

Az ókori zsidó jog

Szerző: JANY János

Affiliáció: egyetemi docens, intézetvezető, PPKE BTK

Rovat: Jogtörténet

Rovatszerkesztő: Komáromi László

Lezárás dátuma: 2018.10.01

Idézési javaslat: JANY János: „Az ókori zsidó jog” in JAKAB András – FEKETE Balázs (szerk.): Internetes Jogtudományi Enciklopédia (Jogtörténet rovat, rovatszerkesztő: KOMÁROMI László) <http://ijoten.hu/szocikk/az-okori-zsido-jog> (2018). Konkrét szöveghelyre való hivatkozáshoz javasoljuk a szövegbeli bekezdésszámok használatát, pl. [8] vagy [12]–[18].

Az ókori zsidó joghoz két aspektusból közelíthetünk: történeti és jogelméleti oldalról. A történelmi megközelítés a kezdetektől kíséri végig a zsidó jogot a Talmúd összeállításának koráig, mely ugyan későbbi, mint az Európában szokásos ókorfelfogás (476), ám ennek az évszámnak a zsidó jog szempontjából nincs jelentősége, a Talmúd ellenben mérföldkő. A törzsi hagyományok sajátosságai, a lassan kialakuló központosítás vallási és jogi hatásai (Jeruzsálem), a babiloni fogság következményei, a szaddúceusok és a farizeusok közti különbségek és azok a folyamatok, melyek a Misna és a Talmúd összeállításához vezettek a késő ókorban – meghatározók. A zsidó jog önképének központi eleme a jog kinyilatkoztatott jellege és a jogtudomány minden mást elhomályosító jelentősége. E körben ki kell emelni a jog rabbinikus felfogású teológiájáról, az alkalmazott értelmezési módszerekről, a halakha és az aggada összefüggéseiről, valamint a rabbinikus jogtudomány értekezési és vitakultúrájáról vallottakat.

Tartalomjegyzék

1. **A zsidó jog földrajzi elhelyezkedése**
2. **A zsidó jog külső története az ókorban**
3. **A zsidó jog jellegadó kritériumai**
4. **JEGYZETEK**

1. A zsidó jog földrajzi elhelyezkedése

[1] A zsidó jog kialakulását tekintve az ókori Izraelhez (és Júdához) kötődik, ám merítési bázisa már ebben a korban bővebb volt ennél, hiszen része annak a közel-keleti jogi *koiné*nek, mely a környező kultúrákhoz köti. Ez az oka annak, hogy sok hasonlóság található a zsidó jog korai rétege és a pre-izlám arábiai szokások (*szunna*) (->az *iszlám jog*) és a ->a *mezopotámiai jog*, elsősorban a Codex Hammurapi között. Mivel a királyság korában a zsidó jog elsősorban egy vagy több zsidó állam jogrendje volt, ezért földrajzi elhelyezkedése is azonos volt ezen államok kiterjedésével. A független zsidó államok bukása, majd a babiloni fogság után a zsidó jog állami jogból vallási joggá alakult, ezért területi befolyása megváltozott, mivel a territoriális jogrend személyelvűvé (*Personalitätsprinzip*) vált. E

kortól kezdve a zsidó jog érvényesülését nem az határozta meg, hogy létezik-e olyan zsidó állam, melynek jogrendjét képezi, hanem az, hogy a jog alanyai követik-e vagy sem. Ebből következően a zsidó jog már az ókorban követte a zsidó diaszpóra kialakulását és elterjedését a Közel-Keleten, Európában és Észak-Afrikában. E megváltozott környezethez igazodva a zsidó jog olyan intézményeket fejlesztett ki, melyek lehetővé tették a zsidó jog alaptartalmainak betartását és betartatását annak ellenére, hogy az adott állam szerint a zsidó jog nem minősült hivatalosan elismertnek, legfeljebb megtűrtnek vagy éppen üldözöttnek. Ezek az intézmények (*nászi, rés galúta*) viszonylag hatékonyan szolgálták a zsidó jog érvényesítését, de e tisztségek megszűnése után egyre inkább a szétszórt közösségekre és azok tagjaira hárult, hogy önkéntes módon követik-e a zsidó jog előírásait. Ezen a helyzeten a modern Izrael annyit módosított, hogy igen szűk körben (házassági és öröklési jog) elismeri a hagyományos zsidó jog és a rabbinikus bíróságok létjogosultságát.

2. A zsidó jog külső története az ókorban

[2] Izrael és az izraeli törzsek királyság előtti történetét a mai napig homály fedi!^[1] A törzsek eredetére, letelepedésük folyamatára, egyiptomi tartózkodásukra vonatkozóan több elmélet született, ám kielégítő magyarázatot ezek sem adnak (habiru-elmélet, amorita elmélet). A királyságot megelőző korszakot a Biblia a bírák korának nevezi, holott e vezetők a szó szoros értelmében nem bírák voltak, hanem nemzetségi-törzsi vezetők, akik kompetenciájába a bírászkodás is beletartozott. A társadalom alapegysége a nagycsalád (*bét 'ab*: az apa háza) volt, mely több generáció tagjaiból, valamint a házhoz esetlegesen tartozó szolgálkból állt. Egy-egy család nagyobb földbirtokkal is rendelkezhetett, mivel a nagycsalád volt a gazdálkodás alapegysége is. A nagycsaládok vezetői a családfők voltak, akik ítélezhettek is a család tagjainak ügyében, rendelkeztek a vagyonnal és a házassági kapcsolatokat is ők határozták meg. A nagycsaládok nemzetségekbe tömörültek, akik általában egy-egy falu vagy kisebb város lakosait adták. A nemzetség vezetői a vének, vagyis a családok fejei voltak, akik az ókori keleti szokásoknak megfelelően a falu, a város kapujában hozták meg döntéseiket a vitás ügyekben. A nemzetségek törzsekbe tömörültek, bár e törzsek inkább területi, mintsem leszármazási egységek voltak. A törzsek nevének földrajzi eredete (Gileád, Efraim) is mutatja ezen egységek territoriális gyökereit. Ugyanakkor az adott törzshöz tartozókban természetesen élt a közös őstől való leszármazás hite, mely a házassági gyakorlatban, esetleg közös tevékenységben öltött testet. A törzsek vezetőit több névvel illették, a *bíra (sófet)* megjelölés eltakarja, hogy e vezetők – elsősorban a filiszteusok és más ellenséges csoportok elleni hadjáratokban – hadvezérként is jeleskedtek. E vezető réteg heterogenitását mutatja, hogy harcedzett férfiak mellett nők is lehettek bírák, mint Debóra prófétanő. Ebben a korban a kultusz centralizációja Jeruzsálemben még nem valósult meg, ezért a törzsek gyülekezőhelyei egyben a szakrális élet központjaként is funkcionáltak.^[2]

[3] A királyság körvonalai a filiszteusokkal való küzdelem (Saul), valamint a központosítás (Dávid) és a konszolidáció (Salamon) mentén alakultak ki, ám az egységes állam a belső viszályok miatt gyorsan széthullott (Júda, Izrael). Az asszírok támadása (Krisztus előtt 722) és a babiloni fogság (Krisztus előtt 597–538) nemcsak az önálló államokat, hanem a társadalmat is szétzilálta, utóbbi újraépítésére csak a Babilont legyőző és a babiloni fogságnak véget vető Óperzsa Birodalom jóindulatú uralkodóinak támogatása mellett (Kürosz, Artaxerxész) kerülhetett sor. A korábbi államiságot azonban a perzsák sem adták vissza, ezért a zsidóság e kortól kezdve mindig idegen uralom alatt maradt, mely alapvetően határozta meg a zsidó jog további fejlődését és arculatát. Miközben megkezdődött a jeruzsálemi szentély újraépítése (a második Templom), a terület a perzsa közigazgatásba, a *szatrapia*-rendszerbe tagozódott be. A perzsa uralomnak Nagy Sándor hadjárata vetett véget, a nyomában szárba szökő hellénizmus rengeteg belső feszültséget, társadalmi és ideológiai meghasonlást eredményezett, mely a makkabeusok lázadásában öltött testet, akik kísérletet tettek egy vallási vezető hatalma alatt álló önálló állam megteremtésére. A terjeszkedő Róma azonban egyre agresszívebben érvényesítette hatalmát, eleinte a hú szövetséges, Nagy Heródes (Krisztus előtt 37–4) révén, akinek a halálát követően a rómaiak bevezették a közvetlen uralmat. A rómaiak elleni vívott zsidó háború (66) Jeruzsálem négy évig tartó ostromával és bevételével (Titus) végződött. Jeruzsálem és a Templom

elpusztult, ennek ellenére a rómaiakkal szembeni ellenállás folytatódott, ez vezetett a Simon (Bar Kokba') vezette felkeléshez. A fegyveres mozgalom leverése (135) után a lakosság egy tekintélyes része elhagyta a Római Birodalmat, s menedéket keresett a pártusok, majd a perzsák által uralt Babilóniában. A Római Birodalomban élők vallási és politikai vezetője, a *nászi* igyekezett ugyan összefogni a zsidóságot, a tisztség megszűntetését követően (V. század közepe) azonban ez a lehetőség is megszűnt. A Babilónban élő zsidók is rendelkeztek korlátozott autonómiával, vezetőjük, a *rés galúta'* hatékonyan képviselte érdekeiket. Babilóniának az iszlám csapatok által történő elfoglalása (VII. század) eleinte nem jelentett sokkal többet az itt élő zsidóság számára, mint azt, hogy megváltozott az adót és engedelmisséget követelők személye. A babiloni zsidóság, különösen az itt működő jogakadémiák ezért még három-négy évszázadon át megőrizték befolyásukat valamennyi zsidó közösség felett. Ezt követően azonban Babilon központi szerepe megszűnt, s a zsidóság története összeforrta azon európai, észak-afrikai és közel-keleti államok történetével, amelyekben letelepedtek.

[4] A királyság korában megkezdődött a közigazgatás kiépítése, ámde a túl rövid idő kevésnek bizonyult egy kifinomult rendszer kialakításához. Saul királysága néhány „szolgát” (azaz vezető tisztségviselőt) ismert csupán, mivel e korban a legfontosabb a hadsereg főparancsnoki tisztsége volt. Az állam irányítása elsősorban az uralkodóra és családjára hárult, a fontosabb tisztségeket is a családtagok töltötték be. A hadsereget és a közigazgatást nem pusztán az adóbevételekből, hanem az általa védelmezettek „ajándékaiból” tartotta fenn az uralkodó. Dávid királysága alatt a közigazgatási rendszer finomodott, de a jeruzsálemi székhelyű, központosított állam irányítása egyre inkább a király kezében összpontosult. Vagyis a kevésbé hierarchikus törzsi politikai intézmények lassan átadták helyüket az ókori keleti mintát követő despotikus államnak. Dávid kormányzata nagymértékben támaszkodott a külföldi zsoldosokra és részben a leviták szolgálataira is. Fontos feladatot látott el az udvari próféta (például Nátán), aki más ókori keleti királyságban (például Mari) is a királyi hatalom ideológiai támaszát jelentette. Ez a szerkezet Salamon idejében sem változott meg lényegesen, de a hangsúlyok eltolódtak, s az építkezési program következtében a robotmunka, és annak felügyelete előkelő helyre lépett.^[3] A perzsa közigazgatási rendszerbe való betagozódás révén Júda kisebb terület volt csupán a „folyón túli” (*ebir nári*) *szatrapia* nagyobb egységének, ahol a vallási és korlátozott jogi autonómiával rendelkező zsidóság a helyi előkelők irányítása alá tartozott. A perzsa uralkodó külön katonai kontingenst állomásoztatott a területen, melynek vezetője Jeruzsálemben székelt. Bár a templom felépítése jelentősen hozzájárult a zsidók identitástudatának megőrzéséhez, a főpap nem játszott fontos politikai szerepet. A főpap mellett a világi intézmények sem rendelkeztek számottevő hatalommal, mivel a provincia életét elsősorban a mindenkor perzsa politika és annak végrehajtói határozták meg.^[4]

[5] A bírósági szervezet a bírák korában nem épült ki, a „bírák” személyesen vettek részt az ítélezésben. Döntésük alapjául a mindenki által elfogadott és ismert szokások szolgáltak, melyek súlyos megszegése közfelháborodást és fegyveres összecsapást is kiválthatott (például Bírák könyve 19–20). A királyság korában az igazságszolgáltatás feje az uralkodó volt (lásd Salamon ítélete), ám a bírósági szervezet differenciáltabbá vált: a király által kinevezett királyi bírák mellett működtek a városokban és a favakban a laikusokból („vének”) álló törvényszékek is, melyek továbbra is a város kapujában ítéleztek. A király első fokon is dönthetett, ha az ügy megítélése nem volt egyértelmű vagy komolyabb jogismeretet követelt, de jogorvoslati fórumnak is minősült, mivel a kérvényezők fordulhattak hozzá panaszukkal. Ennek ellenére, a fellebbviteli intézményes formái hiányoztak. A király mindenestre nem pusztán fellebbviteli fórum volt, hanem bármikor beavatkozhatott az ügyek menetébe, ha azt bármilyen oknál fogva kívánatosnak tartotta.^[5] A királyi és a laikus bíróság mellett működtek papi bíróságok is, ám ezek nem rendelkeztek olyan hatalommal, mint a fogság utáni korban; hatáskörük feltehetően csak a templomra korlátozódott.^[6]

[6] A bírósági szervezetrendszer az évszázadok során jelentős átalakuláson ment keresztül. A második templom korszakában és az azt követő századokban a *Szanhedrín* vált a legfontosabb bírói fórummá. E terminus jelöli a legfontosabb jogszolgáltató fórumot (nagy *Szanhedrín*), de jelölhet kisebb bíróságot

is. Növeli a nehézséget, hogy a források a *Szanhedrín* alatt hol bíróságot, hol politikai intézményt értenek. A görög nyelvű források elsősorban politikai intézményként ábrázolják, élén a főpappal, ezzel szemben a rabbinikus szövegek inkább bíróságnak láttatják, melynek élén a farizeusok vezetői (*zugót, párok*) álltak. Ennek alapján vannak olyanok, akik két különböző intézményt, míg mások különböző funkciókkal rendelkező egyetlen intézményt látnak a *Szanhedrín*ben.^[7] Nem alaptalan ugyanakkor az a feltételezés sem, mely szerint a görög nyelvű és a rabbinikus források azért adnak egymástól annyira különböző leírást, mert más-más történeti korokra vonatkoznak, azaz az intézmény jelentős átalakuláson ment keresztül a történelem során.^[8] Tény ugyanakkor, hogy a Misna (II. század) már bíróságként tekint rá, mely kizárólagos hatáskörrel rendelkezett olyan ügyekben, amelyekben a király,^[9] a főpap^[10] és egy törzs vagy egy terület uralkodója^[11] személyesen vagy a hamis próféta tanításának^[12] és a hűtlenség bűnének megítélésében volt érintett.^[13] Mint felső bíróság a nagy *Szanhedrín* jogosult volt az alsóbb fokú bíróságok felé kötelező iránymutatást is adni jogi kérdésekben, ha onnan kérdéssel fordultak feléje.^[14]

[7] A második templom lerombolása utáni kor legfontosabb tisztviselője a *nászi* volt. A zsidóság vezetői a második templom korszakában nevezik magukat így, hogy elkerüljék a király megnevezést, ezért használta Simon Bar Kokba' is e titulust egy pénzérmén.^[15] A rabbinikus hagyomány szűkebben értelmezi e titulust a *Szanhedrín* vezetőjét értve alatta, mely az iskolaalapító jogtudós, Hillél családjában öröklődött a tisztség megszüntetéséig (425, Codex Theodosianus XVI. 8. 22). A bíróság vezetése mellett a *nászi* legfontosabb feladata a Római Birodalomhoz tartozó zsidó közösségek irányítása volt. Ezt részben útmutatások révén, a hozzá intézett kérdések megválaszolásán keresztül valósította meg, részben küldöttei révén, akik vallási és igazságszolgáltatási jogkörrel rendelkező, kiemelkedő jogtudósok voltak. E küldöttek a helyi bíróságon elnököltek, ítéletet hoztak, és jogukban állt bármelyik vallási vagy világi tisztviselőt elmozdítani, ha nem tartották be a jog elveit vagy szabályait.

[8] A *nászi* külön bírósággal és rendeletalkotási joggal (*takkanah, gezerah*) is rendelkezett. Az általa kimondott kiközösítés (*herem*) elfogadása mindenki számára kötelező volt.^[16] A rómaiak elismerték politikai vezetőként annak ellenére, hogy nem egy adott területet, hanem a szétszóródott zsidó közösségeket irányította, aki ebben a minőségében tárgyalhatott a római állam képviselőivel.^[17] A *nászi* küldöttei privilégiumokat élveztek a római államban (Codex Theodosianus XVI. 8. 15.), hivatalát *honoraria praefecturának*, őt magát pedig a *spectabiles*hez tartozó személynek titulálták, akinek nyilvános szóbeli szidalmazása büntetendő volt (Codex Theodosianus XVI. 8. 11.). Röviden, a *nászi* ügy kezelték, mintha király lett volna, holott a zsidó jog szerint nem minősült annak. A tisztség megszüntetése után a zsidóság politikai vezető nélkül maradt, s bár a *Codex Theodosianus* római polgárnak ismerte el őket (II. 1.10.), jogi autonómiájuk tovább csökkent: bíróságaik csak vallási kérdésekben ítéelkezhetek, egyéb döntéseik pusztán arbitrációnak számítottak.^[18]

[9] A babiloni zsidóság számára a *res galúta' (exilarcha)* játszott hasonló szerepet: ő irányította a babiloni közösségeket, tárgyalt az iráni (pártus, Szászánida) állam képviselőivel, melynek fennhatósága alatt éltek, küldöttei ellenőrizték a helyi közösségek jogszerű működését, és igyekezett a jogélet és a jogtudomány irányítását is magának vindikálni, ám ebben a babiloni akadémiák ellenállásába ütközött.

3. A zsidó jog jellegadó kritériumai

[10] A zsidó jog jellegadó kritériumai több történelmi kényszer által létrehívott transzformáció eredményeképpen születtek meg. Az első transzformáció során a törzsi-nemzetségi társadalom szokásai és politikai intézményei lassan átadták helyüket az államiságnak, melynek során a szokások jelentős része ugyan fennmaradt, de állami jogalkotással egészült ki, és állami intézmények vették át a jogszolgáltatást a társadalom intézményeitől (klán, törzs). A második, ennél is jelentősebb átalakulás során e tisztán szekuláris jogrend vallási joggá alakult át, amikor a különböző zsidó államok bukása és a babiloni fogság tanulsága után a közösség egyetlen kohéziós ereje a vallás maradt, mely túlmutat

minden állami intézményen és így – az állami intézmények teljes pusztulása ellenére is – képes az identitás megőrzésére. A harmadik, ennél kevésbé lényeges, de azért jelentős átalakulás akkor következett be, amikor e plurális olvasatú vallási jogon belül egyetlen irányzat, a farizeus vallás-és jogfelfogás vált egyeduralkodóvá. E folyamatok megértése érdekében különbséget kell tenni a jog teológiája és története között, mivel a kettő nem mindig találkozik.

[11] A jog teológiája közismert módon a sínai kinyilatkoztatásra épül, ami megelőzi a honfoglalást és a királyság megalapítását. A valóságban azonban a bírák és a korai királyok korának jogáról alig tudunk valamit, a mózesi törvények visszavezetése ebbe a történeti korba pedig anakronizmus. Az ítéletek nem hivatkoznak Mózes törvényeire, hiszen azok a ma ismert formában ekkor még nem léteztek. A jog szabályai e korban egy paraszti társadalom szokásait tükrözik, melynek mezőgazdasági szabályai erősen emlékeztetnek a mezopotámiai jogra. A szokásokat a király által kibocsátott törvények egészítették ki, melyek kötelező erejű normáknak minősültek. E szekuláris jogból történő elmozdulás első jelentős eseménye Jósias király reformjaként ismert, melyről az Ószövetség két helyen is beszámol (2–Kir. 22–23,28; 2–Krón. 34–35,19). A narratíva szerint a király uralkodásának tizennyolcadik évében (Krisztus előtt 622) templomi munkálatok során előkerült a „törvény könyve”, melyet a királynak felolvastak, majd az uralkodó fogadalmat tett, hogy mindenben aláveti magát a törvény rendelkezéseinek. Az így megtalált, esetleg konstruált szöveg minden valószínűség szerint a *Deuteronomium*, vagyis Mózes második törvénykönyve lehetett.^[19]

[12] Ekkor kezdődött meg az a folyamat, melynek lényege, hogy a normák nem a társadalmi szokásokban és nem is az állami parancsokban lelhetők fel, hanem Isten követelményeként fogalmazódnak meg. Ehhez társult egy szociális reform is, mely elsősorban a szegények védelmében öltött testet (adósrabszolgaság idejének maximálása, kamatszedés tilalma stb.), ami az erkölcsi alapvetések rögzítése mellett az újítás elfogadtatásának is fontos eszköze lehetett. Jósias király története jól illeszkedik e folyamatba, hiszen ebben már nem a király a jogalkotó, mert ő csak „megtalálja” és „felolvassa a népnek” azt a törvényt, melynek eredője nem az uralkodó, hanem Mózes. A király tehát alá van vetve a „mózesi törvénynek”, melynek nem ő a forrása, hanem pusztán végrehajtója. Mivel Mózes idejében nem létezett izraeli királyság, az ő közreműködésével megszületett jog a kinyilatkoztatás ereje és ősisége alapján erősebb legitimitációjú, mint a királyi jogalkotás. Mindez további centralizációt eredményezett, így jött létre a központi bíróság (5. Móz. 17. 8–13), de ennek során centralizálták a kultikus tevékenységet is, az áldozatok bemutatását Jeruzsálemre koncentrálva és a vallási szinkretizmust halálbüntetéssel fenyegetve.^[20] Hasonló folyamatok vezettek a feltehetően az asszír elnyomás alatt keletkezett Szövetség könyve (Kiv. 20,22–23,19) keletkezéséhez is. E gondolati változások révén az asszír királynak tett hűségesküt a Yahweh iránti hűség váltotta fel.^[21]

[13] További fontos változások történtek a perzsa kor elején Ezra és Nehemia működése alatt. Az Ószövetség szerint Ezrás bölcs írástudó volt Mózes törvényében, aki ezt tanította is (Ezd. 7,6–10.).^[22] Mivel Mózes törvénye elpusztult Jeruzsálem ostromakor vagy más okból feledésbe merült, a rabbinikus hagyomány *Ezrás* személyében a törvény megújítóját látja, aki Rabbi Jóse szerint maga is érdemes lett volna arra, hogy a Tórát a világgal megismertesse, ha Mózes nem előzte volna meg időben.^[23] E hagyomány alapján Wellhausen a XIX. század végén arra a következtetésre jutott, hogy Mózes öt könyve valójában Babilonban készült, s Ezrás útján került Júdába. Bár e nézetét ma már nem övezi olyan konszenzus, mint korábban, a többség manapság is a perzsa korra teszi a szöveg végső formájának keletkezési idejét.^[24]

[14] A következő századokban a „mózesi törvények” mibenléte, értelmezése és a hozzájuk fűződő viszony kialakítása belső vitákat szült, melyek jelentős szembenállásokat eredményeztek, hiszen erre a korszakra esik a samaritánusok elválása, a farizeusok és a szaddúceusok megjelenése és ádáz versengése, a qumráni közösség elkülönülése, valamint Keresztelő Szent János és Jézus működése. Miközben mindenki elismerte a mózesi törvények primátusát, szinte valamennyi irányzat rendelkezett saját (általában szóbeli) joghagyománnyal is: míg a szaddúceusok igyekeztek ezt tagadni, addig a farizeusok büszkék voltak rá, a qumráni közösség tagjai pedig egyenesen írásba is foglalták, így

keletkeztek e rendkívül fontos forrásszövegek (Damaszkuszi Irat, Templomtekercs, Közösségi Szabályzat, Háborús Szabályzat).^[25] Bár az e csoportok közti vetélkedésnek számtalan keserű epizódja is volt, mégis kialakult egy olyan vallási-jogi pluralizmus, mely jelentősen hozzájárult a zsidó jogtudomány fejlődéséhez.

[15] A farizeusok („elkülönülők”) a Makkabeus-felkelést követően megjelenő politikai-vallási csoportosulás volt, mely kiemelkedő jelentőséget tulajdonított a rituális tisztaság kérdésének és a jog tanításának fontosságát hangsúlyozta,^[26] ezért Josephus Flavius szerint büszkeséggel töltötte el őket törvénytudásuk.^[27] Tényleges politikai befolyásuk mértéke ma ismét vitatott tudományos kérdéssé vált.^[28] A velük szemben álló szaddúceusok (nevük feltehetően Cádóq főpaptól származik), egy arisztokratikus, főként papokból, gazdag kereskedőkből álló, igen befolyásos csoportot alkottak, tanításuk alapkérdésekben sem egyezett meg a farizeusok doktrínáival. Jogfelfogásukra inkább a szó szerinti értelmezés volt jellemző, de messze nem olyan rugalmatlanul, ahogy azt széles körben gondolják.^[29] Mivel a Tórán kívül semmi mást nem fogadtak el, a farizeusok szóbeli jogát sem ismerték el érvényesnek, ugyanakkor saját normatív hagyománnyal rendelkeztek.^[30] A főpapi tisztség mellett sokáig a *Szanhedrint* is uralták, hiszen annak vezetője a főpap volt. A templomhoz való szoros kötődésük a magyarázata annak, hogy a templom lerombolását követően e csoport gyakorlatilag minden nyom nélkül eltűnt.^[31]

[16] A szaddúceusok eltűnése tehát – ahogy a qumrániaké is – nem a jogtudományi vita eredménye volt, hanem az első évszázad véres történelméé, melynek következtében a vérzivatar jelentős veszteségekkel túlélő farizeusok jogértelmezése vált egyeduralkodóvá. Ez volt a zsidó jog ókori történetének harmadik nagy transzformációja, melynek eredményeképpen a jogi pluralizmus immáron a farizeizmus (rabbinizmus) irányán belüli két iskola közti versengésre korlátozódott. A két iskola (szó szerint: *bét*=ház) tagjai az első század két kiemelkedő mesterének (Hillél, Sammai) tanítványai voltak, a köztük lévő, jórészt részletkérdésekre irányuló vitapontok száma a hagyomány szerint elérte a háromszázötvenet, de ma már nem lehet megmondani e két iskola közti alapvető különbségek okát és természetét.^[32] Az adott korszakban mindkét iskola doktrínája elfogadott és érvényes volt, ahogy maguk megfogalmazták: mindkettő az élő Isten hangja. Már a késő antikvitásban elterjedt az a nézet, hogy Hillél iskolája megengedőbb, Sammai iskolája pedig szigorúbb módon értelmezi a jogot, ámde ez olyan általánosítás, amely nem állja meg a helyét.^[33]

[17] A második században kezdődik a *tannák* kora (a *tanna* a jog recitálóját jelenti), a jogtudomány első nagy felvirágzásának korszaka, melyet olyan nevek fémjeleznek, mint Rabban Gamál'el és Jóhanán ben Zakk'ai, a Bar Kokba'-láadásban személyesen is szerepet vállaló Rabbi 'Aqíbah, valamint a nászi tisztét is betöltő Rabbi Júdah ha-nászi. E jogtudósok részben jogértelmezéseik, részben az általuk megfogalmazott új szabályok révén alapvetően határozták meg a zsidó jog módszertanát és tartalmát. Hatását tekintve a korszak legbefolyásosabb tudósa Rabbi Júdah ha-nászi volt, aki a Misna összeállítójaként kitörölhetetlen nyomot hagyott a zsidó jog történetében még akkor is, ha e mű feltehetően nem az ő egyszemélyes műve, hanem jogtudósok egy csoportjáé, akiket Rabbi Júdah vezetett.^[34] A Misna a szóbeli szokásjog gyűjteménye, mely tárgy szerinti rendezésben tárgyalja a joganyagot hat rend (*szedarím*, és az azon belüli traktátusok szerint.^[35] A rendek a jog egy átfogó területével, a traktátusok pedig az ezen belüli részletkérdésekkel foglalkoznak. A rendekbe tartoznak a mezőgazdasággal összefüggő szabályok, az ünnepek, a családi joggal összefüggő szabályok, a magánjogi és eljárási szabályok, a templomi és a purifikációs szabályok. A Misna mellett hamarosan megjelent a rabbinikus joghagyomány másik fontos munkája, a Toszefta' is, mely részben kiegészíti, részben kommentálja a Misnában található szabályokat. Éppen ezért a Toszefta' a Misna szerkezetét követi.^[36]

[18] A rabbinikus irodalom e kodifikációs munkája a Talmúd megszületésével érte el csúcspontját. A Talmúd (tanítás) a Misna tanulása és tanulmányozása során felmerült kérdések, válaszok és doktrínák tárháza, ezért a Misna kommentárának tekinthető. Szellemi alapjai azok a rabbinikus jogakadémiák, melyek kezdetben csak mester-tanítvány viszonyrendszerben működtek, ám később intézményesültek és – elsősorban Mezopotámiában (*jesíva*) – a zsidó jogtudomány fellegváraivá váltak.

A Jeruzsálemi vagy Palesztinai Talmúd összeállítására feltehetően a IV. vagy az V. század folyamán kerülhetett sor, minden valószínűség szerint Tiberiasban. Az anyagban előforduló számtalan ismétlés és önellentmondás miatt inkább egy lazán összeállított gyűjteménynek tekinthető, mely híján van bármiféle szerkesztésnek.^[37] A Babiloni Talmúd hasonló problémákat vet fel, ezért felmerült, hogy nem egyetlen szerkesztés eredményeképpen jött létre, hanem folyamatos szerkesztés és betoldás útján. Az mindenesetre tény, hogy a Babiloni Talmúd több mint a Misna kommentárja, mivel a zsidó műveltség egyfajta enciklopédiáját adja, mely a jogi érvelések mellett rabbik legendás életrajzát, anekdotákat és legendákat, matematikai, biológiai, asztronómiai elképzeléseket is tartalmaz. Ennek következtében nagyságrendekkel hosszabb mű, mint a Jeruzsálemi Talmúd, így népszerűségében és fontosságában meg is előzi azt. Szerkezetében – csakúgy, mint a Toszefta’ – a Misnát követi, de nem minden traktátusnak van megfelelője.^[38]

[19] A Talmúd végső redakciójának idejére (V–VI. század) és az azt követő évszázadokban az akadémiák tovább fejlődtek és intézményesedtek. Az akadémiák bíróságként is funkcionáltak és meglehetősen nagy létszámú tanítványi körrel rendelkeztek. A tanítványokat koruk és jártasságuk szerint sorokba ültették le, s elvárás volt velük szemben, hogy az oktatás során vitába szálljanak egymással és mestereikkel egyaránt. Az év meghatározott időszakában a *jesíva* tagjai tudományos vitákat folytattak a jog meghatározott részterületét illetően, s ha volt rá mód, a végső eredményt szabályként rögzítették (*kalla* hónap). A *kalla* feltehetően jelentősen hozzájárult a Talmúd kialakulásához.^[39]

[20] A Talmúd végső kialakítása utáni korszakban a babiloni zsidóságot két, egymástól részben független hatás érte. Az egyik az iszlám előrenyomulása volt, mely kezdetben nem jelentett többet, mint hogy nem a perzsa királynak, hanem a muszlim kalifának fizették az adót és tartoztak engedelmességgel. Ennél fontosabb volt, hogy a zsidóság lassan felhagyott korábbi foglalkozásával, s így egy alapvetően mezőgazdaságból élő közösség helyett egy döntően kereskedelemről és kézműiparból élő társadalom alakult ki. Ennek a változásnak a hatásai óriásiak voltak a letelepedés, az életmód és a gazdasági körülmények szempontjából, melyeket a jog nem hagyhatott figyelmen kívül. A kereskedelmi tevékenység ugyanis szükségképpen magával vonta a muszlimokkal való intenzívebb kapcsolatot, sőt, a szerződéses viszonyrendszer kialakulását. Az ebből eredő jogviták megítélése bizony komoly feladat elé állította a jogtudósokat. E kapcsolat következménye az volt, hogy egyre több iszlám jogi elem kezdett beépülni a zsidó jogba, először a magánfelek szerződése révén. Ez azonban már kívül esik a zsidó jog ókori történetén.

[21] A fent elmondott transzformációk eredményeképpen alakult ki a zsidó jog sajátos jogteológiája, mely végső, letisztult formájában a farizeus-rabbinikus felfogást tükrözi. Ez az egyedi jelleg elsősorban a jogfogalomban, a jogforrástanban és az ehhez tapadó kérdésekben érhető tetten. A *halakha* (szó szerint: járás) a normatív hagyomány összefoglaló megnevezése, ám ebbe az európai jogfogalom mellett beletartozik a rítusra, a kultuszra, a tisztaságra, az ünnepekre és más vallási kérdésekre vonatkozó szabályok összessége is. A *halakha* eredetileg nem volt egy, a zsidó jogot jelentő összefoglaló kategória, hanem egy adott kérdésre vonatkozó konkrét normát értettek alatta, de az évszázadok alatt jelentése módosult. Ezzel szemben az *aggada* elsősorban morális tanításokat, kiemelkedő tanítók részben legendás életrajzát, bölcsesség-irodalomba tartozó mondásokat és egyéb, nem jogi tartalmú, elsősorban rabbinikus hagyományt foglal magában. A két szféra viszonya a jog szempontjából sajátos, mivel jogi kérdésekben a *halakha* erősebb: ez azt jelenti, hogy egy, a *halakhán* nyugvó érvelés nem lehet ellentétes tartalmú *aggada*-alapú érveléssel kétségbe vonni, ugyanakkor egy *halakha* erősebbnek minősül, amennyiben az *aggada* is alátámasztja.

[22] A farizeus-rabbinikus felfogás megkülönbözteti az írásbeli és a szóbeli jogot, utóbbi valójában saját joghagyomány, ezért a szadduceusok éppúgy elutasították, mint a samaritánusok és a karaiták. Az írott jog (*Tóra sebe-ketab*) a sínai kinyilatkoztatás során Mózesnek átadott, összesen 613 bibliai szabály, míg a szóbeli jog (*Tóra sebe'al-peh*) az írásban le nem fektetett, de szintén kinyilatkoztatásból eredő normatest. A rabbinikus hagyomány szerint ugyanis Mózes a szóbeli joghoz is a kinyilatkoztatás útján jutott, mely Jósue, a vének, a próféták és a *párok* útján jutott el a rabbinikus

bölcsekig. A rabbik aztán írásba foglalták a szóbeli joghagyományt – ahogy azt a Misna, a Toszefta' és a Talmúd bizonyítja –, hiszen e gyűjtemények tulajdonképpen a rabbinikus *halakha* összefoglalásai. Ez a szóbeli jog másodlagos az írott joghoz képest, mivel csak kiegészíti azt, szemben nem állhat vele. A szóbeli jog doktrínája lehetővé tette, hogy a későbbi korokban egyre kevésbé alkalmazható bibliai szabályokat hozzáigazítsák az adott kor társadalmi valóságához, miközben isteni legitimitációt is kölcsönöztek neki. Mindez jelentősen hozzájárult ahhoz, hogy a zsidó kultúrában a jogtudós vált a legfontosabb szellemi vezetővé, a jogtudomány pedig a legfontosabb tudománnyá.

[23] A Bibliában szereplő, nem jogi tartalmú szövegeket is lehetett jogforrásként kezelni, különösen a próféták könyveit, melyekből a jogtudósok jogi szabályokat állapítottak meg. E szabályokat tradíciónak (*dibrei kabbalah*) nevezték, melyek az írott jog explicit szabályaihoz képest a hierarchiában hátrébb sorolódtak, ugyanakkor mégis jelentősek voltak, hiszen végső soron bibliai szövegen alapulnak. Ez a megközelítés dominál a joganyag egy másik felosztásában is, mely szerint megkülönböztették a bibliai (*de-oraita*) és a rabbinikus (*de-rabbanan*) jogot. Mindaz, ami explicite szerepel a Bibliában, természetesen bibliai, ami pedig a jogtudósok döntése alapján született, az rabbinikus. Nem könnyű azonban minden esetben eldönteni, hogy az adott szabály melyik kategóriába tartozik, mert például a *dibrei kabbala* szabályai bibliai szövegen nyugszanak ugyan, de a jogtudósok fogalmazták meg őket. Egyes szabályok besorolása egyik vagy másik kategóriába sok jogtudományi vitára adott okot még a középkor folyamán is. A besorolásnak a jogkövetkezmények tekintetében volt kiemelkedő jelentősége, mert az alapelv szerint a bibliai jogot szigorúan kell értelmezni és végrehajtani, a rabbinikus jogot azonban nem.^[40]

[24] A szóbeli jog alapvető forrása a *midrás* (értelmezés), amely magában foglalja a bibliai és a talmúdi szabályok értelmezését is. A *midrás*nak rengeteg technikáját fejlesztették ki és alkalmazták, többek között az analógiát, az *a fortiori* érvelést, az általános és a különös szabály szerinti megkülönböztetést és a szövegkontextus alapján való következtetést. Ezekre később nagy jogtudósok szabályaiként hivatkoztak (például „Hillél hét szabálya”), ám ezek minden valószínűség szerint utólagos visszavezetések, melyek történeti hitelessége kérdéses. A *midrás* komoly felkészültséget kíván, hiszen a logikai műveletek mellett a teljes szöveg ismeretét követeli meg az értelmezőtől.^[41] A *midrás* útján megfogalmazott szabályokat meg kell különböztetni azoktól, melyeket visszavezettek egy adott szövegre anélkül, hogy az adott norma ténylegesen a hivatkozott szöveg értelmezése útján keletkezett volna. Ilyen esetben a szabály a szövegtől függetlenül (hagyományként) létezik, de a nagyobb autoritás kedvéért olyan bibliai szöveggel támasztják alá, melyből a norma ugyan nem következik, de annak tartalmát mégis alátámasztja. Ezt a technikát nevezik *aszmaktán*nak (támogatás).^[42]

[25] Mielőtt a jogtudósok megfogalmazták a *halakha* egy-egy szabályát, sok vitát folytattak a kérdésről. Ezek helyszíne lehetett a nagy *Szanhedrín* vagy később az erre a célra szolgáló tudományos összejövetelek (*kalla*). Ha a kérdés nem kerül nyugvópontra, a probléma megvitatása akár több generáción keresztül is folytatódhatott. A szabályt többségi szavazás útján határozták meg, melytől eltérni a kisebbségben maradtaknak nem lehetett. Ha mégis olyan szabály alapján döntöttek egy adott ügyben, mely a saját, de nem a többség által elfogadott normával egyezik meg, „lázadó öregnek” (*záqén mamre*) minősültek, mely kiközösítéshez (lásd például R. Eliezer ben Hyrcanus tragikus esetét), sőt akár halálbüntetéshez is vezethetett. Fontos hangsúlyozni, hogy a kisebbségben maradtak továbbra is kritizálhatták a többség által elfogadott normát, sőt, attól eltérőt is taníthattak, de hivatalos döntéseket csak a többség által elfogadott norma alapján hozhattak.

[26] A jogtudósok rendelkeztek rendeletalkotási joggal, melyet a *nászi* és annak bírósága révén gyakoroltak. E rendeletek két fajtája ismert: a tiltásokat megfogalmazó *gezerah* és a pozitív cselekvéseket előíró *takkanah*. A rendeletalkotás által biztosított lehetőséggel valamennyi zsidó közösség kiemelkedő jogtudósa élt, melyek nem ritkán alapvető változásokat eredményeztek, elsősorban a magánjog és a családi jog területén (például a monogámia bevezetése a középkori Európában).^[43] Szemben az iszlám jog felfogásával, a zsidó jogban a szokás (*minhág*) (->**szokásjog**) is elfogadható jogforrásként, ha segítségével egyéb vitás kérdések megválaszolhatóak. A szokásokhoz akkor fordultak segítségért, amikor jogtudósok vitáját kellett eldönteni, vagyis kiválasztani, hogy a

versengő álláspontok közül melyik legyen a követendő (azt a doktrínát fogadták el jogi szabálynak, amely a mindennapi joggyakorlatot tükrözte) vagy amikor joghézagot kellett pótolni. A szokások már az ókorban is fontos szerepet játszottak a mindennapokban (például a házasságokat szokás szerint szerdán kötötték, mert a bíróság csütörtökön ült össze, s az esetleges vitás kérdéseket azonnal orvosolni lehetett), a középkorban pedig az idegen (például iszlám jogi) szabályok és szokások átvételéhez nyújtott segítséget.^[44]

[27] A jogforrások e zárt rendszerén belül némi rést ütött a harmadik századi babiloni tudós, Sámuel híres diktuma (*dina de-malkúta' dina*: a királyság joga jog), mellyel elismerte a perzsa törvények legitimitását és ezzel azt is, hogy a perzsák birodalmában élő zsidók számára az állam törvényei követendők. Éppen ezért a tétel heves reakciókat váltott ki a kortárs jogtudósok között, mely még a középkorban is disputa tárgya volt. Abban mindenki egyetértett, hogy ezen alapelv csak a vagyoni jogi (*mamon*) szabályokra vonatkozik, a vallási élet különböző szabályaira (*isszur*) viszont nem. Az egyéb részletkérdéseket illetően (például csak a királyságra vonatkozik vagy más államformájú államokra is stb.) azonban nem alakult ki egyetértés.^[45]



4. JEGYZETEK

[1] A zsidó jog történetét részletesen tárgyalja JANY János: *Jogi kultúrák Ázsiában: kultúrtörténet, jogtudomány, mindennapok*, Budapest, Typotex, 2016, 67–103.

[2] J. Maxwell MILLER – John H. HAYES: *Az ókori Izrael és Júda története*, ford. ERDŐS Ágnes, Piliscsaba, PPKE BTK, 2003, 89–91.

[3] MILLER–HAYES (2. j.) 136, 176–177, 197.

[4] Lisbeth FRIED: *The Priest and the Great King. Temple – Palace Relations in the Persian Empire*, Winana Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2004, 233.

[5] Raymond WESTBROOK: *Studies in Biblical and Cuneiform Law*, Paris, Gabalda, 1988, 134.

[6] Raymond WESTBROOK: „Biblical Law” in Neil S. HECHT et al. (szerk.): *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, Oxford, Clarendon, 1996, 3, 8–9.

[7] Hugo MANTEL: *Studies in the History of the Sanhedrin*, Cambridge, Harvard University Press, 1965, 60–64.

[8] Peretz SEGAL: „Jewish Law during the Tannaitic Period” in HECHT (6. j.) 127–129; MANTEL (7. j.) 55–58.

[9] Sanh. 19a.

[10] M Sanh. II.1.

[11] Sanh. 16a.

[12] M Sanh. I.5.

[13] MANTEL (7. j.) 96.

- [14] Haim COHN: „Criminal law” in Menachem ELON (szerk.): *The Principles of Jewish Law*, Jerusalem, Keter, 1974, 562; MANTEL (7. j.) 96; 223–224.
- [15] Fred SKOLNIK (szerk.): *Encyclopaedia Judaica*, vol. 12, Farmington Hills, Macmillan, 834–836.
- [16] MANTEL (7. j.) 221–234.
- [17] T Sanh 11a; T Sanh 39a.
- [18] Mordechai RABELLO: „Jewish and Roman Jurisdiction” in HECHT (6. j.) 153–154.
- [19] A kérdésről részletesen lásd Morton SMITH: *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, New York – London, Columbia University Press, 1971.
- [20] Rainer ALBERTZ: *Die Theologisierung des Rechts im Alten Israel, Religion und Gesellschaft. Studien zu ihrer Wechselbeziehung in den Kulturen der Antiken Vorderen Orients*, Münster, Ugarit, 1997, 120–127.
- [21] David. P. WRIGHT: *Inventing God's Law, How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi*, Oxford, Oxford University Press, 2009, 350.
- [22] KARASSZON István: „Ezsdrás személye és műve” in *Az Ószövetség varázsa*, Budapest, Új Mandátum, 2004, 70–75.
- [23] Tos Sanh. 4.7.
- [24] Lester GRABBE: „The Law of Moses in the Ezra Tradition” in James W. WATTS (szerk.): *Persia and Torah. The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2001, 100; Daniela PIATTELLI – Bernard JACKSON: „Jewish Law during the Second Temple Period” in HECHT (6. j.) 25.
- [25] Lásd FRÖHLICH Ida: *A qumrani szövegek magyarul*, Piliscsaba, PPKE JÁK, 1998, 47–174.
- [26] PIATTELLI-JACKSON (24. j.) 44.
- [27] Josephus FLAVIUS: *A zsidók története*, ford. RÉVAY József, Budapest, Európa, 1980, 474.
- [28] Ed P. SANDERS: *Jewish Law from Jesus to the Mishnah, Five Studies*, London, SCM, 1990, 242–245.
- [29] David DAUBE: „Texts and Interpretation in Roman and Jewish Law” Calum CARMICHAEL (szerk.): *Collected Works of David Daube*, Berkeley, University of California Press, 1992, 182–189.
- [30] SANDERS (28. j.) 103–107.
- [31] *Encyclopaedia Judaica*, vol. 14. (15. j.) 620–622.
- [32] Tos Sanh 7:1; T Sanh 88b.
- [33] *Encyclopaedia Judaica*, vol.4B. (15. j.) 737–740.
- [34] Günter STEMBERGER: *Introduction to the Talmud and Midrash*, Edinburgh, T&T Clark, ²1996, 138.
- [35] STEMBERGER (34. j.) 133–139.
- [36] STEMBERGER (34. j.) 151–158.
- [37] STEMBERGER (34. j.) 164–186.
- [38] STEMBERGER (34. j.) 191–197.
- [39] David GOODBLATT: *Rabbinic Instructions in Sasanian Babylonia*, Leiden, Brill, 1975, 283.
- [40] Menachem ELON: *Jewish Law, History, Sources, Principles*, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1994, 203–214.
- [41] Gary PORTON: „Hermeneutics: A Critical Approach” in Jacob NEUSNER – Alan J. AVERY-PECK (szerk.): *Encyclopaedia of Midrash. Biblical Interpretation in Formative Judaism*, Leiden, Brill, 2005, 250–268.

[42] Arnost Z. EHRMAN: „Asmakhta” in ELON 1974 (14. j); ELON 1994 (40. j.) 171–172.

[43] ELON 1994 (40. j.) 477–880.

[44] ELON 1994 (40. j.) 896–899.

[45] Shmuel SHILO: „Dina demalkhuta dina” in ELON 1974 (14. j.) 710–715.