meg a korábbi [szándékokat]” elve alapján *de facto* bizonyos fokig mégiscsak megkérdőjelezi az érdekbetérek érvényességét.³² A Talmudot követve nem vonja ugyan kétségbe az ilyen betérők státuszát néhány alapvető vonatkozásban (pl. a házasságképességet illetően), de a teljes értelemben vett befogadást, társadalmi integrációt és „emancipációt” a betérő későbbi, mindenkor normatív viselkedésétől (nem pedig betérésének formális aktusától és pillanatától) teszi függővé.³³ Ez jelentős elvi és szemléleti újdonság a szabályozás korábbi fősodrához képest.

A XIV. században fogalmazódik meg — ilyen egyértelműséggel talán először a halahikus irodalomban — az az álláspont (amely lassan többségi állásponttá vált, de sosem vált egyeduralgató felfogássá), hogy a „parancsolatok elfogadásának” (bármit is jelent-

³¹ Misne Tora, Hilkhot Iszure bia 13,14–18. Ld. SAGI — ZOHAR, 101–105; FINKELSTEIN (20. jz.) 185–187; 613–619. (Vö. fönt, 29. jz.) A talmudi irodalomban a betérő vallási lapszusa az uralkodó vélemény szerint nem érvényteleníti a betérést, de nem is marad következmények nélkül. Ld. a fent idézett tDemai-szöveget, és a klasszikus helyet: bJevamot 47b. Más talmudi helyek (pl. bGittin 45b) jelzik, hogy a kérdésben az amórai korban is erősen megoszlottak a vélemények, illetve különféle distinkciók kerültek napirendre a lapszus természetét és hátterét illetően.

³² *Uo.*, 13,15–17. Maimonidés egy fontos bibliai precedenst, illetve ennek későbbi értelmezését emeli itt be a témakör vitájába (Misne Tora, Hilkhot Iszure bia 13,14–17): Sámson és Salamon feleségeinek esetét, akiknek érdekből történt „betérése” nem lett érvénytelenítve bálványimádásuk dacára sem. Az ilyen érdekbetérek megítéléséhez használja Maimonidés (kreatív módon) a „retrospektív evidencia” egészen más talmudi szövegösszefüggésekből kölcsönvett fogalmát. A középkori szerzők által tárgyalt másik fontos bibliai precedens a samaritánusok esete, akiknek kollektív betérését viszont — később nyilvánvalóvá vált bálványimádásuk miatt — érvénytelenítették a rabbik (bHullin 6a). Maimonidés maga (fent röviden ismertetett kodifikációjával összhangban) nem a betérés visszamenőleges érvénytelenítésének tekintette ezt az esetet, hanem egy rabbinikus döntésről (*gezeru*) beszél, melynek értelmében a samaritánusok a velük való társadalmi érintkezés minden vonatkozásában nem-zsidóként kezelendők (az említett döntéstől kezdődőleg); ld. Misna-kommentárját mGittin 1,5-höz, továbbá Misne Tora, Hilkhot Avadim 2,6; 6,6; és egyéb helyeken. (A samaritánusok betérésével kapcsolatos egyéb középkori rabbinikus véleményekhez ld. Zvi LIFSCHITZ: „ביטול גיור כשקבלת המצוות היתה גומה” [A betérés érvénytelenítése a parancsolatok hiányos elfogadása esetén], *Tehumin* 19 (1998/99) 115–138. A samaritánusok esete az egyik fő csomópontja a témánkkal kapcsolatos későbbi viták három fontos további elemének: (1) milyen körülmények esetén lehet biztos következtetéseket levonni utólag a betérő vallási szándékaival kapcsolatban betérése idején (ld. erről alább is); (2) milyen esetekben lehet ismételt betéréssel helyrehozni egy semmisnek nyilvánított betérést (vö. föntebb, 18. jz.); (3) a betérés utólagos érvénytelenítése szempontjából van-e különbség a tömeges-kollektív betérés és az egyéni betérés között?

³³ Maimonidés ebben nem annyira bJevamot 47b barátját követi, mint inkább a fentebb is idézett szigorúbb barátját (tDemai 2,4; bBekhorot 30b). Ezt a logikát viszi tovább és radikalizálja a Haggahot Mordekhai ismeretlen (talán XIV. századi) szerzője, amikor a Rav nevében idézett talmudi döntést (ld. föntebb, 18. jz.) úgy értelmezi (no. 110 alatt), hogy az érdekből történt betérés csak akkor érvényes, ha (és amíg) a betérő vallásos életvitele ezt a későbbiekben visszaigazolja. A szerző maga is jelzi azonban, hogy a hagyománnyal ellenkező, szélsőséges álláspontot ad elő, és óv attól, hogy ezt az álláspontot alkalmazza valaki a gyakorlatban. Ld. FINKELSTEIN (20. jz.) 591–597.

sen ez közelebből) hiánya utólagosan is érvényteleníti az egyébként formailag megfelelő betérést (Jakov b. Aser, Arbaa Turim, Jore dea 268,4).³⁴ A ma is leginkább mérvadó kódex, a XVI. századi Sulhan arukh álláspontja e kérdésben nem egyértelmű.³⁵

A betérés érvénytelenítésével kapcsolatos modern dilemmák

A fenti történeti áttekintés után rátérhetünk a betérés érvénytelenségének, illetve semmissé nyilvánításának modern problémáira. A jelen tanulmány keretei között nincs mód arra, hogy konkrét esetek joganyagát, a velük kapcsolatos álláspontokat, mellette és ellene szóló érveket behatóbban ismertessük. Az eltérő álláspontok jelentős részben a talmudi és középkori források eltérő értelmezéseiből fakadnak, illetve ilyenekhez kapcsolódnak — ezen exegetikai vonatkozások tárgyalásától is el kell tekintenünk.³⁶ Arra vállalkozunk csupán, hogy röviden bemutassuk, miről is szól igazából a vita: hogy körképet adjunk a fő distinkciókról és dilemmákról az utóbbi kb. 150 év rabbinikus irodalmában.

(1) A betérés alapvetően a betérő alanyi aktusa-e, amelyben a betérést intéző vallási bíróságnak (*bet din*) inkább formális és alárendelt, adminisztratív-hitelesítő szerepe van (mely esetben a bíróságnak nincs igazi hatásköre mérlegelni a betérő vallási hűségnyilatkozatának a hitelességét, különösen utólag),³⁷ avagy alapvetően társadalmi-vallási aktus, amelynek során a bíróságnak érdemben mérlegelnie kell a betérő „al-

³⁴ A vallási köteleességek elfogadásának középponti eljárásjogi (és érdemi) szerepet tulajdonítanak már a toszafisták a XII–XIII. századi askenázi zsidóság körében. A betérés (visszamenőleges) érvénytelenítésének (vagy a feltételes betérésnek) egy érdekes sajátos esete a kiskorú betérők (tizenkét és fél évesnél fiatalabb lányok, tizenhárom évesnél fiatalabb fiúk) esete, akik nagykorúvá válásukkor egy igen rövid ideig meggondolhatják magukat, ill. tiltakozhatnak, amely esetben zsidó státuszuk megszűnik: bKetubot 11a. Maimonidés és a toszafisták ezzel kapcsolatos, jellegzetesen eltérő értelmezéseikhez ld. Bezalel ZOLTI: „ברייני קבלת גרים” [A betéréssel kapcsolatos törvényekről], *Tora sebe-al pe* XIII (1971) 33–50. Közelebből: 38–40. Megjegyzendő, hogy már mJevamot 2,8-ban is szerepet kap egyfajta visszamenőlegesség, legalábbis a Talmud értelmezésében. Az ott említett esetekben tilos házasságot kötni, mert ez a szóbeszédet, a gyanúkat — sok magyarázó szerint: a betérés alantas motívumaival kapcsolatos gyanút — utólag visszaigazolja.

³⁵ A Tur és Maimonidés eltérő véleményei egyaránt kodifikálva vannak benne: Sulhan arukh, Jore dea, 268, 3 és 12. E problematikus kodifikáció különböző értelmezéseiről ld. SAGI — ZOHAR (20. jz.) 155–169.

³⁶ A mai viták elvi háttéréről és a XIX–XX. századi előzményekről is jól informál: Joezer ARIEL: „ביטול גירות למפרע” [A betérés visszamenőleges érvénytelenítése], *Tehumin* XX (1999/2000) 261–279; David BASS — Israel ROSEN: „תוקפו של גיור בדיעבד אם הגר אינו שומר את כל המצוות” [A lezajlott betérés érvényessége, ha a betérő nem tartja meg az összes vallási parancsolatot], *Tehumin* XXIII (2002/ 2003) 186–202. Mindkét cikk két-két rabbi eltérő álláspontjának és érvelésének kifejtését tartalmazza egy-egy konkrét ügy kapcsán, kölcsönösen reagálva egymás álláspontjára.

³⁷ A betérő egyéni döntésének középponti szerepére és a *bet din* pusztán formális szerepére utal talán a „magánbetérés” tannaitikus forrásokban említett esete (bJevamot 47a), és talán a különleges *ger se-ba le-hitgajer* kifejezés (*Uo.*, ld. 26. jz.) is. Vö. Szefer Haszidim (szerk. R. MARGOLIOT, Mossad ha-Rav Kook, Jeruzsálem 2004²), no. 690 (433. o.), és a szerkesztő kommentárját *ad locum*.

kalmasságát”: motivációját és ismereteit. Ha az előbbi a helyzet, akkor egy betérés utólag inkább csak formai okok miatt érvényteleníthető. Ha az utóbbi, akkor a vallási hűségnyilatkozat érvényessége nem választható el annak őszinteségétől; a bíróságnak a betérés formális lezárulta után is vizsgálnia kell az ezzel kapcsolatban tudomására jutott új, releváns tényeket, és adott esetben érvényteleníthető a betérés.

(2) Az előbbi kérdés összefügg azzal, hogy a vallási hűségnyilatkozat hitelessége-őszintesége ellenőrizhető-e, és ha igen, hogyan.³⁸ Ebben a kérdésben két markáns (ha tetszik: szélsőséges) állásponttal — és sokféle köztes állásponttal — lehet találkozni. Az egyik szerint egy ilyen jövőre vonatkozó, ígéret- vagy fogadalom-szerű nyilatkozat őszintesége gyakorlatilag ellenőrizhetetlen, földi halandók és bírósági instanciák által megítélhetetlen (jogi értelemben „a kimondatlan dolgok nem számítanak”, *devarim seba-lev enam devarim*) — ennél fogva a betérés ilyen szubjektív okokra hivatkozva (hogy ti. a betérő rosszhiszeműen járt el, félrevezette vagy becsapta a betérése ügyében eljáró rabbinikus testületet) utólag nem érvényteleníthető. A másik nézet szerint a vallási hűségnyilatkozat komolysága-őszintesége igenis releváns (és a „kimondatlan dolgok”, ha emberek közötti ügyekben nem is számítanak, ember és Isten közötti dolgokban igen, legalábbis ahol a szándék végül is nem egy cselekedetre vonatkozik és nem egy nyilatkozaton múlik), s a hűségnyilatkozat komolytalansága-hamissága igenis megállapítható bizonyos esetekben. Az előbbi nézet a betérés társadalmi-jogi jellegét hangsúlyozza, az utóbbi nézet a vallási jellegét.

(3) Az utóbbi másfél-két évszázad modern társadalmi viszonyai szükségessé teszik-e a betéréssel kapcsolatos ókori-középkori jogi kodifikáció bizonyos fokú átértékelését? Mit jelent például a vallásváltás a szabad identitásválasztás, a többes identitás — gyakran: többes vallási identitás — korában? Az alapvető talmudi — későbbi kodifikált — álláspont az, hogy a betérő motivációja (amely sokszor összetett és nehezen ellenőrizhető) másodlagos, utólag legalábbis. Ha egy betérés megtörtént, akkor — az egyéb követelmények teljesülése esetén — az érvényes akkor is, ha érdekből történt. Egyes vallási tekintélyek szerint azonban a zsidó közösségek modern kori fellazulása és a zsidóság társadalmi viszonyaiban beállt más mélyreható változások (összességükben: a zsidóság integrációs képességének a csökkenése) miatt más, szigorúbb kritériumokat kell alkalmazni a vallási szempontból őszintétlen, érdek-betérések (melyek gyakran házassági érdekek motiválta betérések) megítélésével kapcsolatban.

(4) Ha a vallási hűségnyilatkozat — és ezzel a betérés — őszintesége releváns (talán ma relevánsabb, mint valaha) és ellenőrizhető (néha legalábbis), akkor ezen álláspont hívei szerint hogyan, milyen feltételek esetén állapítható meg a félrevezető szándék, és érvényteleníthető a betérés? Abban mindenki egyetért, hogy a nyilatkozat megtételének pillanata az, amire nézve a vallási hűségnyilatkozat őszintesége releváns. Azaz ha későbbi élete folyamán a betérő eltávolodik a vallásos életviteltől, ez nem ad alapot arra, hogy betérésének érvényességét (vagy akár csak vallási szándékai komolyságát

³⁸ Ez a kérdés rokon a *reservatio mentalis* problémájával.

a betérés idejére nézve) bárki kétségbe vonja.³⁹ A kérdés az, hogy milyen esetekben lehet azt mondani, miszerint a betért viselkedése vagy megnyilvánulásai (a betérése időszakában vagy azt követően) nyilvánvaló és egyértelmű jelét, bizonyítékát adják annak, hogy a betérése komolytalan, színlelt, vallási hűségnyilatkozata pedig (annak megtételekor) hamis és félrevezető volt. Érvényes-e pl. annak a betérése, aki olyan kivételt tett a vallási kötelességeket és a vallási lojalitását illetően, mint amilyenről az egyik fent idézett forrás (tDemai) beszél, és amilyeneket a tanulmány elején idézett első két példában láttunk?⁴⁰ Sokszor nehéz megmondani, melyek azok a parancsolatok, amelyeket a betérő ismert és vállalt, és melyek azok, amelyeket nem ismert vagy nem vállalt.⁴¹ Hasonlóan nehéz meghúzni a határvonalat az alapvető és a nem alapvető vallási kötelességek (illetve kihágások) között. Van továbbá egy kényes, nehezen megállapítható határ, amely a *betérés utáni* vallási eltávolodás (vagy visszaesés, lapszus), illetve a vallási szándék és elkötelezettség *betéréskori* komolytalansága között húzódik. Ezeket a határvonalakat lehetetlen formalizálni — a bíróság feladata eldönteni az adott körülmények figyelembevételével, hogy egy eset milyen megítélés alá esik inkább.

Összefoglalás

A rabbinikus hagyomány betéréssel kapcsolatos vallásjogi felfogását tekintettük át a fentiekben, különös tekintettel a betérő vallási elkötelezettségével kapcsolatos problémákra. Emlékeztetni kell rá: az ókorra nézve a rabbinikus hagyomány (amely önmagában sem egyöntetű) a zsidóság betéréssel kapcsolatos attitűdjeinek, normáinak, gyakorlatának csak az egyik szeletét dokumentálja⁴² — jóllehet a zsidóság későbbi története szempontjából döntő fontosságú, reprezentatív szeletét. Némi egyszerűsítéssel azt mondhatjuk, hogy kétféle megközelítéssel találkoztunk a fentiekben. Az egyik a betérésben — az egyszeri, rituális követelmények (körülmetékedés, beme-
rítkezés) előírásos teljesítése esetén — érvényes és visszavonhatatlan aktust lát (*opus operatum*). Ez a formalistának nevezhető megközelítés a zsidóságot elsősorban etnikai-történeti közösségnek, „sorsközösségnek” tekinti. A másik megközelítés — nevezük szubsztantivistának — a zsidóság vallási komponensét, a betérés szubjektív elemeit és az őszinte vallási elköteleződés szükségességét hangsúlyozza (*opus operantis*), s ennél fogva a betérésnek a későbbi időszak (legalábbis a betérést követő valamilyen

³⁹ Ha később eltávolodik a vallásos életviteltől (aminek számos szubjektív-objektív oka lehet, ha igazolása nem is), akkor hitehagyott zsidónak minősül, ahogyan láttuk a fent idézett tDemai 2,4-ben.

⁴⁰ Vö. LIFSCHITZ (32. jz.) 119–125; Israel ROSEN: „גר שקיבל תורה 'חרץ ממצוה אחת' [Betérő, aki a Tórárt „egy parancsolat kivételével” fogadja el]. *Tehumin* XIX (1998/1999) 139–143.

⁴¹ A betérő oktatása (mint fentebb is megjegyeztük) részleges, és minden előzetes vizsga ellenére is előfordulhat, hogy a betérő nem tudott egyik-másik vallási előírásról, vagy legalábbis védekezhet ilyesmivel.

⁴² Az apokrifák egy része és a qumráni irodalom például a rabbinikus hagyománytól sokszor élesen eltérő hozzáállást mutat a betérés egész jelenségével kapcsolatban; vö. pl. Martha HIMMELFARB: *A Kingdom of Priests; Ancestry and Merit in Ancient Judaism*. University Of Pennsylvania Press, Philadelphia 2006. 75–77.

időtartam) tényleges vallási gyakorlatától függő — ennyiben bizonyos értelemben feltételes — érvényességet tulajdonít.⁴³ Mindkét elvi felfogás lényegi elemei alátámaszthatóak a héber Bibliából, és artikuláltan megjelennek a késő ókori rabbinikus irodalomban. Mindkét felfogás a maga módján „konzervatív” és „haladó”, de másban halad és mást konzervál. Ami a betérés utólagos érvényteleníthetőségének kérdését illeti, a hagyományos normatív gyakorlatot és irodalmat összességében az első felfogás uralta — a modern időkig bizonyosan. A második felfogás a hellenizmus jelentkezésétől követhető nyomon, és a középkortól lassan nyert teret; igazán relevánssá csak a modern szekularizáció viszonyai között vált. Ez a felfogás az, amelyik szigorúbb a betérés érvényességével kapcsolatban, illetve enyhébb feltételeket fogalmaz meg ahhoz, hogy egy betérés semmisnek legyen minősíthető.

Nem elhanyagolható kérdés, hogy mi a két álláspont híveinek súlya egymáshoz viszonyítva az utóbbi évszázadokban. Erre válaszolni jelentős rabbik számára is nehéz és kényes feladat volna; annyi azonban biztonsággal állítható, hogy egyik álláspontot sem lehet marginálisnak vagy szélsőségesnek minősíteni. A formalista-enyhítő álláspont híveit támogatja egyebek mellett az a körülmény és megfontolás, hogy egy betérés érvénytelenítése (különösen évekkel vagy évtizedekkel a betérés után) a betérőre és családtagjaira nézve súlyos következményekkel járhat, objektíve és szubjektíve egyaránt.

Szembeötlő különbség van a két álláspontnak (vagy képviselőinek) a kérdés zsidó jogon belüli tárgyalásához, illetve annak történetéhez való viszonyulásában. A formalista álláspont a kérdés egyik alapvető, talán legősibb megközelítését tartja fenn, lényegében töretlenül. Azzal, hogy erősen korlátozza a betérések utólagos érvénytelenítésének lehetőségét, megkönnyíti a betéréseket (s ez nem választható el különféle, a zsidóságon kívül-belül jelentkező társadalmi-politikai érdekektől és nyomásoktól az utóbbi 100–150 évben).⁴⁴ A szubsztantivista megközelítés lassú történeti változásokat tükröz és vesz figyelembe: a vallási érzület elmélyülését és térnyerését a *halakha* hatókörének szűkülésével párhuzamosan s az etnikai-politikai elem rovására a késő ókori és a középkori zsidóságban (és különösen a keresztény Európában), illetve a zsidó közösség fellazulását és dezintegrációját a modern korban. Az újkori zsidó vallástörténetben általában enyhítő vallási ideológiákat és álláspontokat szoktak megtámogatni a történetiség jegyében és nevében, gyakran visszanyúlva az ókori hagyomány valamely rétegéhez, és átugorva későbbi korok ezért-azért kényelmetlen vallási-jogi hagyományát.⁴⁵ És bár nem a „történetiség” egy vallásjogi álláspont legfőbb mércéje, úgy tűnik, hogy esetünkben a *longue durée* történeti változásokat — a történetiségre való hivatkozás nélkül is — érzékenyen követő utóbbi, szigorító álláspont a „történetibb” vénájú.

⁴³ A „formalista” és a „szubsztantivista” megközelítésekkel és problematikájukkal a zsidó jogban és jogtörténetben is lépten-nyomon találkozni, a színlelt szerződések és a színlelt házasság kérdéseitől a *reservatio mentalis* kérdéséig.

⁴⁴ Vö. főntebb a 29. jegyzetet SAGI — ZOHAR (23. jz.) kapcsán.

⁴⁵ Vö. ehhez pl. KÁLMÁN Ödön: *A rabbi könyve*. k.n., Budapest 1940. 98 (6. pont) a magyar ún. „neológ” vallási felfogást illetően, elvi éllel.